



Universidade Federal do Rio de Janeiro
Programa de Pós-Graduação EICOS
Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social

CLÁUDIA VALÉRIA FONSECA DA COSTA SANTAMARINA

CIGANAS EM MOVIMENTO:
UM ESTUDO SOBRE A AUTONOMIA E EMANCIPAÇÃO SOCIAL DE MULHERES CALINS
E SUAS PRÁTICAS NÔMADES NO INTERIOR DO RIO DE JANEIRO.

RIO DE JANEIRO
2015

CLÁUDIA VALÉRIA FONSECA DA COSTA SANTAMARINA

CIGANAS EM MOVIMENTO:
UM ESTUDO SOBRE A AUTONOMIA E EMANCIPAÇÃO SOCIAL DE MULHERES CALINS
E SUAS PRÁTICAS NÔMADES NO INTERIOR DO RIO DE JANEIRO.

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social, Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, como requisito à obtenção do título de Doutora em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social.

Orientadora: Prof. Dra. Maria Inácia D'Ávila Neto.

RIO DE JANEIRO
2015

CLÁUDIA VALÉRIA FONSECA DA COSTA SANTAMARINA

CIGANAS EM MOVIMENTO:
UM ESTUDO SOBRE A AUTONOMIA E EMANCIPAÇÃO SOCIAL DE MULHERES CALINS
E SUAS PRÁTICAS NÔMADES NO INTERIOR DO RIO DE JANEIRO.

Tese submetida ao Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, como requisito à obtenção do título de Doutora em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social e aprovada pela seguinte banca examinadora:

Profa. Dra. Maria Inácia D'Ávila Neto (orientadora)
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Cláudio São Thiago Cavas
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Profa. Dra. Samira Lima da Costa
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Profa. Dra. Tânia Maria de Freitas Barros Maciel
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Profa. Dra. Cláudia Miranda
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Gabriel de Sena Jardim
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

RIO DE JANEIRO
NOVEMBRO/2015

*Para Annalu, Maria Luiza, Raíssa, Isabel e Florzinha,
mulheres do futuro.*

AGRADECIMENTOS

Às calins e calons que participaram desse percurso de pesquisa e, em especial à Lucimara, Janinho e Marli que abriram caminhos de observação e pesquisa. À Ana Lúcia, Esmerina e Tatai, meus primeiros contatos, Rita e Haroldo, como mais velhos do Âncora, e à Marli, Rita, Lucimara, Bruna, Juma, Vanessa, Mara, Monalisa, Monique, Paloma e Priscila, que além das entrevistas, me permitiram participar de boas conversas, comemorações e da intimidade de suas barracas.

Ao Ricardo Santamarina, amor da minha vida, pelo apoio valoroso em todos os momentos dessa trajetória – carinho, dedicação, cumplicidade e parceria incondicionais.

Aos meus filhos Fernando Luiz Martins Costa Junior, Pedro Fonseca da Costa Silva e Felipe Fonseca Martins Costa, pelo reconhecimento amoroso dos meus esforços e pela solidariedade e incentivo permanentes.

À Alba Paiva, minha psicanalista, que me fez entender que tudo, absolutamente tudo, passa. Aprendi que limites são temporários, superáveis e cíclicos, encarei desafios, aprendi a caminhar nesse movediço e a “apostar na vida apesar de seus ruídos”.

À Luciana Leal Halbritter cuja sensibilidade e generosidade foram preciosas para que eu vivesse. Meu coração é todo gratidão.

À Maria Inácia D’Ávila Neto, minha orientadora, com quem aprendi a ter mais rigor e disciplina comigo mesma para cumprir as exigências dessa jornada. Por me permitir ousar um campo pouco explorado academicamente, elaborando um diálogo entre o pós-colonialismo e a condição de mulheres ciganas no Brasil.

Às colegas Heliana Castro Alves e Eliana Ribeiro pelo apoio ilimitado em momentos decisivos. Suas leituras, sugestões e discussões me fizeram aprender muito e avançar. Há momentos que anjos tomam forma de pessoas e nos tornam mais fortes.

Ao professor Fred Loureiro pela honra em fazer parte de seu grupo de alunxs e pelo acolhimento com conversas e indicações em tempos difíceis e decisivos deste percurso.

À escritora e pesquisadora Cristina da Costa Pereira por me abrir portas para o meu campo de pesquisa, pelas entrevistas concedidas, pela literatura sugerida e pelas inúmeras conversas sempre enriquecedoras.

Ao calon e arte educador Marcos Rodrigues Arraiol que me levou ao primeiro pouso cigano, contribuindo para que eu começasse a tecer minha identidade pesquisadora-garrin.

Ao calou, professor e músico Antônio Guerreiro pela entrevista concedida ainda nos momentos exploratórios iniciais deste tema.

À amiga Regina Zuim pela segurança que dá a alma poder contar com a casa, a amizade, o carinho e com a torcida incondicional. Temperança!

À amiga Verônica Machado pela crença inabalável na minha produção, pelo cuidado e por todas as emanações positivas. Faz muita diferença contar com incentivos afetuosos nesse espaço tão solitário de produção. Fortaleza!

À amiga Adriana Pinho pela biblioteca, debates políticos, metodológicos e acadêmicos. Diligência!

À amiga Ivia Maksud pela generosidade e gentileza em analisar meus textos embrionários, iluminando possibilidades. Generosidade!

À amiga Laura Murray pela solidariedade, câmara e papos a postos. Disponibilidade e doçura!

À amiga Sandra Filgueiras pela presença e parceria, em qualquer tempo e desde os anos 90. Força e sensibilidade sempre.

Às amigas Fátima Rocha, Fátima Teixeira, Jane Portella, Carla Alves, Monique Miranda e ao amigo Nélio Zuccaro, que sabem bem quem sou, sempre me lembram de onde vim e que me dão a maior força para eu ir mais adiante. Sou melhor porque vocês existem perto e dentro de mim – com suas ideias, com suas posições políticas, acadêmicas, profissionais que expressam, cada qual ao seu jeito, de forma intensa e poética.

Às professoras Marie de Beyssac, Juliana Nazareth, Samira Costa e ao professor Cláudio Cavas pelas leituras e contribuições em suas diversas fases desse percurso.

À Catalina Revollo e Gabriel Jardim por me inspirarem com suas próprias jornadas e produções.

Aos funcionários da Secretaria do Eicos e, em especial, à Paula Di Angelis por todo apoio administrativo às exigências acadêmicas.

Ao meu pai, minha mãe e a todos os meus mais velhos, que contribuíram com seus exemplos, suas escolhas e enfrentamentos, para que eu me tornasse assim, capaz de me reinventar, assumir e mudar meus rumos com coragem, sem nunca perder meus princípios éticos.

Às minhas netas Maria Luiza e Raíssa por ampliarem a minha existência e a minha história e por me inspirarem sempre a contribuir para uma vida melhor.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo apoio financeiro a esta pesquisa.

A viagem não começa quando se percorrem distâncias, mas quando se atravessam as fronteiras interiores.

Mia Couto, O Outro Pé da Sereia.

RESUMO

SANTAMARINA, Cláudia Valéria Fonseca da Costa. **Ciganas em Movimento**: um estudo sobre a autonomia e emancipação social de mulheres calins e suas práticas nômades no interior do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2015. Tese (Doutorado em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social) – Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

As práticas sociais de mulheres ciganas calins são marcadas por inúmeros movimentos. Desde as diásporas pela Ásia e Europa até o degredo para o Brasil seus permanentes deslocamentos ora são exibidos como punição à dissidência social, ora como estratégias de resistência à assimilação cultural, ora como performance étnico-racial alternativa às práticas sociais dominantes. A presente pesquisa propôs investigar, a partir desses movimentos, a autonomia de mulheres calins em seus cotidianos e sua relação com a emancipação social do grupo. Tomando as ideias sobre diásporas (GILROY, 2001, HALL, 2003; SPRANDEL, 2013; CLIFFORD, 1994), fronteiras étnicas (BARTH, 2011; GROSFUGUEL, 2008), nomadismo (BRAIDOTTI, 2000), ecologia de saberes (SANTOS, 2010) e ciganidade (FERRARI, 2010), questionou-se se seria possível falar de autonomia e emancipação social em relação à vida de mulheres ciganas nômades. Mulheres ciganas gozariam de liberdade de escolha individual diante da prerrogativa de pertencerem a um grupo étnico itinerante e dissidente dos padrões hegemônicos? Seria possível identificar lutas por emancipação social em seus cotidianos nômades? A tese defende a ideia de que o nomadismo cigano, constituído como episteme e expressão dessa dissidência social, sustenta um modo próprio de entender o mundo, de exercer autonomia diante da colonialidade do poder e de sustentar sua autodeterminação. A partir da crítica Pós-colonial e Cultural às concepções de identidade racial e de gênero, adotamos um olhar não essencializado sobre as ciganas, explorando seus pontos de vista alternativos à epistemologia e às hierarquias sociais dominantes. A pesquisa de campo foi realizada em Rio das Ostras, cidade da Região dos Lagos no Rio de Janeiro, e onze mulheres participaram diretamente da pesquisa cedendo entrevistas gravadas, embora as observações e conversas informais tenham contemplado mais catorze mulheres, nove homens e nove crianças, que transitaram pelos acampamentos visitados. Deste modo, um total de quarenta e três pessoas foram observadas durante o percurso no campo. Os resultados mostram que mesmo alinhadas às normas do grupo, cada mulher entrevistada estabelece um modo próprio de relacionamento com essas regras e com a divisão de poder intra e interétnica, que influenciam suas escolhas ao longo de suas vidas. Mulheres e homens são incentivados a conquistarem sua autonomia desde a infância e a se casarem cedo para que, por meio deste novo núcleo familiar, se reproduzam suas práticas culturais, garantindo sua emancipação social do grupo dominante. As evidências deste estudo contribuem para a visibilidade dos saberes dessas mulheres, que vivem em condição dissidente ao padrão social dominante e testemunham outros mundos e relações possíveis dentro da suposta globalização monocultural.

Palavras-Chave: Mulheres, Ciganas, Nomadismo, Emancipação Social, Psicossociologia.

ABSTRACT

Social practices of calins Gypsy women are marked by numerous movements. Since diasporas across Asia and Europe until the exile to Brazil its permanent shifts here and there appear as punishment for social dissent, sometimes as strategies of resistance to cultural assimilation, or as an alternative ethno-racial performance to the dominant social practices. This research proposed to investigate, from these movements, the autonomy of women calins in their daily lives and their relationship to the social emancipation of the group. Taking the ideas of diasporas (GILROY, 2001, HALL, 2003; SPRANDEL, 2013; CLIFFORD, 1994), ethnic boundaries (Barth 2011; Grosfoguel 2008), nomadic (BRAIDOTTI, 2000), ecology of knowledge (SANTOS, 2010) and ciganicidade (FERRARI, 2010), questioned whether it would be possible to speak of autonomy and social emancipation from the life of nomadic Gypsy women. Gypsy women would enjoy individual freedom of choice on the right to belong to an itinerant ethnic group and dissident of the hegemonic standards? It would be possible to identify struggles for social emancipation in their nomadic everyday? The thesis defends the idea that the gypsy nomadism constituted as episteme and expression of social dissent, holds a particular way of understanding the world, to exercise autonomy in the face of the coloniality of power and to support self-determination. From the Postcolonial and Cultural criticism of racial conceptions of identity and gender, we take a look not essentialised on Roma, exploring their alternative views to epistemology and the dominant social hierarchies. The field survey was conducted in Rio das Ostras, Lakes Region city in Rio de Janeiro, and eleven women participated directly in the research yielding recorded interviews, although the observations and informal talks have contemplated over fourteen women, nine men and nine children, who passed through the camps visited. Thus, a total of forty-three persons were observed during the course in the field. The results show that even aligned with group norms, each woman interviewed establishes a relationship own way with these rules and with the intra and inter-ethnic power-sharing, which influence their choices throughout their lives. Women and men are encouraged to conquer their autonomy from childhood to early marriage so that, through this new family, to reproduce their cultural practices, ensuring their social emancipation of the dominant group. Evidence of this study contributes to the visibility of the Gypsy women knowledge, which lives in dissident condition to the dominant social pattern and witness other worlds and possible relationships within the supposed globalization monocultural.

Keywords: Women, Gypsy, nomadism, Social Emancipation, Psychosociology.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Mapa 01 – Orbis Typus Universalis Tabula. Jeronimo Marini, 1511	26
Mapa 02 – Typus Orbis Terrarum. Frans Hogenberg e Abraham Ortelius, 1570	27
Mapa 03 – A New Map of the World. John Senex, 1721	30
Mapa 04 – Mapa do Colonialismo em 1800	32
Mapa 05 – Mapa do Colonialismo em 1945	38
Mapa 06 – Mapa das Possíveis Diásporas Ciganas dos séculos I a XVI	51
Mapa 07 – Brasil. Giacomo Gastaldi e Giovanni Battista Ramusio, 1556	53
Mapa 08 – Orbis Terrarum Tabula Recens Emendata. Nicolas Visscher I	54
Mapa 09 – Carte Très Curieuse de la Mer Du Sud. Henri Chatelain, 1719	56
Figura 01 – The Gypsy Encampment, a fragment. Francis Wheatley, século XVIII	69
Figura 02 – Sumário do Guia de Políticas Públicas para Povos Ciganos	82
Figura 03 – Guia de Políticas Públicas – Segurança nos Acampamentos	82
Figura 04 – Guia de Políticas Públicas – Educação Itinerante	83
Figura 05 – Guia de Políticas Públicas – Regularização Fundiária	84
Figura 06 – Região do Acampamento Âncora – Google Maps, 2015	93
Figura 07 – Região do Acampamento Palmital – Google Maps, 2015	94
Foto 01 – Acampamento Calon no Brasil, 2014. Cláudia Santamarina	70
Foto 02 – Marli, 2014. Cláudia Santamarina	96
Foto 03 – Bruna, 2014. Cláudia Santamarina	97
Foto 04 – Juma, 2014. Cláudia Santamarina	97
Foto 05 – Mara, 2014. Cláudia Santamarina	98
Foto 06 – Vanessa, 2014. Cláudia Santamarina	98
Foto 07 – Lucimara, 2014. Cláudia Santamarina	99
Foto 08 – Rita, 2014. Cláudia Santamarina	100
Foto 09 – Paloma, 2014. Cláudia Santamarina	100
Foto 10 – Brenda, 2014. Cláudia Santamarina	101
Foto 11 – Monalisa, 2014. Cláudia Santamarina.....	101
Foto 12 - Priscila, 2014. Cláudia Santamarina	102
Foto 13 – Mosaico Ciganos e Ciganas, 2014. Cláudia Santamarina	105
Foto 14 – Mosaico Crianças, 2014/2015. Cláudia Santamarina	106
Foto 15 - Mosaico Crianças, 2014/2015. Cláudia Santamarina	107
Foto 16 – Mosaico Mulheres no Acampamento Âncora. Cláudia Santamarina	144
Foto 18 – Calins no Rio de Janeiro. Cláudia Santamarina	163

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1. CONTEXTUALIZAÇÃO TEÓRICA CONCEITUAL	20
1.1 - A condição cigana de um ponto de vista pós-colonial.....	21
1.2 - Raça, etnia e gênero – a resistência cigana.....	25
1.3 - Entre diásporas, o nomadismo como um viver entre fronteiras.....	47
1.4 - A ideia de autonomia, gênero e emancipação social.....	70
1.5 – Viver em fronteiras e políticas públicas	81
2. PESQUISAR EM FRONTEIRAS – PARTICIPANTES, CONTEXTO E MÉTODO POSSÍVEL	86
2.1 - Definindo uma metodologia de pesquisa para o campo.....	87
2.2 – As participantes, sua localização e mobilidades.....	91
2.3 - Constituindo um espaço de observações e diálogos.....	107
3. ANALISANDO O MOVIMENTO E A AUTONOMIA DE MULHERES: ESCOLHAS NÔMADES?	112
3.1 – Movimento 1 – Ciganas que pousam e que moram em Rio das Ostras.....	114
3.2 – Movimento 2 – A Errância e o Devir.....	119
3.3 – Movimento 3 – Relações entre Homens e Mulheres – Decisões.....	122
3.4 – Movimento 4 – Respeitando o Fluxo da Vida – Autonomia e Escolhas.....	125
4. ANALISANDO O MOVIMENTO E A EMANCIPAÇÃO SOCIAL – UM MUNDO DENTRO DO MUNDO	131
4.1 – A performance calin – diferenças e experiências de conhecimento.....	133
4.2 - Desenvolvimento alternativo? Trabalhar e estudar para viver.....	141
4.3 - Experiências de reconhecimento – Interseções entre racismo, sexismo e produtivismo.....	149
4.4 – Experiências de democracia – A distância entre viver nas fronteiras e as políticas públicas.....	152
CONSIDERAÇÕES FINAIS	158
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	164
ANEXO I – PARECER CONSUBSTANCIADO DO COMITÊ DE ETICA EM PESQUISA	
ANEXO II - ROTEIRO DE ENTREVISTA	
APÊNDICE I – PRODUÇÕES RESULTANTES DA PESQUISA	

INTRODUÇÃO

Por que estudar ciganas? Foi a primeira pergunta que Marli, uma das calins¹, me fez. Respondi que ainda não sabia bem, mas as oportunidades às vezes acontecem desse jeito, sem planejamento. Sempre trabalhei “pesquisando” gente – especialmente mulheres e crianças - e não sabia nada de mulheres ciganas. Conte-lhe que no dia em que conheci uma escritora, a Cristina da Costa Pereira, que escreve sobre ciganos há vinte anos, comentei com ela a curiosidade de saber como as mulheres ciganas sobreviviam em um mundo tão áspero, avesso à justiça e segregador, e essa escritora disse que poderia me ajudar a fazer contato. Com a ajuda da escritora, conheci um parente cigano, o Marcos Rodrigues, e lá estava eu aproveitando essa oportunidade inesperada. Fui sincera e titubeante em meu primeiro contato com aquele ambiente tão diferente de tudo que eu já havia visto, mas Marli me entendeu rápido e retrucou: - Não há nada que aconteça que Deus não queira. Se você está aqui é porque Deus quer, então, eu vou te ajudar a fazer sua pesquisa.

Estabelecer um campo de pesquisa com ciganos Calon foi uma tarefa complexa. Exigiu que eu me situasse em outro mundo, estranho em sua organização e rotina e, ao mesmo familiar em alguns hábitos e na hibridez da língua misturada de português com romani - o chib. Precisei traduzir muito do que falava cotidianamente entre os meus (e considerava um vocabulário comum) em outros termos, em outras imagens e em outros exemplos para que pudesse dialogar. Tive que compreender e aceitar que somente o fluxo de nossos encontros nos conduziria aos próximos passos da pesquisa e que eu teria que percorrer essa jornada sem garantias: sem tempo, prazos, acordos ou técnicas pré-estabelecidas. Aprendi a lidar com movediços.

Passando de garrin² estranha à garrin pesquisadora e, depois, à Cláudia, apresentada a outras ciganas e ciganos como a “*garrin amiga nossa que está escrevendo um livro sobre nós*”, experimentei uma porção nômade de mim mesma, disposta a viver as minhas novas identidades que iam surgindo, compreendendo seus significados na constituição de nossas fronteiras, intercâmbios e relações. Permitir, com paciência e resignação o desenho do devir, não foi confortável, mas me disse

¹ Calin é o termo pelo qual os ciganos nomeiam o feminino Calon – etnia cigana predominante nos países ibéricos desde o século XVI. O masculino é nomeado como calon. Além do par calin-calon, também distinguem o par rom (homem) e ruin (mulher). Entre os ciganos de etnia Rom ou Rroma, predominantes nos países do leste europeu, a distinção do par masculino-feminino é feita pelos termos rom (homem) e romi (mulher).

² Garrin ou gajin ou gaji são as três formas pelas quais as mulheres me trataram. O homem não cigano é tratado como garron, gajon, gajo. De modo mais geral, os Calon tratam os não-ciganos como “os brasileiros” ou “gajés”.

muito das nossas diferenças culturais. Para quem é educado para planejar o futuro, para controlar o tempo e as agendas, viver a incerteza do dia seguinte é um exercício duro e necessariamente permanente de desapego. Cada ida aos “pousos”, que nós chamamos acampamento, foi um momento de aprendizado sobre o inesperado. Fizesse sol ou chuva, com encontros ou desencontros, em dias de festa ou de dor, de nascimento, casamento, separação ou doença, nos dois anos de idas e vindas, entendi que o não controle sobre o destino faz parte do modo e do pensamento nômade e que há um saber valoroso sobre saber lidar e vencer o imprevisto. Ali, vi a vida valer por cada dia vivido e aprendi que um outro mundo diferente, dissidente, é possível – sem menos ou mais lamentações.

Para isso foi necessário adiar metodologias de pesquisa que incidissem na definição de etapas, formas e tempos para a coleta de dados. Entrevistas semi-estruturadas, organizadas por um roteiro pré-estabelecido só funcionaram depois de muita conversa. Nesse mundo operam outras lógicas de tempo e sociabilidade. As calins me diziam “você vai vindo, e convivendo, e vai vendo”: minha primeira orientação metodológica. Estar entre elas era a recomendação “etnográfica” que me insinuava que a riqueza de sua existência estava muito além da entrevista que acabava de me conceder. Estar entre elas provou ser o único modo possível de reconhecimento e aproximação de nossas fronteiras interculturais e de compreensão sobre semelhanças e diferenças entre os calons/calins, e entre calons/calins e garron/gajon/garrin/gajin, como nos chamam.

Situar-me neste mundo foi ir além de entrevistas: observar comportamentos, reações, movimentos, escutar o dito e o não dito, me dispor a ser objeto de suas próprias curiosidades, tornar-me confiável e construir um espaço de diálogo. E a noção de conhecimento situado de Haraway (1995) me ajudou nisso. Para a autora, produzir saberes localizados implica enxergar o “objeto” do conhecimento como ator/agente dessa produção, nunca como terreno ou recurso, nunca como um instrumento a serviço de um outro em posição de senhor e autoridade da ciência. O conhecimento produzido sobre as calins participantes desta pesquisa é, pois, um fruto das relações que conseguimos estabelecer entre nós.

Estar entre as calins me fez reconsiderar o meu olhar sobre seu exotismo: Homens e mulheres que não trabalham. Mulheres vestidas de forma exuberante. Crianças soltas pelo terreno. Entender o valor social dessa dissidência era imprescindível para traduzir minha compreensão de autonomia e emancipação para

começarmos a dialogar.

Reconsiderei as noções de etnicidade e tradição, problematizando a fixidez identitária do ser cigana e constatando os hibridismos e a dinâmica do tornar-se calin. Desconfiei do entendimento de significantes e significados, das palavras escolhidas e ditas e dos acordos de pertença expressos em determinados modos de dizer e de pronúncias. Aprendi a respeitar o termo “pergunta” “porque é assim que cigano fala”, embora possa falar pergunta, se assim o quiser. Entendi que havia performances inegociáveis que autossustentavam suas identidades como parte de um grupo diverso da cultura dominante. Não tentei ser pedagógica ao traduzir “pesquisa” para elas e chegou o tempo delas próprias entenderem que o meu prazer estava na curiosidade sobre o existir humano e na escrita. Ser tema do meu “livro”, como traduziram “tese”, tornou-se uma honra.

Ainda sem questão definida, em momento exploratório, deparei com algumas afirmações de uma pesquisa em Psicologia Social feita com calins, e compartilhada pelo professor Cláudio Cavas, que me intrigaram: *“A mulher cigana é digna de admiração e respeito, mas desprovida de autoridade diante do homem”*; *“Observamos quanto ao discurso dos ciganos, apesar das distintas gerações, é homogêneo, principalmente na assimilação e vivência dessas normas”*; e *“Espera-se que a mulher seja submissa ao homem (...)”* (BONOMO, 2009, pp. 7-8). Tais conclusões de pesquisa não se pareciam com a fortaleza que assistia nas mulheres dos acampamentos visitados e remetia a uma problematização essencialista relacionada à representação homogênea da identidade “mulher cigana”. Quis checar esses processos e seus efeitos na vida cotidiana dessas mulheres e nas suas escolhas individuais e grupais e assim minha questão foi se delineando. Seriam mesmo essas mulheres submissas? Atadas a uma vida sem escolhas próprias? Sem autonomia? Sua invisibilização social determinaria um apagamento civil? Sem lutas sociais? As assertivas do estudo de Souza e Bonomo conflitavam com a concepção da realidade como relacional. Superar o pensamento essencialista implicava considerar as subjetividades das mulheres ciganas também como o produto de um conflito simbólico entre ocupantes de posições sempre desiguais. No entanto, a perspectiva de observação e de compreensão da organização social de ciganos nas publicações brasileiras de um modo geral buscavam características estáveis que confirmassem certa identidade cultural fixa, desde o século XVI.

Poucos são os estudos brasileiros que se dedicam às práticas culturais de

ciganos e ciganas Calon e, entre eles, os estudos de Souza e outros (2009) e Bonomo e outros (2009), ao se dedicarem às relações de gênero, concluíram que: 1. “*A Lei Cigana, apreendida a partir do relato dos entrevistados, estabelece o que ‘pode’ e o que ‘não pode’ ser feito por mulheres e homens ciganos e reflete a hierarquia de gênero constituinte da cultura cigana*” (SOUZA, 2009, pp. 35-36); 2. Na comparação entre hábitos de homens e mulheres – os homens podem “*namorar mulheres não ciganas, ir a festas, trabalhar e se relacionar com várias mulheres, mesmo após o casamento*” – atividades que seriam proscritas à mulher (SOUZA, 2009; pp.35-36); 3. “*A mulher cigana, no entanto, é vista como perigosa, capaz de desonrar o homem e a sua família, e, portanto, ela deve ser criada com bastante cuidado (...), depois de casada deve subordinar os seus interesses aos de seu marido*”. (SOUZA, 2009, p. 35-36); 4. “*A lei cigana orienta os indivíduos pertencentes aos seus diversos grupos, difunde-se e se perpetua, principalmente através do comportamento feminino (...)*” (BONOMO, 2009, p. 7); 5. “*Há homogeneidade entre o discurso dos adultos e das crianças, o que reflete a força da transmissão e assimilação dos valores da cultura cigana a cada geração, estratégia que concorre para a preservação e manutenção da etnia*” (BONOMO, 2009, p. 8).

Tais conclusões me remeteram ao essencialismo racial e de gênero que desde o século XVI perpassa as caracterizações de mulheres ciganas, sem um aprofundamento necessário sobre as construções culturais edificadas por um sistema simbólico dominante Ocidental, que atingiram, não somente aos grupos ciganos como a todos os demais grupos étnicos durante os processos coloniais. Como afirmar a inferiorização e submissão feminina como uma particularidade cigana? A observada homogeneidade de discurso entre adultos e crianças seria uma prerrogativa para “preservação e manutenção” da etnia? Como desprezar a diferença de reações de diferentes mulheres e homens a esta tensão hierárquica?

Embora sejamos, ciganos ou não, “*(...) etnicamente situados e nossas identidades étnicas são cruciais para nosso senso subjetivo de quem somos*”³ (HALL, 1989, p. 447), posicionamentos diante das tensões de poder são peculiares e dependem de múltiplas condições de suas intersubjetividades, seus contextos de vida e das conjunturas históricas e sociais onde está inserido. As especificidades

³ No original, “*We are all, in that sense, ethnically located and our ethnic identities are crucial to our subjective sense of who we are*”.

étnicas de calíns ou calons, ou de quaisquer outros grupos nomeados como grupos étnicos ou tradicionais, não são necessariamente (e nem podem ser) cristalizadas como uma marca cultural mítica e idealizada. Deste modo, considerar os conceitos de autonomia e emancipação mantendo uma “interpretação étnica” distintiva, seria admitir apenas o relacionamento exclusivista e defensivo dos ciganos e ciganas com as culturas exteriores a eles ou, no dizer de Hall (1991) estabelecer um relacionamento “fundamentalista”.

Para Grosfoguel, é exatamente no pensamento de fronteira que é possível situar “*uma resposta crítica aos fundamentalismos, sejam eles hegemônicos ou marginais*” (GROSFOGUEL, 2008, pp. 43-44), e não nas características supostamente perenes de determinada etnia ou gênero ou nos limites geográficos do território-nação.

Admitindo que as relações que as próprias estabelecem para si e suas escolhas individuais, mesmo perpassadas pelas suas normas sociais internas, também são influenciadas pelos eixos da colonialidade do poder, apostamos que a “lei cigana” e as hierarquias ocidentais de raça, etnia e gênero não significam, contudo, um aprisionamento homogêneo a dado discurso. Isso representaria que não existiriam escolhas feitas por mulheres ciganas, nem que essas escolhas não seriam visíveis ou, ainda que não haveria nessa relação entre calin e calon formas diferentes de negociação e novos arranjos nas relações de gênero.

Nosso pressuposto para a realização dessa pesquisa foi o de que ciganas não são necessariamente submissas, nem confinadas a uma sina ou destino imutável. São diferentes dos homens e diferentes entre si e, nesta diferença, têm e exercem algum modo de poder. Consideramos que seus relacionamentos também mudam e permitem novos agenciamentos e fomos em busca de observar se, realmente, seria possível identificar esses agenciamentos.

Tomamos como hipótese que o nomadismo cigano, definido como episteme e expressão da dissidência social étnica de ciganos e ciganas, sustentaria um modo particular de entender o mundo e de exercer autonomia não só diante das relações intersubjetivas de gênero como das étnico-raciais dispostas entre membros do grupo e do grupo com a sociedade dominante. Decidimos assim explorar o exercício dessa autonomia por meio dos movimentos que aconteciam em dois pousos Calon.

Tomamos por objetivo geral, *investigar quais experiências de autonomia são vividas por mulheres ciganas nômades em seus cotidianos e sob quais aspectos suas escolhas e decisões contribuiriam para a sustentação da emancipação social de seu grupo* e como objetivos específicos, elegemos:

- Conhecer situações cotidianas onde mulheres identificam o peso de suas escolhas e decisões, explorando situações de confrontação e negociação entre mulheres e homens e entre mulheres de determinada família nuclear com sua rede de parentesco ou social acerca de suas decisões.
- Mapear situações de deslocamento vividas pelas mulheres, identificando motivações, relações de poder, influências provocadas e efeitos vividos por cada mulher, ou coletivo de mulheres, nas decisões sobre mudanças individuais, familiares ou de grupo e de que modo essas escolhas interfeririam na sustentação étnica do grupo.
- Entender qual a percepção das mulheres calins sobre os espaços físicos onde vivem e transitam e se os identificam como continente afetivo, considerando como espaços físicos a barraca, o grupo de barracas e os acampamentos de sua rede de parentesco, explorando significados relacionados ao seu território e sua condição nômade e,
- Identificar possíveis hierarquias entre mulheres e homens e entre mulheres e quais categorias que estabeleceriam essa hierarquia (idade, situação econômica, extensão da prole e etc.) no poder de recomendação, voto ou veto sobre algum deslocamento de acampamento ou de famílias entre acampamentos.

Após definirmos nos objetivos específicos desenhamos dois eixos de análise que tratariam dos achados do campo: o primeiro dedicado às práticas autônomas femininas, a partir de seus movimentos no espaço e nas relações intersubjetivas, e o segundo, dirigido à perspectiva de emancipação social a partir dos movimentos do coletivo de mulheres no mundo não-cigano.

Definindo o movimento de calins, como via de estudo e reflexão sobre a autonomia e a emancipação social, foi oportuno considerar aspectos étnicos destacados na literatura sobre ciganos e descobrimos a divisão de ciganos em dois grupos étnicos ciganos no Brasil: Os Calon, degredados para ainda colônia portuguesa do século XVI e em outras ondas migratórias subsequentes, e os Rom,

que vieram do Leste Europeu a partir do século XIX, subdivididos ainda em Kalderash, Matchuaia, Horarranê e Boiash. Imaginamos que essas distinções também deveriam ter seus efeitos nas normas grupais e nas funções e expectativas de mulheres. As características definidas como recorte “objetivo” da identidade étnica ou regional – na prática, no mínimo, funcionavam como signos, emblemas ou estigmas, que poderiam ser utilizados por seus portadores de modo diverso e a partir de interesses materiais e simbólicos peculiares e, por isso, nos concentramos nos grupos Calon.

Explorando a literatura, vimos que a definição de identidades étnicas tinha uma influência histórica e política decisiva e que essa operação de classificação não era neutra. Era também produto de uma construção social colonial que aproveitou diferenças grupais para estabelecer fundamentos supostamente naturais para uma divisão arbitrária - produto de um conflito advindo de circunstâncias localizadas e nem sempre pacíficas. Estudar as calins tornou-se, assim, uma oportunidade privilegiada de compreender processos vividos por mulheres andarilhas pouco visíveis à sociedade dominante.

Utilizando a pesquisa de campo como método, realizei entrevistas semi-estruturadas gravadas em áudio e observações da vida cotidiana de modo “não participante”, considerando os critérios que nomeiam a técnica, além diálogos com as mulheres entrevistadas e outras mulheres, homens e crianças do grupo, registrados em anotações.

O capítulo 1 desta tese apresenta os pressupostos teóricos. Discorrendo sobre o colonialismo, a colonialidade do poder e a condição cigana, são abordados os conceitos de raça, etnia e gênero, como elementos que se constituíram como eixos de poder. Nele, são revisitados os debates sobre diásporas, nomadismo cigano, fronteiras, além de situar nossa posição epistêmica sobre autonomia e emancipação social.

No capítulo 2 exploro o desenvolvimento metodológico desta pesquisa, caracterizando as participantes e descrevendo o trabalho em um campo nômade, que exigiu reflexões acerca dos métodos qualitativos disponíveis diante da realidade vivida por mim junto às calins onde tempo e espaço eram tratados de modo alternativo.

As análises das entrevistas e observações do campo foram divididas em dois capítulos. O capítulo 3 trata do eixo da autonomia, identificando e mostrando nas

falas das calins os significados de pousar e morar, o contraste entre uma representação de errância e um exercício de devir, as percepções sobre as relações entre elas, calins, e os calons. Revelando suas decisões em relação aos seus movimentos, demonstram a heterogeneidade de comportamentos diante do fluxo da vida e das regras do grupo.

No capítulo 4, a concepção de emancipação social é abordada a partir da prerrogativa nômade de existência, explorando as performances calins que exibem diferenças culturais e conhecimentos constituídos e situados em suas necessidades específicas, analisando suas práticas relacionadas ao trabalho e estudo, que apontam uma outra lógica de construção de saberes e de valor do que importa para a vida, além de avançar para uma visão dos processos emancipatórios relacionados às instituições e bens públicos que fazem com que elas reclamem reconhecimento e participação social equânime.

Nas considerações finais, as sínteses analíticas apontam a empreitada de refletir sobre o movimento, a autonomia e a emancipação social das calins em seu caráter necessariamente inacabado. Um vasto campo de pesquisa se anuncia de modo que as experiências e circunstâncias sociais vividas por crianças, adultos e idosos Calon possam emergir como fazeres e saberes que, construídos em suas múltiplas fronteiras interculturais, podem contribuir para o exercício de uma convivência social mais justa e equânime entre ciganos e não ciganos.

1 – CONTEXTUALIZAÇÃO TEÓRICA CONCEITUAL.

*Já armavam barracas, em beira da lagoa,
por três dias com suas noites.
Então, pagassem, justo uso,
o capim para os animais e o desar e desordens.*

João Guimarães Rosa, Tutaméia.

Este capítulo apresenta os referenciais teóricos e epistemológicos desta pesquisa abordando os principais conceitos que permeiam a questão do movimento nômade de mulheres ciganas⁴. Tratando da condição cigana diante do colonialismo, da colonialidade de poder, dos sentidos da raça, da diáspora, do nomadismo, da performance feminina e da autonomia da mulher cigana, explicitamos nossa adoção dos pressupostos teóricos dos Estudos Pós-coloniais e Culturais, considerando, a partir dessa escolha, o nosso olhar e compreensão do mundo, um conhecimento situado (ANZALDÚA, 1987; HARAWAY, 1995; FANON, 1967). Um olhar também colonizado, que como o de qualquer outro ocidental, não escapa das hierarquias de classe, sexuais, de gênero, geográficas e raciais. Mas, que aposta em um processo de desconstrução de seus contrastes e contornos desenhados pela epistemologia dominante, o que requer um cuidado a mais em não reproduzir acriticamente as lógicas discursivas engendradas pelas hierarquias sociais e pela visão de mundo eurocêntrica.

Os Estudos Pós-coloniais foram eleitos como referência, especialmente pela releitura que fazem dos eixos de colonialidade do poder – raça e gênero e pelos desdobramentos que essa revisão crítica provoca na compreensão sobre diáspora, nomadismo, feminino e autonomia, conceitos diretamente relacionados com o objeto desta investigação, abordados nas seções seguintes.

⁴ Gay Y Blasco (2002) distinguiu o uso que se tem feito dos termos cigano (gypsy) e Roma nos debates políticos sobre a condição cigana na Europa. Em síntese, a compreensão das associações ciganas internacionais, de um modo geral, é a de que o termo cigano (gypsy) sempre foi utilizado de modo pejorativo e está carregado de estigma. Roma faria com que se promovesse uma reflexão sobre a sua herança cultural e o valor de suas práticas. Contudo, ciganos ibéricos não aderiram ao termo Roma e nem a ideia de unificação em uma comunidade transnacional Roma, que seria especular à ideia de Estado-nação empreendida pelas sociedades dominantes. Preferem o reconhecimento social em meio à pluralidade que os caracteriza e continuam se identificando como gitanos, calé, ou ciganos.

1.1. A condição cigana de um ponto de vista pós-colonial.

Com a expansão colonial européia, forças políticas preeminentes e forças políticas divergentes se enfrentaram em defesa de suas visões de mundo. Nesta disputa por uma organização social hegemônica, conquistadores se declararam “descobridores” e se apropriaram do “descoberto”, exercendo sobre ele o seu controle. O Ocidente demarcou o seu “Outro”, lhe classificando como o Oriente (seu inimigo), o selvagem (seu inferior) e a natureza (seu recurso). Os séculos XV e XVI tornaram-se assim, tempos de construções matriciais que ainda orientam as relações sociais contemporâneas. Por quanto tempo as posições desiguais e conflituosas durarão não é possível responder, mas a insurgência de movimentos sociais dissidentes em diferentes pontos do planeta, que contemporaneamente reivindicam novos arranjos e contratos sociais, demonstram que o mundo vive um momento de importante transição.

Desde o Estado liberal, constituído nos séculos XVII e XVIII ao Estado social e democrático, formado a partir de meados do século XX, diferentes mecanismos de opressão foram utilizados para garantir o poder dos governantes sobre as diferenças culturais. Em contrapartida, táticas de sobrevivência foram colocadas em prática pelos que rejeitavam os processos de subalternização e exclusão a que lhes submetiam os grupos hegemônicos.

Alimentando essa oposição, o conceito de desenvolvimento, inicialmente propagado como solução para a produção de riquezas e redução das desigualdades, foi afirmado como parte de um processo linear evolutivo que, ao ser liderado por países e classes dominantes, acabou por naturalizar hierarquias de raça, gênero, orientação sexual, religiosa, epistemológica e geopolítica, evidenciando, paradoxalmente, uma distância do próprio propósito declarado de bem-estar coletivo. Contestado contemporaneamente, a partir das reflexões sobre o pensamento colonial e sobre a colonialidade do poder (SAID, 1990; QUIJANO, 2005; LUGONES, 2008; SANTOS, 2010), o conceito de desenvolvimento tem sido fonte para novas problematizações sobre as ideias de “raça” e “gênero” que subsidiaram relações excludentes e estratégias nada democráticas de sustentação do poder.

O confronto entre as necessidades do sistema capitalista e as demandas de

sobrevivência das populações alijadas dos bens sociais, têm, por outra via, revelado potentes modos alternativos de sobrevivência e produção de saberes, que expõem a ficcionalidade da suposta cultura nacional homogênea na qual se apoia o controle político das sociedades. As epistemologias dissidentes emergentes tem se reproduzido nos espaços nacionais, idealizados como monoculturais, convocando os poderes estabelecidos ao reconhecimento da pluralidade de saberes e ao diálogo intercultural.

Diante das críticas pós-coloniais ao “*epistemicídio*” concretizado pelo poder dominante em relação às culturas dissidentes (SANTOS, 2010), grupos sociais, como os Calon⁵-ciganos, os Guarani-indígenas ou os Maya-aborígenes, entre outros, cujas práticas estavam assentadas em conhecimentos locais, tornaram-se visíveis e suas resistências culturais passaram a demonstrar a ineficácia parcial do colonialismo e da colonialidade do poder como método de controle dos processos sociais periféricos.

Como ressaltou Grosfoguel (2008)

Nos últimos 510 anos do “sistema-mundo patriarcal/capitalista colonial/moderno europeu/euro-americano”, passamos do “cristianiza-te ou dou-te um tiro” do século XVI, para o “civiliza-te ou dou-te um tiro” do século XIX, para o “desenvolve-te ou dou-te um tiro” do século XX, para o recente “neoliberaliza-te ou dou-te um tiro” dos finais do século XX e para o “democratiza-te ou dou-te um tiro” do início do século XXI (GROSFUGUEL, 2008, p.140).

O colonialismo é entendido como doutrina e prática institucional e política da colonização, que por sua vez, pode ser definida como “*o processo de expansão e conquista de colônias, e a submissão, por meio da força ou da superioridade econômica, de territórios habitados por povos diferentes dos da potência colonial*” (BOBBIO et al, 1998). Liderada entre 1415 e 1800, por Portugal e Espanha, estabeleceu as colônias nas Américas com o especial interesse de exploração de recursos naturais. De 1800 a 1880 investiu no povoamento das colônias para o desenvolvimento econômico dos países europeus, por meio da exploração do

⁵ Calon é o termo utilizado por ciganos nômades do Rio de Janeiro para definir seu pertencimento étnico. É proveniente do romani “kalé” que significa “negro”. A expressão kalé também foi citada pela socióloga Avtar Brah (2006) em seus relatos de pesquisa sobre racismo entre sul-asiáticos. O sul da Ásia compreende os países que ficam entre a cadeia montanhosa do Himalaia e o Oceano Índico, de norte a sul, e entre os vales dos rios Ganges e Indus. Na região conhecida como subcontinente indiano, os participantes da pesquisa se autodefiniram como kalé, embora também tenham manifestado outras identificações baseadas em religião, língua ou filiação política.

trabalho dos colonos, tomando a forma de colonialismo que entre 1880 e 1914 expandiu-se ao continente africano e outras regiões asiáticas e do Pacífico.

O colonialismo, que ainda incide sobre grupos étnicos das Américas e África que lutam para manter a posse de seus territórios, coexiste com a colonialidade do poder, conceito que descreve os mecanismos de dominação realizados por meio da naturalização de hierarquias raciais, de gênero, territoriais e epistêmicas (QUIJANO, 2005). Para tratar de aspectos mais específicos resultantes das tensões de dominação na América Latina, um grupo de estudiosos latino-americanos se reuniu a partir do final da década de 1990 para reavaliar

[...] os enfoques dominantes da modernidade, investigando o processo histórico de conquista, dominação colonial e exploração econômica da América Latina, rejeitando noções de modernidade estabelecidas pelo ‘centro europeu’ que marginalizam o conhecimento e as culturas de grupos considerados ‘periféricos’ (JARDIM, 2015, p. 42).

Deste modo, adotando uma posição epistêmica e política decolonial, deram visibilidade aos conflitos e alternativa existência de centenas de grupos étnicos que sustentam suas culturas peculiares em uma visão de mundo diferente da percepção eurocentrada, exibindo, em oposição à violência imperialista, as fissuras que tem ocorrido desde sempre nas práticas hierárquicas dominantes validadas pelo cânone europeu e a potência de suas particularidades.

A crítica pós-colonial é testemunha das forças desiguais e irregularidades de representação cultural envolvidas na competição pela autoridade política e social dentro da ordem do mundo moderno. As perspectivas pós-coloniais emergem do testemunho colonial dos países do ‘Terceiro Mundo’ e dos discursos das ‘minorias’ dentro das divisões geopolíticas de Leste e Oeste, Norte e Sul. Elas intervêm naqueles discursos ideológicos da modernidade que tentam dar uma “normalidade” hegemônica ao desenvolvimento irregular e às histórias diferenciadas de nações, raças, comunidades, povos. Elas formulam suas revisões críticas em torno de questões de diferença cultural, autoridade social e discriminação política a fim de revelar os momentos antagônicos e ambivalentes no interior das ‘racionalizações’ da modernidade (BHABHA, 1998, p. 239)

A crescente mobilização social pelo reconhecimento dessas diferenças e da pluralidade cultural tem aumentado o vigor das reivindicações por respeito à pluriculturalidade, reafirmando a existência de outros mundos e epistemologias na hipotética aldeia global.

Contestando a suposta neutralidade dos saberes construídos e disseminados,

um campo diverso de significações e fazeres sociais vem ganhando a cena social contemporânea, entre eles, os mundos das chamadas ciganas nômades do Rio de Janeiro, ou como se definem, calins. Mulheres que moram em barracas de lona, acampadas com suas famílias em terrenos vazios, com práticas sociais organizadas sob outra orientação espacial, temporal e epistemológica e que compartilham uma organização social sustentada por uma rede de parentesco (FERRARI, 2010).

Mesmo que a transição da organização social hegemônica, nacionalista, sexista e monocultural para uma desejada organização democrática, igualitária e pluricultural, que acolha e respeite a autodeterminação de grupos como os dos ciganos e ciganas Calon, ainda precise superar os persistentes efeitos do colonialismo iniciado com a expansão imperial do século XV, os arranjos culturais contra-hegemônicos mostram a potência da diferença diante da ação pedagógica nacional. Mulheres ciganas nômades acumulam em sua existência as marcas e reinvenções advindas dos limites da exclusão, vividos por elas em todos os séculos desde o período colonial e suas performances⁶ étnico-raciais e de gênero, anunciam saberes acumulados por meio desse existir movediço entre fronteiras.

Para compreender seu contexto atual de vida, seus movimentos e devires, nos ajuda compreender a genealogia do colonialismo e da colonialidade do poder e seus efeitos diante da resistência cigana, tais como a construção social do “*cigano*” como raça e etnia subalternizável e da “*mulher cigana*” como diferença descartável.

É igualmente necessário desconstruir a visão essencialista sobre a etnicidade dessas mulheres, que tem sido representada de modo romântico, místico ou criminalizador, para penetrar em seu movimento e cotidiano nômade. Uma compreensão ampliada da história contada e ocultada dos ciganos no mundo, além de possibilitar uma percepção mais flexível sobre as relações de gênero, serve de recurso para uma reflexão sobre o sentido das mobilidades da mulher cigana nas relações intersubjetivos e diante de suas práticas culturais.

⁶ O termo performances é utilizado como: “(...) atos vitais de transferência, transmitindo o saber social, a memória e o sentido de identidade a partir de ações reiteradas” (TAYLOR, 2012, p. 22) que incluem em si mesmos mudanças, críticas e criatividade de acordo com o momento e com contextos. As performances podem acontecer pelos atos sociopolíticos e culturais e de modo não discursivo.

1.2. Raça, etnia e gênero – a resistência cigana.

Em vários momentos da história ocidental, as diferenças físicas, religiosas ou culturais de distintos povos foram usadas como justificativas para a supremacia de alguns homens sobre outros homens e mulheres, autorizando os chamados dominantes a ocupar e sustentar, por diferentes meios, sua posição de poder.

Desde o século XV, subsequentes posicionamentos políticos de grupos diversos se colocaram contra os abusos de poder, tornando-se objetos de reações quase sempre violentas dos governos estabelecidos. Nesse contexto imperial europeu, em que a Inquisição e o crescimento do mercantilismo orientavam normatizações regulatórias, vê-se o surgimento da repressão às práticas ciganas até aquele momento invisíveis. Com a ampla discriminação dos povos, hierarquizando-os, ciganos foram nomeados, caracterizados, estigmatizados e perseguidos (MAYALL, 2009).

O colonialismo, inicialmente liderado por Portugal e Espanha, instituído com o objetivo de que os territórios conquistados contribuíssem para o desenvolvimento econômico dos países colonizadores, utilizou diferentes meios para a imposição de um novo padrão de poder, que reorganizava a configuração geopolítica do mundo ocidental ao mesmo tempo em que gestava novas lógicas de colonização do ser e do saber, críticas ao Antigo Regime medieval. Em seus primeiros anos, teve no castismo ibérico um aliado ideológico inestimável que justificou toda sorte de repressão, exclusão e de práticas de extermínio aos grupos não-cristãos e não-brancos, chamados hereges e infiéis.

A península ibérica assistiu, a partir de 1498, um “(...) *giro político radical de uma concepção plural de convivência para um sistema social excludente baseado na pureza étnico-religiosa (a pureza de sangue)*” (STALLAERT, 2012, p. 274), que radicalizou as diferenças culturais, tentando suprimir, por métodos extremamente violentos, visões e práticas discordantes. O degredo para as colônias foi um desses métodos, aplicado como pena elevada para os crimes contra a Igreja e a moralidade.

Durante três séculos em Portugal, o degredo foi uma prática muito utilizada pelo Antigo Regime e, no Brasil, desde a chegada dos primeiros reinóis em 1500 até a independência em 1822, esta punição jamais deixou de ser praticada, tendo, evidentemente, períodos de maior intensidade (PIERONI,

1998, p. 19).

Os documentos mais antigos sobre o povo Calon, que datam de 1415 e 1425, assinados por D. Afonso V, demonstram que havia uma representação dos ciganos como peregrinos que foi progressivamente substituída pela de “*raça*” itinerante de pele escura de origem asiática, língua diferente e com hábitos criminosos (ORDENAÇÕES DO REINO DE PORTUGAL, 1603). Essa nova produção racial do “cigano” tornou o Calon “*alvo de violência física e epistêmica*” e como qualquer outra “descoberta”, implicou no estabelecimento de uma “*relação de poder e saber*” e em “*uma acção de controlo e de submissão.*” (SANTOS, 2010, p. 182).



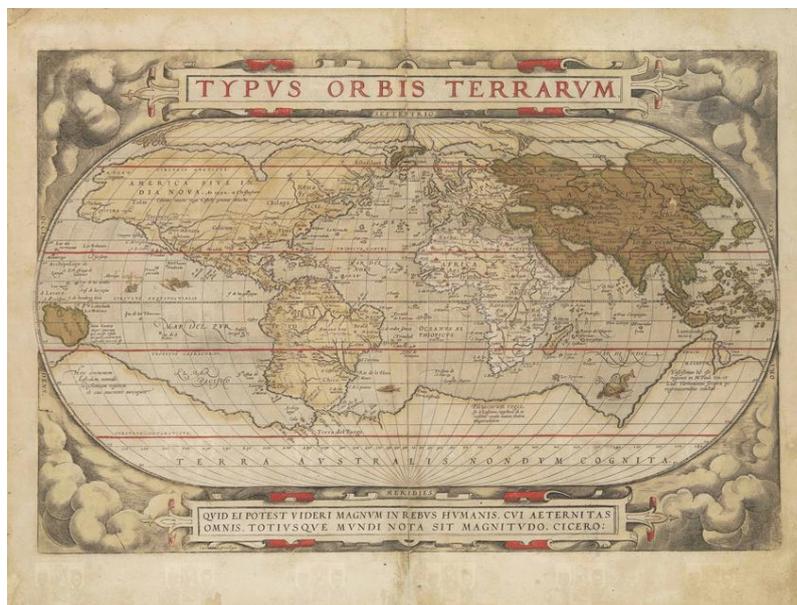
Orbis Typus Universalis Tabula. Jerônimo Marini, 1511.

Em 1536, a Inquisição em Portugal fez com que o Brasil, fosse eleito como “*ergástulo dos delinquentes*” (LOBO, 1904, p. 49) e, além dos “*moços vadios*” da Ribeira de Lisboa, “*todos os heterodoxos da religião católica; judaizantes, visionários, feiticeiros, heréticos, blasfemadores, sodomíticos, padres solicitantes, reveladores dos segredos do Santo Ofício*” (LOBO, 1904, p. 119), entre eles, os ciganos, foram banidos para as colônias portuguesas. “*Banir significava excluir da sociedade seus elementos que ameaçavam a ordem social e religiosa e, ao mesmo tempo, possibilitava ao condenado a purificação de suas faltas*” (PIERONI, 1998, p. 122). Assistiu-se assim, não só a um movimento de limpeza étnica, como este

movimento iniciado com apelos religiosos passou a contar com justificativas progressistas que excluía abertamente os hereges, agora também figurados como selvagens e bárbaros.

A divisão racial vigente nos séculos XV e XVI, entre homens-brancos-cristãos e os demais indivíduos – impuros - foi progressivamente substituída pela divisão racial orientada pela discriminação entre os cidadãos-brancos-europeus-superiores e os outros seres miscigenados ou estrangeiros. De um modo ou de outro, os ciganos não escaparam das categorias de discriminação racial – religiosa ou cultural - e nem de suas consequências extremas. De herege à selvagem, o que mudou foi a justificativa do opressor.

[...] o estágio primitivo de cultura do cigano (se revela) é na diferença profunda dos seus sentimentos e modo de acção, de um lado para com os da sua raça, os calés, de outro para com os estranhos, os jambos ou païos (paillos) (COELHO, 1892, p. 191).



Typus Orbis Terrarum. Frans Hogenberg e Abraham Ortelius, 1570.

O mundo ganhou novos limites geográficos que distinguiram pertencentes e não pertencentes. Embora não se saiba exatamente em que momento os Calon chegaram à Península Ibérica, para Mayall (2009) não é mera coincidência que essa “descoberta” se constitua exatamente no momento político em que se decide

distinguir a existência de povos de origem ariana comum, consagrados como modelo de civilização e superioridade, dos “estrangeiros” povos de origem indo-europeia (MAYALL, 2009, pp. 122-130).

Por meio de seus eleitos, os governos dominantes empreenderam o seu legado salvacionista e desenvolvimentista impondo sua cultura declarada superior. Missionários religiosos e oficiais militares, “*limpos de sangue*” não branco e não cristão, foram escolhidos para dar cabo da tarefa por meio de sistemas educativos e disciplinares. Um quadro cronológico estabelecido por Carneiro (2005) sobre as qualidades que os oficiais deveriam ter para receberem Ordens Militares, exemplifica bem a relação racial estabelecida no século XVII entre os puros e impuros de sangue. A Ordem Militar de Nosso Senhor, por exemplo, só poderia ser recebida por nobres “*Limpos de Sangue*”, “*Sem mácula alguma em seus nascimentos, nem outros impedimentos e defeitos*” e deveria ter como testemunha outra pessoa que não tivesse “*raça de mouro, nem judeu*”. Já a Ordem Militar de Jesus Cristo só poderia ser recebida por fidalgos “*Limpos de todas as raças*” e cavaleiros, desde que “*Filho legítimo*”, “*Cristão-velho*”, “*Sem raça alguma (em qualquer grau, por mais remoto que seja) de mouro, judeu, cristão-novo, herege (defeitos)*”, tendo para isso por testemunhas dez pessoas “*todas limpas*” (CARNEIRO, 2005, p. 100).

Durante os três séculos em que o Brasil foi colônia de Portugal, essa discriminação racial segregou judeus, mouros, negros, indígenas, cristãos-novos, mestiços e ciganos expropriados de qualquer direito ou participação protagonista na sociedade. “*O tratamento pessoal era marcado por valores estereotipados e representativos de uma situação racista*” (CARNEIRO, 2005, p. 203) orientada pelo cristianismo étnico.

O empreendimento colonial desempenhado até o século XVII, sob o auspício clerical sofreu uma importante transição com a bandeira de contestação da Revolução Francesa, que no século XVIII se opôs à doutrina do “direito divino” e aos regimes absolutistas. A transformação da visão social sobre o poder acabou transferindo-o da Igreja para o Estado, sob o princípio e defesa de que todos os povos seriam livres e soberanos. A nação ganhou sentido, mais que agregador, político, pois cada indivíduo e coletivos, com seus interesses e valores particulares, deveriam estar submetidos ao poder soberano do Estado. Os ideais liberais subrogaram a autoridade, mas mantiveram, ainda, os dissidentes/diferentes em condição

de exclusão e de impuro de sangue, os ciganos passaram a ser tratados como párias (MAYALL, 2009).

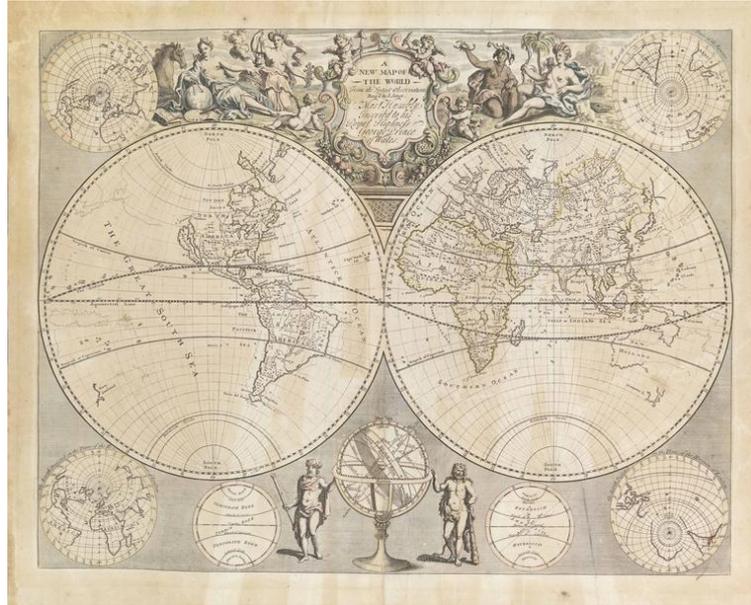
Impressionantemente constituída e assumida como essência fixa originária, a “identidade nacional” passou a ser referência não só para o pertencimento nacional dos europeus, e sua conseqüente classificação e hierarquização social, como para a segregação dos não europeus. Ciganos, negando a soberania do Estado sobre suas vidas e destino, foram condenados a vagar pela terra, sem pertencimento a lugar nenhum.

Para com os da sua raça reconhece o cigano direitos e deveres; para com elles tem até virtudes; para com os estranhos não reconhece, em geral, nem direitos nem deveres: o estranho para elle é apenas uma presa, que trata de aproveitar o melhor que pode, com a condição de o fazer o mais possível a seu salvo (COELHO, 1892, p.191).

Anderson (2005), ao analisar o surgimento dos Estados-Nação, ressaltou que a constituição de cada nação imaginada, a partir do estabelecimento de fronteiras finitas, produziu laços fraternos por meio da ideia de uma suposta identidade cultural estável, aproximando diferentes povos em torno deste pertencimento. Não mais a religião e o cristianismo, mas o Estado e o nacionalismo figuravam como referências epistemológicas para a homogeneização cultural. Anderson propôs a seguinte definição de nação:

Uma comunidade política imaginada – e imaginada como sendo intrinsecamente limitada e, ao mesmo tempo, soberana. Ela é imaginada porque mesmo os membros mais minúsculos das nações jamais conhecerão, encontrarão, ou sequer ouvirão falar da maioria de seus companheiros, embora todos tenham em mente a imagem viva da comunhão entre eles (ANDERSON, 2005, p.23).

A consagração da Europa como matriz do desenvolvimento e a conquista das Américas como promessa de um Novo Mundo, reconfigurou as fronteiras e poderes, instituindo um discurso colonial que passou a organizar valores e crenças amalgamadas às ancestralidades e à localização geográfica. A origem cigana, imersa nessa nova epistemologia, começou a ser atribuída, mesmo que de modo difuso, ao Oriente e eles tornaram-se os “de fora” e indesejáveis.



A New Map of the World from the latest Observations. John Senex, 1721.

Com o estabelecimento do Estado-nação, novas formas de controle e exploração do trabalho, da produção, da apropriação e da distribuição de produtos associadas ao capital e seu mercado, começaram a engendrar uma estrutura singular de relações de produção no mundo: o capitalismo mundial⁷. A sociedade acreditou que o crescimento econômico viria do sucesso de comprar mais barato, inclusive o trabalho, e vender mais caro (HOBSBAWN, 1996). Os ciganos que já eram discriminados por suas características físicas, psíquicas e culturais, sem terras de origem, sem propriedade e sem interesse na acumulação - propagandeada como meio de enriquecimento material - começaram a sofrer novas pressões relacionadas às suas práticas laborais independentes.

O cigano tem a paixão do seu modo de vida, em que não sente outras obrigações além da de acudir á sua sustentação immediata e á de sua família, pode dizer-se sobretudo sua sustentação, pois a mulher é a principalmente encarregada do cuidado dos filhos. (As nossas noticias sobre essas relações familiares não são em verdade suficientes.) A imprevidência e a aversão a todo trabalho regular resultam d'aquella paixão e da sua falta de ambição, no sentido em que ordinariamente se entende essa palavra, porque elle também tem uma ambição – a d'essa vida livre (COELHO, 1892, p. 188).

⁷ Embora as noções capitalistas tenham se organizado dos séculos XVII ao XVIII, segundo o historiador Eric Hobsbawm (1998), em 1860, a Primavera dos Povos, entendida como o primeiro movimento revolucionário potencialmente global, foi inspiradora da nova palavra – capitalismo - que orientaria o vocabulário econômico e político, vindo a se transformar em um sistema-mundo baseado em ideais democráticos. No entanto, o autor ressaltou que a ascensão de Luis Bonaparte demonstrou que a ideia de democracia, ao contrário de exprimir ideais revolucionários, também acabou sendo utilizada para a manutenção da ordem social conservadora.

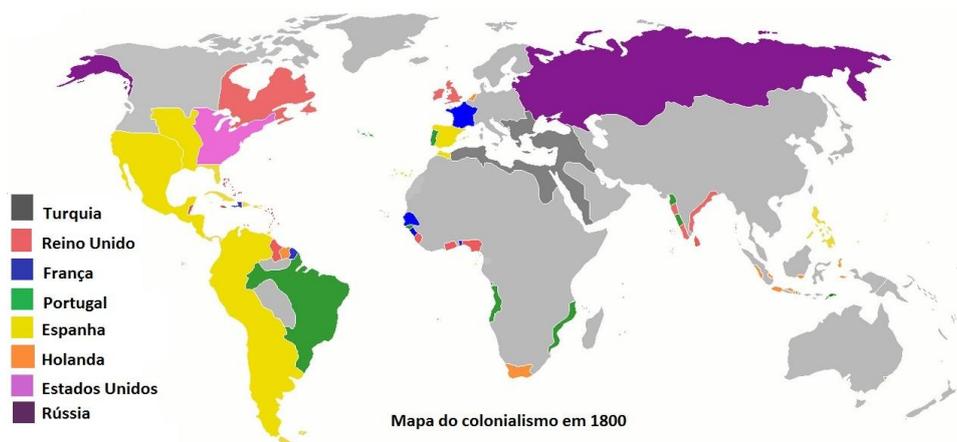
Nenhumas ciganas em Portugal teem por profissão o canto e a dansa. Alem dos cuidados familiares, vemo-las commerciareem em fazendas, como os homens, lerem a buena dicha, serem curandeiras (o que parece raro), mendigarem com maior ou menor frequencia, sem viverem exclusivamente da mendicidade, fazerem bruxarias e sobretudo roubarem e burlarem os estranhos por diversos meios (COELHO, 1892, p. 205).

Ao longo dos séculos XVII, XVIII e XIX, muitas transformações foram redesenhando as relações de poder culminando na instituição de um poder disciplinar exercido pelas instituições sociais – oficinas, fábricas, escolas e prisões. Para Foucault (2001a), o poder disciplinar trocou a figura do rei pela materialização da produtividade nos corpos individualizados e adestrados para aumentar a utilidade econômica dos indivíduos. Apartado de toda a heterogeneidade histórica, diferenças culturais e suas diversas epistemes, o poder hegemônico impôs suas regras “evoluídas” aos “não ocidentais inferiores”, entre eles negros, mouros, indígenas, judeus e ciganos, fortalecendo a ideia de *“cultura ocidental”* como totalidade e representando a sociedade moderna como uma *“estrutura fechada, articulada por uma ordem hierárquica, com relações funcionais entre as partes”* que pressupunha *“(…) uma lógica histórica única para a totalidade histórica e uma racionalidade que consistia na sujeição de cada parte a essa lógica única da totalidade”* (QUIJANO, 1992, p. 445). O olhar hierárquico passou a considerar a vigilância como engrenagem disciplinar capaz de manter o sistema totalitário por meio de suas instituições, independente de que estivesse o exercendo.

Não surpreende em consequencia, que a história fosse concebida como um continuum evolutivo desde o primitivo ao civilizado; do tradicional ao moderno; do selvagem ao racional; do pré-capitalismo ao capitalismo, etc. E que a Europa pensasse a si mesma como o espelho do futuro de todas as demais sociedades e culturas; como modo avançado da história de toda espécie. O que não deixa de ser surpreendente, de todo modo, é que a Europa conseguisse impor esse espelhismo praticamente a toda a totalidade das culturas que colonizou. E muito mais, que semelhante quimera seja, ainda hoje, tão atrativa e para tantos (QUIJANO, 1992, p.445).

O novo padrão de poder que linearizou o tempo com a escrita da história, passou a pedagogizar a vida de modo a produzir e disseminar padrões, normas, verdades científicas que sustentaram as modernas políticas liberais. Ainda que a Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão, de 1789, tenha

marcado um novo período onde se proclamava a liberdade, a igualdade e a propriedade como princípios, as práticas violentas e coercitivas de produção de subjetividades e assimilação foram dissimuladas em caráter “natural” do processo evolutivo. O biopoder orientador dos processos de natalidade e regulador dos processos de longevidade e mortalidade afetou cidades e populações úteis, criando e controlando fenômenos coletivos reguladores, reforçando, agora de modo cientificista, as hierarquias dominantes.



O “Ocidental”, ocupando a posição de dominador “*evoluído*”, além de exotizar os diferentes, especializou identidades, agora vistas como exógenas, vinculando-as à categorias étnicas e de cor (índios, negros, azeitonados, amarelos, brancos e mestiços) e à localidade (americanos, africanos, asiáticos, europeus)⁸ (QUIJANO, 2005).

A validação “científica” da “natural” diferença evolutiva entre homens brancos e os demais, passou, a partir do século XIX, a inspirar novas arquiteturas de segregação racial, como evidencia a declaração do iluminista David Hume:

Eu estou apto a suspeitar que os Negros, e em geral todas as outras espécies de homens (pois que há quatro ou cinco tipos) são naturalmente inferiores aos brancos. Nunca existiu uma nação civilizada, ou algum indivíduo eminente pelas suas acções ou especulações, que não fosse de outra compleição que não branca. Entre eles não se encontram fabricantes engenhosos, letrados ou cientistas [...]. Estas diferenças tão uniformes e

⁸ A Oceania, último continente a ser colonizado, não entrou nessa classificação. Raramente, os textos se referem aos “oceânicos”, que foram mapeados por holandeses e colonizados por ingleses, franceses e norte-americanos, tendo os seus países como língua oficial o inglês. Assim como os oceânicos, os ciganos também não são representados nas categorizações realizadas pelos colonizadores.

constantes não poderiam acontecer, em tantos países e épocas, se a natureza não tivesse, desde o início, feito uma distinção entre os vários tipos de homem (HUME, 1828, p. 236).

Da Europa sobre as Américas, pensadores de relevo como John Locke (1632-1704), Montesquieu (1689-1755), Voltaire (1694-1778), Kant (1724-1804) e Thomas Jefferson (1743-1826), baseados em impressões subjetivas de viajantes, missionários e explorados, promoveram a naturalização da inferioridade dos povos “*primitivos*” e da escravidão. A inferioridade genética tornou-se o novo mecanismo de dominação política e de exploração econômica. Como apontou Said,

Ser um Homem Branco era, portanto, uma ideia e uma realidade. Implicava uma posição ponderada em relação ao mundo branco e também ao não-branco. Significava – nas colônias – falar de um certo modo, viver de acordo com um código de regulamentos e até mesmo sentir certas coisas e outras não. Significava juízos, avaliações e gestos específicos. Era uma forma de autoridade diante da qual se esperava que os não-brancos, e até mesmo os próprios brancos, se curvassem (SAID, 1990, p. 233).

Essa classificação “científica” dos diferentes grupos de seres humanos ganhou um caráter mais descritivo e empírico com Carl von Linné (1707-1778), Georges Louis Leclerc (1707-1788) e Johann Friedrich Blumenbach (1752-1840), que estiveram entre os primeiros a construir as classificações humanas por meio de características morfológicas, especialmente, a cor da pele, forma e tamanho. As “variedades” do gênero humano também foram descritas em termos de traços “morais” que seriam transmitidos geneticamente.

A ideia de raça, portanto, foi se constituindo como uma construção mental e social genuína que subsidiou a classificação social básica da população e permeou as dimensões mais importantes do poder mundial, a partir de uma racionalidade específica: o eurocentrismo. Para Quijano (2005), o eixo racial

Desde então demonstrou ser o mais eficaz e durável instrumento de dominação social universal, pois dele passou a depender outro igualmente universal, no entanto mais antigo, o intersexual ou de gênero: os povos conquistados e dominados foram postos numa situação natural de inferioridade, e conseqüentemente também seus traços fenotípicos, bem como suas descobertas mentais e culturais. Desse modo, raça converteu-se no primeiro critério fundamental para a distribuição da população mundial nos níveis, lugares e papéis na estrutura de poder da nova sociedade (QUIJANO, 2005, p. 229).

Assim como a essencialização de seus membros, seus “nativos”, autorizou um movimento racialista sem precedentes, que levou uma grande parcela da

população mundial a ser afetada por ideologias eugenistas e limpezas étnicas, as posições liminares destinadas aos não-homens-não-brancos-não-europeus ocultou suas lutas e culturas das narrativas “históricas” vinculadas ao fortalecimento das nações, como se o tempo fosse horizontal e linear. No entanto, o apagamento discursivo não impediu que estes grupos de não-homens, não-brancos e não-europeus desenvolvessem táticas de sobrevivência por meio lutas, resistências ou negociações, que de algum modo, revelam a eficácia do política da dissidência desses povos desterritorializados. Como ressalta Bhabha (1998),

As contra-narrativas da nação que continuamente evocam e rasuram suas fronteiras totalizadoras – tanto reais quanto conceituais – perturbam aquelas manobras ideológicas através das quais “comunidades imaginadas” recebem identidades essencialistas (BHABHA, 1998, p.211).

Toda essa ideologia racial europeia foi transferida, por contiguidade, não só ao Brasil Colônia como ao Brasil Moderno. As heranças culturais das “raças atrasadas” foram tomadas como impeditivos para um futuro moderno de civilizado dos países em formação. Em 1885, Arthur de Gobineau publicou o “Ensaio sobre a desigualdade das raças humanas”, especialmente dirigido às novas formações sociais, afirmando que a miscigenação conduzia a humanidade a graus sempre mais altos de degeneração intelectual e física. Essa condição naturalizada de pobreza genética recrudescer a aplicação de medidas extremas de limpeza étnica em relação aos ciganos, como a proibição do uso da língua, conversão obrigatória ao catolicismo, imposição à sedentarização, impedimento de rituais e cultos particulares, deslocamento forçado e esterilização de mulheres (MAYALL, 2009; FRASER, 1998; LOPES DA COSTA, 1998; DONOVAN, 1992). Manter suas práticas socioculturais exigia, no mínimo, sua morte simbólica para esse social dominante. Deste modo, o nomadismo e a invisibilidade constituíram-se também em meios de sobrevivência.

Enquanto as conclusões eugênicas de Gobineau contribuíram para uma visão social que negava o cosmopolitismo dos territórios delimitados em Estados-nação, os governantes promoveram a ideia de uma população nacional era “*anfitriã*”- acolhia dentro de limites bem demarcados os povos “*subnacionais*” ou estrangeiros, tomados como coletivos raciais imutáveis. Complementando esse conceito biológico de raça de Gobineau, o termo de etnia passou a ser utilizado para designar as características

culturais próprias de um grupo, como a língua e os costumes. Criado pelo antropólogo Vacher de Lapouge, no final do século XIX, distinguiu características não abrangidas pela noção de raça.

Lapouge (1899) era um entusiasta do socialismo selecionista e arianista, responsável pelas bases do anti-semitismo. Ao classificar e priorizar as raças humanas opôs a raça branca (ariana, dolicocefala⁹, portadora de grandeza) à raça braquicefala, considerada inerte e medíocre. Sistematizou diferentes tipos de homem: o Homo europeus – alto e louro (anglo-saxão ou nórdico), protestante, dominador e criador; o Homo alpinus, representado pelos franceses de Auvergne e turcos, considerados perfeitos escravos para alcançar o progresso; e o Homo contractus ou mediterrâneo, composto por raças inferiores italianas e andaluzes (LAPOUGE, 1896, pp. 20-42).

O homem é sujeito como outros seres à seleção. Ela há muito deixou de ser tão fácil para ele como para seres inferiores. Sua inteligência, sua indústria o colocaram em posição inigualável na luta com a maioria dos animais. A luta do homem contra o homem pela guerra não parou, mas ganhou um caráter social, o estado da sociedade em geral criado pelo homem nasceu de uma série de causas sociais selecionadas. Esta seleção é o privilégio de nossa espécie, é o fator fundamental de sua evolução histórica (LAPOUGE, 1899, p. 60)¹⁰.

Como Gobineau, Lapouge também considerava que o fator racial era determinante da evolução da civilização e enfatizava a desvantagem psicológica de mestiços, sem contar com o risco de extinção da raça pela miscigenação (POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 2011).

Se Vacher Lapouge inventa o vocábulo etnia, é, afirma ele, para prevenir um ‘erro’ que consiste em confundir a raça – que ele identifica pela associação de características morfológicas (altura, índice cefálico etc.) e qualidades psicológicas-, como um modo de agrupamento formado a partir de laços, intelectuais, como a cultura ou a língua (POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 2011, p. 34).

⁹ A dolicocefalia e a braquicefalia são extremos de variedades anatômicas do formato do crânio e foram utilizadas como referências científicas para a inferiorização e subjugação racial.

¹⁰ Tradução livre da autora. No original, “L’homme est soumis comme les autres êtres à la sélection. Elle à cessé depuis longtemps d’être aussi simple pour lui que pour les êtres inférieurs. Son intelligence, son industrie le mettent hors de pair dans la lutte avec la plupart des animaux. La lutte de l’homme contre l’homme par la guerre n’a pas cessé, mais elle a pris un caractère social, et de l’état des sociétés en général est née par l’homme une série de causes de sélection sociale. Cette sélection qui est le privilège de notre espèce, est le facteur fondamental de son évolution historique”.

Disponível em: <https://archive.org/stream/lesselectionssoc00vach#page/n77/mode/2up>. Acesso em 10/03/2015.

Com as contribuições teóricas de Gobineau, Lapouge, entre outros, as estratégias do biopoder, são dispostas como racionalidade totalizante (FOUCAULT, 2001b), assumindo a forma de razão do Estado e de tecnologia da segurança. O conhecimento “científico” sobre os corpos mais do que autorizar, de modo supostamente neutro, a sua dominação, permitiu o seu controle e sujeição sob a aparência de produção de bem-estar coletivo.

Validado como poder de corte entre o que deveria viver e o que deveria morrer, o biopoder tornou a desigualdade entre os grupos étnicos, ainda maior, sob o lema de que não haver como prover condições de vida ideais e saudáveis para todos (selecionismo), disseminando o pressuposto de que para alguns viverem outros morreriam, justificando a exposição maior ou menor à morte. Não pelas razões históricas e políticas acumuladas pela ideologia de dominação capital, mas fragilidades constitucionais, de natureza genética e cultural, de determinados povos. Ao poder pastoral colonial e religioso e ao poder como guerra e governabilidade, somaram-se o poder disciplinar, que logra sucesso até os dias contemporâneos. A partir do biopoder,

[...] os inimigos que se trata de suprimir não são os adversários no sentido político do termo; são os perigos, externos ou internos, em relação à população e para a população. Em outras palavras, tirar a vida, o imperativo da morte, só é admissível no sistema do biopoder, se tende não à vitória sobre os adversários políticos, mas à eliminação do perigo biológico e ao fortalecimento, diretamente ligado a essa eliminação, da própria espécie ou da raça. A raça, o racismo, é a condição de aceitabilidade de tirar a vida numa sociedade de normalização. (...) se forma nesse posto (racismo em sua forma moderna, estatal, biologizante): toda uma política do povoamento, da família, do casamento, da educação, da hierarquização social, da propriedade, e de uma longa série de intervenções permanentes no nível do corpo, das condutas, da saúde, da vida quotidiana, receberam então cor e justificação em função da preocupação de proteger a pureza do sangue e fazer triunfar a raça (FOUCAULT, 2005, p. 305-306).

Evidentemente, as diferenças atribuídas às populações racializadas não são maiores ou menores do que as atribuídas à população em geral e, certamente, essa engrenagem não era desconhecida aos antropólogos contemporâneos de Gobineau, como Coelho (1892) que, em seu estudo etnográfico sobre os ciganos de Portugal, registrou, ainda que vacilante, a variabilidade de características físicas dos ciganos. Seu trabalho exemplifica o crescimento da tipologia racial, valorizada como ciência naquela época.

A estatura dos ciganos varia, como tenho verificado nos exemplares que por acaso tenho encontrado. L. de Vasconcellos acha-os muito altos, alguns até agigantados. Pires, que primeiro me indicara essa estatura como mais que regular, modificou sua observação numa feira de Vila Viçosa, onde viu grande número de ciganos, e classificou a maioria d'elles como de estatura regular. Mas, o que entende elle por estatura regular? [...] A tez é trigueiro-pallida nuns, quase negra noutros, já por ser a cor natural, já pelo effeito do ardor do sol. A pelle é áspera. Excepcionalmente apparecem ciganos mais claros. [...] Segundo Pires, o typo dos gitanos é o mesmo dos ciganos. O typo de uns ciganos húngaros, caldeiros, vistos pelo mesmo observador, em maio de 1883, perto de Borba, era mais fino do que o dos ciganos e gitanos. [...] L. de Vasconcellos diz com referencia ás mulheres ciganas que viu no Cadaval em 1887 e ás que viu na feira de S. João em Evora em 1888 que são feissimas. [...] Mas outros observadores, entre os quaes algumas damas, dizem-me terem visto algumas (nas Caldas da Rainha, no Algarve, etc.) bonitas, uma ou outra até digna de ser chama bella (COELHO, 1892, p. 184).

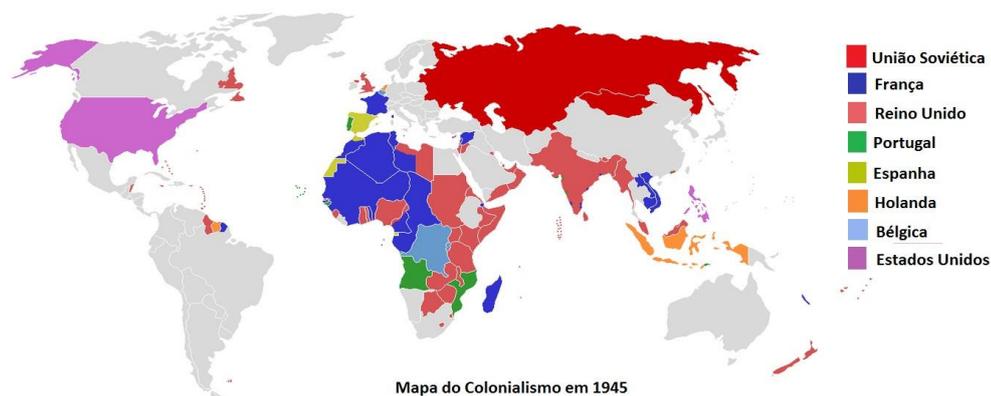
Outras formas de sustentação do domínio ocidental foram colocadas em prática nos séculos XIX e XX, culminando na intervenção das “grandes potências e economias” sobre os mundos “em desenvolvimento” ou “não desenvolvidos”. Organizando-se em torno da naturalização de velhas hierarquias sob novas denominações - territoriais (Norte-Sul), raciais (Branco e Não-Branco), de gênero (Homem e Não-Homem), culturais (Cultura Civilizada/Europa e Cultura Primitiva/Locais) e epistêmicas (Epistemologia do Norte e outras epistemologias)-, o colonialismo, que ainda existe em relação a alguns grupos étnicos, foi superado em grande escala mundial pela colonialidade do poder. O eurocentrismo tornou-se um traço comum aos dominadores, que se autoposicionaram como exemplo de êxito

[...] de uma trajetória civilizatória desde um estado de natureza [...], isto é, como *o novo e ao mesmo tempo o mais avançado da espécie*. Mas já que ao mesmo tempo atribuíam ao restante da espécie o pertencimento a uma categoria, por natureza, inferior e por isso anterior, isto é, o passado no processo da espécie, os europeus imaginaram também serem não apenas os portadores exclusivos de tal modernidade, mas igualmente seus exclusivos criadores e protagonistas. O notável disso não é que os europeus se imaginaram e pensaram a si mesmos e ao restante da espécie desse modo – isso não é um privilégio dos europeus – mas o fato de que foram capazes de difundir e de estabelecer essa perspectiva histórica como hegemônica dentro do novo universo intersubjetivo do padrão mundial de poder (QUIJANO, 2005, p. 236).

No século XX, o conceito de etnia retomado por Max Weber (1979) provocou discussões em torno não somente das diferenças entre raça e etnia, como entre etnia e nação. Para ele, pertencer a uma raça era ter a mesma origem (biológica ou cultural), ao passo que pertencer a uma etnia era acreditar em uma origem

cultural comum. A ideia de nação também se baseava nesse pressuposto, mas acrescentava uma reivindicação de poder político. No entanto, a discussão sobre nação não chegava a tocar nas condições violentas que permitiram a criação de unidades nacionais, nas distorções históricas que constituíram discursos ufanistas e nem na arbitrariedade com que foram determinadas as fronteiras geográficas e as características de suas populações nacionais.

O apagamento de circunstâncias sociais devastadoras, ocasionadas por violências desmedidas, colocou em destaque a produção de narrativas históricas de glória em relação às pródigas conquistas dos governos hegemônicos (RENAN, 1990; BHABHA, 1998). A invisibilização dos danos produzidos pelo racismo fez, inclusive, com que o eugenismo fosse levado às extremas consequências do nazismo em seu ideal de soberania racial. As políticas de arianização passaram, em vez de incluir pluralidades, a defender e justificar desigualdades sociais e de direito, o que levou ao extermínio cerca da metade da população cigana da Europa – o Porrajmos¹¹. Com todos os desdobramentos do nazismo e, mesmo com a Declaração Universal dos Direitos Humanos adotada pelas Nações Unidas em 1948, a visão taxonômica das raças persistiu hegemonicamente até as décadas de 60 e 70 e ainda orienta no Brasil, por exemplo, a classificação racial do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE).



Em 1969, Fredrik Barth publicou *Ethnic Groups and Boundaries* mudando radicalmente a concepção de grupos étnicos e etnicidade, ligando a definição de

¹¹ Porrajmos, ou paw-RYE-mo s, significa “o devorador” e é um termo romani que representa o extermínio nazista de ciganos nos campos de concentração europeus, também chamado de Holocausto pelos judeus.

grupos étnicos às estratégias de organização e estruturação de contextos sociais. Defendeu que o pertencimento de pessoas aos seus grupos culturais seria fundamentalmente definido pela autodeclaração e pelo reconhecimento do grupo de seu pertencimento e enfatizou o caráter processual, variável e móvel de identidades étnicas. A proposição de Barth reconfigurou a compreensão de etnia substituindo o modo essencialista do fazer antropológico para uma abordagem relacional, que tem subsidiado as discussões contemporâneas sobre etnicidade. Baseadas em Barth, as teorias interacionistas afirmam que

[...] a etnicidade não se manifesta em condições de isolamento, é, ao contrário, a intensificação das interações características do mundo moderno e do universo urbano que torna salientes as identidades étnicas (POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 2011).

Deste modo, a etnicidade se construiria na experiência grupal, pelo auto e hetero reconhecimento do pertencimento a determinado grupo particular e pelas ações dirigidas ao grupo pelos não membros. Esse caráter dinâmico e dialético da etnicidade a colocaria sempre em posição de redefinição e recomposição.

A história mostra que as violências praticadas contra os ciganos, entre elas os seus deslocamentos forçados com a separação familiar e inúmeras experiências de aniquilamento, permitiram que novos grupos se formassem e estabelecessem para si formas complexas de se organizarem étnica e identitariamente. Ainda à margem da história contemporânea oficial continuam sendo representados como grupos “atrasados” e “primitivos” e, como pontuou Gilroy (2007), na condição de povos racializados precisaram inverter

[...] as polaridades do insulto, brutalidade e desprezo nos sentidos de sua transformação inesperada em importantes fontes de solidariedade, alegria e força coletiva. Quando as idéias de particularidade racial são invertidas nesses moldes defensivos, constituindo-se em fontes de orgulho em vez de vergonha e humilhação, torna-se difícil renunciar a elas. Para muitas populações racializadas, as identidades de oposição duramente batalhadas, que nelas se apóiam, não devem ser abandonadas fácil ou prematuramente (GILROY, 2007, p. 30).

A partir das racializações modernas, vários grupos ciganos foram categorizados, especialmente por sua localização geográfica e ocupações laborais. Além dos Calon (ciganos ou gitanos) da Península Ibérica, identificados pelo dialeto caló ou chib, dos quais muitos foram degredados em grupos para a América

Latina e África, os Rom, ou Rroma – seu recente distintivo coletivo – foram identificados como maior grupo de ciganos nos países do leste europeu, divididos em subgrupos Kalderash, Matchuara, Lovara e Tchurara, pertencentes ao grupo linguístico romani. Uma terceira etnia concentrada na Alemanha, Itália e França, foi reconhecida como Sinti ou Manouch e falante da língua sintó.

“Descobertos” na história colonial europeia, os ciganos atravessaram os séculos como seus modos próprios de sobrevivência, vivendo e contornando as incontáveis experiências do “fascismo social” praticado pelos dominantes, ou seja, de serem mantidos no exterior ou expulsos de qualquer tipo de contrato social (SANTOS, 2010, p. 192).

Mesmo que racialização e nacionalização de pessoas tenham impulsionado reincidentes e seculares práticas de assimilação em relação aos ciganos, também fortaleceram um saber viver em fronteiras, exibido nas reinvenções e performances étnicas que se contrapõem à regulação e controle do Estado. Se o nacionalismo, que ainda reforça a identidade cultural como elemento agregador, sustenta que a ideia de nação continue “*investida com características associadas à consanguinidade biocultural*” com formas de dever e obrigação mútua que regulam as relações entre os “*membros da coletividade*” (GILROY, 2007, p. 92), as práticas contra-hegemônicas dos ciganos também se apoiaram na evidente falência da promessa capitalista de homogeneidade e bem-estar coletivo. Clifford (1994) destaca que,

Povos cujo senso de identidade está centralmente definido por histórias coletivas de migração forçada e perdas violentas não podem ser “curados” pela fusão em uma nova comunidade nacional. Isto é especialmente verdadeiro quando eles são vítimas de preconceito permanente, estrutural. Articulações positivas da identidade diaspórica se constituem fora do território normativo e da temporalidade (mito/história) do Estado-nação¹² (CLIFFORD, 1994, p. 307).

Embora as hierarquias racistas continuem tratando características culturais diversas “*como obstáculos em relação às realidades que contam como importantes*” (SANTOS, 2010, p. 192), não há dúvidas de que os binômios superior/inferior; competente/incompetente, embora permaneçam sustentando os dissidentes no lugar

¹² No original, “Peoples whose sense of identity is centrally defined by collective histories or displacement and violent loss cannot be “cured” by merging into a new national community. This is especially true when they are the victims of ongoing, structural prejudice. Positive articulations of diaspora identity reach outside the normative territory and temporality (myth/history) of the nation-state”.

do “*ignorante, residual, inferior, local e improdutivo*” (SANTOS, 2010, p.192), também estão sendo colocados em xeque. De todo modo, concordando com Quijano (1999),

A descolonização do poder, qualquer que seja o âmbito concreto de referência, importa a descolonização de toda perspectiva de conhecimento como ponto de partida. Raça e racismo estão colocados, como nenhum outro elemento das modernas relações de poder capitalista, nessa decisiva encruzilhada (QUIJANO, 1999, p. 6).

A colonialidade do poder que atravessa todas e cada uma das áreas de existência social, tem se constituído como a mais profunda e eficaz forma de dominação social, material e intersubjetiva e, por isso mesmo, é considerada por Quijano (2005) como a base intersubjetiva mais universal de dominação política dentro do atual padrão de poder. Olhar os Calons, e em especial, as calins sob a ponderação da permeabilidade da colonialidade de poder em suas trajetórias sociais representa, portanto, problematizar a interdependência entre as hierarquias de raça e de gênero impregnadas em seus grupos. Quijano (2005) salientou que:

[...] o lugar das mulheres, muito em especial o lugar das mulheres das raças inferiores, ficou estereotipado junto com o resto dos corpos, e quanto mais inferiores fossem suas raças, mais perto da natureza ou diretamente, como no caso das escravas negras, dentro da natureza (QUIJANO, 2005, p. 23).

A socióloga Oyèrónké Oyewùmi (2010) contribuiu a essa reflexão destacando que a construção do dualismo superiores/inferiores, domináveis/exploráveis foram baseadas na representação da mulher a partir de seus atributos biológicos e, principalmente, pelas características sociais opostas às que os homens atribuíram a si mesmos. “*Em efeito, o privilegio de gênero masculino como uma parte do espírito europeu está consagrado na cultura da modernidade*” (OYEWÙMI, 2010, p. 32-33). No entanto, conforme a autora, estudos africanos tem demonstrado que outras formas de hierarquia e subordinação têm sido experimentadas por outras culturas, como hierarquia por idade de seus membros, categorias de parentesco ou a instituição do casamento entre mulheres na sociedade Igbo, por exemplo.

Para a Oyewùmi, a colonização introduziu diferenças de gênero que inexistiam em certas sociedades Yoruba, permitindo que práticas complementares de trabalhos e decisões fossem substituídas por hierarquias de gênero e que colonizadores e homens colonizados estabelecessem uma aliança para o

enfraquecimento do poder das mulheres e sua subsequente subordinação. A colonização africana desencadeou disparidades muito maiores entre os colonizadores e as mulheres colonizadas racializadas. Ou seja, outras configurações de poder e categorias para divisão de funções sociais entre pessoas foram e podem ser base para as relações entre pessoas de determinado grupo social.

Na mesma direção que Oyewùmi, Maria Lugones (2007) refletiu que o “gênero” também foi uma construção capitalista, eurocentrada e colonial e, desta forma, a intersecção entre raça e gênero seria um ponto indispensável para que se pudesse pensar sobre a condição social de mulheres não brancas ou “de cor”. Essa interseccionalidade revelaria o que não é visível quando as categorias gênero e raça são analisadas separadamente. O gênero é constituído por e constitui a colonialidade do poder.

[...] a imposição de um sistema de gênero binário foi tão constitutiva da colonialidade do poder quanto esta última foi constitutiva de um sistema moderno de gênero. Assim sendo, tanto a “raça” quanto o “gênero” são ficções poderosas e interdependentes (COSTA, 2010, p.51).

Apesar da proposição do conceito de gênero ter pretendido certa ruptura com visão naturalista da mulher e a inclusão da dimensão dos papéis sociais e divisão sexual do trabalho no debate sobre as relações entre homens e mulheres, o reconhecimento das categorias feminino e masculino como produções sociais não tem sido suficiente para evitar que a distinção entre sexo (biológico) e gênero (social) reforce a lógica essencialista da “natureza” heterossexual, procriadora, nutriz e frágil da mulher. Os pontos de vista essencialistas que tratam características de gênero como imanentes ou determinadas por uma essência inata, é que estruturariam *“a identidade e a diferença em termos binários, que caracterizam o ‘Outro’ como inferior, seja por heranças culturais ou biológicas”* (D’Ávila Neto e Cavas, 2011, p.5). Voltando à Lugones,

Embora cada um/a na modernidade capitalista eurocêntrica seja racializado/a e gendrado/a, nem todos são dominados/as ou vitimizados/as com base em seu gênero ou raça. [...] É somente quando percebemos o entrelaçamento ou fusão do gênero e da raça que vemos efetivamente a mulher de cor (LUGONES, 2007, p. 192-193).

A autora (2008) utiliza a expressão *“mulheres de cor”* para representar uma espécie de coalizão política entre mulheres indígenas, mestiças, mulatas, negras,

cherokees, portorriquenhas, sioux, chicanas, mexicanas, que tem protagonizado movimentos de um feminismo decolonial, colocando em cena a divisão étnico-racial e gendrada do mundo, que subalterniza todas as dissidentes.

Levantando questões relacionadas ao corpo, ao sexo e às diferenças entre homens e mulheres também Butler (1997, 2010) trás para o campo social a desconstrução do “*biológico natural*” que adjetivou o corpo e o sexo, destacando que o próprio fato da sociedade requisitar das pessoas uma coerência heterossexual entre sexo, gênero e desejo, apontaria a “intercambialidade” entre essas designações, também construídas socialmente. Segundo a autora, ao conceito de gênero, tal como utilizado contemporaneamente, caberia uma espécie de legitimação dessa ordem, na medida em que inscreveria fora do campo do social o sexo e as diferenças sexuais e faria do sexo uma natureza inalcançável à crítica e desconstrução. O tratamento dado às pessoas intersexuadas (com cromossomas XXY) e que compõe de 1 a 4% da população mundial, seria um claro exemplo desta normatização binária. Sem sexo biológico definido, são forçadas a optarem pelo sexo masculino ou feminino, por meio de cirurgias ou tratamentos hormonais. Butler reforça que,

O gênero não deve ser meramente concebido como a inscrição cultural de significado num sexo previamente dado [...] tem de designar também o aparato mesmo de produção mediante o qual os próprios sexos são estabelecidos (BUTLER, 2010, p. 25).

A autora defende que o gênero é um ato intencional e como tal deveria ser compreendido como um gesto performativo que produz significados, ao passo que as categorias homem e mulher são produções já dadas e não relativizadas. O gênero “faz-se”, em vez de “ser”.

Para Chandra Mohanty (2008) a análise de mulheres deve evitar uma posição acadêmica reificadora do “ente” mulher e ponderar os discursos produzidos pelo poder hegemônico, que também cristalizariam as mulheres em determinadas imagens estereotipadas. Desta forma, o olhar sobre as calins neste estudo pretende substituir a lente que as enxerga conformadas a uma “natureza” feminina ou às regras e determinações sociais que distinguem o masculino do feminino, para tentar compreender como as relações entre as pessoas se constituem no contexto de vida cigano. Como pontua D’Ávila Neto,

A atribuição da ideia de ‘natureza’ à mulher, como ‘princípio imanente’, tem sido tomada como fator ideológico que justifica uma relação de poder, marcada pela apropriação sexual da mulher pelo homem. A própria ideia de tornar ‘natural’ o que é ‘cultural’, impediria a discussão das questões sociais que envolvem a questão do signo sexual [...] (D’ÁVILA NETO, 1995, p. 206).

Algumas referências históricas, como a matéria do Jornal do Comércio, no início do século XX, têm apontado essas performances ciganas dissidentes em relação à naturalização da função das mulheres e aos estereótipos construídos pelo Ocidente.

Foram presas essas representantes do sexo fraco, ou talvez do terceiro sexo, porque de ciganas ledoras de sorte e de futuros a suffragistas incendiarias vai uma distância diminuta e um tempo também diminuto. [...] foram presas, mas deverão entrar em muito breve, si já o não fizeram, na inteira posse da sua liberdade. Soltas e livres, irão se juntar- ao bando, que bem perto as espera, para recomeçarem, unidas, a vida de trampolinagem dos que não tem pátria nem lar. Foram desprestigiadas as suas cartas, porque ellas deviam ter prevenido a possibilidade da prisão de do cubículo 21 [...] (JORNAL DO COMMÉRCIO, 1914, p.1, colunas 1 e 2).

Fica expressa neste trecho a interseção entre raça e gênero na representação social estabelecida para mulheres ciganas, insinuando as reações dessas mulheres a essa padronização. Acolhendo o ponto de vista de Bhabha (1998), este exemplo mostra como

[...] cada formação (identitária) enfrenta as fronteiras deslocadas e diferenciadas de sua representação como grupo e os lugares enunciativos nos quais os limites e limitações do poder social são confrontados em uma relação agonística (BHABHA, 1998, p. 55).

Nesse sentido, embora os processos de identificação não estejam fixados em categorias únicas, como gênero, classe ou raça, pelo contrário, sejam realizados “[...] com posições históricas e temporalmente disjuntivas que as minorias ocupam de forma ambivalente no interior do espaço da nação” (BHABHA, 2013, p. 89), não se submeter aos padrões normativos é posicionar-se em lugar de insubordinação política, no que desfaz o essencialismo¹³ dos signos e da pretensa circunscrição em categorias. É neste ponto, que Bhabha e

¹³ De acordo com Werbner, “Essencializar é imputar a uma pessoa, uma categoria social, um grupo étnico, uma comunidade religiosa ou uma nação uma qualidade constitutiva fundamental, essencial, absolutamente necessária” (WERBNER, 1997, p. 228).

Judith Butler (2010), por meio de seu conceito de performatividade, se alinham à perspectiva de que as identidades raciais e de gênero não são atributos a-históricos, mas relações políticas que podem ser subvertidas.

Para Santos (1997), quem pergunta por sua identidade, ao fazê-lo questiona as referências hegemônicas se colocando simultaneamente numa posição de carência e subordinação. O autor defende que ao questionarem-se identidades, é preciso considerar três orientações “metodológicas”. A primeira de que nenhuma cultura é autocontida, a segunda de que tampouco é indiscriminadamente aberta e a terceira de que não é uma essência. De outra forma, “*tem aberturas específicas, prolongamentos, interpenetrações, interviagens próprias, que afinal são o que de mais próprio há nelas*” (SANTOS, 1997, p. 130).

Problematizando os jogos de identidade entre diferentes culturas e situando a constituição de identidades subalternizadas e identidades dominantes, Santos (2010) diz que

As identidades são o produto de jogos de espelhos entre entidades que, por razões contingentes, definem as relações entre si como relações de diferença e atribuem relevância a tais relações. As identidades são sempre relacionais, mas raramente recíprocas. A relação de diferenciação é uma relação de desigualdade que se oculta na pretensa incomensurabilidade das diferenças. [...] As identidades subalternas são sempre derivadas e correspondem a situações em que o poder de declarar diferença se combina com o poder para resistir ao poder que a declara inferior (SANTOS, 2010, pp. 249-250).

E essa ideia precisa ser pensada na intersecção gênero-etnia. Contestando a ideia de homogeneização cultural e com base na fluidez das identidades e na sua determinação histórica e política, o autor postula um “meta-direito” intercultural, propondo o imperativo “*temos o direito a ser iguais sempre que a diferença nos inferioriza; temos o direito de ser diferentes sempre que a igualdade nos descaracteriza*” (SANTOS, 2010, p.313) tornando clara a relação entre identidade e poder, que se estabelecem nas hierarquizações de raça e gênero.

Para Arfuch (2005), não há identidade sem representação de si mesmo, sem “*narrativização – necessariamente ficcional – do si mesmo, individual ou coletivo*”¹⁴ (ARFUCH, 2005, p. 24). Deste modo, a identidade não é

¹⁴ Traduzido do original, “*No hay entonces identidad por fuera de la representación, es decir, de la narrativización – necesariamente ficcional – del sí mismo, individual o colectivo*”.

[...] um conjunto de qualidades predeterminadas - raça, cor, sexo, classe, cultura, nacionalidade e etc. – mas uma construção nunca acabada, aberta à temporalidade, a contingência, uma posição relacional só temporariamente fixada no jogo das diferenças¹⁵ (ARFUCH, 2005, p. 24).

Considerar as identidades construídas dentro do discurso e não fora dele é “compreendê-las como produzidas em locais históricos e institucionais específicos, no interior de formações e práticas discursivas específicas, por estratégias e iniciativas específicas” e que nos jogos de poder figuram mais como produto da marcação da diferença e exclusão do que como signo de “unidade idêntica”, isto é, de “mesmidade que tudo inclui, uma identidade sem costuras, inteiriça, sem diferenciação interna.” (HALL, 1996, p. 109).

Não tratamos aqui neste estudo, portanto, de uma raça cigana ou de uma mulher cigana, o que seria legitimar as diferenças culturais em razão de distinções biológicas confinando a diferença em elemento fixo e que acabaria incentivando a ideia essencializadora do que seria a mulher calin nômade. Valorizamos, a partir de seu pertencimento étnico, os cotidianos de mulheres que vivem em uma organização social alternativa, chamada cigana, e que por esta razão subvertem as ideias de homogeneidade e uniformidade culturais nacionais, exibindo temporalidades próprias e performances alternativas à modernidade ocidental. A despeito de viverem nas bordas instituídas pelo Estado e pela sociedade ocidental, as ciganas calins são parte dessas sociedades, reciclando sua própria cultura a partir da população e cultura local. Como disse Michael Stewart (1997), os Rom Kalderash de Harángos são tão somente os Rom Kalderash de Harángos. Desta forma, as calins do Rio de Janeiro o são assim por aí viverem, nesse tempo e contexto. Em movimento, incorporam muitos traços culturais e recompõem sua etnicidade de modo relacional e conjuntural experimentando-se em seu devir.

¹⁵ Tradução nossa. No original, “[...] un conjunto de cualidades predeterminadas - raza, color, sexo, clase, cultura, nacionalidad e etc. – sino una construcción nunca acabada, abierta a la temporalidad, la contingencia, una posicionalidad relacional solo temporariamente fijada en el juego de las diferencias”.

1.3. Entre diásporas, o nomadismo como um viver entre fronteiras.

Pensar no movimento de ciganos exige ponderar que as definições utilizadas contemporaneamente para designar diáspora, nomadismo e fronteiras estão, de modo geral, associadas à lógica da formação geopolítica dos Estados-nação ocidentais e das delimitações do território nacional. Partindo desta racionalidade, ciganos poderiam ser classificados nômades, se não tivessem habitação fixa e vivessem permanentemente mudando de lugar; semi-nômades/semi-sedentários, no caso de manterem uma residência fixa, mas não por muito tempo; ou sedentários, na condição de habitarem moradias fixas. Deste modo, os tipos de deslocamento realizados entre os espaços físicos, definidos pela sociedade dominante, determinariam seu modo de habitar. O “ser nômade” representaria, ao mesmo tempo, um objeto concreto (os ciganos que não moram em estruturas fixas que são padrão de habitabilidade) e um conceito ligado a este objeto (o errante).

A diáspora, dentro do mesmo modelo de pensamento geopolítico, também estaria diretamente relacionada à dispersão forçada de um povo de “seu” local de origem, sua moradia fixa, para territórios alheios. Ambos, nomadismo e diáspora, como termos produzidos pelo universo simbólico discursivo Ocidental, enunciam, assim, o modo de vida diferente do sedentário, posto como adequado e útil. O “movimento” cigano em si e suas motivações, não estariam aí representados.

Muitos estudos sobre movimentos migratórios tomam a referência espaço-temporal, ou o privilégio da presença como valor supremo de pertencimento, como pressuposto para as análises dos deslocamentos, sem considerar o fato de que essa premissa naturaliza o controle dos estados nacionais.

Seja em torno das diásporas, das migrações, do nomadismo ou das mudanças há quase uma tensão entre a inospitalidade ou insuficiência do local de partida e a ilusão de melhores condições de vida na próxima parada. As condições de deslocamento são muitas vezes consideradas como medida de integração ou resposta às demandas sociais. Raramente são problematizadas como táticas contra-hegemônicas. Ericksen (2001), por exemplo, destacou que a concentração dos estudos migratórios atuais privilegia quatro temas relacionados a: i. discriminação e desqualificação da sociedade receptora/anfitriã em relação aos migrantes; ii. manutenção identitária do grupo de migrantes; iii. relação entre migrantes e a cultura anfitriã; e iv. o relacionamento entre migrante e sociedade anfitriã com os

locais de origem dos migrantes. Todos situados do ponto de vista das nações “anfitriãs” e de suas relações de controle dos impactos políticos e econômicos com as escolhas dos “estrangeiros”.

Há nesse conhecimento situado a partir da lógica do território como espaço físico, um universal e global construído pelo poder hegemônico, balizados pelos princípios de nação, pertencimento e sedentarismo que orientam os contratos sociais e regulam os interesses particulares e o ideal de bem comum. As experiências alteritárias, designadas como locais ou excepcionais, são territorialmente categorizadas, distinguindo os cidadãos verdadeiros dos “outros” – imigrantes e minorias étnicas. Como construções sociais, as ideias sobre o global e os locais, o nacional e os estrangeiros, a maioria e as minorias são disseminadas sem a análise de possíveis acepções alternativas de “nômade” que sejam descoladas do espaço físico-tempo globalizado.

Santos (2010), ao argumentar sobre a globalização hegemônica e a globalização contra-hegemônica, apontou que o que se chama de globalização, por exemplo, que toma por referência as representações articuladas à manutenção dos Estados-nação, não é uma “globalização” genuína ou resultado da expansão da civilização. É uma universalização bem sucedida do localismo dos dominantes – os “vencedores”. Se dominantes dizem, portanto, que nomadismo é isso e sedentarismo é aquilo, e que no mundo “civilizado” só cabem os sedentários, eles dizem subliminarmente que os nômades são inadequados e primitivos, fadados à extinção, considerando que terras e recursos naturais foram transformados em bens públicos ou privados indisponíveis¹⁶.

Na globalização hegemônica, o localismo globalizado e globalismo localizado, que inclusão (negação das diferenças - assimilação) ou por exclusão (absolutização das diferenças - exotização) forçam a integração de práticas sociais à sua racionalidade, ciganos permanecem diferentes, sendo nômades ou não, no sentido espaço-temporal. Entretanto, isso não descarta sua participação compulsória na economia global, ainda que excluídos de qualquer pátria e subjetivados a partir

¹⁶ Essa associação do sedentarismo, atrelado a uma relação espaço-temporal, ao exercício de cidadania e à produção de riqueza vem mudando ao longo das últimas décadas. Um de seus efeitos é a utilização das redes sociais e da internet como espaço de mercado e de trabalho, sem a presença física do trabalhador, e como meio de gerenciamento da produção de determinado artefato em frentes de trabalho de diferentes países para baratear o custo e aumentar o lucro. Analisando a compressão do espaço-tempo na contemporaneidade, David Harvey salienta que, diante da tensão entre o Ser e o Vir-a-Ser, o espaço e tempo forjados pelo capitalismo tornaram-se reacionários e o devir, revolucionário. “*A diminuição de barreiras espaciais*” resultou “*na reafirmação e realinhamento hierárquicos no interior do que é hoje um sistema urbano global*” (Harvey, 2012, p.266).

de outra configuração não territorial de pertencimento. Nômades, tornam-se reféns do aluguel de um terreno para acampar, da compra de água potável ou do uso do mercado de bens, em razão da mercantilização e privatização dos recursos naturais tornados indisponíveis. Essa engrenagem faz parte e alimenta o sistema discursivo Ocidental, como Santos reflete:

[...] se as globalizações são feixes de relações sociais, estas envolvem inevitavelmente conflitos e, portanto, vencedores e vencidos. Frequentemente, o discurso da globalização é a história dos vencedores contada por eles. Na verdade, a vitória é, aparentemente, tão absoluta que os derrotados acabam por desaparecer completamente do cenário (SANTOS, 2010, p. 195).

Nesse sentido, a invisibilização das questões de sobrevivência dos dissidentes é concretizada no próprio sistema discursivo, que simplifica e reifica o nomadismo e a diáspora cigana, disseminando-os como uma inflexibilidade étnica, no lugar de reconhecer modos de viver contra-hegemônicos muito mais complexos do que habitar determinado local ou pertencer à determinada região ou nação.

O que seria ser nômade para quem não se subjetiva a partir de um território fixo? Essa foi a primeira das interrogações deste estudo, mas vejamos, antes, o que os registros históricos nos permitem entrever.

Há pelo menos duas teorias a respeito da origem dos ciganos e ambas partem de escritos, documentos e investigações não-ciganas, que situariam um primeiro momento de diáspora na Índia (FRASER, 1998; KENRICK, 1998; LIÉGEOIS, 1992; LAMANIT, 2007).

A primeira e mais antiga não localiza o motivo da dispersão, nem tão pouco afirma que ciganos teriam moradia fixa em qualquer lugar. Com deduções que ligam a diáspora à fome, a guerra, perseguições e invasões e a partir de uma relação linguística entre o romani, língua falada por ciganos europeus, e o antigo sânscrito, estabelece-se a Índia como região de onde partiram (LAMANIT, 2007).

A segunda teoria, muito recente está apoiada em um manuscrito redigido pelo secretário pessoal de um sultão turco Gaznavida, Mahmud de Gazni, que ao relatar suas conquistas no norte da Índia, mencionou a deportação de toda a população da cidade de Kannauj (1018-1019) para Kabul, onde foi vendida no mercado de escravos. Lamanit (2007) levanta a hipótese de que os indianos escravizados pelos turcos seriam as mesmas pessoas denominadas como escravos Roms dos

Principados Romanos, dominados pelos turcos otomanos. O segundo movimento diaspórico teria ocorrido no final do século XIV, após a batalha de Kosovo, e teria levado milhares de refugiados ciganos a se deslocarem do “Egito Menor” para o Império Germânico e para o sul da Itália, atravessando o mar Adriático. Após as duas ondas diaspóricas, os deslocamentos em massa continuaram do século XIV ao século XXI (LAMANIT, 2007).

Nessas duas ondas diaspóricas, o deslocamento foi forçado por razões políticas ou de sobrevivência. E o nomadismo, como possível característica étnica dos grupos deslocados, não fez parte de nenhuma consideração historiográfica. Não há nesses estudos referência de que esses indivíduos eram originários de determinado espaço geográfico com moradias fixas ou se já seriam itinerantes. Fraser (1998) defendeu que a itinerância foi produzida pela intolerância e um de seus efeitos foi permitir aos ciganos saber recriar lares em espaços impermanentes. A exclusão extrema foi o que os fizeram sobreviver às ações contundentes de discriminação e racismo ao longo de sua trajetória ocidental, recapitulada em alguns exemplos históricos abaixo descritos.

No século XIV, há registros de que caravanas de ciganos se apresentam em diferentes países como cristãos arrependidos em penitência e peregrinação por sete anos. Embora o cristianismo não esteja no rol das religiões indianas ou egípcias, suas supostas origens, o cenário da Inquisição na Europa tornava bem vindas quaisquer ideias de arrependimento, conversão e penitência.

[...] em grupos pelo Alentejo, vindos da vizinha Andaluzia. A chegada destes grupos nómadas, com uma língua incompreensível, que se diziam cristãos, mas que apresentavam práticas misteriosas e profundamente pagãs e estranhas, como, por exemplo, adivinhar o futuro, acampar e vestir roupas diferentes, não podiam deixar de causar o pasmo das populações fortemente marcadas pelo espírito medieval da época (LOPES DA COSTA, 1998, p.18).

As cortes de 1525 a 1535 teriam pedido providências ao rei D. João III contra os ciganos, para que lhes fosse negada a entrada em Portugal. Com a autorização em 1536 do início da Inquisição em Portugal, os ciganos resistentes passaram a ser julgados Santo Ofício e condenados pela Inquisição ao degredo para o Brasil.

Diante dos insistentes apelos das cortes pela proibição de ciganos no território português, somadas às prerrogativas inquisitoriais, promulgou-se uma lei, em 1538, determinando açoites públicos aos ciganos encontrados em Portugal, “com barço e pregão” e a perda de metade de seus bens para a pessoa que o acusasse e a outra metade para a Misericórdia local (LOPES DA COSTA, 1998) - medidas ineficazes não só em relação à entrada de ciganos em território português como para sua assimilação.

Trinta anos depois, ainda na luta contra a entrada de ciganos expulsos de Espanha, um decreto real de 1570 normatizou que os homens pegos nas fronteiras seriam mandados às galés e mulheres e crianças para as colônias. Em 1574, um alvará expedido por D. Sebastião, condenando o cigano João de Torres às galés, reverte sua pena, substituindo as galés pelo degredo dele e sua família para o Brasil (TEIXEIRA, 1999).

Lopes da Costa (1998) recuperou a condição de mulheres ciganas casadas com ciganos presos nas galés. Estas tinham quatro meses para deixar a cidade ou mudar seus hábitos e língua. As “*desobedientes*” tiveram a pena acrescida de seguirem sem os filhos para o Brasil. Em 1591, registra-se o degredo para o Brasil de Maria Fernandes, descrita como filha de ciganos e “*mulher do mundo*”, excomungada e banida por ter blasfemado contra Deus (LOPES DA COSTA, 1998).

No final do século, o anticiganismo se acirrou com a união das duas coroas ibéricas, sob o comando do rei Filipe - II de Espanha e I de Portugal. Ciganos nômades vistos em grupo eram presos e punidos com a morte, sem recurso ou apelação. Em 1592, proíbe-se explicitamente o nomadismo, entendido de novo

como “vagabundagem”. No entanto, passa a ser proibida igualmente a sedentarização de grupos ciganos em um mesmo local. Diz o rei:

[...] aos Ciganos, que neste Reino residem, assi homens, como mulheres, que dentro em quinze dias depois desta publicada, se saião deste Reino, sem embargo de quaesquer licenças, que tenham para nelle residirem, posto que sejam por mim assignadas, ou que lhes fossem passadas Cartas de vizinhança: as quaes todas annullo, e as hei por de nenhum efeito; e passado o dito termo de quinze dias, se executará em quaesquer Ciganos, que forem achados, a pena de açoutes e galés, pela maneira, que no dito Alvará se declara; e, nas mulheres, a pena de açoutes sómente (ORDENAÇÕES DO REINO DE PORTUGAL, 1819, 217-218).

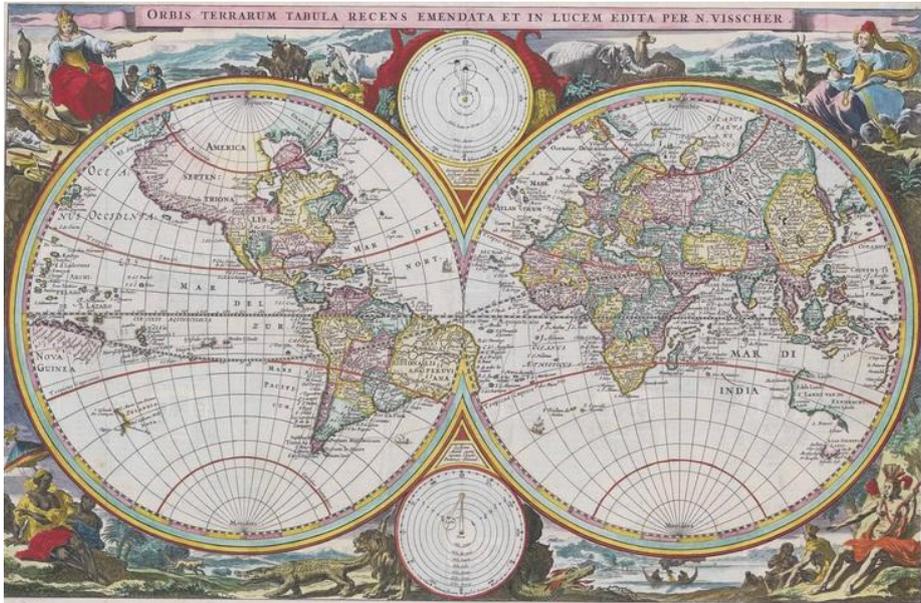


Brasil. Giacomo Gastaldi e Giovanni Battista Ramusio, 1556.

Cem anos se passam desde a chegada dos ciganos na Península Ibérica e as Ordenações Filipinas, de 1603, reeditam a proibição de ciganos nos territórios governados pelas Coroas Ibéricas – proibição estendida aos armênios, árabes, persas e mouriscos de Granada.

Em 1633, ciganos que começavam a se sedentarizar em bairros formando comunidades ciganas, foram despejados de suas casas. O rei Filipe IV determinou que abandonassem os locais, chamados de Bairrios Gitanos, em dois meses, e que se misturassem à população, interditando reuniões de grupos públicas ou privadas e

ordenando o cumprimento de obrigações católicas. Mais uma vez foram proibidos o uso do nome gitano, o traje, dança ou quaisquer outros atributos característicos, sob pena de banimento ou multa.



Orbis Terrarum Tabula Recens Emendata. Nicolas Visscher I, 1633.

Os ciganos eram representados como artífices de uma vida imprevisível e insubordinada, e as mulheres, em especial, eram exemplos de dissidência à subalternização de gênero em curso – possuidoras de condutas “*livres*” e “*debochadas*” em comparação com os comportamentos recomendados às “*recatadas senhoras ocidentais*” (MELLO et al, 2009, p.26).

No entanto, a inutilidade dos ciganos ao desenvolvimento dos reinos e suas colônias foi revertida por um razoável tempo a partir de 1646. Diante da falta de contingente para as sucessivas guerras coloniais, D. João IV ordenou a prisão de ciganos para que fossem utilizados como soldados. Quarenta anos depois, no reinado de Pedro II de Portugal, em 1685, generalizou-se o desterro de ciganos para o Maranhão, no Brasil, com o intuito de povoar e defender a costa norte da colônia povoada apenas por indígenas (LOPES DA COSTA, 1998). De acordo com Teixeira (1999), a escolha do Maranhão foi estratégica mantendo-os bem longe da mineração, agricultura e dos portos principais da colônia, no Rio de Janeiro e

Salvador.

A partir dos anos 1700, ciganas que usavam “*traje, língua ou geringonça*”¹⁷ em Portugal, foram expulsas do reino para o Brasil para “*alimpar a terra*” (PIERONI, 1998, 124), embora também houvesse o interesse em que as jovens ciganas casassem com indígenas aumentando e controlando seu povoamento (LOPES DA COSTA, 1998).

As políticas anticiganas se intensificaram entre 1706 e 1750, com o reinado de Dom João V, e grandes grupos são deportados para o Brasil sem que haja registro de números.

Eu El-Rey faço saber aos que este Alvará de Ley virem que sendo-me presente que os Siganos, que deste Reino têm sido degradados para o estado do Brasil vivem tanto à disposição da sua vontade que uzando dos seus prejudiciaes costumes com total infração das minhas Leis, causão intolerável incómodo aos moradores, cometendofurtos de cavalos, e Escravos, e fazendo-se formidáveis por andarem sempre encorporados, e carregados de armas de fogo pellas estradas, onde com declarada violência praticão mais a seo salvo os seus perniciozissimos procedimentos; considerando que assim para socego público, como para correcção de gente tão inútil e mal educada se faz preciso obrigá-los pellos termos mais fortes e eficazes a tomar vida civil: sou servido a ordenar que os rapazes de pequena idade filhos dos ditos siganos se entreguem judicialmente a Mestres, que lhes ensinem os officios e artes macanicas, aos adultos se lhes assente praça de soldados, e por algum tempo se repartam pellos Prezídios, de sorte que nunca estejam muitos juntos em hum mesmo Prezidio, ou se facão trabalhar nas obras públicas pagando-lhes o seu justo salário; prohibindo-se a todos poderem comerciar em bestas e Escravos e andarem em ranchos: Que não vivão em bairros separados, nem todos juntos, e lhes não seja permittido trazerem armas, não só as que pellas minhas Leis são prohibidas, que de nenhuma maneira se lhes consentirão, nem ainda nas viagens,mas tão bem aquellas, que lhes poderião servir de adorno: E que as mulheres vivão recolhidas e se ocupem naquelles mesmos exercícios de que uzão as do Pais;e Hey por bem que pella mais leve transgressão do que neste Alvará Ordeno, o que for compreendido nella seja degredado por toda vida para a ilha de S. Thomé, ou do Principe sem mais ordem e figura de juízo, nem por meyo de Apellação,ou Agravo [...](COELHO, 1892, pp. 262-263).

Donovan (1992) nos mostra que pouca coisa mudou em relação ao anticiganismo do século XVI até o século XVIII, embora a Igreja Católica passe a definir, por meio do Padre Rafael Bluteau¹⁸, os ciganos como pessoas nômades “*não-cristãs*”, “*oriundas de nações egípcias*”, e “*obrigadas a vagar pelo mundo, sem casa ou habitação permanente, como descendentes de pessoas que negaram*

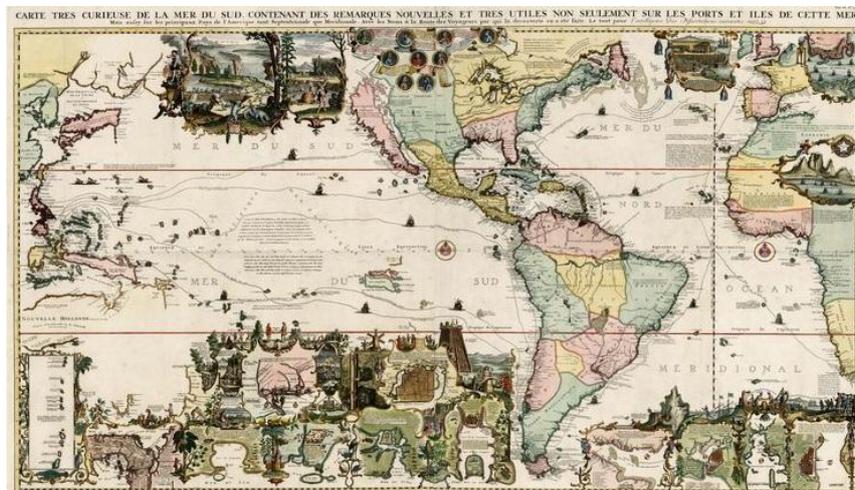
¹⁷ Geringonça é o termo utilizado pelos portugueses para nomear o dialeto Caló (LOPES DA COSTA, 1998).

¹⁸ Autor do primeiro dicionário português, em 1702.

abrigo ao Cristo criança, quando ainda estava em companhia da Virgem Santa” (DONOVAN, 1992, pp. 34-35), instituindo oficialmente a definição de nomadismo cigano como não ter casa ou habitação permanente, justificando-o por um mito religioso que qualificava a errância como condenação divina. O poder dominante reafirmava, ao mesmo tempo, a *“disciplina moral e espiritual ditada pelo catolicismo metropolitano”* (PIERONI, 1998, p. 137).

Em Portugal, a impressionante resistência dos hábitos ciganos levou o rei Carlos III, à promulgação, em 1783, de *“As Regras para Reprimir e Castigar o Modo de Vida Errante e Outros Excessos daqueles que são Chamados Gitanos”* (BORROW, 1923, p. 211-213), que proibiam, novamente, o uso da língua, traje e *“conduta errante”*, determinando que crianças e jovens de até 16 anos de ciganos resistentes fossem separados de seus pais e colocados em asilos ou casas de instrução.

No Brasil, peregrinações de ciganos de norte a sul foram estimuladas pela expulsão sistemática dos grupos de famílias dos lugares onde decidiam pousar ou se estabelecer. Migraram da Bahia para as terras mineiras em 1723, e foram presos e deportados para Angola. Migraram para São Paulo e Espírito Santo, em 1726, e mandados de prisão os obrigavam a deixar os lugares de seus acampamentos em 24 horas. Foram deslocados de Minas para São Paulo, de São Paulo para o Rio de Janeiro, do Rio de Janeiro para o Espírito Santo, do Espírito Santo para a Bahia, da Bahia para Minas, mantidos desde sempre em movimento.



Carte Très Curieuse de la Mer du Sud. Henri Chatelain, 1719.

Com a chegada do século XIX, embora Portugal tenha declarado a eliminação das desigualdades em função da raça na Constituição de 1822, reconhecendo os ciganos como cidadãos portugueses e barrando os atos de expulsão e perseguição, o processo de independência do Brasil provocou efeitos de invisibilização.

Embora no período de celebração da elevação do Brasil ao status de reino, D. João VI tenha demonstrado maior tolerância com ciganos Calon do Rio de Janeiro, chegando a levar uma delegação de estrangeiros ao Campo de Ciganos, hoje Campo de Santana, para que dançassem e se divertissem, o crescente movimento de construção de uma identidade nacional fez com que um cerceamento maior do deslocamento dos ciganos culminasse na segregação ou expulsão de seus grupos para os interiores como mecanismo do “projeto ‘civilizador’ das autoridades imperiais” (TEIXEIRA, 1999, p. 8).

Os ciganos sedentários trazidos ao Brasil para contribuírem no comércio de escravos e no poder judiciário, aparentemente, foram assimilados. Estudos sobre a participação de ciganos no comércio de escravos africanos e no poder judiciário na corte de D. João VI, no Rio de Janeiro, ilustram esse processo em que ciganos Calon sedentários ocuparam funções e cargos de destaque na sociedade da época. De acordo com Mello e outros (2009), ciganos foram

[...] se incorporando à sociedade local entre os brancos da classe baixa, diluindo fronteiras étnicas e culturais. [...] participando tanto da vida urbana quanto do comércio interprovincial, sobretudo aqueles ligados ao tráfico de escravos e animais de montaria. (MELLO et al, 2009, p. 81).

Entretanto, sobre a vida dos Calon que permaneceram nômades não havia notícias, a não ser por referências aos “crimes” cometidos por meio dos noticiários policiais (TEIXEIRA, 1999).

Evidentemente, a história do pensamento racial brasileiro revela algumas pistas sobre esse apagamento social dos ciganos. Em 1843, Karl Friedrich Philipp von Martius (1794-1868) apresentou seu ensaio “Como se deve escrever a história do Brasil” (MARTIUS, 1854), vencedor do concurso do recém-constituído Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro - IHGB, fixando as bases da fábula nacional das três raças formadoras da população do País e, por extensão, a da democracia racial brasileira. Seu posicionamento em relação à miscigenação entre os diferentes grupos étnico-raciais revelava o pensamento explicitamente hierarquizante e racista do

Ocidente e afirmava, entre outras coisas, que a raça negra, “*degenerada e inferior*”, só iria contribuir com a construção de uma nova nação à medida que fosse assimilada, absorvida pela raça branca ou caucasiana (MOTA, 1998). Varnhagen ajudando a consolidar a versão fundadora, centralizadora, elitista, exaltadora das glórias da nobreza branca europeia, redigiu, por encomenda da Coroa Portuguesa, a primeira história do Brasil, defendendo, desde o século XVI, a doutrina do branqueamento como forma de extinção de índios e negros. Todos os nativos foram qualificados como “*gentes vagabundas*”, “*bestas falsas e infiéis*”, “*despudoradas*”, “*indecorosas*” e “*entrecortadas por guerras, festas e pajelanças*” (VARNHAGEN, 1854). O autor afirmava serem os africanos uma influência negativa ao país, qualificando seus costumes de pervertidos e indecorosos e suas vestimentas, comidas e bebidas inadequadas. Ciganos, apesar de terem os mesmos adjetivos, não eram índios e nem negros. Vieram da Europa. Ficaram de fora da racialização, como párias. Com isto, uma importante lacuna histórica de registros sobre ciganos aconteceu do final do século XIX ao início do século XX. Foi

[...] interrompida a enorme preocupação policial com os ciganos, desaparecendo as referências documentais sobre correrias ciganas. Passado alguns anos, eventualmente, houve problemas entre ciganos e polícia (1909, 1912, 1916 e 1917). Mas não houve qualquer continuidade das ‘Correrias de Ciganos’ ocorridas até 1903 [...] (TEIXEIRA, 1999, p. 08).

Embora o Dicionário da Língua Portuguesa (1922), descrevesse o termo “cigano” como: “*Raça de gente vagabunda, que diz que vem do Egito, e pretende conhecer de futuros pelas rayas, ou linhas da mão; deste embuste vive, e de trocas, e baldrocas; ou de dançar, e cantar (...)*” (p.396), somente em 1936, com o livro *Os Ciganos do Brasil*, de José Oliveira China, os ciganos voltaram à pauta de críticas.

Baseando-se em notícias de jornal, China (1936) sistematizou informações que atestavam a existência de ciganos do sul ao norte do país, distinguindo os ciganos ditos “*brasileiros*” - os Calon - dos ciganos estrangeiros ou “*extra-ibéricos*” – Rom. Ao descrever as características físicas dos grupos, propôs uma distinção dos Rom e Calon como diferentes “raças”, associando a pele escura aos Calon, como característica fixa, numa tentativa de associar a etnicidade à genética.

China apresentou os ciganos como criminosos e ladrões, embora tenha se referido à existência de “*consertadores e estanhadores de caldeirões e panelas*”. Ciganas foram descritas como “bruxas trambiqueiras” que enganavam o povo

praticando a “*leitura da sorte*” dos “*incautos*” ou furtando. Assinalou a presença de ciganos oriundos da Grécia e da Iugoslávia no bairro carioca do Méier, tipificando os homens ciganos como “*ociosos*” que, quando não jogavam cartas, estavam dormindo, enquanto as mulheres trabalhavam “*iludindo a boa fé alheia*” e sustentando “*os barbados da família*” com o fruto da “*buena-dicha*”. Ainda em crítica às mulheres, citou um artigo de jornal que noticiava um movimento “abusivo” de mulheres ciganas que se autorizaram a requerer “*habeas corpus*” para a leitura de mãos, de forma a escaparem da perseguição policial. O autor interpretou o ato como “*zombaria*” a respeito das leis e das autoridades, convocando uma “*repressão séria, urgente e enérgica*” a essas mulheres (CHINA, 1936, p. 460). Disse o autor:

Continuam a ser astutos, velhacos, errantes e miseráveis, procurando viver de pirataria, da troca nas feiras, enganando compradores e vendedores. São conhecidos por ladrões de cavalos. Às vezes se dedicam à confecção de objetos de cobre, que procuram vender nas feiras (caldereiros). A princípio o bando trazia sempre um urso e macacos que dançavam ao som de pandeiros e meninos que faziam acrobacias. As mulheres liam, de preferência, a buena-dicha, do que faziam fonte de receita. O roubo entre eles sempre foi praticado como profissão. [...] As mulheres são raptadas e os filhos batizados, pois isso lhes dá margem a presentes. [...] Os ciganos são excessivamente mentirosos. As mulheres quando viajam a cavalo, montam como os homens, enganchadas. Quando dão a luz, continuam seus trabalhos como se nada houvesse acontecido (CHINA, 1936, pp.460-463).

No século XX, os ciganos passaram a ser analisados sob a influência da racialização genética e do nazismo sofrendo, inclusive, restrições de entrada no país no Governo de Getúlio Vargas. O presidente brasileiro, em 1938, fez uma proibição nominal da entrada de ciganos no país. Em Decreto-Lei n. 406, de 04 de maio de 1938, que dispôs sobre a entrada de estrangeiros no território nacional, em seu capítulo I, expressou:

O Presidente da República, usando da atribuição que lhe confere o artigo 180 da Constituição, decreta: Art. 1º – Não será permitida a entrada de estrangeiros, de um ou outro sexo: I – aleijados ou mutilados, inválidos, cegos, surdos-mudos; II – indigentes, vagabundos, ciganos e congêneres [...] (BRASIL, DECRETO-LEI nº 406, 1938).

Com os avanços das pesquisas históricas, sociológicas e antropológicas, o escritor modernista, Dornas Filho, publicou em 1948, *Os Ciganos em Minas Gerais*,

ressaltando o desinteresse acadêmico por esta população justificando a negação dessa “*gente sem lei nem rei*” na “*história da civilização do Brasil*”, pelo fato da nova “*moda*” dos estudiosos em voltarem seus olhos “*para o negro, no equacionar das etnias que nos integram*”, passado “*o namoro com os índios de Gonçalves Dias e Alencar*”. (DORNAS FILHO, 1948, p.137). Da publicação da obra de Dornas Filho até 1985, com a publicação do livro *Povo Cigano*, de Cristina da Costa Pereira, um hiato de estudos acerca dos ciganos se estabeleceu. Somente em 1987, discussões em torno da cultura cigana começam e ser realizadas, com a criação do Centro de Estudos Ciganos, que foi o primeiro movimento cultural do gênero no Brasil e da América Latina, liderado por ciganos moradores da cidade do Rio de Janeiro. No entanto, a universidade pouco produziu sobre os ciganos como grupos étnicos. Entre eles, se destacam os de cunho etnográfico, dirigidos às comunidades ciganas estabelecidas em Sousa, na Paraíba (MOONEN, 1996).

Apenas em finais do século XX, teve início uma tímida safra de estudos acadêmicos sobre ciganos Calon que se estende ao início do século XXI. Sulpino (1999) investigou aspectos da identidade étnica Calon, em Sousa, aportando o conceito de “ciganicidade” para esta construção identitária. Apesar de ilustrar as fronteiras estabelecidas entre ciganos nômades, ciganos sedentários e não ciganos, na cidade paraibana, e mesmo buscar definir categorias “nativas”, como *viajor* e *morador*, em substituição à nômade e sedentário, Sulpino trabalhou essas categorias como artefatos de “coesão social” à luz de certo essencialismo ainda amparado pela epistemologia hegemônica. Goldfarb (2004) revisitou os ciganos de Sousa na Paraíba, em sua pesquisa de doutorado, analisando as representações coletivas que circulavam sobre os Calon na cidade e que reforçavam os estigmas relacionados ao trabalho, aos hábitos e ao corpo dos ciganos. Analisando aspectos da “*construção da identidade cigana na cidade de Souza*”, sustentou a representação dos ciganos como grupos específicos com uma espécie de homogeneidade identitária influenciada pela memória social, que funcionaria como um delimitador de diferenças e demarcador de fronteiras culturais dos grupos em interação. Ferrari (2010) realizou uma etnografia de uma rede de parentes Calon no estado de São Paulo, investigando os modos e parâmetros de sociabilidade com os não-ciganos, atribuindo aos Calon o valor moral da vergonha como constitutivo de sua etnicidade e que categorizaria suas relações e práticas sociais como puras-impuras,

sujas/limpas, especialmente ancoradas no corpo feminino. Em 2012, Siqueira retomou estudos em relação aos Calon de Sousa, na Paraíba, explorando as dinâmicas e transformações culturais observadas em relação à autoconservação cultural, acesso a direitos, melhoria da qualidade de vida e fortalecimento de lideranças, do ponto de vista da epistemologia não-cigana.

Os exemplos históricos das respostas do mundo não cigano às dissidências e resistências ciganas evidenciam que, além dos registros oficiais sobre o cotidiano de grupos *ciganos* se vincularem às ações repressivas, sejam elas policiais ou jurídicas, os estudos acadêmicos não contemplaram as críticas pós-coloniais e culturais em relação aos movimentos étnico-raciais e de gênero. Pretensas características étnicas tradicionais ocupam o centro das reflexões produzidas (TEIXEIRA, 1999, PEREIRA 2009, MOONEN 1996, MOTA, 1998, BONOMO 2009, FERRARI, 2010). A epistemologia ocidental, que realizou o apagamento da história de negros e indígenas na formação cultural e social brasileira, foi além, em relação aos ciganos, apostando na “produção de não-existência”, como conceitua Santos (2010):

Há produção de não-existência sempre que uma dada entidade é desqualificada e tornada invisível, ininteligível ou descartável de modo irreversível. O que une as diferentes lógicas de produção de não-existência é serem todas elas manifestações da mesma monocultura racional (SANTOS, 2010, p. 102).¹⁹

Os relatos históricos e as pesquisas realizadas acabaram analisando os movimentos ciganos sob três aspectos: i. Do exílio forçado ou degredo. Embora nem Portugal nem Espanha considerassem ciganos como parte de sua população nacional e nem ciganos acordassem serem reconhecidos pela suposta “identidade “nacional” portuguesa ou espanhola – foram banidos da terra onde nasceram, considerando que as práticas de degredo se estenderam do século XVI ao século XVIII; ii. Do deslocamento interno forçado por leis e repressões ao modo de vida alternativo,

¹⁹ A produção de não-existência se daria por meio de cinco modos: 1. Pela consagração da ciência moderna e da alta cultura como critérios únicos de verdade e qualidade estética; 2. Pela ideia de que a história tem direção e sentido único, linear, que incide na caracterização do que é desenvolvido, moderno, evoluído e de progresso; 3. Na naturalização das hierarquias sociais, tais como raça e sexo, que subsidiam justificativas para a lógica de dominação de homens, brancos e heterossexuais, por exemplo; 4. No propagado universalismo do que é adotado pela sociedade dominante como padrão e que justifica a designação do que se opõe ao padrão como “local” ou “particular” ou exceção; e 5. No produtivismo capitalista que ao visar a maximização do lucro, que desqualifica outros modos de auto sustento.

sustentado pelas intolerâncias étnico-raciais e políticas, fosse em território português ou brasileiro; e iii. Do deslocamento autônomo como prática dissidente, contra-hegemônica, que via nessa tática um modo de vida e resistência cultural, que tomamos como ponto de partida para esse estudo.

Mesmo com toda essa reiteração histórica das linhas abissais que separaram o colonizador do colonizado, o civilizado do selvagem, o desenvolvido do subdesenvolvido e que ainda separam o democrático, no sentido do poder pela maioria, do antidemocrático, como reivindicante de representação nas decisões políticas, ao retrair a história desse grupo étnico ao longo do tempo, foi oportuno perceber que seus elementos culturais - nem mesmo os seus nomadismos considerados como errância - não surgiram como um conjunto particular de traços que manteve suposta tradição cultural do período anterior. Todas as experiências tem sido atualizadas, de um lado – dos dominantes – e de outro – dos subalternizados, ou seja, tanto as de repressão aos modos de vida dissidentes quanto as de resistência de modos peculiares. Reificar a diáspora ou o “nomadismo cigano” seria desconsiderar essas atualizações e manter invisíveis todas as formas de enfrentamento das múltiplas realidades opressoras em seus diferentes contextos e conjunturas políticas. Okely (2002), ressaltou que a *"cultura de contato"* entre ciganos e não-ciganos não funciona como se o grupo cigano, supostamente intocado e isolado, fosse impotentemente alterado pela cultura dominante ou, de modo oposto, também não sofresse nenhuma influência dela. Mesmo na hipótese de subordinação, todo grupo étnico precisa dar sentido aos símbolos de posição e de uso próprios e alheios, que são significativos. Tais símbolos podem ser racionalizações de subordinação, ou eles podem ser uma fonte potencial de poder e inspiração para superar a opressão²⁰ (OKELY, 2002, p. 34).

Para efeito de refletir a diáspora e o nomadismo diante do cenário de reificação desenhado pelos discursos dominantes, retomamos os primeiros trabalhos acadêmicos sobre a diáspora, que se dedicaram a analisar semelhanças entre a dispersão judaica e africana propondo narrativas interculturais e anti-etnocêntricas da História e verificamos que muitos estudos ampliaram a noção de diáspora e

²⁰ Tradução nossa. No original, *"Thus 'culture contact' between Gypsies and non-Gypsies does not operate as if the allegedly untouched and isolated Gypsy group is helplessly changed by the dominant culture. Even a subordinate group is must make sense of its position and use symbols which are meaningful. Such symbols can be rationalisations of subordination, or they may be a potential source of power and inspiration for overcoming oppression."*

trataram dos processos identitários onde os não-brancos se confrontaram com os discursos produzidos pelos brancos e por suas realidades de origem. Du Bois (1903), referenciado como primeiro autor a se dedicar ao estudo da diáspora, elaborou a teoria da dupla consciência, que seria constituída pela divisão entre o reconhecimento de particularidades raciais e pelos apelos da sociedade do entorno por uma homogeneidade. Isso produziria uma formação transcultural que Du Bois articula à noção de diáspora.

Hall (2003), partir de sua própria experiência pessoal também problematizou os processos identitários diante da supremacia eurocêntrica, que o fizeram compartilhar suas próprias contradições e sofrimentos em seus processos de subjetivação a partir do modelo social hegemônico, mas sempre como alheio, e a não mais se reconhecer como pertencente ao modelo social jamaicano, em seu retorno às Antilhas.

Em torno da crítica à diáspora como êxodo geográfico, Gilroy (2001) apresentou a diáspora como lar fluído, como um processo de desterritorialização que estabeleceria a posição de “entre-lugar”, onde o sujeito não seria nem o de antes da partida, vinculado as suas referências originárias, e nem inteiramente um outro, plenamente estabelecido com suas referências do novo lugar. Tornar-se-ia, portanto, semelhante ao que Du Bois e Hall propuseram, cada qual em seu tempo, um duplo - dentro e fora.

As considerações destes autores, embora tenham sido feitas em relação à condição negra, se adequam também como resposta teórica e política à ideia de identidade cigana fixa e homogênea. Concebida com uma espécie de conscientização da simultaneidade de lugares e influências em meio às nacionalidades brancas, hegemônicas, a ideia de identidade diaspórica passou a significar a existência de um sujeito em permanente posição de negociação de culturas, sem pátria original, em meio a traduções interculturais, desmontando os modelos fixos de identidade cultural²¹.

Cohen (2008) dividiu as discussões sobre a associação da diáspora com a

²¹ Stuart Hall (1996) ressaltou que a utilização do termo identidade cultural, para nomear qualquer identidade étnica, só pode ser feita para um fim instrumental, ou como um conceito que opera “sob rasura”. Seu uso permitiria abordar múltiplas nuances do processo de diferenciação de pessoas e de grupos. No entanto, com todo o cuidado para não incorrer na armadilha de transformá-la em identidade consolidada e reificada.

ideia de terra natal e lar verdadeiro em três direções: a sólida, que toma a terra natal como ponto de partida para pensar a diáspora; a dúctil, uma concepção mais complexa de terra natal inspirada, na diáspora judaica, que propõe a terra natal como um “lar encontrado”; e a proposta dos “lares líquidos”, caracterizada pela ideia de diásporas desterritorializadas. Por lares líquidos, o autor, traduz as experiências diaspóricas incomuns vividas por grupos étnicos que *“perderam os pontos convencionais de referência territorial, tornando-se, de fato, culturas móveis e multilocalizadas com lares virtuais ou incertos”* (COHEN, 2008, p.527) e propõe o uso da expressão “diáspora desterritorializada”, para referir-se aos locais de estabelecimento e permanência temporária. Em relação aos ciganos, diz ser possível considerá-los como um caso de povos que vivem uma diáspora desterritorializada com “lar líquido”:

Um exemplo bem mais instigante é o dos romas (ciganos), que possuem uma narrativa de etnogênese na Índia, mas que perderam qualquer vínculo sistemático com o subcontinente indiano. Considerá-los diaspóricos é um desafio estimulante. (COHEN, 1997, p. 527)

Nesta perspectiva, a região sudeste seria um dos “lares líquidos” dos grupos ciganos nômades desse estudo.

Com essa visão ampliada da noção de diáspora, para além do deslocamento geográfico, Reis (2012) sintetizou que

[...] os que vivem na diáspora são concebidos como sujeitos que compartilhariam uma dupla – se não múltipla – consciência e perspectiva caracterizadas por um diálogo tenso entre vários costumes e maneiras de pensar, ver e agir, porque residem em línguas, histórias e identidades que mudam constantemente (REIS, 2012, p.33).

Nesta direção, nem mesmo as fronteiras que definem os grupos sociais deveriam ser tomadas como uma amarra cultural onde cada grupo se enclausura, pois a articulação social da diferença é uma negociação permanente e complexa (D’ÁVILA NETO e SANTAMARINA, 2015).

Sobre o conceito clássico de diáspora como dispersão forçada a partir de um lugar originário definido, Santos (2010) afirma que não existe “a” diáspora de determinado povo, marcada no tempo, e, sim, diásporas como movimento que *“são quase sempre resultado de migrações que já ocorreram há algum tempo, e cuja violência continua dolorosamente marcada no imaginário social”* (SANTOS, 2010,

p.240).

Não consideramos para efeito de nossas análises o conceito clássico de diáspora como dispersão forçada de um lugar (lar) a outro, mas como movimento de grupos humanos que transculturalizam sua travessia entre lugares e que colocam em questão a ideia estática de pertencimento e a noção de território estático como determinante da identidade “cultural” e do pertencimento “nacional”. Contrapõe-se, portanto, a ideia de “*identidades culturais tradicionais*”²².

Com a ampliação do debate sobre a globalização e sobre noções como espaço, tempo e território, novas análises têm ressignificado conceitos de diáspora, fronteiras e nomadismo, não somente questionando a ideia de pertencimento vinculado às “raízes” familiares ou de lugar, sedimentadas numa espécie de tradição imutável, como apontando a diversidade das “opções” de identificação que perpassam a trajetória de constituição de sujeitos (SANTOS, 2010).

Para Gilroy (2007), a nova concepção de diáspora,

[...] oferece uma alternativa imediata à disciplina severa do parentesco primordial e do pertencimento enraizado. Ela rejeita a noção popular de nações naturais espontaneamente dotadas de uma consciência de si próprias, compostas meticulosamente por famílias uniformes; ou seja, aqueles conjuntos intercambiáveis de corpos ordenados que expressam e reproduzem culturas distintas em absoluto, assim como pares heterossexuais formados com perfeição. Como uma alternativa à metafísica da “raça”, da nação e da cultura delimitada e codificada no corpo, a diáspora é um conceito que problematiza a mecânica cultural e histórica do pertencimento. Ela perturba o poder fundamental do território na definição da identidade ao quebrar a sequência simples de elos explanatórios entre lugar, localização e consciência (GILROY, 2007, p. 151).

Hall (2003) enfatizou a importância de ver essa perspectiva diaspórica de cultura como um processo de subversão dos modelos culturais orientados pela ideia nação. Se, hoje, os movimentos migratórios acentuam o afrouxamento dos laços entre cultura e lugar/limite físico, ciganos em suas diásporas o teriam revelado desde sempre, expondo as disjunções permanentes entre tempo e espaço.

É nesse sentido que a ideia de uma “identidade essencial e absoluta” vai sendo desconstruída a partir da diáspora: Ao considerarmos anteriormente o

²² Adotamos a concepção de Stuart Hall sobre as “tradições”, como práticas “*que não se fixam para sempre: certamente não em termos de uma posição universal em relação a uma única classe. As culturas, concebidas não como ‘formas de vida’, mas como ‘formas de luta’ constantemente se entrecruzam: as lutas culturais relevantes surgem nos pontos de intersecção*” (HALL, 1998, p.451).

poder das raízes e do enraizamento como base da identidade, deparamo-nos com invocações de organicidade que forjaram uma conexão incômoda entre os domínios conflitantes da natureza e da cultura. Elas fizeram com que a nação e a cidadania parecessem ser fenômenos naturais em vez de sociais – como que expressões espontâneas de uma distinção palpável numa harmonia interna profunda entre o povo e seus lugares de moradia. A diáspora é um meio apropriado para se reavaliar a idéia de uma identidade essencial e absoluta precisamente porque ela é incompatível com esse tipo de pensamento nacionalista e raciológico. Esta palavra está intimamente associada à idéia de semente para disseminar. Esta herança etimológica é um legado incerto e uma benção imprecisa. Ela nos pede para que tentemos avaliar a importância do processo de dispersão em oposição à suposta uniformidade daquilo que foi dispersado (GILROY, 2007, p. 154)²³.

Esta ideia de diáspora invoca a necessidade de repensar também o nomadismo como conceito.

Barth (2011) utiliza uma expressão chave para a compreensão da itinerância cigana – a "experiência diária". Nela, passado, futuro, fixação e acumulação não estão em questão.

A experiência diária do pouso nômade – sua territorialização - vai além da ideia de ocupação de uma fração de terra, advinda da geografia tradicional e também atrelada à figura do Estado-nação. Alinha-se ao conceito de território desenvolvido por Raffestin (1993), como lugar sem dimensão espacial e temporal fixa – podendo ser móveis, flexíveis e impermanentes. Também se articula à concepção de Santos do território como espaço reticulado onde pontos e linhas novos são criados e os existentes são ativados (SANTOS, M., 2006, p.177). Para o autor, o território não é a configuração de um conjunto de sistemas naturais e sistemas de coisas criadas pela humanidade, mas

[...] a base do trabalho, da residência, das trocas materiais e espirituais e da vida, sobre os quais ele influi. Quando se fala em território deve-se, pois, de logo, entender que se está falando em território usado, utilizado por uma dada população. Um faz o outro, à maneira da célebre frase de Churchill: primeiro fazemos nossas casas, depois elas nos fazem (SANTOS, M., 2006, p.97).

²³ O termo diáspora vem do grego *dia* (através, por meio de) e *speirō* (dispersão, disseminar ou dispersar).

Deleuze e Guattari, a respeito do nômade, definiram que

O nômade tem um território, segue trajetos costumeiros, vai de um ponto a outro, não ignora os pontos (ponto de água, de habitação, de assembléia, etc.) Mas a questão é diferenciar o que é princípio do que é somente consequência na vida nômade. Em primeiro lugar, ainda que os pontos determinem trajetos, estão estritamente subordinados aos trajetos que eles determinam, ao contrário do que sucede no caso do sedentário. O ponto de água só existe para ser abandonado, e todo ponto é uma alternância e só existe como alternância. Um trajeto está sempre entre dois pontos, mas o entre-dois tomou toda a consistência, e goza de uma autonomia bem como de uma direção próprias. A vida do nômade é *intermezzo*. Até os elementos de seu hábitat estão concebidos em função do trajeto que não pára de mobilizá-los. O nômade não é de modo algum o migrante, pois o migrante vai principalmente de um ponto a outro, ainda que este outro ponto seja incerto, imprevisto ou mal localizado. Mas o nômade só vai de um ponto a outro por consequência e necessidade de fato; em princípio, os pontos são para ele alternâncias num trajeto (DELEUZE e GUATTARI, 1997, p. 42).

Para os autores, o caminho nômade diverge do sedentário na medida em que o último tem a função de distribuir os homens em um espaço fechado, onde cada um tem sua função, regulada pela comunicação entre eles. Distribuídos em um espaço aberto (vetorial, projetivo), o caminho nômade é indefinido, não comunicante, fluído. Nesse sentido, o nômade se opõe à lei ou a polis – ao regulamentar do Estado-nação, reconstruindo-se a cada pouso - território flexível, com fronteiras porosas, estância de identidades múltiplas (ANZALDÚA, 1987), onde articulação comunitária reticular permite preservar e transfronteirizar os seus modos de vida e sustentação cultural.

O valor do território nômade seria, assim, existencial, no que circunscreve o familiar, delimitando fronteiras em relação a outrem e estabelecendo-se como um continente, mesmo que provisório. Deste modo, e de acordo com a concepção de território proposta por Deleuze e Guattari (1997), o nômade não se “desplaca”, posto que seu espaço é aberto. Para os autores, o território seria constituído por padrões de interação que fariam com que grupos assegurassem uma certa estabilidade e localização. *“O território é sinônimo de apropriação, de subjetivação fechada sobre si mesmo. Ele é o conjunto de projetos e representações nos quais vai desembocar, pragmaticamente, toda uma série de comportamentos, de investimentos, nos tempos e nos espaços sociais, culturais, estéticos, cognitivos”* (GUATTARI e ROLNIK, 1986:323). Como a construção do território se daria por agenciamentos de enunciação e de corpos (relações entre signos, palavras e linguagem compartilhados e relações entre corpos obrigatórias, necessárias ou permitidas, respectivamente) , a

territorialização se realizaria nesse movimento mútuo de agenciamentos, que comportam vetores de desterritorialização (rompimento ou abandono de territórios) e reterritorialização (criação de outro território).

Ferrari (2010), inspirada no conceito de desterritorialização de Deleuze e Guattari, reconceitua o nomadismo dos ciganos como um nomadismo cosmológico,

[...] Andando ou morando sua relação com a terra não muda, pois o movimento para eles não é relativo, é absoluto, levam-no dentro de si, mesmo que parados [...]. A relação dos Calon com o espaço não pode ser descrita por meio de nossas categorias de espaço. Em outras palavras, se quisermos usar a categoria “nômade” para sugerir uma diferença na relação que os Calons estabelecem com o espaço, será necessário reconceitualizá-la, explicitando, antes de mais nada, como eles pensam essa relação, e isto só poderá ocorrer se exarminarmos as enunciações nativas acerca do espaço-tempo (FERRARI, 2010, p. 261).

Ciganos nômades, nesse sentido, não são “naturais” de nenhum lugar geográfico, são do mundo inteiro e, como nômades, resistem a assentarem-se nos modos de conduta e pensamento socialmente determinados.

Braidotti (2004), recuperando sua análise sobre as obras de Spivak (2010), Hall (1998) e Gilroy (2001), ressaltou que um dos efeitos mais significativos da pós-modernidade foi o da transculturalidade, que deixou emergir “*os dramas da cultura em um contexto pluriétnico e multicultural*”, que apontaram não somente “*as diferenças entre as culturas*” como “*as diferenças dentro da mesma cultura*” (BRAIDOTTI, 2004, p.203). Para a autora, a situação nômade implicaria uma ruptura radical com a do migrante e do exilado:

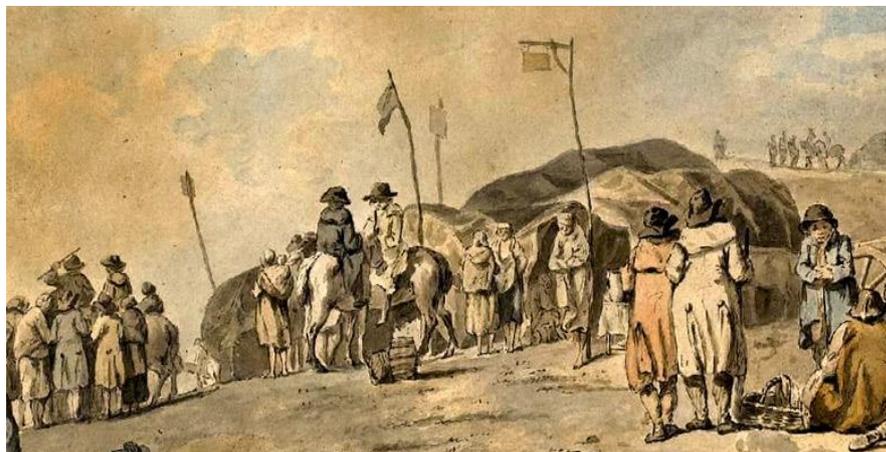
Representa a renúncia e desconstrução de qualquer sentido de identidade fixa. A consciência nômade é uma forma de resistência política a toda visão hegemônica e excludente da subjetividade (BRAIDOTTI, 2004, p.216).

Não se trata, então, de distinguir como nômades os ciganos que tenham residência fixa ou não, mas, sim, os que se sabem diferentes do hegemônico e que sustentam suas diferenças identitárias, tendo como prerrogativa a prontidão para partir, para recriar seus territórios. Ainda que donos de endereços fixos, podem ser nômades por sua performance dissidente, seus deslocamentos fora da lógica temporal cronológica colonial. Deste modo, assim como a diáspora estaria para o movimento/modo de circular, o nomadismo estaria para o pensamento/performance do territorializar-se em outra espacialidade e temporalidade.

Aproximando o nomadismo da condição de devir e não do deslocamento meramente físico, consideramos o nomadismo como experiência performática, que possibilitaria novas formas de relacionamento entre pessoas, e entre pessoas, posições e lugares sociais, que excedem os limites constituídos pelas concepções binárias de raça, gênero ou classe social. Para Braidotti,

O tempo verbal do nômade é o imperfeito, é ativo, contínuo; a trajetória nômade tem uma velocidade controlada. O estilo nômade alude às transições e aos passos sem destinos predeterminados nem pátrias perdidas. A relação do nômade com a terra é ecologicamente sustentável, feita de apegos transitórios e de frequências cíclicas; como antítese do agricultor, o nômade recolhe, colhe e troca, mas não explora a terra (BRAIDOTTI, 2004, p. 216).

Okely (2002), que se dedicou ao estudo dos ciganos “viajantes” da Inglaterra, também ressaltou que o movimento dos grupos ciganos por ela estudados se daria sempre na direção de construir novos sentidos e práticas que permitiriam seu trânsito pelos espaços políticos e geográficos onde se hospedariam, criando e recriando sua autonomia cultural de forma autêntica no limiar ou nas fronteiras com outras culturas. Essa concepção parece concordar com Jean Pierre Liégeois (1992), sociólogo fundador do Centro de Estudos Ciganos da Université Paris-Descartes, para quem o nomadismo entre os ciganos é um estado de espírito, mesmo que nem sempre seja um estado de fato, ou seja, mesmo que sedentários, os ciganos parecem construir suas subjetividades mantendo sua disposição em viver entre fronteiras culturais.



The Gypsy Encampment: a fragment. Francis Wheatley, século XVIII.



Acampamento Calon no Brasil. Santamarina, 2014.

1.4. A ideia de autonomia, gênero e a emancipação social.

*À frente, montadas de banda, as ciganas
Demétria e Constantina. Rulú, barba em duas
pontas. Guitchil o com topete.
Aníssia, de escanchadas pernas, descalça,
como um deleite e alvor.*

João Guimarães Rosa, Tutaméia.

Se até aqui, mostramos nossos pressupostos teóricos em relação à raça, etnia, diáspora e nomadismo, é tão importante quanto, esclarecermos os pontos de vista que tomamos como referência em relação à autonomia, gênero e emancipação social, que estão inexoravelmente remetidas às relações entre cada pessoa e de cada pessoa com um outro e com as leis que regem a convivência grupal.

Ao tratarmos da raça e etnia desenvolvemos argumentos que remontaram as estratégias do colonialismo e da colonialidade do poder para implantar e sustentar hierarquias sociais de dominação. Com a autonomia, o gênero e a emancipação social não é diferente. Todos os discursos sobre estas categorias foram criados em favor da supremacia branca, masculina, heterossexual e letrada.

A autonomia, etimologicamente, significa o poder de dar a si a próprio a lei, *autós* (por si mesmo) e *nomos* (lei). Poder não absoluto, nem ilimitado e, evidentemente não autossuficiente, mas destinado exclusivamente aos “homens

racionais”. Kant foi o primeiro filósofo a se dedicar à autonomia em seu sentido ético e aportou elementos para que a filosofia ocidental a designasse como a “condição de uma pessoa ou de uma coletividade cultural, que determina ela mesma a lei à qual se submete” (LALANDE, 1999, p. 115). Esta definição baseada na formulação kantiana de autonomia do “dar-se suas próprias leis” dependeria da aquisição de um grau de maturidade racional que seria atingida com o progresso intelectual. Kant, contemporâneo ao iluminismo e um dos filósofos mais influentes do Ocidente, foi pedagógico e pactuou com ideais de superação da “ignorância”, que fariam com que o indivíduo ascendesse a um nível superior de cultura, educação e formação.

Esclarecimento [Aufklärung] seria a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. O homem é o próprio culpado dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de servir-se de si mesmo sem a direção de outrem. *Sapere aude!* Tem coragem de fazer uso de teu próprio entendimento, tal é o lema do esclarecimento [Aufklärung] ²⁴. (KANT, 2005, p. 63-64).

Em sua obra *Sobre a Pedagogia*, ele propôs que a instrução seria um meio positivo para uma educação formadora de sujeitos autônomos, reafirmando assim a sua compreensão da educação como exercício racional como formadora do homem e ponte para a autonomia.

Situando o discurso de Kant, transcorria o final do século XVIII e os ideais de superação da epistemologia religiosa pela epistemologia científica. Suas análises se dedicavam ao conhecimento racional e empírico, baseadas no pressuposto de que “as verdades universais” estariam dadas antes de qualquer experiência e de que a possibilidade de transformação pelo progresso deveria ser norteadas por leis éticas que regeriam todos os seres humanos. Com a máxima de que todo conhecimento começa com a experiência, mas não deriva todo da experiência, instituiu o dualismo da “coisa em si” e do “fenômeno” possível de ser conhecido e seus imperativos hipotético e categórico²⁵.

²⁴ Sapere aude significa “ouse saber”, designando a “razão” em seu sentido mais amplo.

²⁵ Para Kant, os imperativos (hipotético e categórico) garantiriam que a vontade humana fosse conduzida para a ação correta, entendendo que nem sempre os princípios, ou a razão, são suficientes para dirigir a vontade humana – sujeita a outras influências sensíveis. Definiu o “imperativo” como a representação de um princípio

Kant defendia a necessidade da auto-regulação para o convívio social: *“o que o homem é ou deve vir a ser moralmente bom ou mal, deve fazê-lo ou sê-lo feito por si mesmo. Ambos devem ser um efeito de seu livre arbítrio”*. (KANT, 1996, p.384) e seu projeto pedagógico incorporou elementos do projeto pedagógico de Rousseau (1712-1778), segundo o qual educar para a razão e a liberdade implicaria em educar para a autonomia. Para Rousseau, o papel da educação seria o de elevar a natureza do homem para além da animalidade, numa esfera onde existem leis. Para ele, *“o impulso do puro apetite é escravidão, e a obediência à lei que se estatuiu a si mesma é liberdade”* (ROUSSEAU, 1973, p. 43). No contrato social, a vontade geral constringiria a vontade particular a abrir mão de seus desejos inserindo a noção de dever.

Kant aproveita a ideia de liberdade como autonomia na esfera política, estabelecida por Rousseau e faz dessa autonomia também a liberdade moral do indivíduo, baseada na razão e não nos sentidos. Imaginando a autonomia como processo atrelado ao aumento de conhecimento e racionalidade, a circunscreve aos homens, letrados, explicitamente.

O estudo laborioso ou a especulação penosa, mesmo que uma mulher nisso se destaque, sufocam os traços que são próprios a seu sexo; e não obstante dela façam, por sua singularidade, objeto de uma fria admiração, ao mesmo tempo, enfraquecem os estímulos por meio dos quais exerce seu grande poder sobre o outro sexo (KANT, 2000, p. 49).

A uma mulher que tenha a cabeça entulhada de grego, como a senhora Dacier, ou que trave profundas discussões sobre mecânica, como a Marquesa de Châtelet, só pode mesmo faltar uma barba, pois com esta talvez consigam exprimir melhor o ar de profundidade a que aspiram. (KANT, 2000, p. 49).

O belo feminino deve servir como uma pausa ao sublime masculino, pois aqueles que combinam ambos os sentimentos descobrem que a comoção do sublime é mais poderosa que a do belo, só que, sem se alternar com esta ou ser por ela acompanhada, cansa, e não pode ser desfrutada por muito tempo (KANT, 2000, p. 26).

Esse cenário epistemológico desqualificou e excluiu as mulheres da produção

objetivo que representa um comando, um mandamento, expressando-se pelo verbo “dever”. O imperativo hipotético representaria a necessidade prática de realizar uma ação possível para alcançar algo que se quer – estudar para ter uma profissão, por exemplo, enquanto o imperativo categórico seria aquele que representaria uma ação necessária por si mesma, sem relação com qualquer outra finalidade, entendido também como imperativo da moralidade, como por exemplo, não matar.

intelectual, do “progresso racional” e, portanto da conquista de autonomia e, ainda, determinou a função “sensível” e “estética” de complementar a ação racional do homem, não em nome de alguma ideia de justiça, mas de refinamento: *“ela evitará o mal não por ser injusto, mas por ser repulsivo; ações virtuosas significam para ela as que são moralmente belas”* (KANT, 2000, P. 52). Deste modo, Kant vinculou a liberdade, a beleza e a autonomia ao homem e a dependência, a sensibilidade e a irracionalidade à mulher, como atributos que, inclusive, seduziriam o homem – fundamentos mais tarde reforçados pelas supostas evidências biológicas entre o sexo forte (macho) e o fraco (fêmea), que se interpõem até a contemporaneidade como dificultadores de qualquer tentativa de mudança de padrão.

No entanto, conforme a crítica pós-colonial, a própria ideia de uma minoridade ou maioria cultural ou intelectual seria, como já dissemos anteriormente, uma transferência do domínio religioso (dado como heterônomo pelos iluministas) para o domínio científico (também heterônomo de acordo com as análises pós-coloniais).

O conceito kantiano de autonomia pressupõe uma condição dada e outra a ser alcançada a partir de dois aspectos: o pensar autônomo, do qual a mulher estaria excluída, e o fazer autônomo, determinado pelo homem para o homem. O fazer autônomo seria regido por leis civis, normas sociais, por acordos intersubjetivos ancorados na racionalidade masculina.

A concepção de gênero masculino e feminino seja contemporânea, a disputa de poder é imemorial. Lugones (2008) em sua problematização teórica sobre gênero, raça e colonização, nos convida a pensar na “cartografia do poder global”, da perspectiva do que chama Sistema Moderno/Colonial de Gênero, onde homens tornaram-se preocupantemente indiferentes às violências sistemáticas que praticaram contra as mulheres não brancas, que a autora nomeia como “mulheres de cor” (LUGONES, 2008, p. 75). A autora destacou a organização – não necessária e impositiva - das relações sociais e sexuais em termos de gênero e a organização das relações de gênero em termos heterossexuais e patricarais. A criação hegemônica do significado de gênero foi baseada na diferença biomorfológica, na dicotomia entre os papéis sociais do homem e da mulher, no heterossexualismo e no patriarcado. No entanto, apesar de todos os afetados pela modernidade eurocentrada

capitalista serem racializados e caracterizados por um gênero de conformação binária, dicotômica e hierárquica, nem todos foram dominados ou vitimizados por esse processo – o que sustenta a luta e dissensão. A mulher nomeadamente irracional, sensível, esteta, frágil e cuidadora - a branca – está e esteve longe de representar as outras “mulheres de cor”. Deste modo, a categoria “mulher cigana” mostra um vazio que nem “mulher” nem “cigana” dão conta de preencher. Lugones assinalou que

Por isso, uma vez que a interseccionalidade nos mostra o que se perde, temos pela frente a tarefa de reconceitualizar a lógica da intersecção para, desse modo, evitar a separação das categorias dadas e o pensamento categorial. Só ao perceber o gênero e raça como entretramados ou fundidos indissolivelmente, podemos realmente ver as mulheres de cor. Isto implica que o termo <mulher> em si, sem especificação da fusão não tem sentido ou tem um sentido racista, já que a lógica categorial historicamente selecionou somente o grupo dominante, as mulheres burguesas brancas heterossexuais e portanto escondeu a brutalização, o abuso, a desumanização que a colonialidade do gênero implica (LUGONES, 2008, p. 82)²⁶.

Ainda que as diferentes mulheres ciganas nômades sejam invisibilizadas e pela lógica dominante excluídas de uma possível condição autônoma, nos parâmetros kantianos, não é possível saber o que são, cada uma per si, sem que seja por elas mesmas. Não é possível antecipar e generalizar os efeitos da subordinação, inferiorização, racialização e generização em seus cotidianos, tomando por referência a mulher branca, suas representações e funções sociais. O que é possível dizer, dada a ordem do humano, é que há lutas, resistências e acordos. E escolhas. Ainda que inconscientes ou não reconhecidas como tal.

O gênero tal como posto contemporaneamente é uma categorização de pessoas, artefatos, eventos e tudo o que representa uma imagem sexual em sua diferença. Não é apenas uma distinção entre macho e fêmea. É uma ratificação de uma condição de poder dos homens heterossexuais sobre não-homens-

²⁶ No original, “*Por eso, una vez que la interseccionalidad nos muestra lo que se pierde, nos queda por delante la tarea de reconceptualizar la lógica de la intersección para, de ese modo, evitar la separabilidad de las categorías dadas y el pensamiento categorial. Solo alpercibir género y raza como entretramados o fusionados indisolublemente, podemos realmente ver a las mujeres de color. Esto implica que el término <mujeer> em si, sin especificación de la fusión no tiene sentido o tiene un sentido racista, ya que la lógica categorial históricamente ha seleccionado solamente el grupo dominante, las mujeres burguesas blancas heterossexuales y por lo tanto ha escondido la brutalización, el abuso, la deshumanización que la colonialidad del género implica*” (LUGONES, 2008, p. 82).

heterossexuais.

E seja pela distinção sexual ou pela distinção de gênero, mulheres pertencentes aos grupos étnicos, definidos como dissidentes e alvo de violência epistêmica, foram expropriadas da possibilidade de representação no mundo ocidental. Ninguém perguntou o que elas achavam. Disseram o que elas deveriam achar, ou o que achavam do que elas achavam.

Embora o conceito de gênero tenha sido desenvolvido para contestar a naturalização da diferença sexual biologizada, enveredando por uma disputa epistemológica entre os determinismos biológicos e o construcionismo social, Butler (1989) introduziu uma nova lógica de pensar os processos identitários ao afirmar que os discursos de identidade de gênero são oriundos exatamente das ficções de homogeneidade e coerência heterossexual, como vimos em Kant, e que seria preciso produzir discursos do ponto de vista de outros gêneros não coerentes a essa lógica descentrando a ideia de gênero e produzindo um campo de diferenças abertos a ressignificações. Haraway (2004) reforçou que

A dominação sexista entre as pessoas pode ocorrer, e ocorre sistematicamente, mas não pode ser descrita ou tratada usando-se os mesmos movimentos analíticos que seriam apropriados para muitos campos sociais ocidentais de sentido (HARAWAY, 2004, p. 221).

Nomeadas como estranhas, nômades, primitivas, associadas, ociosas, perigosas, as mulheres ciganas devem saber-se parte dessa construção ficcional e entender seus movimentos inestáveis no mundo ocidental como luta contra o desprezo e o extermínio, testemunhando com suas múltiplas formas de negociar, um viver específico em relação às diferentes expressões da dominação sexista. No entanto, não há como sabê-las sem ouvi-las e ciganas, permanecem silenciadas. Foucault já advertia que *“não existe um só, mas muitos silêncios e são parte integrante das estratégias que apoiam e atravessam os discursos”* (FOUCAULT, 2001b, p. 30). Discursos estes que são autorizados ou não e que exigem variados tipos de discricção de cada um de acordo com cada posição social que ocupe. Como problematizou Clifford (1994), até as próprias experiências de diáspora poderiam reforçar ou enfraquecer a subordinação de “gênero”: *“a vida das mulheres em situações de diáspora pode ser duplamente dolorosa, lutando com as inseguranças do ‘exílio’, com as demandas da família e trabalho e com as reivindicações do velho e novo*

patriarcalismo” (CLIFFORD, 1994, p. 314) ²⁷. No entanto,

A consciência nômade é uma forma de resistência política a toda visão hegemônica e excludente da subjetividade. A consciência nômade é análoga ao que Foucault chamou de contramemória: uma forma de resistir-se a assimilação ou a homologação das maneiras dominantes de representação do eu (CLIFFORD, 1994, p. 216).

Michèle Perrot (2005), rastreando os vários modos de silenciamento das mulheres na história do Ocidente, contribui com uma reflexão dessa invisibilidade:

As mulheres são mais imaginadas do que descritas ou contadas, e fazer a sua história é, antes de tudo, inevitavelmente, chocar-se contra este bloco de representações que as cobre e que é preciso necessariamente analisar. (PERROT, 2005, p.11).

Retomando a questão da autonomia, Freire (2000) ao tratar do tema, interpôs uma reflexão crítica sobre interferência da opressão nos processos de escolha. Para o autor, toda opressão é em si mesma alienante e tem como efeito fazer com que indivíduo adote a posição de “*ser para outro e ser menos*”, restringindo o caráter criativo e criador de suas decisões a respeito de sua própria vida. O fatalismo do destino, da sina e da vontade de Deus, ou mesmo da ideia de primitivismo e ignorância fariam com que a maioria das pessoas ficasse atrelada a uma ideia determinista de imutabilidade de sua desvalia, incorporada pelo “oprimido” quando o mesmo introjeta a visão que o “opressor” tem dele. Deste modo, a autonomia seria a condição da pessoa ser para si (ZATTI, 2007). A ideia de Freire remete a questão sempre associada à autonomia, e que, por muitas vezes, acaba assumindo um caráter principal na discussão, sobre se as pessoas seriam “sujeitos” de seu próprio destino. A radicalidade do sim ou do não a essa questão, levaria de um ou outro modo a considerar “o destino” como fim, controlável, previsível e unilateral, aproximando, novamente, a ideia de autonomia do progresso racional acrítico e a histórico.

No entanto, a partir da perspectiva crítica dos estudos culturais e pós-colonial, consideramos que as identidades, fronteiras culturais e destinos individuais e coletivos são múltiplos, variáveis e intercambiáveis. Especialmente no que diz respeito ao uso que cada pessoa faz do repertório de possibilidades à sua disposição,

²⁷ No original, “Life for women in diasporic situations can be doubly painful – struggling with the material and spiritual insecurities of exile, with the demands of family and work, and with the claims of old and new patriarchies (CLIFFORD, 1994, p. 314)

de acordo com contextos culturais diversos e diferentes tensões de poder, que experimentam ao longo de cada trajetória individual ou coletiva.

Não é nossa intenção enveredar por uma discussão filosófica, mas apenas apontar que as bases da razão iluminista e da crença no “progresso” linear a partir do uso crítico e “construtivo” da razão, ainda influenciam os significados de autonomia empregados ao exercício de escolhas, direitos e modos de relacionamento interpessoal e intergrupal. E concordando com o princípio proposto por Freire (2000), toda prescrição é imposição de uma opção feita por uma consciência à outra consciência, não necessariamente igual à de quem prescreve. Por isso ela é alienante, faz com que uma consciência “hospedeira” do “oprimido”, se guie por uma pauta estranha a si, a pauta dos “opressores”. Para Freire, e concordamos com sua perspectiva, a autonomia seria, portanto, defender a sua liberdade, sua autenticidade com uma perspectiva crítica sobre essa produção de incapacidade, acomodação e desajuste imposta pelos opressores. Consideraremos a autonomia como uma capacidade humana de realizar escolhas diante de suas necessidades, desejo, possibilidades e limitações, no sentido de auto-arbítrio, ainda que não tão “livre”, entendendo sua perspectiva relacional e sua subordinação às leis e normas que regem o convívio entre as pessoas de um grupo e que, evidentemente, também podem ser transformadas ao longo do tempo.

Foucault (2004), ao revisitar a definição de autonomia de Kant, nos convocou a pensá-la frente à Modernidade, destacando a importância de se considerar os conceitos de autonomia e liberdade alinhados a uma lógica de poder de Estado que desenvolveria diferenciadas técnicas para o controle do corpo de sua população, entre eles o racismo e o biopoder (FOUCAULT, 2004). No entanto, ainda que as sobredeterminações históricas incidam na constituição das subjetividades, são as pessoas que dão sentido às implicações das demandas sociais produzidas pelas sobredeterminações históricas, considerando que acumulam experiências de vida e visões de mundo distintas. Em outros termos, a consciência do si mesmo toma forma e existência a partir dos significados que constituem determinada cultura, mas incontáveis são as variações ao longo de cada relação social estabelecida pelas pessoas e pelas combinações que os enunciados destas relações causam umas às outras e em suas escolhas.

Butler (2009), estabelecendo um diálogo sobre a subjetivação humana

desenvolveu uma análise importante sobre a moral, sem considerá-la como um sintoma das condições sociais, mas como um elemento fundamental para a determinação da agência e da possibilidade da esperança, no sentido de que em todas as fronteiras do que conhecemos, necessitamos receber e oferecer reconhecimento a alguém que está ali para ser interpelado e cuja interpelação deve se admitir. Nenhuma reflexão moral, no que se insere, ao nosso ver, a questão da autonomia e emancipação social, poderia ser considerada fora do contexto social e político no qual é formulada. Embora a autora advirta para o fato de que as normas não decidem o que serão as pessoas de maneira determinista, elas são pontos de referência, marcos, para qualquer conjunto de decisões que sejam tomadas. E é nessa relação de aceitação ou contestação, que podem ser transformadas. Diz a autora:

As normas mediante as quais reconheço o outro e inclusive a mim mesma não são exclusivamente minhas. Atuam na medida em que são sociais, e excedem todo intercambio diádico condicionado por elas. Sua socialidade, sem dúvida, não pode entender-se como uma totalidade estruturalista nem como uma invariabilidade transcendental ou quase transcendental. Alguns poderiam sustentar, sem dúvida, que para que o reconhecimento seja possível as normas já devem existir, e com toda segurança há algo de verdade nesse argumento. Também é certo que determinadas práticas de reconhecimento e até algumas falhas que as afetam marcam um âmbito de ruptura dentro do horizonte de normatividade, e exigem de maneira implícita o estabelecimento de novas normas, o que implica um questionamento do caráter dado do horizonte normativo prevalente. O horizonte normativo dentro do qual vejo o outro ou, em rigor, o outro vê, escuta, conhece e reconhece, também está submetido a uma abertura crítica (BUTLER, 2009, p.40)²⁸.

Creemos que é essa abertura crítica, inerente ao humano, é o que lhe permite escolhas, e que inclui as mulheres, inclusive ciganas, no exercício de sua autonomia e emancipação social, evidenciando assim que suas práticas não são meras reproduções automáticas de um destino fatalista, confinado pelo discurso

²⁸ No original, “Las normas mediante las cuales reconozco al otro e incluso a mi misma no son exclusivamente mías, Actúan em la medida em que son sociales,y exceden todo intercambio diádico condicionado por ellas. Su socialidad,sin embargo, no puede entenderse como una totalidad estructuralista ni como una invariabilidad transcendental o cuasi transcendental. Algunos podrían sostener, sin Duda, que para que el reconocimiento sea posible ya deben existir las normas,y com toda seguridad hay algo de verdad em esse argumento.También es cierto que determinadas prácticas de reconocimiento y hasta algunas fallas que las afectan marcan un ámbito de ruptura dentro del horizonte de normatividad,y exigen de manera implícita elestablecimiento de nuevas normas, ló cual entraña un cuestionamento del carácter dado del horizonte normativo prevaleciente. El horizonte normativo dentro del cual veo al otro o, em rigor, el otro vê,escucha, conoce y reconoce, también está sometido a uma apertura crítica” (BUTLER, 2009, p.40).

hegemônico e categorial.

Freire (1982) destacou que a sociedade não busca ser para si, que não busca a autonomia, reforça as estruturas da cultura do silêncio construídas ao longo da dominação e reforçou que haveria uma relação entre dependência e cultura do silêncio, já que ser silencioso seria seguir as prescrições daqueles que impõe a sua voz e que limitam vozes alternativas. Freire, nesse sentido, aponta a mesma direção de autonomia como a perspectiva de emancipação social proposta por Santos (2010).

Para Santos (2010) o projeto de modernidade tem sido caracterizado pela pretensão inalcançada de equilíbrio entre a regulação – constituída pelos princípios do Estado, mercado e comunidade – e a emancipação social – como resultado da articulação entre as racionalidades do direito, da ciência e da estética. De acordo com o autor, aquela hipertrofia da racionalidade cognitivo-instrumental da ciência, que vimos em Kant, por exemplo, acabou colonizando as demais racionalidades emancipatórias descartando alternativas contra-hegemônicas. Em função disso, o autor propõe a reconceitualização da emancipação social de modo que esta se liberte da lógica histórica e evolutiva, marcada pelas noções de ordem, progresso e desenvolvimento, e adote critérios políticos e éticos que revelem e integrem

[...] propostas emancipatórias de transformação social formuladas pelos diferentes movimentos e organizações que compõem a globalização contra-hegemônica e que têm muito pouco a ver, em termos de objetivos, estratégias, sujeitos colectivos e formas de actuação, com aquelas que constituíram historicamente os padrões ocidentais de emancipação social (Santos, 2010, p. 42).

Entendemos, assim, que o exercício de fazer escolhas, que orientam ou reorientam trajetórias individuais e coletivas, está diretamente relacionado à descolonização de corpos, saberes e práticas, que tem ocorrido de modo diverso e mutável nas relações humanas em toda parte do mundo e, em especial, nos coletivos que existem de modo contra-hegemônico, como é o caso das ciganas calins nômades. Um manifesto poético da ativista política Audre Lorde, tem muito a dizer sobre o processo de descolonização que incide na autonomia e emancipação social:

Ser mulher juntas não foi suficiente. Somos diferentes.
 Ser meninas-gays juntas não foi suficiente. Somos diferentes.
 Ser negras juntas não foi suficiente. Somos diferentes.
 Ser mulheres negras juntas não foi suficiente. Somos diferentes.
 Ser sapatões negras juntas não foi suficiente. Somos diferentes.
 Cada uma de nós tinha as próprias necessidades e perseguições, e muitas alianças diferentes.

A auto-preservação alertou algumas de nós que não poderíamos nos dar ao luxo de nos contentarmos com uma definição fácil, uma individuação estreita de si mesmo. (...) Foi um pouco antes de perceber que o nosso lugar era o próprio lugar da diferença em vez da segurança de uma diferença particular. (E frequentemente, nós fomos covardes em nosso aprendizado) (LORDE, 1982, p.226)²⁹.

A autonomia é pensada, neste estudo, no modo particular de escolher para si alguma(s) das enunciações dispostas nas relações intersubjetivas que produzirá efeitos em sua realidade de vida, considerando os saberes constituídos, as relações sociais vividas e cada devir. A partir das compreensões positivas ou negativas, e sempre atualizáveis, de cada mulher sobre o repertório de enunciados disponível, produzido pelo arcabouço simbólico e histórico instituído, cada pessoa, por meio de suas escolhas, resiste ao que não faz sentido, mantém ou abre mão do que deixou de fazer sentido, sustentando sentidos estabelecidos ou produzindo novos sentidos, práticas e posições sociais. Assim, na mesma medida em que os processos de enunciação são sobredeterminados pelas realidades onde se produzem, o diálogo entre pessoas acaba propiciando uma reflexão sobre o que é discurso próprio ou discurso alheio, e que se adapta às suas possibilidades de expressão, aos seus caminhos e orientações possíveis.

A autonomia, portanto, é tomada não como uma conquista ou fim racional na direção da liberdade, muitas vezes vinculada pelo senso comum à independência, mas como processo dinâmico que exige reflexão e interpretação das expectativas, opressões e realidades vividas pela pessoa, agindo sobre o que está instituído social e historicamente. A autonomia ressignificaria lugares e funções da pessoa em suas relações intersubjetivas e, como fazer político, poderia provocar transformações

²⁹ Sapatão seria uma possível tradução para “dyke”, termo pejorativo utilizado em relação às mulheres lésbicas e que foi assumido pelo grupo Black Dykes para ressignificar a palavra usada de modo estigmatizante. No original, “*Being women together was not enough. We are different. Being gay-girls together was not enough. We are different. Being black together was not enough. We are different. Being black women together was not enough. We are different. Being black dykes together was not enough. We are different. Each of us had our own needs and pursuits, and many different alliances. Self-preservation warned some of us that we could not afford to settle for one easy definition, one narrow individuation of self. (...) It was a while before we came to realize that our place was the very house of difference rather the security of any one particular difference. (And often, we were cowards in our learning)*”.

coletivas e sociais decoloniais por processos de descolonização e emancipação social. Walsh (2005) afirma que a decolonialidade implica construir outros modos de viver, de poder e de saber, partindo da compreensão da desumanização dos povos historicamente subalternizados pela existência e e considerando suas lutas. Portanto, decolonialidade seria visibilizar as lutas contra a colonialidade a partir das pessoas, das suas práticas sociais, epistêmicas e políticas. A decolonialidade representaria uma estratégia que vai além da transformação da descolonização, supondo construção e criação de outros parâmetros, não coloniais, para a compreensão da autonomia individual e emancipação social.

1.5. Viver em fronteiras e políticas públicas.

Recentemente, por meio da várias discussões promovidas pela Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), agendas políticas vêm sendo elaboradas para pessoas reconhecidas como parte de identidades étnicas específicas.

No Brasil, de acordo com a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável de Povos e Comunidades Tradicionais, povos e comunidades tradicionais são definidos como:

Grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição (BRASIL, DECRETO-LEI 6.040, 2007, Art.1).

Contudo, os documentos disponibilizados pelo governo brasileiro ainda estão distantes de enfrentar os desafios vinculados à exclusão histórica dos ciganos aos bens e serviços sociais, especialmente associados à injustiça cognitiva e ao racismo institucional.

O Guia de Políticas públicas para Povos Ciganos, na realidade compila as políticas públicas gerais como informativo, sem orientações específicas, como ilustram as imagens abaixo do documento:

Sumário

	Pág.
I - POVOS CIGANOS	6
II - POLÍTICAS PÚBLICAS PARA POVOS CIGANOS	7
EIXO 1: DIREITOS HUMANOS	7
1.1 Documentação Básica e Registro Civil - Mobilização Nacional	7
1.2 Capacitação de Defensores Públicos para Direitos das Comunidades Tradicionais	9
1.3 Direitos Humanos, Segurança nos Acampamentos, Mediação de Conflitos	9
1.4 Centro de Referência dos Direitos Humanos	9
EIXO 2: POLÍTICAS SOCIAIS E DE INFRAESTRUTURA	10
2.1 Busca Ativa – CadÚnico	10
2.2 Programa Bolsa Família	11
2.3 Minha Casa Minha Vida	12
2.4 Tarifa Social - Programa Luz Para Todos	13
2.5 Direito à Educação Itinerante	14
2.6 Programa Nacional de Acesso ao Ensino Técnico e Emprego – Pronatec	14
2.7 Direito à Saúde e Programa Saúde da Família – PSF	16
2.8 Programa Saúde Bucal – PSB/Brasil Sorridente	17
2.9 Rede de Assistência – SUAS	17
EIXO 3: POLÍTICAS CULTURAIS	19
3.1 Prêmio Culturas Ciganas	19
3.2 Pontos de Cultura	20
EIXO 4: ACESSO À TERRA	21
4.1 Regularização Fundiária – SPU	21

Fonte: SEPPIR, 2015

1.3 Direitos Humanos, Segurança nos Acampamentos, Mediação de Conflitos.

A Ouvidoria Nacional dos Direitos Humanos atende e dá sequência a denúncias, reclamações e sugestões dos cidadãos. Funciona como um instrumento ágil e direto, de conhecimento da realidade de vida das pessoas.

Qualquer denúncia de violação de direitos dos povos ciganos pode ser feita por meio do Disque 100 - Ouvidoria Nacional dos Direitos Humanos.



1.4 Centro de Referência de Direitos Humanos

Fonte: SEPPIR, 2015

2.5 Direito à Educação Itinerante :

O Ministério da Educação considerando a *Agenda Territorial de Desenvolvimento Integrado de Alfabetização e Educação de Jovens e Adultos*, compreendendo a articulação entre as políticas de elevação da escolaridade e os Programas de Educação Profissional e Tecnológica (PRONATEC) e Bolsa Família (PBF), no âmbito das metas do Plano Brasil sem Miséria, busca fomentar políticas públicas que valorizem a etnia cigana.

O Conselho Nacional de Educação (CNE), por meio da Câmara de Educação Básica, definiu a Resolução nº 3, de 16 de maio de 2012, sobre diretrizes para o atendimento de educação escolar para populações em situação de itinerância. As crianças, adolescentes e jovens em situação de itinerância deverão ter garantido o direito à matrícula em escola pública, gratuita, com qualidade social e que garanta a liberdade de consciência e de crença.

Quem pode participar: crianças, adolescentes e jovens em situação de itinerância.

Como participar: Os sistemas de ensino, por meio de seus estabelecimentos públicos ou privados de Educação Básica deverão assegurar a matrícula de estudante em situação de itinerância sem a imposição de qualquer forma de embaraço, preconceito e/ou qualquer forma de discriminação, pois se trata de direito fundamental, mediante autodeclaração ou declaração do responsável.

Atenção! A instituição de educação que receber matrícula de estudante em situação de itinerância deverá comunicar o fato à Secretaria de Educação ou a seu órgão regional imediato.

2.6 Programa Nacional de Acesso ao Ensino Técnico e Emprego – Pronatec

Fonte: SEPPPIR, 2015

4.1 Regularização Fundiária - SPU

A Secretaria do Patrimônio da União (SPU) tem como objetivo conhecer, zelar e garantir que cada imóvel da União cumpra sua função socioambiental em harmonia com a função arrecadadora, em apoio aos programas estratégicos para a Nação.

Constatado o exercício de posse para fins de moradia em bens entregues a órgãos ou entidades da administração pública federal e havendo **interesse público** na utilização destes bens para fins de implantação de programa ou ações de regularização fundiária ou para titulação em áreas ocupadas por **comunidades tradicionais**, a Secretaria do Patrimônio da União fica autorizada a reaver o imóvel por meio de ato de cancelamento da entrega, destinando o imóvel para a finalidade que motivou a medida, ressalvados os bens imóveis da União que estejam sob a administração do Ministério da Defesa e dos Comandos da Marinha, do Exército e da Aeronáutica. Essa ação bem se exemplifica no caso da ocupação de um terreno proveniente da extinta Rede Ferroviária Federal S/A (RFFSA), pela comunidade cigana Guiemos Calons, que teve fundamentada sua defesa no artigo 1º, I, da Portaria nº 232/2005 (regimento interno da SPU), na Lei nº 12.288, de 20 de julho de 2010 e na Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, estabelecida pelo Decreto 6.040 de 07 de fevereiro de 2007.

É importante notar que garantir as condições para a realização de acampamentos ciganos em todo o território nacional é uma das ações do Programa Nacional de Direitos Humanos 3 (PNDH-3). Esse Programa entrou em vigor por meio do Decreto nº 7.037, de 21 de Dezembro de 2009, atualizado pelo Decreto nº 7.177, de 12 de maio de 2010. A ação referente a acampamentos ciganos compõe o Eixo Orientador III – Universalizar Direitos em um Contexto de Desigualdades, Objetivo Estratégico III – Garantia do acesso à terra e à moradia para a população de baixa renda e grupos sociais vulnerabilizados

Base Legal: Lei 9636, de 15 de maio de 1998; Lei 11.481/2007; Lei 11.952/2009.

Secretaria de Patrimônio da União - Esplanada dos Ministérios - Brasília/DF
 Bloco "K" PABX: 55 - 61 - 2020 4343 - CEP: 70.040-906
 Bloco "C" PABX: 55 - 61 - 2020 1414 - CEP: 70.046-900

Fonte: SEPPPIR, 2015

As políticas identitárias incentivadas pela Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial da Presidência da República (SEPPPIR), ainda seguem uma lógica normatizadora, que objetiva a *“formulação, coordenação e avaliação das políticas públicas afirmativas de promoção da igualdade e da proteção dos direitos de indivíduos e grupos étnicos, com ênfase na população negra, afetados por discriminação racial e demais formas de intolerância”* (BRASIL, 2014). O racismo ainda não é tratado como um eixo de poder que atinge toda a população e suas relações sociais. Adotando, em muitos textos, uma concepção essencialista sobre os grupos étnicos, os pressupostos governamentais ainda estão distantes de considerar os saberes locais ou étnicos como elementos cruciais para formulação de

políticas públicas pluriculturais.

Somente em 2006 os “ciganos” foram reconhecidos oficialmente como etnia no Brasil, e de modo ainda generalista por meio da instituição do Dia Nacional do Cigano. Embora o Ministério da Educação brasileiro tenha publicado, em 2012, uma resolução determinando a criação de programas, ações e orientações especiais, destinados à escolarização de ciganos, sobretudo “*crianças, adolescentes e jovens em situação de itinerância*” (BRASIL, 2012), não há até o momento nenhum desdobramento dessa recomendação.

Em 2013, a I Semana Nacional dos Povos Ciganos, realizada pelo governo brasileiro com a participação de organizações não governamentais, destacou como principais apontamentos: i. A inexistência de dados educacionais sobre a população cigana para subsidiar políticas educacionais; ii. A necessidade de um recorte sobre ciganos nos dados do Censo Escolar; iii. O analfabetismo entre ciganos e ciganas, que foram referidos por inferência; iv. A necessidade de dar destaque à educação de jovens e adultos; v. O preconceito e discriminação no ambiente escolar contra a cultura cigana e constrangimentos às crianças nas escolas; e vi. A inexistência de material didático que valorize a cultura cigana (BRASIL, 2013a) ³⁰. Entretanto, ainda assim, mesmo que essas observações partam de pressupostos hegemônicos, até a presente data, a única ação em relação à escolarização de ciganos foi a orientação, realizada pela Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão aos sistemas de ensino, para que seja aceita a matrícula de ciganos em qualquer época, de modo a garantir a “inclusão escolar” (BRASIL, 2014).

Mesmo que o Ministério da Educação reconheça que

O silêncio da escola sobre as dinâmicas raciais tem permitido que seja transmitida aos (as) alunos (as) uma pretensa superioridade branca, sem que haja questionamento desse problema por parte dos (as) profissionais de educação [...]. (BRASIL, 2006, p.23)

a insuficiência do debate sobre os eixos da colonialidade do poder e sobre as ações necessárias ao diálogo e a troca de saberes interculturais, tem mantido as diferenças étnico-raciais ou invisíveis ou marcadas por uma condição de problema.

³⁰ Importante destacar que, exceto os itens relacionados ao racismo no ambiente escolar e a inexistência de conteúdo sobre ciganos nos materiais didático, todos os outros apontamentos estão baseados em necessidades sociais não ciganas.

2. PESQUISAR EM FRONTEIRAS – PARTICIPANTES, CONTEXTO E MÉTODO DE PESQUISA POSSÍVEL.

*Fazem isto sem horas, doma de cavalos e burros, entanto dançam, furupa, tocam instrumentos; mesmo alegres já tristes, logo de tristes mais alegres. Tudo vêm ver, às máscaras pacíficas, caminhando muito sutilmente, um solta grito de gralha; senão o razoar, socó, coruja, entes do brejo, de ocos, oror do orvalho da aurora.
- Sei lá de ontem?
Aparlapa, cigano Manjeriçã, cigano Gustuxo.
Andante a lua.
- O amanhã não é meu...
O cigano Florflor.*

João Guimarães Rosa, Tutaméia

Considerando a interseccionalidade das ideias de raça, etnia e gênero e a evidente influência da colonialidade do poder nas definições acerca de autonomia e a emancipação social em todo o Ocidente, tornando-as, inclusive, vetores da epistemologia dominante, o que seria possível estudar sobre as práticas sociais tão diversas das mulheres ciganas? Como abordar as condições de vida das ciganas calins nômades tomando como perspectiva a sua dissidência cultural?

De um lado, tínhamos como dado que muitas barreiras relacionais criadas pelo suposto “modo de ser” e das hipotéticas “inclinações morais” de dadas “etnias” e suas “heranças biológicas e culturais”, dificultariam o estabelecimento de um diálogo para além dos ditos superficiais. De outro, as referências de estudos realizados com comunidades Calon no Brasil, acabavam tratando as questões de gênero e étnico-raciais de modo essencialista descartavam efeitos distintos que estas categorias poderiam provocar entre pessoas, reforçando uma ficção sobre limites fixos e totalizantes entre o grupo étnico Calon e outros não-ciganos.

Reconhecer as fronteiras culturais neste estudo exigia, portanto, que, em torno de nosso problema, também reconhecêssemos a possibilidade de contato e troca entre visões de mundo e práticas diferentes, a condição híbrida de todos os grupos étnicos, e que as identidades ciganas, tal como outras, são móveis e

múltiplas e os modos de relacionamento são agenciamentos entre diferentes pessoas e culturas. E o conceito de agência é particularmente importante na teoria pós-colonial porque ao designar a possibilidade de cada pessoa em realizar uma ação de mudança, também

[...] coloca em questão que, assim como se reconhece as forças colonizadoras na constituição de subjetividades, também evidencia-se um movimento por escapar dessas forças e que mostra que elas podem ser revogadas (D'Ávila & Santamarina, 2015).

Tínhamos diante de nós o desafio de fazer as negociações possíveis entre práticas culturais diferentes: entrar no mundo das mulheres que vivem em outras referências de território, tempo e sociabilidades, respeitando os tempos e formas do produzir acadêmico- entre-lugares e entre-epistemologias.

2.1. Definindo uma metodologia de pesquisa para o campo.

Propusemos inicialmente a realização de entrevistas semi-estruturadas e observação sistemática como orientadores metodológicos de nossa pesquisa qualitativa, entendida, a partir de Minayo (2004), como técnica que aborda o universo de significados, motivos, crenças, valores e atitudes que desenham as relações sociais e fenômenos que não podem ser reduzidos à operacionalização de variáveis.

Após o percurso das aproximações iniciais do campo, elegemos as questões que poderiam suscitar conteúdos narrativos necessários à análise dos dois eixos propostos relacionados à autonomia das mulheres e à emancipação social do grupo.

Utilizando a proposta de entrevista consideramos que teríamos um meio eficaz para acessar as ideias das mulheres sobre o que propomos como autonomia e emancipação social, verificando o sentido de suas escolhas vinculadas ao nomadismo e as negociações com as regras do grupo e da sociedade dominante. Isto foi apenas parcialmente possível.

Claro que não foi simples ajustar uma posição logocentrada como a da pesquisadora a uma posição, permitindo-nos um neologismo, “práxiscentrada” das ciganas. O verbo para as ciganas, contava muito menos do que a ação. Percebemos

logo nos primeiros contatos, que o caminho da realização de “entrevistas semi-estruturadas” nos levaria ao conteúdo das respostas lacônicas para “inglês ver”. Mais do que entrevista, precisávamos criar um espaço de convivência e confiança, como nos foi possível por duas anfitriãs indispensáveis: Marli, no acampamento de Palmital e Lucimara, no acampamento do Âncora. Entendi que sem ouvir ideias e sentimentos, observar práticas e interlocuções entre as calins, espreitar significados que emergiam da experiência de pesquisa, e sem me dispor a participar de algumas pequenas atividades do cotidiano, não seria possível, entrevistá-las. A instância dialógica precisaria preceder a “entrevista” formal. Compreendemos que o “relato” das calins era mais do que verbal: era especialmente corporal e circunstancial.

Após aproximadamente um ano de aproximações, com visitas regulares aos acampamentos, e do diálogo com algumas calins, em que trocávamos ideias sobre diferenças e, também, sobre semelhanças, foi possível realizar onze entrevistas formais gravadas em áudio e que subsidiaram as análises subsequentes. O roteiro de entrevistas foi composto por questões sobre: a) o movimento nômade; b) a compreensão das mulheres sobre autonomia; c) os modos do grupo manter suas características étnicas e se relacionar com os não ciganos, ouvi das mulheres muitas reflexões sobre seus assuntos cotidianos. Nossos contatos tiveram um intervalo aproximado de sessenta dias entre eles, por aproximadamente um ano e meio, com duração de 2 a 3 dias em cada mês, exceto no casamento que durou uma semana, perfazendo um total de doze visitas aos dois acampamentos.

Vale registrar que as ciganas e ciganos, vez por outra, sempre me induziam a uma abordagem mais etnográfica. A primeira cigana, com quem conversei em Palmital, me disse para eu ir “convivendo e aprendendo com a convivência”. Janinho, o marido de Lucimara, a cigana do Âncora, me “promovendo” a estudiosa de ciganos, disse para eu ficar com eles durante o tempo do casamento de sua filha e ir observando, conversando com uma e com outra, e tirando as dúvidas que tivesse com a Lucimara, como se já tivesse lido Malinowski. Ambos, efetivamente, me deram aulas sobre o que compreendiam que eu pudesse fazer para conhecê-los. Ouvindo Marli e Janinho, lembrei de Arfuch (2010) nos convidando a posicionar o entrevistado não como um caso ou informante, mas como um *interlocutor*, “cuja narrativa pode aportar, em um universo de vozes confrontadas, a inteligibilidade do social. Um personagem cuja história, cuja experiência e cuja memória interessam

por alguma circunstância, no marco de um corpus ou terreno (...)”³¹ (ARFUCH, 2010, p. 201). Deste modo, mesmo que as entrevistas tenham sido muito produtivas, especialmente para compreender suas visões e práticas dissidentes, e nada essencializadas e submissas, como no artigo de Bonomo (2009), houve um rico aprendizado oferecido pela observação, convivência e conversas informais.

Nenhuma entrevista poderia traduzir, por exemplo, a solidariedade de uma centena de pessoas que, preparadas para um casamento, suspenderam todas as atividades, até de café da manhã coletivo para os recém-chegados convidados ciganos de outras cidades, porque um dos senhores do acampamento teve um pico hipertensivo e precisou ir ao hospital. Se ele não melhorasse, cancelariam tudo, até a cerimônia.

Participar do jejum coletivo até a melhora do senhor, escutar toda a preocupação e alívio no retorno do senhor da emergência, foi um aprendizado precioso. Não haveria pergunta alguma que substituísse esse encontro.

Sair com ciganas para as compras foi outro momento de inigualável de observação e convivência. O modo como se deslocavam, negociavam, escolhiam coisas, as interpretações que davam às ocorrências comuns da rua, como as crianças as acompanhavam, permitiu uma aproximação ímpar das mulheres e, inclusive, um pouco empatia sobre a discriminação vivida cotidianamente. Todos olhavam. E desconfiavam.

O estar e fazer junto algumas coisas relacionadas ao casamento fez com que, diante da correria dos preparativos atrasados por conta do pico hipertensivo do senhor cigano, eu fosse incluída, na distribuição de tarefas, me tornando a “ajudante” da noiva até a hora do casamento. Tornava-me ali, uma garrin “de casa”.

Muitas vezes só observei os movimentos dentro do pouso, sem interferir em nada. Outras vezes, fui convidada a participar de algumas atividades, entre elas, assistir e ganhar uma cópia de um filme sobre a versão bíblica da gênese do mundo, que foi versado em romani. Tomar café da manhã com uma família; almoçar com outra família; confirmar um vocabulário romani descoberto em um livro, brincar

³¹ Tradução nossa. No original, “*cuya narrativa pueda aportar, em um universo de voces confrontadas, a la inteligibilidad de lo social. Um personaje cuya historia, cuya experiencia y cuya memoria interesan por alguna circunstancia, em el marco de um corpus o terreno (...)*”.

com crianças e bebês; ajudar na compreensão de uma prescrição médica feita à mãe de um bebê que não sabia ler; observar o cuidado com os bebês e filhos dos pais e das mães; assistir aos modos de educação de crianças; participar de uma roda de dança; comemorar um casamento, um Natal, uma Páscoa e dois aniversários, me aproximou da posição de observadora participante, embora, a rigor, este método exija um contato muito mais prolongado e permanente com o campo (MINAYO, 2004).

As entrevistas formais foram realizadas no último mês de visita e preferimos nomear nossa observação como assistemática, definida como observação espontânea de fatos da situação de pesquisa sem a utilização de meios técnicos específicos para registrar as situações observadas (GERHARDT & SILVEIRA, 2009). Realizamos, sempre que possível um relato gravado em áudio das impressões da pesquisadora sobre esses momentos de interação e das visitas realizadas, com o objetivo de nos auxiliar na rememoração do contexto em que as entrevistas foram realizadas ou para sinalizar outras circunstâncias que pudessem contribuir para a compreensão do movimento nômade das ciganas.

Certamente essa foi uma experiência de relação entre as culturas, *em situação*, como disse Bhabha (1998) e que fez tocar cada uma de nossas culturas na outra. Evidenciei várias diferenças, às vezes exuberantes como das roupas das calins e a minha, na situação das compras, às vezes sutis, como o senso estético para cores vivas, diferente do senso estético das roupas de cores discretas. Havia nessas experiências conjuntas uma grande oportunidade de observar *enunciações ativas* – não verbais - dessa cultura.

O trabalho de campo permitiu também que a pesquisadora refletisse sobre seu próprio processo de tornar-se uma “garrin” e a lembrar de Bhabha (1998) sobre a constituição de identidades como os efeitos das articulações de diferentes culturas, nos espaços que nomeou como “entre-lugares”, sempre inacabados, de onde emergiriam inovações. O véu da noiva colocado por uma garrin pesquisadora, tinha outro toque, exibido pela noiva. A garrin pesquisadora que nunca tinha colocado nenhum véu, em ninguém, aprendeu a fazer ali, na hora H, o melhor possível para não decepcionar a calin que a colocava como suposta melhor representante da cultura das grandes festas de casamento brasileiro, que aparecem na TV. Garrin

pesquisadora e calin noiva estavam ali trocando experiências e inventando novas, nesse ‘entre-lugar’. Certamente, a troca, ainda que singela, permitiu a criação de novos signos de identidade para ambas e posições inovadoras, neste caso, de colaboração (como poderiam ser de contestação), no ato de definir quem pertenceria ou não àquela cultura ou outra cultura – fomos híbridas, mesmo metodologicamente, estabelecendo o possível dentro da diferença (BHABHA, 1998, p. 29).

2.2. As participantes - localização e mobilidades.

Dados oficiais sobre ciganos no Brasil ainda são muito incipientes. Adotando em muitos textos uma concepção essencialista sobre os grupos, somente em 2006 os ciganos, o governo brasileiro reconheceu oficialmente os ciganos como etnia no Brasil, mesmo que de modo ainda generalista por meio da instituição do Dia Nacional do Cigano.

A identificação de comunidades ciganas no território nacional só começou em 2011 com um levantamento que identificou 291 acampamentos ciganos em municípios de 20 a 50 mil habitantes, embora não tenha sido estimado o número de famílias ou pessoas residentes nestes acampamentos (BRASIL, 2013a).

Em 2013, a I Semana Nacional dos Povos Ciganos, realizada pelo governo brasileiro com a participação de organizações não governamentais, destacou como principais apontamentos: i. A inexistência de dados educacionais sobre a população cigana para subsidiar políticas educacionais; ii. A necessidade de um recorte sobre ciganos nos dados do Censo Escolar; iii. O analfabetismo entre ciganos e ciganas, que foram referidos por inferência; iv. A necessidade de dar destaque à educação de jovens e adultos; v. O preconceito e discriminação no ambiente escolar contra a cultura cigana e constrangimentos às crianças nas escolas; e vi. A inexistência de material didático que valorize a cultura cigana (BRASIL, 2014)³². Até a presente data, a única ação em relação à escolarização de ciganos foi a orientação, realizada pela Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão aos sistemas de ensino, para que seja aceita a matrícula de ciganos em qualquer época, de modo a garantir a “inclusão escolar” (BRASIL, 2014). Mesmo que o Ministério

³² Importante destacar que, exceto os itens relacionados ao racismo no ambiente escolar e a inexistência de conteúdo sobre ciganos nos materiais didático, todos os outros apontamentos estão baseados em necessidades sociais não ciganas.

da Educação reconheça que

O silêncio da escola sobre as dinâmicas raciais tem permitido que seja transmitida aos (as) alunos (as) uma pretensa superioridade branca, sem que haja questionamento desse problema por parte dos (as) profissionais de educação [...] (BRASIL, 2014, p.23).

a insuficiência do debate sobre os eixos da colonialidade do poder e sobre as ações necessárias ao diálogo e a troca de saberes interculturais, tem mantido as não só as populações ciganas invisíveis como as diferenças étnico-raciais marcadas por uma condição de problema.

Nossa escolha pelas mulheres participantes na realidade foi mediada por um encontro com a escritora Cristina da Costa Pereira, uma das fundadoras, na década de 1980, do Centro de Estudos Ciganos, que me deu o telefone do arte-educadora Marcos Rodriguez,, cigano Calon morador de Casemiro de Abreu com quem fiz o primeiro contato. A princípio ele me disse que não sabia de nenhum acampamento cigano, mas se avistasse algum me telefonaria. Comecei a suspeitar o que era nômade – imprevisível. Um dia, quando achava que nunca receberia uma ligação do Marcos Rodriguez, ele me ligou e disse que passando pela estrada de Rio das Ostras, viu um acampamento cigano e que poderia me levar lá, no dia seguinte. Atônita perguntei se eram parentes e ele me disse que todo Calon é parente. Perguntei como encontrá-lo e ele disse que eu poderia pegá-lo na estrada de Casemiro de Abreu em direção à Rio das Ostras, me descreveu como estaria vestido e, assim, cheguei ao primeiro acampamento em Palmital. Assim, comecei a realizar as primeiras visitas iniciais exploratórias para entender um pouco da organização social e da viabilidade da pesquisa, conhecendo também outro acampamento situado no bairro Âncora.

Uma das primeiras observações do campo é que havia uma enorme mobilidade de barracas. Barracas mudavam de posição no mesmo acampamento. Barracas se deslocavam entre os acampamentos de Rio das Ostras. Barracas de Rio das Ostras iam para outras cidades e, algumas retornavam depois de algum tempo. Barracas ficavam e os ciganos visitavam parentes em outras cidades. Acampamentos inteiros mudavam de lugar. Entendi, então, o significado de pouso. O pouso é um ponto de referência – uma espécie de território usado, que tem uma certa longevidade e é administrado por um “chefe”, que faz o contrato de aluguel com o dono do terreno. Há vários pousos no estado do Rio de Janeiro e as famílias

transitam entre eles, de acordo com as relações estabelecidas por casamento (pais e mães dos esposos) ou por negócios (barganha de carro, venda ambulante ou leitura de mãos). Há uma outra modalidade de viver em barracas, cada vez mais frequente, segundo as ciganas, pela escassez de espaços para acampamento: o rancho. No rancho, os ciganos se cotizam e compram um terreno e montam barracas ou fazem uma espécie de casa-barraca com paredes laterais de alvenaria, piso de cimento e lona por cima, para garantir a “liberdade” de viver fora de um espaço fechado e proteger mais das intempéries. Há casas-barraca fixas como se fossem módulos que poderiam ser utilizados ao longo do tempo por diferentes famílias, caso sintam a necessidade de se deslocarem, mas também há as barracas de lona de parentes mais pobres que também pousam nos ranchos.

Diante de tantas formas de deslocamento e tempo imprecisos, a pesquisa só poderia estar vinculada diretamente às mulheres que concordassem em colaborar com o estudo. Não seria possível prever a próxima configuração do acampamento, na visita subsequente. Embora tenhamos realizado todas as entrevistas em Rio das Ostras, em dois acampamentos situados na região de Palmital e Âncora, durante o percurso da pesquisa e em cada visita, cada pouso era composto por famílias/barracas diferentes e um deles, inclusive, foi desativado. Tais circunstâncias evidenciaram na prática a necessidade de deslizar, como as mulheres pretendidas como partícipes, sobre um território movediço e a rever todas as lógicas de produção do saber, prazos e pressupostos das metodologias científicas estabelecidas.



Região do Acampamento Âncora – Google Maps, 2015

QUADRO DE PARTICIPANTES

CALIN	POUSO	IDADE	FILHOS
Marli	Palmital	54	2 adultos e casados
Bruna	Palmital	23	1 filho de 7anos
Juma	Palmital	22	1 filha de 5 anos
Mara	Âncora	19	2 filhas de 2 anos e recém-nascida
Vanessa	Âncora	32	3 filhos com 14, 10, 8 anos
Lucimara	Âncora	31	4 filhos com 15, 10, 7 e bebê
Rita	Âncora	51	1 filho e duas filhas casadas
Paloma	Âncora	22	0
Brenda	Âncora	17	1 filho de 1 ano
Monalisa	Âncora	14	0
Priscila	Âncora	24	1 filho de 8 anos, 2 filhas de 2 anos e recém-nascida



Marli foi minha primeira interlocutora e anfitriã. Nasceu em um pouso em Campos e é a caçula de sete irmãos. Cada um nasceu num pouso diferente. Casou com dezoito anos e estava separada do marido. Aos cinquenta e quatro anos, morava sozinha em sua barraca muito modesta. Seus dois filhos, adultos, estavam acampados no mesmo terreno. Casados e já tinham lhe dado três netos. Era separada do marido e vivia de modo sofrido. Havia feito uma promessa à N. Sra. Aparecida pela recuperação de saúde de seu filho e agraciada em seu pedido, cumpria a penitência de durante um ano só usar vestidos sem adornos, ou outros enfeites de arremate no tecido, e de uma cor só: ou vermelha ou roxa – “cores de cigana”.

Assim que me acomodei na barraca de Marli para começar a falar da proposta de pesquisa, outra cigana, a Sara, entrou, me interpelou e disse: - Vá depois em minha barraca que vou ler a sua sorte. E Marli, já em sua língua chibi, discutiu alguma coisa com Sara de modo bravo. E me traduziu: - Disse a ela que você não está aqui para ler a sorte, senão eu mesma podia ler. Está aqui para conversar, né isso, não? Então. Ela não é parente. Pediu pra ficar, a gente deixa, mas tem um modo mais esquisito.

Tento explicar o que é uma pesquisa, mas a compreensão é difícil. De toda forma, ela acaba estabelecendo um acordo comigo, dizendo que não há nada que aconteça que Deus não queira e que se eu estava ali era porque Deus queria, então, eu iria aprender sobre a vida cigana indo lá e vendo. Marli me instruíra, assim, que a observação seria o meu melhor instrumento de pesquisa e o tempo um recurso indispensável.

Após um tempo de conversa com Marli, a outra cigana Sara, insistente, voltou a barraca com uma abordagem mais agressiva, quase provocando Marli, e, então, eu disse a Sara que não tinha ido lá para ler a minha sorte, mas para saber da sorte de delas, saber um pouco da vida de cigana. Que, se ela quisesse, eu poderia passar na sua barraca, depois que acabasse de conversar com a Marli, para você ela me contar um pouco da sua vida. Sara desarmou e saiu. Marli sorriu cúmplice e, assim, começava minha pesquisa no acampamento de Palmital.

Bruna, nora de Marli, tinha vinte e três anos e um filho. Foi, inicialmente, muito reticente à entrevista perguntando muito sobre o propósito das perguntas e sobre o meu interesse sobre a vida de ciganos. Só mostrou-se mais disponível, a partir de um livro que mostrei sobre ciganos, com a intenção de tornar mais claro o destino do que seria produzido a partir de nossos contatos e conversas. Embora não saiba ler, Bruna, ao folhear o livro, viu fotos de pessoas conhecidas e identificou uma mulher que já havia morrido e que era mãe de sua vizinha de barraca. O livro percorreu o acampamento



e ela me pediu que deixasse o livro com eles. Nasceu num acampamento em Carangola, em Minas Gerais e tem se deslocado por cidades no interior deste estado, de São Paulo e do Rio de Janeiro. Disse que o compromisso de casamento dela foi firmado pela avó e o avô quando ela tinha dez anos em Colatina, enquanto ela e o marido brincavam, e que quando estava com treze anos, casou-se há 10 anos em Bacaxá.



Juma, aos vinte e dois anos, era casada e, na ocasião da entrevista, tinha uma filha e estava grávida. Durante o percurso da pesquisa, teve mais um filho, em outro pouso. Disse que nasceu em um pouso em São Paulo e saiu de lá para outros pousos no Rio de Janeiro, ainda pequena. Lembra de um pouso, em Jardim Esperança, de onde tiveram que mudar após a morte de uma cigana e foram para Campos. Seu casamento foi firmado aos onze anos, mas ela não gostou do noivo e desmanchou o compromisso. No ano seguinte, aos doze anos, já pousando em Itaboraí, reviu o menino “prometido” e gostou, resolvendo, então, se casar. Não deu certo e quando mudaram para Rio das Ostras no mesmo ano, ela resolveu separar. Após um tempo, o atual marido se separou da outra esposa e decidiram ficar juntos. Engravidou da sua filha Iasmin que tinha seis anos e estão casados há nove anos.

Mara tinha 19 anos e é casada pela segunda vez. Tem uma filha de criação, a Tainá, que lhe foi dada por Priscila, e uma filha natural, a Alana, recém-nascida à época da entrevista. Adotou Tainá achando que não poderia ter filhos e, logo após a adoção, engravidou de Alana. Disse que o pai era de Cascável e a mãe era do Rio



Grande, mas como o pai bebia muito, a mãe o deixou e foi para São Paulo, onde decidiu casar com outro, entregando Mara em casamento aos nove anos para um rapaz de vinte anos. Mara relembra com tristeza que a mãe arranjou “à força” esse casamento para ela para se livrar do compromisso de maternidade e casar com outro homem. Que ela ainda tinha ideia de criança, mal alcançava no fogão para cozinhar, “*tinha que subir num caixote*”, e que era muito maltratada. Que ficou casa até os treze anos, quando resolveu separar e conheceu o atual marido com quem casou com quatorze anos e está, portanto, há cinco anos.



Vanessa é casada pela segunda vez e tem quatro filhos. O mais velho ficou com o pai após a sua separação. Nasceu em um acampamento em Goiás e de lá foi para São Paulo. A mãe descobriu que o pai estava de caso com a irmã dela esse separou. A mãe casou-se novamente, quando Vanessa tinha dois anos e o novo marido foi como pai para ela. Disse que sua vida foi de muitas mudanças e que ficou cansada.

Mudavam de mês em mês e nem lembra mais por quantos pousos passou. Diz que seu grupo era muito pobre, sem recursos de comprar ou alugar nada e a polícia os “tocava” dos lugares por preconceito. Que o pai “adotivo” e a mãe a criaram com muito cuidado, mas viveu em função de doação de roupas, de comida, que sofreram muito. Separou do primeiro marido que tinha em acampamento de São Paulo porque em São Paulo os homens não gostam de trabalhar, querem que as mulheres sustentem tudo lendo a mão na rua e que ela não gosta de ler mão. Casou com um cigano “carioca” que gosta de trabalhar e tudo melhorou. Na ocasião dos primeiros contatos, além do filho que ficou com o pai em São Paulo, tinha duas meninas e, no percurso da pesquisa, nasceu mais um menino com o atual marido.

Lucimara foi nossa anfitriã no acampamento do Âncora. É casada desde os dezesseis anos com Janinho, tem 3 filhas e um filho. Seu pai é do Rio Grande do Sul e sua mãe de São Paulo e ela já “andou” muito com os pais. Casou com o Janinho que acampava em Minas Gerais e no Rio de Janeiro e há uns dois anos está mais “*sossegada*” em Rio das Ostras. Mudaram algumas vezes de pouso, dentro mesmo de Rio das Ostras e, agora, pensando mais no futuro dos filhos, por causa da escassez de lugar para pousar, eles compraram um terreno perto de onde estão acampados e pensam que vão ficar mais tempo ali, “*pelo menos nos próximos anos*”. Mas, não querem “*arranchar*”, como outros ciganos, porque se enjoam do lugar, querem poder sair. Conta que estiveram neste mesmo pouso há alguns anos e a situação do lugar ficou ruim com traficantes e eles foram embora. Há pouco tempo, os traficantes foram mortos e eles voltaram. Teve uma experiência de morar em casa por pouco tempo e não aguentou. Disse ter medo das paredes fechadas. É a única das ciganas adultas que frequentou mais a escola e sabe ler um pouco. O marido, que não é alfabetizado, conta com ela para fechar negócios. Ela e o marido consideram o estudo dos filhos importante para os dias de hoje, mas tiveram experiências ruins de segregação dos filhos na escola e ainda enfrentam esses problemas. Entre o bem-estar dos filhos e a escola, dizem “*que se dane a escola porque cigano tem meio próprio de aprender a viver*”. Atribui à mobilidade dos ciganos outro dificultador da continuidade dos estudos. Lucimara gosta de moda e virou uma das costureiras das ciganas. Também faz alguns vestidos de cigana para vender quando alguém pede nas redondezas. Diz que aprendeu a costurar sozinha e presta atenção em tudo de moda para usar em novos modelos, que descreve com satisfação.



Rita é casada com Haroldo há trinta e cinco anos. Tem duas filhas casadas, Lucimara e Monique e um filho casado, Cristiano. Diz que, depois de casar com Haroldo, pousaram em muitos lugares. Só não foram ao sul. Casou aos dezesseis anos e, antes, tentou ser empregada doméstica, mas era maltratada. Nasceu garrin e os pais aceitaram que ela fosse embora com o cigano. Mas ela ainda visita, mesmo que muito pouco, a família de São Paulo. Já pousou em vários lugares de São Paulo,



Minas Gerais, Espírito Santo, Bahia e Goiás. Disse que a pior experiência foi no sertão da Bahia, onde viu os efeitos da seca, com animais morrendo e precárias condições de vida. Disse gostar de viver em barraca porque é mais natural e todos se veem e conversam. Lembrou, como exemplo, que quando o marido precisou ser internado em um hospital porque teve um infarto quase morreu porque estava trancado lá entre quatro paredes e quase não davam comida. Saíram o mais rápido que puderam. E que cigano quando precisa ir ara o hospital é um sufoco porque vai a turma toda e enquanto o doente não fica bom, a família fica lá.

Paloma tinha vinte e dois anos, casada e estava grávida do primeiro filho. Nasceu acampada em Vila Velha, no Espírito Santo e lembra que quando o pai era vivo mudavam toda semana, passando pelos estados do Espírito Santo, Rio de Janeiro e São Paulo. Ela não lembra por quantos lugares passou. Tem três irmãos e uma irmã de treze anos que iria se casar e disse achar cedo casar com treze anos, valorizando que ela já casou mais velha, com quinze anos. Sobre as idades de casar, ela disse que até os quatorze é novinha, mas se a cigana passar de dezesseis as pessoas já dizem que vai ficar *“pra cozinha feijão”*, ou seja, vai ficar morando com a mãe e cuidando dos afazeres domésticos. Conheceu o marido em Campos, na época em que acampava com os pais por lá. Depois de casada, mudou menos: de Campos para Rio das Ostras, de Rio das Ostras para Macaé, de Macaé para Carapebus, de Carapebus para Rio das Ostras de novo.



Brenda é casada há três anos tem um filho de dois anos. Conheceu seu marido aos quatorze anos em uma escola em Itaperuna. Depois de namorar seis meses, o marido foi pedir aos seus pais, que não são ciganos, para casar com ela. De início os pais ficaram reticentes, mas foram conhecer o acampamento, começaram a conhecer as famílias e deixaram a filha casar com o cigano, mesmo aos quatorze anos. Desde que casou já mudou de lugar várias vezes, mas dentro do Rio de Janeiro. Já tinham



passado pelo pouso do Âncora, depois foram para outros pousos e voltaram. Sobre ter virado cigana, disse que foi possível porque era uma “*garrin bem crua*”, “*pura*”, e a sogra e o marido lhe explicaram o jeito de ser. Afirmou que se eles tivessem deixado ela ser garrin, nunca “*viraria*” calin. A sogra lhe explicou como usar a roupa de cigana, como se comportar no meio, e as outras pessoas do grupo também ajudaram a saber e fazer desse “*jeito, assim, assim, assim*”. Agora se considera uma calin e disse que não saberia mais viver de outra forma.

Monalisa tinha quatorze anos, estava às vésperas de seu primeiro casamento e não tinha filhos. Seu casamento foi combinado em uma festa em Quissamã, mas ela ainda não conhecia direito o noivo porque entre ciganos não há uma etapa de namoro. Acompanhamos todos os preparativos do casamento de Monalisa e sua realização. Pela regra do grupo, o noivo muda-se com sua família para o pouso dos pais da noiva algumas semanas antes do casamento e o novo casal permanece por mais um ano após o casamento acompanhando os pais da noiva para que estes atestem se o



casamento foi bem sucedido. Após um ano com os pais da noiva, o casal fica um ano no pouso dos pais do marido e vão alternando a cada ano o deslocamento por entre os pousos de seus pais. O casamento é um momento bastante festivo que propicia o reencontro de parentes, o estabelecimento de novos negócios e parcerias e o conhecimento entre jovens, ainda que sem contato físico, para novas alianças de casamento. O casamento de Monalisa durou apenas quatro meses. Monalisa se queixou aos pais que seu marido a estava ameaçando e maltratando e seu pai desfez o casamento. A família do marido voltou, então, para Quissamã. Monalisa, em nosso último encontro, estava se preparando para um novo casamento com um pretendente que conheceu em uma festa em Quissamã. Disse que o antigo marido pediu para voltar, mas ela recusou. Falou que o novo pretendente a pediu em casamento na festa, mas ela também recusou e disse a ele que os casamentos devem ser tratados entre o pretendente e o pai da noiva. Para ela, isso é uma forma de se proteger, amparando-se nos acordos familiares, caso o casamento não dê certo. Caso

ela aceitasse por ela mesma, sem a anuência dos pais, estaria sendo a única responsável pelos desdobramentos da união.



Priscila tem vinte e quatro anos e está em seu quarto casamento. Batista, seu marido há quatro anos, vinte e cinco anos mais velho do que ela. Priscila tem quatro filhos e está grávida do quinto. O primeiro filho ficou com o primeiro marido, quando se separou. A segunda filha, ela deu para Mara, que achava que não poderia ter filhos. A terceira filha mora com o casal. A quarta filha deu para um cunhado em Minas Gerais criar, pois não tinham condições financeiras de assumir mais uma filha. Está grávida do quinto filho. Disse que nunca fez pré-natal, nem vai aos postos de saúde e seus partos foram bons e todos os seus filhos nasceram saudáveis. Em relação à educação de Tainá, que é a filha dela e de Mara e que naquele momento estava no mesmo pouso, disse que a menina sabe que tem duas mães e as duas mães sabem lidar com a educação que uma e outra dão. Ressaltou que é cuidadosa com o que fala para não entrar em conflito com Mara porque Tainá acompanhará Mara por onde ela for. Priscila não tem pai ou mãe. Ambos são mortos e a mãe suicidou. Nasceu em São Paulo e já pousou em muitos lugares. Após a morte da mãe, quando tinha doze anos, disse que ficou muito desesperada, “*abalada da mente*”. Tinha brigas com os irmãos e fugiu, chegando a viver nas ruas de São Paulo por um ano, até que conheceu seu primeiro marido aos 13 anos e foi acolhida pelos ciganos de seu grupo. Critica os ciganos de São Paulo. Para ela, os ciganos e ciganas do Rio de Janeiro e de Minas Gerais são mais trabalhadores e as mulheres mais honestas. Seu marido trabalha com “barganha” de carros e ela trabalha com “leitura de mãos”, mas em Rio das Ostras a situação está bem difícil. Embora a renda venha sendo muito pouca, ela ainda está conseguindo ganhar mais do que ele.

Outras ciganas e ciganos...

Além das mulheres que foram entrevistadas formalmente para a pesquisa, outras mulheres foram contactadas, especialmente nas visitas iniciais exploratórias e que não autorizaram a gravação em áudio das conversas. Ana, 74 anos, era

reverenciada como a mais velha. De porte altivo, autoritário e desconfiado em relação à pesquisadora, nos contou episódios de relacionamento com não-ciganos que levaram a sua desconfiança. Para ela, “os brasileiros” gostam de usar os ciganos para levar vantagem de dinheiro ou política. Falou que volta e meia aparecem pessoas da política que prometem coisas e, depois, não voltam mais: - *“Querem só ganhar dinheiro do Lula falando que vão conseguir um terreno pro cigano e, depois que consegue o terreno, fica pra ele. Tem até uns que diz que é cigano, mas é só pra encher o bolso de dinheiro. Cigano não tem disso, não. Tá vendo aqui, é tudo de todo mundo. Se falta comida pra um, o outro socorre”*. Também contou que aparecem pessoas de várias igrejas para tentar colocar coisas na mente dos ciganos e depois não voltam mais, mas que ela agora estava prestando atenção no *“pastor Valdomiro, da Mundial, porque ele tá fazendo muito milagre”* e que, de vez em quando, vai a São Paulo ouvi-lo falar. Disse que prefere a igreja evangélica porque na igreja católica o pessoal discrimina mais e fica olhando, falando das roupas. Para ela, a evangélica já entende o modo de vestir com a saia comprida, o cabelo longo e diz que isso é do povo de Deus de verdade, sem contar que tem sempre uma igreja evangélica perto de onde pousam e os missionários vão nos acampamentos orar. A católica fica mais distante. Contou práticas do passado da mulher cigana que representavam força e destemor, quando ainda se deslocavam a cavalo, às vezes logo após o parto, e quando tinham que assumir a organização dos pousos por conta de algum problema dos maridos com a lei, geralmente, deflagrados por motivos associados ao racismo. Falou de suas impressões sobre a condição atual das mulheres ciganas, incluindo a escolarização, que não é permitida para meninas mais velhas, porque não é vantagem misturar com as meninas e meninos “brasileiros”, que, ao seu modo ver, são violentos, não respeitam os mais velhos e querem namorar sem compromisso. Mas que considera o estudo importante e que, talvez, uma solução fosse *“pagar a alguma crente dessas que visita o pouso para ela ensinar as meninas”*. Monique, de 14 anos, visitava a irmã de Lucimara, de 31 anos, e estava prestes a se casar em Quissamã. Era festejada pelo seu casamento próximo. Da mesma idade que a sobrinha, estava bastante empolgada com a montagem de seu enxoval. Esmerina, 60 anos, mãe de Vanessa, embora bastante reticente inicialmente, muitas vezes falando em chibi para que eu não soubesse o que dizia, nos contou, ao lado de seu marido, histórias de sua juventude e como o conheceu. Ambos contavam de modo alegre e exagerado suas peripécias de juventude.

Também falaram um pouco do destino da outra filha casada pela segunda vez e que deixou com eles uma neta que nasceu muda, com 7 anos. A fala do casal nos fez observar que num universo pequeno de barracas – naquele momento 10 famílias – havia 3 pessoas com deficiências congênitas: a neta deste casal, que nasceu muda; o filho deste casal, com deficiência mental; e a filha de outro casal que nasceu sem uma das mãos. Esmerina, logo depois, mudou-se para um rancho em Palmital, que não tivemos acesso. Rosa, 42 anos, sogra de Mara, que voltou em seguida para seu pouso em São Paulo, estava de passagem cuidando da nora em seu resguardo. Foi quem fez mais perguntas sobre o que era ser pesquisadora e psicóloga e sobre os motivos da pesquisadora estudar ciganas. No entanto, diante da dúvida de outras ciganas sobre o que era ser psicóloga, Rosa disse que era quem cuidava de gente com depressão, que ela já tinha tido depressão e lá em São Paulo e tinha psicólogo que cuidava disso. Rosa também falou de sua separação do pai do filho dela, que era um cigano velho e “carioca”, que tinha trocado ela por uma mulher jovem lá de São Paulo. Sara, que tinha em torno de 30 anos, vinha de Niterói, de acordo com a cigana mais velha desse acampamento, pediu pouso de um mês. Era cigana ledora de mão e vivia disso. Desta forma, era mais “andarilha” porque quando acabava o interesse do lugar na leitura de mão, tinha que mudar de cidade. Não fazia parte da rede de parentesco dos ciganos acampados em Palmital e não sabemos seu destino. Por ocasião do casamento de Monalisa, também participamos dos preparativos e das atividades de homens e mulheres observando como se distribuíam nas tarefas necessárias para os festejos. Conversamos com a avó da noiva, que vinha de Resende, e a avó do noivo, que vinha de Quissamã durante a preparação das comidas e elas nos contaram histórias sobre suas vidas, que não puderam ser gravadas, mas que também ilustraram a diferença de manejo de suas escolhas em relação às regras ciganas. A avó do noivo nos contou a história da morte dos pais do noivo, trágica. O pai foi assassinado na frente dos filhos, e a mulher desesperada suicidou também na frente dos filhos e ela, a avó, se converteu à Igreja Testemunha de Jeová. Disse ser muito grata a Deus porque deu força para criar os dois. Ficou viúva há seis anos, quando os netos ainda tinham oito e seis anos e ela os criou sozinha, sem a ajuda de ninguém. A avó da noiva nos contou que não viu o casamento dos filhos e que era uma emoção para ela ver a neta se casar. Seus filhos, após sua separação do pai deles, foram criados pelo tio em um pouso distante do seu, mas cresceram responsáveis e são trabalhadores. Que os dois compraram casa,

mas não sabem viver fora de barraca. Que mantêm as casas porque ninguém sabe o dia de amanhã e os netos podem precisar. Que hoje não tem mais terreno vazio para pousar e que, quando não é o dono do terreno, é a polícia que bota pra fora, então, quando não tiver terra mais nenhuma para cigano pousar, ele vai ter que morar mesmo.

Fotos de outras ciganas e ciganos contactados.



As Crianças





2.3. Constituindo um espaço de observações e diálogos.

Para a constituição desse espaço de diálogo com as mulheres ciganas percorremos um processo de quase dois anos no qual destacamos três aprendizados principais.

O primeiro, na aproximação, é que não é possível estudar nômades sem um pensamento “nômade” e fronteiriço (BRAIDOTTI, 2002; ANZALDÚA, 1987). É necessário aprender a caminhar sobre esse movediço.

Como é possível observar na descrição sobre as participantes, o nomadismo desse grupo de ciganas se expressa por uma relação diferente com o tempo, espaço e fronteiras e, para nos situarmos entre elas, foi necessário flexibilizar muito nossos hábitos acadêmicos. Apostar que toda a imprecisão que se revelava na mudança de barracas em cada visita, por exemplo, era em si mesma, uma evidência do funcionamento e da organização social destes grupos. Por meio da nossa ocidental

pedagogia capitalista, que fraciona o tempo em calendário, agendas, prazos e produtos não seria possível estabelecer contato. O tempo para nossas interlocutoras não era dinheiro, no sentido de produzir - era passagem da vida, travessia por um ciclo de afazeres regido por necessidades que surgiam a cada dia ou de sua rede social.

Transitamos em um campo fluido e impermanente: Tal como não se pisa duas vezes no mesmo rio. Assim foram os pousos desses ciganos nômades. A cada visita um novo lugar de acampamento, ou uma nova composição de barracas ou uma mudança de posição de barracas, dentro de um mesmo lugar. A única precária estabilidade eram as pessoas, que poderiam ou não estar ali no próximo encontro.

Da tentativa de marcar um novo encontro como uma das ciganas resultou, por exemplo, no diálogo que se segue:

- Então, eu venho no mês que vem. Dia quinze.
- Quando é dia quinze? De hoje a quantos dias?
- Daqui a quarenta dias.
- Ah... Acho que a gente ainda vai tá aqui.

Após quarenta dias, a maioria das barracas estava lá, menos a dela, com quem tinha combinado, e de outras duas ciganas. Tinham mudado para outra cidade. Só as reencontramos dois anos depois, já em outro pousos da cidade de Rio das Ostras, no Rio de Janeiro. Perguntando sobre por onde tinham andado, uma delas falou que passou por vários pousos em duas outras cidades, Itaquaquetuba, em São Paulo, e Pouso Alto, em Minas Gerais, além de já ter separado e voltado com o marido e tido mais uma filha, que deixou em Minas Gerais por conta das dificuldades de sustento.

Não era possível prever. E não havia modo de comunicar. Mesmo telefones celulares, de repente, já não funcionavam mais. Assumimos que estávamos estabelecendo relações do presente e sem garantias. Elas tinham o telefone da garrin-pesquisadora, que usaram duas vezes nesses dois anos, cremos que só para saber se seriam atendidas e se a pesquisadora existia em algum lugar além das visitas. Ligaram “só para saber” como a pesquisadora estava. Jamais para dizer quando viajaríamos ou mudaríamos e para onde. O que aconteceu várias vezes.

Em outra circunstância, os mais velhos nos convidaram a conhecer o pousos de Quissamã. Tudo certo e confirmado até a véspera da partida porque na manhã da viagem, o casal disse que não seria possível ir porque a filha tinha telefonado na

noite passada dizendo que o grupo a ser visitado tinha ido para uma festa em Macaé e iria ficar por lá. Outras mais aconteceram, durante o percurso da pesquisa até nos convenceremos que nenhum contato previamente marcado tinha garantia e que a pesquisa teria que ser realizada sempre em tempo presente, com quem estivesse por lá.

Não é fácil lidar com a sensação de viagem perdida, mas aprendemos a aproveitar esses episódios para entender objetivamente o que é ter um pensamento nômade, funcionar de acordo com o devir. Estar com elas e eles foi todo o tempo um vir a ser alguma coisa, só compreensível à posteriori. Caminho bem cansativo para quem é criado para planejar e produzir.

Caminhar sobre o movediço era colocar em prova projetos com prazos e cronogramas definidos e fechados em relação ao outro. Um exercício de relacionar-se em fronteiras, no sentido de estar, ao mesmo tempo, em umbral e separação (D'ÁVILA e SANTAMARINA, 2015), estabelecendo um modo de contato e troca aberto, sem certezas de desdobramentos ou produtos desses contatos.

Convocada a funcionar nesse outro registro tivemos que abrir mão de expectativas e descolonializar práticas e abordagens, fazendo uma aproximação do que Santos (2010) chamou de um pensamento pós-abissal – rompendo com algumas práticas ideais de pesquisa associada a um pensamento e ação hegemônicos - e que implicaria em coexistir com uma temporalidade diferente da “moldura temporal” cronológica construída pela Modernidade (Santos, 2010).

O segundo aprendizado foi de que mesmo sem intenção houve um tempo em que constituímos um espaço intersticial (Bhabha, 1998), necessário ao diálogo. Cada qual portando suas formações precedentes, seu passado, para instituir, no curso desse início de relação, uma terceira realidade, um terceiro espaço onde não havia o externo e o interno, o passado ou o futuro, mas um nós naquele momento, um misto. Entrar num acampamento e ouvir uma criança gritando na direção da pesquisadora: - *Olha lá! É “a” garrin!*, significava que, ainda estranha, a pesquisadora não ocupava mais a posição de uma estranha qualquer, irreconhecível. Passou a ser “a” garrin. Aquela com quem eles tinham brincado de fotografar, dançar e cantar, em uma visita anterior. Entendemos que as crianças e suas mães acolheram “a” garrin como uma pessoa – estranha, mas familiar - disponível para relações e vivências nem sempre propostas pela pesquisa, como a sessão de cantoria, dança e fotos que as crianças a convidaram a fazer. E, neste ponto, a proposta de

Boaventura de Sousa Santos com a sociologia das ausências e da sociologia das emergências foi determinante para o posicionamento ético da pesquisa diante das mulheres ciganas (SANTOS, 2010). Para o autor, a sociologia das ausências parte da ideia de que, entre outras coisas: “*o mundo diverge*”, não há uniformidade nem de concepções nem de interesses; as culturas são constituídas por tempos e temporalidades diferentes; a diferença não precisa corresponder à desigualdade e pode criar espaços de inteligibilidade recíproca, além de revelar a existência de experiências sociais alternativas às experiências hegemônicas e a produção de não-existência³³ dessas práticas, que por meio das hierarquias sociais, marginaliza, silencia, exclui ou liquida outros conhecimentos. “*Visa identificar o âmbito dessa subtração e dessa contracção de modo que as experiências produzidas como ausentes sejam libertadas dessas relações de produção e, por essa via, tornem-se presentes*” (SANTOS, 2010, p. 104).

Pela sociologia das emergências, adotou-se a posição de que seria possível criar um espaço de diálogo, de “inteligibilidade recíproca” entre as experiências vividas pelas mulheres calins e as experiências vividas pela pesquisadora garrin, em termos de autonomia e emancipação social, que poderiam se assemelhar em termos isomórficos, considerando a tensão entre os poderes que se enfrentam em termos de gênero e posições étnico-raciais e suas escolhas/respostas possíveis. Constituiu-se, assim, um caminho para testemunhar e viver experiências sociais com as mulheres ciganas, desocultando, assim, práticas dissidentes, como as relacionados acima, e para propiciar reflexões sobre semelhanças e diferenças observadas tanto nas práticas cotidianas e pontos de vista das calins como da pesquisadora garrin.

Esta posição de lidar com o percurso da pesquisa a partir dos movimentos, tempos e saberes das calins nos levou a um terceiro aprendizado metodológico: chegar ao diálogo exige tempo e disponibilidade.

Deixando de ser “a” garrin pesquisadora para ser a Cláudia – a garrin que estuda ciganos e que passa a tomar parte de suas relações amistosas – houve uma significativa mudança de posição, na qual nossa diferença cultural deixou de representar um obstáculo a uma relação mais próxima.

O sentido da prática acadêmica da pesquisadora, incompreensível para as mulheres de “pouquíssima instrução” do ponto de vista “gadjé”, só ganhou valor

³³ Para Santos (2010) a monocultura racional é fonte de todas as formas de produção de não-existência, que se manifesta na desqualificação, invisibilidade, ininteligibilidade ou descarte de uma dada entidade social.

quando a pesquisadora mostrou seu interesse pelo “muito saber” das ciganas em relação à sua condição de vida nômade. Reconhecer nelas um saber valoroso para sustentar o mundo cigano, que elas têm construído a partir de suas experiências e que resiste à ordem social, cultural e à visão de mundo dominante, fez toda a diferença para a constituição do diálogo com algumas mulheres. Afirmar que esta sabedoria era inacessível à pesquisadora com muita instrução “gadjé” e pouquíssimo saber sobre como viver de forma “andarilha” e “contra a maré dos brasileiros” horizontalizou nossa relação.

Esse reconhecimento da racionalidade e utilidade de ambos os conhecimentos, da academia e da vida nômade, assim como a possibilidade de coexistência e aprendizados mútuos, mesmo não orientados pelos mesmos princípios epistemológicos, promoveu uma espécie de ruptura na relação inicial de estranhamento. Pudemos, então, dialogar e começar um processo de produção de conhecimentos com múltiplos pontos de vista.

Ser de dentro ou de fora do mundo cigano ficou menos relevante a partir do momento que nós, mulheres – participantes desse diálogo em torno de uma pesquisa, entramos em contato com nossas diferenças e semelhanças nas conversas sobre o cotidiano.

A partir do diálogo, a minha curiosidade sobre a identidade cultural cigana, que permitiu a aproximação do universo excêntrico à sociedade dominante, encerrava ali sua utilidade provisória, tornando-se pano de fundo. A relação constituída entre mulheres de culturas diferentes, cada qual movida pelo interesse de saber e deixar-se saber, tornou-se figura. Com o diálogo, os limites entre o dentro e o fora, entre o que pertence e o que não pertence, entre histórias escritas e histórias vividas foram deslocados da posição de barreira cultural para a de fronteiras que permitiram articular alguns saberes nossos e das calins, que se exibem em nossas análises.

3. ANALISANDO O MOVIMENTO E A AUTONOMIA DE MULHERES: ESCOLHAS NÔMADES?

*Era também palmista, leu para Sinhiza e
Sinhalice a boca-ventura. Sizorinho nela dera com olhos
que fácil não se retiravam. Senhozório contra quentes e
brilhos forçava-se a boca. Ceca e meca e cá giravam os
ciganos;
mas quem-sabe o real possuir só deles fosse? — e de
nenhum alqueire.*

João Guimarães Rosa, Tutaméia.

Analisar os conteúdos das entrevistas realizadas e observações feitas e articular essas análises aos pressupostos teóricos tomados como referência foi, sobretudo, um exercício de tradução de diálogo, entre diferentes saberes, às vezes, estranhos.

Todos os diálogos são constitutivamente imperfeitos, provisórios e inconclusivos, especialmente estes constituídos entre tantas fronteiras interculturais. Os enunciados desta pesquisa provocam novos termos e ideias continuamente. As análises aqui realizadas são apenas seus primeiros contornos e, do ponto de vista da autoria, são interpretações exteriores às calins que propuseram os enunciados que nos servem de subsídios e argumentos. As análises guardam, portanto, as características de incompletude e dependência dos contextos de onde se lê ou se interpreta, típicas aos diálogos entre a teoria, pautada pelas epistemologias ocidentais, e os saberes produzidos a partir do campo. Um esforço de prover sentido a outros sentidos, de outras pessoas.

Nossa tentativa, ao falar sobre o outro – mulheres ciganas calins – foi o de tocar no nomadismo do pensamento, das práticas e dos fazeres que sustenta um modo próprio de entender o mundo. “Um viver andando”, “andarilho” que ainda nos escapa, mesmo perpassado pelas estratégias coloniais e por significados semânticos semelhantes e sobre o qual fizemos um contato ainda tênue, mas bastante inspirador e elucidativo. Tentamos traduzir os movimentos das calins, ainda que parcialmente, e sabemos que as divisões raciais, sexuais e sociais com as quais fomos forjados a compreender o mundo são limitantes. Há muito mais – ou diferente – a dizer das

relações entre pessoas do que essas categorias estabelecidas pela epistemologia dominante nos sugerem. O “eu para mim”, o “eu para o outro” e o “outro para mim”, embora atravessados pelas representações essencializadas que atendem a organização social moderna, também insinuam surpresas e novidades experimentadas nesse percurso nas trocas interculturais e observadas nas práticas híbridas, que se formam nessas fronteiras.

Tento ler as palavras das mulheres como novidades que as fazem viver como pessoas que transitam entre dois mundos e que as permitem sustentar sua diferença cultural como calins. E previno-me, assim, de tratar suas enunciações como boas ou más, adequadas ou imperfeitas, qualidades calcadas no etnocentrismo que nos subjetiva, considerando-as eticamente valoradas por um mundo diferente do meu, embora o interpenetre.

Os atores existem em muitas e maravilhosas formas. Explicações de um mundo ‘real’, assim, não dependem da lógica da descoberta, mas de uma relação social de ‘conversa’ carregada de poder. O mundo nem fala por si mesmo, nem desaparece em favor de um senhor decodificador. Os códigos do mundo não jazem inertes, apenas à espera de serem lidos. (...) nenhuma doutrina específica de representação ou decodificação ou descoberta é garantia de nada (HARAWAY, 1995, p. 37).

Haveria e haverá, sem dúvida, muitas versões do que pretendo traduzir dessa experiência de pesquisa, mas a que aqui está é uma delas, que mesmo provisória, tomou o movimento como meio para provocar algumas reflexões. É por ele que começamos.

3.1. Movimento 1 - Ciganas que pousam e que moram em Rio das Ostras.

Monalisa: É eu fiquei um ano morando em casa.

Pesquisadora: E o que você achou de ficar morando em casa?

Monalisa: Eu não gostei não.

Pesquisadora: Por quê?

Monalisa: Causa de que é muito trancado. Tinha que dormir dentro daquele quarto e eu tinha medo [risos]. Eu prefiro mais na barraca.



Visitei dois acampamentos durante o percurso da pesquisa, um em Palmital e ou em Âncora, chamados por eles de pouso. Um deles localizado em um terreno murado que, após seis meses, foi desativado definitivamente e, outro, maior, cercado por arame farpado, que já dura uns dois anos.

Em ambos, o primeiro movimento observado foi o das pessoas. Uma circulação livre de crianças, mulheres e homens por todo espaço. Não há portas a bater. A privacidade dos núcleos familiares é exclusiva à hora do sono noturno, quando se abaixam as cortinas de cada barraca. E quando comecei a circular pelas barracas ainda guardava o meu pudor “garrin” de pedir licença. Marcar visitas, telefonar, ficar constrangida em sentar ao lado de alguém que estava dormindo, eram comportamentos de “outro mundo”. Eu era estranha. Embora me dissessem que, no mundo das calins, a permissão era de passar da porteira e que, uma vez autorizada, eu poderia como elas, circular, não houve uma visita minha que a

disposição espacial, o número e as famílias das barracas fossem as mesmas. As porteiras eram sempre diferentes e eu estava sempre sob a avaliação de ciganas que eu não conhecia. Avaliação de ciganas? Por que não de ciganos? Porque efetivamente foram elas que me autorizaram a entrar.

Na primeira visita, ao Palmital, fomos recebidos por Jorginho, o cigano que acampava perto da porteira, uma espécie de guardião do pouso. Fomos cercados de homens ciganos e imediatamente após Marcos Rodrigues, também Calon, começou a se identificar por sua ascendência de parentes e me apresentar, Marli e Ana Lúcia, as ciganas mais velhas chegaram, perguntaram quem eu era e Marli me levou para sua barraca. Perguntou várias coisas sobre mim e minhas intenções e, diante do objetivo da pesquisa acadêmica, me liberou para voltar a conversar com ela. Só conheci as demais mulheres em outras visitas subsequentes e entendi que meu interesse pela vida das ciganas, e não pelos “ciganos”, facilitou a minha entrada. Uma prática que só ficou evidente um ano depois, é que mulheres não costumam conversar sozinhas com homens que não sejam seus maridos.

A mesma aprovação à minha entrada aconteceu no Âncora, e de forma mais intensa. Também fomos cercados de homens e da mulher mais velha, Esmerina, que começou a perguntar ao Marcos Rodrigues coisas sobre mim em chibi (língua Calon) e, diante de suas respostas, também me “liberou” para conversar com sua filha Vanessa.

Comecei a conversar sobre a vida nômade e a primeira distinção que começaram a fazer foi sobre viver ou não em casas. Vantagens e desvantagens dos dois modos foram apontadas. Por algumas mulheres apelando para a imaginação, por outras por alguma experiência vivida.

Por causa de quê na casa você fica fechada o dia inteiro e aqui é tudo aberto, você conversa. Aqui é tudo parente, você conversa com um, conversa com o outro parente, entendeu? E na casa não, na casa você tá sozinho. Cê acontecer alguma coisa, cê precisar de alguma coisa, aí se não tiver ninguém? Aqui é parente, aqui te vale você de alguma coisa que precisar e não casa não, na casa você fica sozinha o dia inteiro (Priscila).

Costume, como é que eu vou te falar [risos]... Costume na barraca. Aqui tá todo mundo pertinho um do outro, lá não. Lá ela já faz as suas coisas dela lá na casa, não vem conversar com a gente. Aqui não, aqui a gente conversa, é diferente. Da casa para a barraca é diferente (Brenda).

Parede e muro sufoca. Mas, eu se chego na casa não fico sufocada, não. Já vivi cinco mês, numa casa, é muito melhor que a barraca. Lá tem tudo certinho. Tem água na torneira, tudo tampadinho, fica protegido também,

sem chuva, sem vento. E aqui você não tá protegido de nada. Tudo destampado, se chuvê venta tudo, cai tudo. Lá, não, é tudo sossegadinho, eu gostava. Você trancou, cabou, ninguém mexia. Aqui tudo aberto! (Vanessa).

Eu aqui fico sufocada com esse muro. Tá tudo aberto pra cima, mas de vez em quando tenho que ir lá fora na beira do rio, olhar pro céu, tomar um vento. Eu não dou pra viver em parede, não (Marli).

Eu mais Janinho ficamo um ano morando na casa que ele comprou. Eu tava ficando maluca. Teve um dia de noite que eu comecei a gritar: - Janiiinho, eu não matei ninguéém, eu não roubei ninguéém, porque eu to presa aqui, Janinho. Vamo embora. Aí Janinho pegou e montou barraca aqui no dia seguinte. A casa tá lá vazia. A gente mantém que pode um dia os menino precisá, mas eu veve só em barraca mesmo, senão eu morro (Lucimara).

[...] Só se tivesse um monte de cigano morando tudo numa rua só, aí que queria, mais se for para morar um aqui, o outro lá no outro bairro, eu não queria não... Preferia assim, porque aqui você tá aqui, você olha todo mundo passar, você olha todo mundo lá, então é mió assim do que em casa porque em casa você fechou a porta... Eu não aguento ficar dentro de casa muito tempo. Sozinha não. Só tiver alguém com a gente (Paloma).

A diferença entre viver entre paredes ou não vem sendo refletida pelas mulheres que gostam do “viver cigano” – “andarilho”, “sem paradeiro”, mas que sofrem com as condições precárias de acesso ao básico – um lugar para pousar e água. No entanto, o viver sem paredes foi frequentemente comparado ao viver livre, movimento livre, com a ideia de pouso como um território móvel. Lugar de uso e passagem. Diferente de um “camping” americano, ligado a uma fixação provisória em algum lugar onde se quer estar por um breve tempo.

As mulheres calins vão e voltam, circulam entre pousos, embora os pousos também possam deixar de existir, como foi o caso do pouso de Palmital.

Há pousos fixos, mas barracas fixas quase nunca, nem no próprio pouso.

Vira chão assim. Vira chão, onde tem um capinzinho mais fresco para a gente ficar, né. Aquele capim acaba a gente muda para outro lugar. Trabalho dá de armar e desarmar, mas a gente veve disso, né? A gente veve disso, então a gente não reclama mais não. Aqui, armo barraca que ele não aguenta que ele é doente, aí os menino ajuda (Rita).

Mudo quando entra assim, chove muito, que entra água na barraca, nós muda. Mas quando não está entrando água, tá certinho, que não tem sol, não tem nada, aí não muda não (Paloma).

A família que negocia as condições do pouso – atualmente mais por aluguel - geralmente organiza entradas e saídas de barracas de acordo com as normas de

sociabilidade da maioria.

Pode ter muita barraca, mas depende de você saber quem é que você coloca ali dentro e aqui é terreno particular. Tem pessoa que você deixa ela colocar barraca, ela apronta e borda. Dá cavalinho de pau, mexer com os pessoal, aí causa muito problema. Então dá ruim. Aí já fala que não tem lugar (Rita).

Ela não é parente, não. Pediu pra pousar nos deixamo, mas tem uns modo diferente e já vai embora (Marli).

É também o lugar. Você pensa que era assim? Lá era bem deserto, bem deserto você não via ninguém. Só tinha umas barraca, mas você não via ninguém sair da barraca, ninguém vai na barraca de ninguém, ninguém conversava com ninguém. Era de vez em quando. A festa de lá era chata, não tinha nem animação, nem nada. Não gostava de lá, não. Aqui é melhor (Priscila).

No entanto, mesmo as barracas das pessoas que organizam o pouso viajam. Há um movimento grande de visitas aos parentes, que podem ser rápidas ou longas. No primeiro caso, as pessoas se acomodam na barraca do visitado. Se longas armam e desarmam tudo.

Uma das mulheres nos diz que, em razão dessa mobilidade contínua, cigano não pode ter muita coisa para carregar. No passado, na época em que viajavam a cavalo, não era possível ter mais do que panelas e roupas. Hoje, por causa da quantidade de televisões, aparelhos de som e camas, quando o pouso muda de lugar contratam um caminhão, mas se precisarem sair de repente, por conta de algum perigo iminente, não se constroem a deixar tudo para trás. O precioso é a vida. Tudo o mais pode se refazer a partir da *“lona e os paus da barraca mesmo”*, os bens que, segundo Rita, não podem faltar. No grupo estudado a dissidência da ideia de acumulação e herança fica clara no tratamento dado aos “bens” do morto. Roupas e pertences são queimados, dinheiro ou jóias são distribuídos para as crianças do pouso.

Como em Braidotti sobre o nomadismo, *“é a subversão do conjunto de convenções que define o estado nômade, não o ato literal de viajar”* (BRAIDOTTI, 2000, p.5) e durante o longo tempo do período colonial, não houve outra relação entre sistema dominante e ciganos que não fosse baseada em violência, fosse pela coerção, assimilação ou extermínio. Tomando como referência a inclusão subordinada pelo trabalho, grupos minoritários ficaram entre o essencialismo da diferença, no qual se basearam os processos excludentes, ou no essencialismo da igualdade, que produziu toda sorte de iniquidades (SANTOS, 2010).

Entre o bem-estar e o mal-estar do viver cotidiano cigano, seus discursos demonstram as mudanças ocorridas nas fronteiras e territórios que acabaram por limitar seus pousos em lugares mais saudáveis. Acabaram os terrenos “vazios”, a água potável dos rios, o espaço para os animais pastarem, os campos com espaços para fogueiras que iluminavam as festas noturnas. O mundo se privatizou.

Com a privatização do mundo, muitos ciganos passaram a morar em casas e famílias se fixaram em uma mesma cidade. Outros, estreitaram as suas redes de parentesco, montando o que Ferrari (2010) denominou unidades econômicas móveis. Mais recentemente, uma nova saída tem sido pensada como ponte entre a exclusão e a desigualdade: os ranchos.

O rancho, diferente do pouso, é um terreno comprado de modo cotizado por algumas famílias que constroem um híbrido de barracas e casa. Pela descrição das calins, seriam “barracas” com paredes laterais e no fundo de alvenaria com lona cobrindo tudo e que teriam uma infraestrutura básica de água, luz e saneamento.

Tem mais conforto. Mais segurança. Porque aqui é tudo aberto. Aí, se chover no rancho a gente não precisa se preocupar. Agora barraca não, barraca se chover a gente tem que se preocupar que é só lona, né? (Brenda).

Ahh, vai. Sofreu muito com essa vida, já... é muito sofrida. Muito vento, sem água. Você fica pegando água... Aqui, principalmente esse lugar aqui, é mais ruim de água ainda. Ehh... Por que aqui, você tem que ligar pro caminhão, pro caminhão encher sua caixa, encher o galão, encher a caixa d'água... E acaba que nem tem vez, que nem vem enchê. Olha, procê vê, você fica usando água mais pra você tomar banho, lava roupa no rio... muito ruim... (Vanessa).

Eu mais outras que tem mais condição compro um terreno lá pra cima do Palmital. Agora ainda não pra construí praquê tem uma coisa do terreno assentar, não entendo essas coisa. Mas, nós vai fazê um rancho por lá. Minha sogra vai montar barraca mesmo, que não gosta de parede de jeito nenhum, mas o meu vai ser com parede dos lado (Bruna) .

É por causa de que de hoje em dia eles estão mais estudado, então eles não estão querendo ter dificuldade assim, armar cabana, dá um vento mais forte, a cabana voar, cair, não quer ter trabalho com mais nada. Já tem um recursinho, né, no futuro de comprar uma casinha, comprar um terreno, aí eles estão comprando (Marli).

Ainda que tenham uma estrutura híbrida na forma, os ranchos permanecem seguindo a organização coletiva. Em pouso ou rancho, o inegociável parece se afirmar na responsabilidade do grupo pelo seu destino. Os “mais estudados” tentam, coletivamente, uma transição da exclusão dos bens e serviços, ainda que entendam a persistência da desigualdade na relação social e nos serviços públicos. Resistem ao

individualismo, à solidão e à desarticulação grupal. Eis sua mais expressiva dissidência: Estão fora do contrato social dos “homens livres” neoliberais com seus interesses individuais, regidos por uma cidadania territorialmente localizada e que comercializam publicamente interesses particulares. Exercitam, por outra racionalidade social autônoma, anárquica: o bem comum autogestionado que se apropria das possibilidades ofertadas pelo mundo não-cigano.

O rancho, como terceiro tipo de construção híbrida, está gestando uma nova forma nômade de constituírem-se num entre-lugar, meio entre lá e cá. Quase como uma travessia “mestiça”, uma materialização das negociações entre fronteiras, uma “consciência das fronteiras”, sobre as quais nos falou Anzaldúa (1987), onde coexistem dois, ou mais, modelos de referência.

3.2. Movimento 2 – A errância e o devir.

A minha vó conta que quando na época que Jesus andava na terra, que Jesus falou com os cigano e que Jesus pediu ajuda para os cigano, pediu ajuda e aí falou: - Não, a gente não pode ter ajudar agora não. Aí Jesus falou assim: - Filho ingrato, pelo mundo vocês há de viver o resto da vida de vocês. Por isso cigano anda pelo mundo (Lucimara).

A fala de Lucimara nos remete imediatamente à definição de ciganos nômades estabelecida pelo Padre Bluteau e à eficiência secular desse mito católico: pessoas “*não-cristãs*”, “*oriundas de nações egípcias*”, e “*obrigadas a vagar pelo mundo, sem casa ou habitação permanente, como descendentes de pessoas que negaram abrigo ao Cristo criança, quando ainda estava em companhia da Virgem Santa*” (DONOVAN, 1992).

A eficácia secular dessa operação colonial mostra a potência das representações que atravessaram o tempo evidenciando uma assimilação parcial do discurso moderno. Sem acesso à sua história, embora não localizem a construção social de parte de seus saberes, por seu discurso atestam a força do poder dominante em mantê-los em movimento por meio policial-legal e a assimilação dessa condição de deslocamento forçado como um “hábito” étnico de quem, por poderes divinos, foi fadado à errância. Observamos, no entanto, que não há errância – esse andar a esmo sem intenção, destino, certeza ou fundamento. Há diferença, dissidência e contingência.

Ao tratar dos motivos dos movimentos dos pousos e barracas, as calins

revelam duas faces de seu nomadismo – por tática de sobrevivência e por exercício da sua autonomia.

Mudar de pouso? Ah minha filha, isso aí, mil vezes [risos]. Eu já andei o estado de São Paulo, o estado de Minas, o estado da Bahia, Espírito Santo e, agora, Rio de Janeiro. Já tive em Goiás, no Mato Grosso (Rita).

Pra lê mão, né, então a gente ficava assim 15 dia na cidade, 15 dia na outra porque ia acabando, né. Lia a mão do pessoal... Vamos mudar para a outra cidade, que aí mudava para lá. Então, ficava 15 dia numa cidade, 15 dia na outra, 15 na outra até nós mudar para outra cidade. Então, hoje em dia, as mulher não lê mais sorte, não lê mais a mão né. Nos vive mais assim, ganha, compra carro, vende carro...Vende celular, vende relógio...Vive quase tipo como um camelô. A gente para mais num lugar por causa disso agora (Rita).

Eu nasci em Goiás, aí vim pra cá. Minha mãe conheceu uma pessoa, meu pai ficou lá. Eu fui criada por outra pessoa aqui. Ele (o marido da mãe) me criou pequenininha com dois anos, ele me criou com trabalho, com dificuldade, nós sofria muito rasgo de barraca lá em São Paulo (Vanessa).

Por que na época a pessoa da família tinha assim vinte, trinta animal, cada família... Você tinha que andar aí com cinco, seis família. Já pensou cinco, seis família cada um com trinta animal? E aonde passava falava “Cigano vai roubar agora as galinha tudo!” [como se estivesse gritando] [risos] falava assim quando passava os cavalo. Passava com aquelas tropa, a roça que já tava aberto, os animal entra e acaba com tudo. Aí depois nós passemos para carro e a turma parece que ficou mais legal com nós. Mas, nem racismo de negro acabou ainda! Cem, cem cabeça de animal aqui ô...Cabava com o pasto tudo... Cabava com as fruta, as verdura dispôs... O pessoal da roça ainda tem problema com cigano... Mas pessoal da cidade não. Eles tão acostumado com traficante, ladrão, com tudo então... Aí a gente fala: - Os bandido que mata, rouba vocês aí mesmo, assalta, bota o revólver na cabeça. Eu falo! (Rita).

A gente muda é porque que às vezes tem que resolver um problema lá, às vezes tem parente lá, às vezes a gente já tá enjoado daqui já, e eu quero ir para lá e a gente vai. Fica um tempo lá, mas depois volta de novo. É assim (Paloma).

Eu não aguentava não, eu falava “Não, o que é isso?”, que tem que bater pau, fincar pau no chão, tem que... aí eu não aguentava. A daqui muito pequenininha ficou doente da vez que eu fui para lá, aí deu bronquite e pneumonia nela e muito miudinha não tinha nem veia. Levou mais de umas vinte furada no corpo. Aí tá bom, aí eu fiquei com ela lá no hospital e aí de São Paulo nós foi para passear em Pouso Alegre. Meu cunhado tinha ficado em São Paulo, ligou e falou assim, “Ô minha irmã eu acho que eu vou aí para Pouso Alegre, eu vou levar umas coberta aí para vender”. No mesmo dia quando foi era nove e pouco da noite que ele ligou e falando que gosta muito da gente, isso e aquilo, quando foi dez e pouca ele morreu, da noite. [...] Aí nós pegamos e nós fomos de madrugada, no mesmo dia de madrugada. Nós chegamos lá era umas cinco e pouco da manhã. [...] Aí pronto, aí a vida já começou, e eu tava grávida da outra, aí a vida já começou a virar tudo do avesso. A situação tava péssima. Dinheiro não, nada não, na maior agonia do mundo. Aí ele pegou e falou: Agora não dá mais para mim ficar aqui. Aí nós pegamos e se mudou para Pouso Alegre, aí de Pouso Alegre nós foi ali para o Palmital, aí do Palmital tamo aqui agora (Priscila).

Que para trás quando vinha polícia no acampamento, dar busca nas barraca, procurar alguma coisa roubada, né, todo cigano, né, cigano que vai roubar, vai precisar de roubar? Hoje em dia existe tanto coisa para trabaiaar, existe tanto trabalho no mundo para poder fazer, para quê roubar? Aí muitas pessoa deixava entrar, muitas pessoa não deixava não. Um cigano que tinha coragem de enfrentar isso falava “Não, você tem algum mandado de justiça para você entrar aqui dentro? Dentro de 48 horas nós temos o nosso direito de ficar aqui até arrumar um lugar para mudar. Agora invadir a barraca só com mandato da justiça, mandato da polícia para invadir aqui, você não vai entrar na minha cabana não. Isso aqui é uma casa de respeito. Você não está vendo tanta criança não aí? Se estiver escondendo alguma coisa roubada, alguma coisa de mal a gente ia esconder no meio desse monte de criança? Aí, muitos policial pegavam e falavam: Não, a senhora tá certa (Lucimara).

Quantas vez que eu mudei? Ah, acho que milhões de vezes! Milhões de vezes! [ênfatiza e ri] Eu já fui São Paulo, Rio de Janeiro, Vitória, tudo o quanto é tipo de lugar eu já fui. Ainda mais quando o meu pai era vivo, que meu pai é morto, quando o meu pai era vivo, eu andava mais, nós andava de semana em semana. Aí agora depois que o meu pai morreu, aí eu casei, quer dizer que fica mais tempo, aí a gente fica sempre em barraca. Agora a gente tá ficando mais tempo num lugar do que antigamente (Paloma).

No tempo que nós fomos pra Bahia, tem mais de 25 anos, aí a coisa era mais difícil lá. Era só farinha e carne seca mesmo. Era tempo da seca. Era difícil... Queria conhecer... a beirada de Teixeira de Freitas, aquela beirada lá de Governador Valadares para cima lá...Tinha mais terreno vazio. Hoje em dia não existe mais terreno vazio (Rita).

Ah, enjoa, né? Enjoa assim do lugar, tudo a mesma coisa, todo dia olha a mesma coisa e aí enjoa, a gente enjoa do lugar (Brenda).

Por causa que ele gostava de viajar. Ele enjoava daqui, ele ia para outro lugar, enjoava daquele lugar, ele ia para o outro. Ele era assim, ele gostava muito de viajar (Paloma).

O movimento ilustrado nos enunciados das calins se associa às possibilidades de viver em margens, nesse interstício de culturas (BHABHA, 1998) ou no entre-lugar cultural (SANTIAGO, 2000). Não é exclusivamente um movimento nômade em flecha – de um lugar a outro – como andorinhas em seus verões - ou centrípeto e sazonal, observado em algumas comunidades indígenas pela lógica do manejo de seus cultivos em suas roças (LEONEL, 2000). É um entre-lugar de potências e limites onde outros deslocamentos simbólicos acontecem. Ora os meios de sobrevivência (econômica) justificam o estar em fronteira. Ora o próprio estar em fronteira traduz-se em meio de sobrevivência (cultural). O território cigano é, assim, construído, desconstruído e reconstruído a partir da impermanência e da certeza de que a família é seu lar, seja em tenda/barraca dentro de onde for: um pouso ou rancho. O “amaroden” ou “um mundo dentro do mundo”, como nos disse o

professor de música Antonio Guerreiro, também Calon, em entrevistas iniciais exploratórias. Parafraseando Viveiros de Castro (2008) só é cigana quem se garante como cigana.

3.3. Movimento 3 – Relações entre homens e mulheres - Decisões.

Abordando a autonomia de mulheres calins a partir do movimento, a primeira questão levantada disse respeito a quem toma essa decisão: Quem resolve mudar? Há negociação? Nossa perspectiva foi a de prestar atenção ao que as calins tinham a nos dizer sobre suas relações sociais a partir de sua posição diante dos movimentos realizados pelo grupo.

A resposta de um casal muito jovem, recém-casado, foi por parte dela que a mulher teria que seguir o marido e por parte dele que se ela não quisesse, ficaria por lá. Ambas as respostas remetidas à “lei cigana”.

À primeira vista, parecia haver uma prerrogativa de que o homem tomasse a frente da mudança, negociando o local onde pousariam sem a necessidade de anuência da mulher, implicando em que a mulher nunca seria “seguida” pelo homem, conforme Paloma nos disse:

É ele que decide. Eu não! [ri]. Se ele falar assim: - Tem que ir embora, tenho que acompanhar, né? Só quando tem que mudar, que às vezes o moço do lugar não quer que nós fica... Uma vez, uma vez aconteceu uma briga, teve uma coisa assim, aí a gente teve que ir embora, mas embora assim por enjoar mesmo assim, é meio difícil, enjoar do lugar é meio difícil assim... Enjoa mais tem que ficar, não tem outro jeito que às vez não tem outro lugar para ir. Que nem, nós tá aqui. Eu tô enjoada daqui, mas não tem outro lugar para ir, eu tenho que ficar, né, é assim!

No entanto, um dos primeiros acordos de casamento é que há uma alternância previamente estabelecida entre os pousos do recém-casal. No primeiro ano, pousam com a família da noiva, para que pai e mãe se certifiquem de que a filha está sendo bem tratada. Caso não seja, há um destrato do casamento. E no segundo ano, o casal pousa com a família do filho, pelo mesmo motivo. Claro que há exceções e testemunhamos uma delas em que o rapaz que casou, cujos pais eram falecidos, mudou-se com a avó e o irmão para o pouso da noiva. Ficaria lá sem alternância, se

o casamento não tivesse sido desfeito, após a queixa da noiva aos pais de o rapaz era desatento e violento.

Há diferenças entre os motivos e escolhas que cada calin entrevistada elegeu para as mudanças que aconteceram ao longo de suas trajetórias de vida. Todas, no entanto, geralmente estão relacionadas à sobrevivência e à segurança pessoal ou do grupo. Os exemplos mostram que nem sempre é o homem quem começa esse processo e que o determina. Uma das mulheres explicou, por exemplo, que se os homens mais jovens estiverem em viagem para vendas e acontecer algum "rasgo" de barraca – uma invasão violenta – a mulher sabe e arregimenta a mudança imediatamente. Desarma e arma barraca em outro pouso, se preciso for, e os homens em viagem depois às alcançam. Na "lei cigana", mulher segue o homem, na prática cigana, cada mulher e homem definem na sua relação como vão garantir sua sobrevivência como família e como grupo.

Pode ser que os dois, qualquer um dos dois. Por exemplo, se o lugar não tá podendo, não tá dando para mim, também não tá dando para ele, ou se o lugar também não dá dando para ele, não vai dar par mim. Aí nos pega e muda. Mudei para Tanguá, aí lá só tinha duas barraquinha, aí o lugar lá não tinha como ficar. Aquilo lá era perto de favela. Nós tinha medo, nós não dormia bem e lá nós não tinha ninguém, não tinha parente nenhum, só tava eu e avó dele, duas barraquinha. Aí eu falei "Esse lugar não dá para nós não". Aí eu e a avó dele falando e aí nós pegamo e mudamo (Brenda).

Aí teve uma morte de uma cigana. Aí nos teve que ir embora. Fomos pra Campos. Quando morre um cigano tem que sair. E bota fogo nas coisas. Se afasta pra distrair a mente (Bruna).

Por exemplo, nós tá aqui e se tiver um pouso num outro lugar e se tiver pessoa acampada lá, nós liga para eles, pergunta como é que é o pouso, se tem água, se tem luz, se tem como nós ir e passa uma semana nós, nosso marido vai lá, vê o pouso, vê tudo certinho onde nós vai pousar, é assim (Priscila)

A minha tia já foi embora daqui por causa de que discutiui aí, aí teve que ir embora, aí ela foi e mudou ali para Palmital, aí eles tá lá. Agora quando eu quiser ir lá ver a minha irmã, eu vou lá, às vezes ela vem cá... É assim (Paloma).

Que eu falo: - Ó eu não quero ficar nesse lugar, aí ele pega e fala: Então vamos se mudar tal dia. Aí a gente marca o dia, já arruma as coisa para deixar arrumado e nós se muda que nem lá, a gente passava lá no Pouso Alegre, aí eu falei: - Ó, nós não vai aguentar ficar aqui não, sem água, sem nada, nós não vai aguentar ficar aqui, não. E a situação péssima. Lá não dá para ler mão, lá não tinha com o fazer nada. Aí tá bão, aí ele pegou e falou assim: - Espera até amanhã, que aí eu pego um dinheiro, e aí eu coiso. Aí, no mesmo dia eu fui e aluguei o caminhão. Falei: Peraí, se eu não alugar o caminhão, ele nunca vai sair daqui (Priscila).

Mato Grosso quando nós casou, um ano, nos tava em São Paulo aí era pertinho Mato Grosso, São Paulo. Agora tenho vontade conhecer Paraná, Rio Grande do Sul, tenho vontade de conhecer. Eu tenho parente lá no Paraná, eu tenho madrinha mais tudo, mas nem sei onde mora... Ele tem inimigo para lá... não pode ir... Eu digo que cabou tudo por lá... Mas, ele diz que cabou não. Que tem um lá que... Ele têm contato com os pessoal de lá, cunhado dele que anda lá ainda, se encontrar é uma guerra (Rita).

As pessoa tocava nós daquele lugar. Quem eles não aceitava. Quando a polícia tocava, nós tinha que sair. Aí nos ia andando até quando alguém deixava ficar. Quando chegava a parar num lugar, era cinco, seis mês, não era mais que isso, não (Marli).

Há mais do que uma hierarquia de gênero nas condições vividas por ciganas e ciganos e por essas e outras táticas um dos maiores feitos dos ciganos, ao longo de uma história repleta de violência extremas, tem sido sobreviver em dissidência com as práticas dominantes, colocando o coletivo à frente do individual. Distante das leis do Estado e das regras de convivência da sociedade não-cigana; apartados da cidadania territorialmente fundada e da divisão de interesses públicos e privados, enxergam com clareza a condição de exclusão do “contrato social” a eles destinada, e retrucam com suas experiências.

Como apontou Brah (2006),

Pensar a experiência e a formação do sujeito como processos é reformular a questão da “agência”. O “eu” e o “nós” que agem não desaparecem, mas o que desaparece é a noção de que essas categorias são entidades unificadas, fixas e já existentes, e não modalidades de múltipla localidade, continuamente marcadas por práticas culturais e políticas cotidianas. (BRAH, 2006, p.360)

Esse estar fronteiriço, esse exercício do devir, alimenta, portanto, o processo permanente de configuração e reconfiguração de territórios e pousos, constituído por múltiplas influências históricas, culturais e contingenciais. Os discursos das calins reverberam suas reações ao legado colonial e às estratégias de sobrevivência étnica, mas os efeitos dessas relações sociais não são cristalizados em práticas estáveis. São efeitos de uma intersubjetividade que, em condições diaspóricas, é atravessada por determinantes econômicos, políticos e sociais de quem vive às margens e tenta não aceder a condição de “marginal”. Redesenham-se novos papéis e demandas, a partir de novos espaços híbridos. *“Com variados graus de urgência, eles negociam e resistem às realidades sociais de pobreza, violência, policiamento, racismo e*

iniquidades políticas e econômicas” (CLIFFORD, 1994, p. 315).³⁴

3.4. Movimento 4: Respeitando o fluxo da vida – Autonomia e Escolhas.

Se a vida nos pousos é regida por relações sociais posicionadas pelas demandas cotidianas e pelo devir, sua temporalidade tampouco segue a inspiração em Kronus.

A temporalidade em que vivem as calins não é exclusivamente linear. Diria até que não é de modo algum, pelo que pude observar, horizontal marcada por intervalos regulares e regida pela ideia de princípio e fim.

O discurso pedagógico do Estado-nação fez do tempo uma concretização da ideia de progresso e sucessão. Apropriou-se do Kronus para escrever uma história fixa, evolutiva, onde o ser para a morte atrelou-se a passagem do tempo e não às contingências. Teceu os fios da história produzindo uma trama progressista. Os coletivos dissidentes e os tempos disruptivos foram encerrados no anonimato em função do todo indistinto e homogêneo. Os limites do tempo foram associados aos limites do espaço – latitudes, longitudes e fusos horários determinados. População homogênea, espaço homogêneo em tempo homogêneo, artifícios para a ideia de coesão social e do presente baseado em um passado posicionado de forma eurocentricamente posicionada. Difícil imaginar um tempo sem duração ou uma temporalidade disjuntiva. O uso produtivo do corpo para a acumulação de riquezas (capital e conhecimento) desconsiderou-se o ócio e afetos.

No entanto, as vivências dos dissidentes - ou minorias - que alimentam os conflitos sociais imemoriais entre colonizadores e “colonizáveis”, e que tem também seus fios e restos da trama nacionalista, estabeleceu o que Bhabha (1998) conceituou como contra-narrativas ou discurso performático, que tem sido silenciado, mas existe e perfura as fronteiras espaço-temporais totalizadoras. Acolhendo a crítica semântica de Viveiros de Castro (2012) para a relação dos “índios” com as expectativas capitalistas, ciganos também não produzem, vivem.

Contraponto ao Kronus, calins nos apontam em seus discursos a dimensão Kairós de seu tempo – o momento certo, oportuno, que não se mede e do Aeon,

³⁴ No original, “With varying degrees of urgency, they negotiate and resist the social realities of poverty, violence, policing, racism, and political and economic inequality”.

αἰών (*aión*), tempo da vida, força vital ou eterno que há em todos nós e que se reproduz, seu fluxo.

Casamentos, por exemplo, são combinados na infância, mas podem não se concretizar. Depende da experiência da vida e do que for oportuno.

Os pais trata os casamento ainda criança, mas depois de grande tem menina que não quer os menino, aí fala: - Ah, eu não quero, eu quero o outro... Aí muda. Monalisa mesmo, ela tava comprometida com um primo dela, só que não deu certo. Não quis mais o casamento e desmanchou o casamento, aí agora ela tá solteira. Hoje em dia é assim: uma pessoa que tiver longe, aí liga. - Ah, eu posso? Sua filha tá solteira e meu filho também tá, você dá sua filha para casar com meu filho? E aí nós fala: - Então traz, traz ele para ela ver, se ela gostar a gente trata o casamento. Aí traz o menino, se ela agradar, fala: Você gostou? Ela diz: Eu gostei. Então pode tratar? Pode. Aí uns seis, sete mês, dependendo da idade, com um ano de prazo. Agora se não gostar, fala: - Ah, a menina não quer, não gostou, aí volta para trás de novo (Lucimara).

Porque eu sou mineira, o meu pai já é gaúcho, como eles vieram para cá, eu nasci em Minas, aí o meu pai veio para o estado do Rio, aí o tio do meu marido falou, perguntou ao meu pai: - Você dá sua filha para casar com meu sobrinho? O meu sobrinho é bonzinho, trabalhador... Ele disse: - Uai, não conheço ele. Traz ele para nós vê, se ela gostar.... Aí o pessoal perguntou: Como é Haroldo? Vai rolar o casamento?. Aí o meu pai falou: Eu vou perguntar a ela. Aí mandou a minha tia me perguntar: Você quer casar Lucimara? Aí eu falei:- Ói, gostar eu gostei, mas não sei se meu pai vai gostar. Aí meu pai: Eu gostei. Quer que trata? Vou tratar. Aí falei: Trata, trata o casamento. Aí trataram para seis mês. De seis mês, eles pego e abaixou, já tava com quatorze anos e para nós quatorze anos já é meio véia já para casar... (Lucimara).

Eu conheci ele, passou uns seis meses e a gente foi e casou. É igual, igual pessoa normal. Quando tá em casa a gente não conhece e noiva e tudo? Eu não, eu casei, conheci, passou seis meses, casei (Brenda).

Ele me viu lá na festa, o jeito que eu fui, assim, lá na festa e ele gostou de mim. Aí então lá na festa mesmo ele pediu, só que aí eu fui e falei que não. Uai ele pedindo para mim mesma?! [risos]. Ele tinha que pedir pro meu pai. Se eu falo que sim, aí tudo ia ser comigo. Pedindo pro pai, pra família dá mais segurança. Aí, depois ele ligou esses dias agora, aí conversamo, conversamo, aí o pai falou que tava bom para ele vir passear aqui. Aí ele falou para marcar o dia para vim. Algumas meninas que o pai é mais liberal com elas, aí elas que escolhe: - Eu quero, eu quero, eu quero e já eu não. Eu falo que o meu pai é que dá a primeira palavra. Aí, agora assim eu sou separada e ele também é, aí nós vai ajuntar (Monalisa).

Eu não casei cedo, não. Eu casei com quinze ano. Com quinze ano que eu casei [ri]. Para nós aqui não é cedo, né? Para nós aqui já passou da idade [ênfase]. Que eles aqui, nossa famia casa com até quatorze. Ainda é novinha ainda, mas se for pros quinze, dezesseis aí, vai cozinhar feijão, não vai casar mais. Vai ficar com a mãe em casa, vai cozinhar feijão, eles fala brincando... Aí eles começa a zoar, dizer que não vai casar mais. Aí é assim... (Paloma).

Casar menina novinha é também mais por causa de quê que cigano não pode namorar nem nada, então casa, aí só pode namorar com o marido.

(Juma).

A temporalidade em que vivem os ciganos é heterogênea, guiada por suas práticas e pelo tempo dos afetos. Uma das mais velhas, Ana Lúcia me disse que os casamentos são acordados na infância para que no tempo em que o desejo sexual brotar já se tenha um destino “honroso” para os meninos e meninas, que garanta também sua permanência no grupo. Se a menina ou menino não casarem cedo, correm o risco de se vincularem à cultura do entorno, que Ana Lúcia enxerga como uma vivência degradante: mulheres jovens que tem filhos sem o apoio dos pais ou da família e homens jovens que engravidam as meninas e não se responsabilizam por nada.

Porque assim que casou, que ela casou, o marido não fazia conta dela na barraca. Largava ela no primeiro dia de casamento. Saia todo dia para beber, só chegava de madrugada. Aí nos falava: - Você pode fugir, foge, não vai dar certo, não. Nem conta de você não faz. Nós tava lá em Guaxindiba. Ela pegou e fugiu com a outra cunhada, aí foi parar aqui. Aí nós de lá também veio para cá para não dar briga, morte. Entendeu? Aí nesse dia que ela fugiu, nós nem dormia, nós nem dormia com medo de chegar o cigano e matar a gente dormindo (Priscila).

A sobrevivência alimentar também é vinculada às oportunidades e ao recurso que cada um tenha, embora se auxiliem mutuamente em circunstâncias extremas – não somente cada par do casal como as famílias.

Ah, eu penso. Eu às vezes quando eu olho ali o armário eu falo “Ih, tá acabando a comida”, eu tenho que dá um jeito, tem que se virar porque só depender do marido também é demais. Aí eu falo: - Ah, eu vou andar para a rua, vou ler a mão, vou fazer alguma coisa (Priscila).

A maioria né, é independente, paga as contas, faz isso, que faz aquilo, compra roupa delas, compra dos filho, entendeu, tem homem que é meio devagar essas coisas assim de ganho (Vanessa).

Por causa de que as escolhas que a gente faz na vida é para nós, quem vai se arrepender o dia de amanhã ou depois quem é que vai se arrepender? É nós mesmo. Tem que ser assim, por causa de que se fosse depender assim, mais, era mais fácil depender da mãe, de outra pessoa, mas assim, assim não. Se eu fizer uma escolha e ele também tiver a favor, ele vai também na minha escolha, né? Eu não sou dependente, não. Sou autonomia, esse negócio. Eu não sou dependente, não. Eu sei também, eu sei também o pé até onde eu alcanço (Brenda).

A visão e os discursos das calins apontam para existência de um outro tempo “capaz de inscrever as interseções ambivalentes e quiasmáticas do tempo e lugar que constituam a problemática experiência ‘moderna’ da nação ocidental” (BHABHA, 1998, p. 201). Uma espécie de entre-tempo entre o pedagógico (linear) e o performático (disjuntivo).

As práticas dessas mulheres desnaturalizam o tempo pedagógico da infância e da adolescência a caminho da vida adulta. Um tempo estreitamente vinculado, em nossa sociedade, à constituição das identidades nacionais, à episteme ocidental, ao biopoder e ao mercado capitalista (trabalho e lucro). Rompem com a ideia de perenidade do passado (uma vida sem “história” linear), com reprodução de ritos religiosos (os casamentos podem ser feitos por padres, pastores ou qualquer outro sacerdote) e com a ideia do tempo “do princípio ao fim” (algumas sequer comemoram aniversários e seus “santos” são comemorados nos dias em que fazer promessas e obtém graças). Seu tempo é orientado pelo agora, sem ficções do passado ou projetos de futuro, e permeado pelas necessidades à sua sustentação étnica (tempo oportuno- Kairós e tempo da vida – Aeon). Sem genealogias e sem história escrita. Se como nos disse Grosfoguel,

O êxito do sistema-mundo colonial/moderno reside em levar os sujeitos socialmente situados no lado oprimido da diferença colonial a pensar epistemicamente como aqueles que se encontram em posições dominantes (GROSFOGUEL, 2008, p. 42).

e os Calon, assim como outros povos dissidentes, exibem a parcialidade desse êxito. Ainda com Grosfoguel (2008), não há cultura que tenha permanecido intacta ao colonialismo e aos eixos da colonialidade do poder e nem há como estar fora do sistema-mundo, mas calins exibem a resistência de seus saberes e organização social, que guardam algum grau de independência das regras modernas. Suas escolhas são decididas por outro prisma. Suas táticas e conquista de autonomia experimentadas a seu modo. Não é possível transferir às calins, a nossa noção de autonomia feminina, que travada por outras regras e interesses, nem menos nem mais aprisionantes – diferentes.

Eu gosto de costurá desde criança. Que eu pegava assim uns pedaço de pano e fazia roupa pra boneca. Aprendi sozinha, de olhá e fazê. Hoje em dia, eu olho as roupa na televisão, na rua e sempre aproveito uma coisa pros vestido. Faço pras cigana daqui. Essa corrente mermo passando do lado foi eu que inventei. Ganho meu dinheiro e a gente divede as conta. Gastamo

pra mais de quinze mil com o casamento da Monalisa, de comprá tudo, que é a família da noiva que dá e vem cigano de tudo quanto é parte. Quatro dias de festa (Lucimara).

O importante pra homem é carro, relógio, cordão de ouro e dois anel de ouro. E pra mulher a saia, os brinco, colar, os enfeite, os brilho. Dente de ouro também. Tem um dentista aqui em Rio das Ostras, que faz assim que nem que eu uso (Vanessa).

Hoje em dia nós veve mais de breganha de carro, troca de carro com gajon, e venda de maquita. O marido sempre pergunta pra mulher, sempre pergunta em linguagem de cigano, pra ver se tá bom o carro, se tá bom a troca de alguma coisa, entendeu? A mulher fica junto na breganha (Lucimara).

Aqui homem não lê a mão, não. Tem alguns que lê. Tem alguns que lê. É difícil, mas é mais cigano que é viado [risos] (Priscila).

As "qualidades" e "funções" presumidamente femininas pelo padrão hierárquico de gênero também são exercidas pelos homens, tanto no cuidado das crianças, quanto no preparo de refeições ou ajuda na lavagem de roupas pesadas, assim como as presumidamente masculinas são assumidas pelas mulheres, como armar e desarmar barraca ou sustentar a família. No entanto, outras práticas sociais de homens e mulheres são bastante rígidas para evitar confrontos entre ciganos e ciganas ou proteger as relações dentro da rede de parentesco.

Durante as danças, todas as mulheres e homens, casados ou não, podem dançar podem dançar entre si. Todavia, ninguém pode recusar uma dança a um pedinte ou trocar olhar enquanto dança. Isso poderia demonstrar algum interesse maior por alguém determinado e gerar confusão. Homens e mulheres casados não podem entrar no salão desacompanhados. Seus pares também devem estar na roda. Esse é um dos modos de organização que, pela experiência do grupo, permitem que desfrutem de um de seus maiores prazeres, que é dançar, sem preocupações.

A virgindade da mulher para o primeiro casamento perdura como questão de honra, no entanto, não há desonra em separar-se e nem ser separada significa que será preterida pelos homens que ainda não se casaram nenhuma vez. Entre as onze mulheres entrevistadas, cinco mulheres tinham e separado e fizeram novos casamentos.

As calins nômades são parte de uma força contra-hegemônica que subverte os determinismos "científicos", políticos e sociais do Ocidente e dos Estados-nação.

Autoras de sua própria temporalidade, episteme e autonomia, reinventam-se nas fronteiras dinâmicas das construções sociais interculturais (SANTAMARINA et al, 2015).

Embora muitos autores tratem com certa obviedade o fato de que as fronteiras existentes entre pessoas e grupos se formam a partir de suas preocupações específicas e, também, dos significados e importância que estas preocupações passam a ter para a vida de cada pessoa ou grupo, quando se generaliza e essencializa a questão da autonomia feminina, pautando-se por um referencial patriarcal, adota-se exatamente uma posição reificadora da subalternização. As escolhas existem assim como as negociações sobre os desejos individuais e expectativas grupais são diferentes em cada família, mesmo que as regras sejam comuns e tomadas como parâmetro de “lei”.

4. ANALISANDO O MOVIMENTO E A EMANCIPAÇÃO SOCIAL – UM MUNDO DENTRO DO MUNDO.

Estes mesmos, no visível espaço: as calins que cozinhavam ou ralhavam na gíria gritada, o cigano Roupalimpa passando montado numa mula rosilha, as em álaque vermelho raparigas buena-dicheiras. Loucos, a ponto de quererem juntas a liberdade e a felicidade.

João Guimarães Rosa, Tutaméia.

A crítica pós-colonial se orienta especialmente a contribuir para que a subalternidade do colonizado seja desconstruída. Deste modo, des-silenciando a condição de subalternização, esforça-se por subverter o jogo de espelhos instituído pelo discurso hegemônico. É nesse sentido que o conceito de emancipação social precisa ser revisitado tanto o de autonomia.

A orientação contra-factual da Sociologia das Ausências de Santos (2010), por exemplo, se confronta com o senso comum científico e político tradicional para exercitar uma imaginação epistemológica, que permitiria diversificar saberes, perspectivas e identificações, e uma imaginação democrática, que reconheceria o valor de diferentes práticas e atores sociais. O autor afirmou que o Ocidente subtraiu o mundo, contraiu o presente e tem desperdiçado muitas experiências.

A experiência de campo e o diálogo com as calins nos mostrou parte dessas experiências subtraídas e silenciadas. O dilatado futuro imaginado pela monocultura do tempo linear, na realidade, continua contraído na experiência cotidiana das calins em cuidar o melhor possível de suas vidas. E com essa contração do futuro (de projetos e compromissos vinculados ao calendário, relógio e lucro), o presente ainda se permite ser dilatado. O dia rende. A vida não passa rápido, passa o tempo que tiver que passar e estar dentro de um pouso é experimentar esse tempo.

Quando fui convidada ao casamento de uma calin, ela havia me dito que o casamento se desdobrava em dois momentos, o da formalização do ato feita por um padre ou pastor e o da “entregue da noiva”, feita pelos pais no dia seguinte, após a montagem da barraca. Ela gostaria que eu participasse dos dois momentos. No

entanto, no dia seguinte ao casamento, quando aconteceria a “entregue da noiva”, uma ventania forte impediu a montagem da barraca. Há uma mestria em fazer a fundação dos paus da barraca, que não pode ser realizada com vento e chuva. E a chuva persistiu por mais alguns dias. Deste modo, a “entregue da noiva” foi adiada até a semana seguinte, quando o sol brilhou de novo. A noiva, mesmo “casada” por um pastor, permaneceu na barraca dos pais e sem ansiedade. Tempos de vida respeitados. Presente dilatado. Eu na condição não-nômade fixada em meu tempo linear, não pude esperar, ansiosa por cumprir meus compromissos do futuro que me aguardava. Meu presente, contrastado com o dela, era muito comprimido, com data para terminar. Evidencia clara de nossas diferenças temporais, tal como Santos propôs:

Enquanto a dilatação do presente é obtida através da sociologia das ausências, a contração do futuro é obtida através da sociologia das emergências. A sociologia das emergências consiste em substituir o vazio do futuro segundo tempo linear (um vazio que tanto é tudo como nada) por um futuro de possibilidades plurais e concretas, simultaneamente utópicas e realistas, que vão se construindo no presente através das atividades de cuidado (SANTOS, 2010, p.116).

A Sociologia das Emergências foi desenvolvida como constructo alicerçado no conceito do Ainda-Não proposto por Ernest Bloch (SANTOS, 2010). Comparando o Ainda-Não com o Não e o Nada, Santos descreveu que o Não é a falta de algo, a carência, expressão da vontade de superar algo ou, ainda, um sim para outra coisa diferente. Quando digo não a alguma coisa, estou dizendo sim para uma outra. O Ainda-Não revela outro tempo, uma tendência.

O Ainda-Não é o modo como o futuro se inscreve no presente e o dilata. Não é um futuro indeterminado nem infinito. É uma possibilidade e uma capacidade concretas que nem existem no vácuo, nem estão completamente determinadas. [...] Subjetivamente, o Ainda-Não é a consciência antecipatória, uma consciência [...]. Objectivamente, o Ainda-Não é, por um lado, capacidade (potência) e, por outro lado, possibilidade (potencialidade) (SANTOS, 2010, pp. 116-117).

É na dimensão dessas emergências – expectativas sociais - e do Ainda-Não – possibilidades em processo - que a emancipação social de calins pretende neste capítulo ser analisada.

A política progressista da Modernidade dá outro sentido à emancipação social

que não é esse. A emancipação social neoliberal tornou-se duplo da regulação social e para, Santos (2010), a política de direitos humanos é um exemplo claro disso. O modelo político do Ocidente é da soberania de Estados-nação que definiram, dentro da lógica de homogeneidade social, os pilares da regulação e emancipação social. A regulação seria constituída pelos princípios do Estado, mercado e comunidade e a emancipação social, o resultado da articulação entre as racionalidades do direito, da ciência e da estética. De acordo com o autor, a hipertrofia da racionalidade cognitivo-instrumental da ciência acabou colonizando as demais racionalidades emancipatórias descartando alternativas contra-hegemônicas. Esse modelo desconsidera ou neutraliza, portanto, as diferenças e as lutas diárias de pessoas que se organizam socialmente de modo diverso, como é o caso das mulheres calins. Quando ouvimos as mulheres, além de suas escolhas enunciadas como exercício de autonomia condicionado às relações intersubjetivas e contextos de vida como quaisquer outras pessoas, percebemos, também, outras lutas, embates e táticas cotidianas pelo reconhecimento da igualdade do direito à vida e à autodeterminação do ponto de vista étnico. São essas escutas que as seções subsequentes compartilham e se dispõem à reflexão acadêmica.

4.1. A performance calin - diferenças e experiências de conhecimento.

A diferença entre brasileiro e cigano é que nosso jeito é diferente. Até no nosso rosto mermo. Nosso rosto é mais humilde. O tipo nosso é diferente. De vestir, tem a fala... O nosso jeito de andar, falar. Posso tentar enganar, mas você vai saber, você conhece. Não tem jeito de esconder. Se botar uma mulher da roça no Rio de Janeiro, ela vai se perder, não vai? Cigana não se perde assim, não. Vai lá, faz o que tem que fazê e volta e volta. Certas sabedoria nós não tem, mas outras tem. A gente é esperta pra lidá com algumas coisa (Marli).

Já vimos no primeiro capítulo desta tese, a importância de se considerar a interseccionalidade entre raça e gênero para pensar sobre os modos como mulheres se posicionam e reagem às demandas coloniais. Entendemos que raça e gênero são construções sociais ancoradas nos interesses coloniais hierarquizantes, que tomam as “minorias” como localidades ou singularidades que funcionariam como exceção à regra organizativa de evolução e progresso. Como desvios do padrão.

A calin Marli aponta em sua fala, que tomamos como abertura dessa seção,

em uma diferença entre eles – os ciganos – e os outros – brasileiros. Mas a localiza, ainda que de modo inespecífico, em fazeres e posturas corporais. Não em hierarquias. Marli aponta nuances das performances ciganas. Avancemos em outros relatos:

Eu gosto das roupa, eu gosto desses pano que nós coloca na tauba, que enfeitam a barraca, eu gosto de tudo, principalmente das música. Eu sou uma pessoa muito romântica, eu gosto muito das música (Priscila).

Eu gosto de ir para rua toda maquiada, um monte de cor, com flor no cabelo, com vestido bonito, o mais bonito que tiver, da roupa eu vou...(Monalisa).

Aí eu fiz um vestido para a minha menina bem brilhoso, daquele bem cheio de brilho, de moeda, todo enfeitado, cheio de fita, cheio de renda enfeitada. Ela vestiu, eu vesti, a mulher do outro cigano o Roberto, vestiu a Bruna, e nós vestiu mais tudo igual e fomo tudo para o show. Onde nós passava as pessoa ficava gritando: - O show é do Luan Santana. Ah, hoje o show não é do Luan Santana, não! Hoje o show é das cigana que vão aparecer mais que o Luan Santana [risos] (Lucimara).

Agaranto pra você que no nosso meio não tem esturador, não tem pedófilo. Graças a Deus, não. Não vi isso ainda. Olha o que aconteceu outro dia mesmo. Duas meninas de vocês tava brigando na porta da escola. Aí, chegou uma outra com a faca na mão. Em vez dos outro pedir pra inteferir, nada. O professor chegou pra interfeiri e as outras gritavam: Deixa, deixa. Aí aconteceu [fala nervosa]. Uma menina meteu a faca na outra. Se ele interfeirisse não ia acontecer isso. A menina não ia morrer. Aí eu vi isso e me deu um nervoso. Como é que esse pessoal não interfeiriu, não. Acabou morrendo uma menina de quinze anos. Outro dia tinha uma mulher aqui discutindo com o marido. Agente pede pra acalmar. Aí fica tudo... Que se deixá, tá, doido! Tem que ter uma palavra. Se deixá vai acontecendo, ué, vai acontecendo sempre. Se deixá vai fazendo qualquer coisa. Se você tá passando ali e uma pessoa quisé te assaltá, você gritou nós corre tudo na hora. Nós não gosta de covardia. Nós já salvamo muita pessoa. Nós já socorremo muita mulher, muito homem. Sai todo mundo. Grita. Não deixa. Nós não gosta de maldade, não. Tem que defender o outro, né?(Marli).

Com os panos coloridos que colocam nas barracas, as panelas super ariadas que expõe em prateleiras, seus dentes de ouro, flor no cabelo e roupas brilhantes, ou a abordagem coletiva aos agressores, as calins expõe práticas performáticas. Taylor (2013) propôs que tais práticas são treinadas, ensaiadas e avaliadas. A performance para a autora diz respeito a “*um processo, uma praxis, uma episteme, um modo de transmissão, uma realização, um modo de intervir no mundo, um sistema de aprendizagem, armazenamento e transmissão de conhecimentos*” (TAYLOR, 2013, p. 44). Para a performance acontecer haveria um uso simultâneo, conflitivo ou não, de um arquivo e de um repertório.

Um *arquivo* seria composto por materiais supostamente duradouros como textos, edifícios, ossos, que inauguram uma memória arquivada que trabalha a distância, acima do tempo e do espaço, separando a fonte de conhecimento do conhecedor [...]. Já o *repertório* requeria contemporaneidade e coespacialidade entre quem cria e quem recebe; consiste na memória corporal que circula através de performances, gestos, narração oral, movimento, dança, canto; demanda presença e permite a agência individual, guarda e, ao mesmo tempo, transforma. (Santamarina et al, 2015, pp. 37-38)

Deste modo, a performance calin, ao mesmo tempo que reitera elementos identitários, provenientes de seu “arquivo” étnico, articula modos diversos de diferenciação. Vanessa, referindo-se a uma pinta verde que pode ser vista no rosto de várias calins, como uma marca, nos dá um exemplo sutil:

Essa pintinha foi quando nós era pequenino, sabe, a mãe pegou e fez. Faz à toa, por gostar mesmo... É... Causa de ser verde, ser bonita... Ser verdinha, assim... Os pessoal do Rio tem não... É que eles lá é mais parador... eles em si são cigano também, mas vive diferente. Os cigano de São Paulo, assim que nem eu, Mara, usa muita coisa de tatuagem, que cigano daqui não usa, não (Vanessa).

A performance é tal como um aspecto alinhado à *différance* proposta por Derrida: “(...) *jogo sistemático das diferenças, dos rastros de diferenças, do “espaçamento” pelo qual os elementos se remetem uns aos outros*” (DERRIDA, 2001, p. 33). A performance calin é dada em relação aos seus pares e em relação aos outros, brasileiros. E na repetição de alguns atos, gestos e signos, ancorados em seu contexto cultural, mulheres reforçam a construção de seus corpos, recontextualizando, ressignificando, parodiando, desafiando a estabilidade com que são representadas externamente e desorganizando algumas estratégias ideológicas identitárias.

Ah, tenho vergonha, não é que a pessoa tem preconceito é causa de que eles sabem que eu sou cigana do dente, né? Mas os vestido, nossa [ênfase] espanta muito, as pessoas fica oiando. Tem pessoa que acha bonito, tem pessoa que já chegou perto de mim: - Mas esse vestido é muito bonito!, não sei o quê... Você não tem um lá para me vender não? Que nem, hoje mesmo, eu fui à padaria comprar pão, tinha um menino lá [risos], que eu não sei se é mulher ou se é homem: - Nossa, seu vestido é muito bonito! Quem faz para você? Falei: - É minha irmã quem faz. Eu tenho um lá para vender para você, você quer ir lá comprar? Ele falou assim: - Vou arrumar o dinheiro, seu eu arrumar o dinheiro eu vou lá comprar de você para mim [risos]. Aí é assim, aí de vergonha da pessoa ficar olhando muito,

vergonha de ficar olhando, aí no pré-natal, aí eu visto roupa comum. Uma saia, saia que vende nas loja e uma blusinha. E aí vou fazer o pré-natal, mas elas tudo sabe que eu sou cigana, só que eu... Que nem eu fui bater o ultrassom, o médico perguntou para mim: Por causa de quê que você não veste aqueles saião, os vestidão? Eu falei: - Não, é por causa de que eu tenho vergonha. As pessoas ficam enchendo na rua, ficam tudo oiando, aí eu venho mais de roupa assim comum. Por causa de não fica oiando muito as pessoa não, não fica muito oiando... (Paloma).

Bhabha ressaltou que as alteridades identitárias são “ao mesmo tempo objeto de desejo e de escárnio, uma articulação contida dentro da fantasia de origem e da identidade” (BHABHA,1998, p.106) e que ao mesmo tempo em que revelam as fronteiras do discurso colonial permitem uma transgressão desses limites. A calin coloca a saia e blusinha para circular como parte do conjunto homogêneo de pessoas, ainda que, de perto, seus dentes de ouro a revelem cigana. Com seu híbrido de dentes de ouro e saia com blusinha, Paloma, circula entre as duas ficções reguladores do mundo Calon e Gajon. Reinventa-se, subvertendo duas normas, a própria e a do outro, mostrando ao mesmo tempo dissidência e negociação. Nas frestas dos discursos de coerência e normatização cultural do sexo, do gênero ou do desejo, irrompem construções e desconstruções performativas, como um quase dizer que pode circular como o outro sem ser o outro.

No entanto, na performance calin que encena realidades culturais, aprendida por imitação a partir de identificações, também alimenta o jogo do que lhe é familiar e que disciplina e dá coerência aos seus fazeres e costumes, à porção estranha e distintiva, desenhada pelas intersubjetividades e intertextos culturais, que se forma nesse intervalo entre as culturas “cigana” e “brasileira” e que reage às violências observadas.

Nós tava acampado nesse lugar ali, aí tinha um rapaz. Ela e a minha irmã passou... De que elas veste roupa assim, se maquia quando vai na venda, assim. E teve um menino lá que falou assim: - É, essas ciganinha... Tá dando vontade da gente roubar elas. Aí a mãe dele quando veio na barraca pra lê a mão, a mãe dele tava com as colegas, falou assim: - É, meu filho falou que tá doidinho na Monalisa e na Monique. Falou que qualquer hora dessas vai roubar elas. Eu falei: - Se ele tiver coragem, manda ele fazer, se ele não tiver medo de morrer... Porque eu mando matar ele se ele fizer uma covardia dessa! Minha filha não tá dando direito dele falar nada, ela só tá indo na venda comprar uma bala, comprar um doce! Aí, ela falou: - Fala isso não, Lucimara, eu só tô brincando. Eu falei: - Não. Isso não é brincadeira, não. É um rapaz grande, de vinte anos e ela tinha só doze anos. Um menino de vinte anos e falar em roubar a minha fia com doze anos, ele tá errado. Completamente errado. Se eu chamar a polícia para ele, ele vai preso na hora. Aí, ela falou: Não, não fala perto do seu marido, não. Que

ele vai levar a mal. Eu falei: - Não, isso é uma coisa que eu tenho que contar para o pai dela porque eu não posso esconder isso dele. Se chegar a acontecer uma coisa pior, ele já está sabendo o que que houve e tá vindo dele. Ela é uma criança. Aí, a mãe dele falou: - Ah, não. Eu vou falar para ele parar de conversar fiado, falar bobeira (Lucimara).

Às vez quando a gente vai pra rua pra ler sorte, a pessoa ignora, xinga a gente. Aí, a gente xinga também [risos]. Fala: - Aí cigana, cigana não toma banho, faz isso, aquilo... [fala como fosse alguém gritando] fala assim... Aí é ruim. “Cigana ladrona” [fala como fosse alguém gritando], aí a gente fala: - Não, quem tá preso são vocês brasileiros. Vê se tem algum cigano preso que roubou ou matou. Quem é traficante é povo de vocês, lá na cadeia. A gente retruca, revida eles (Rita).

A vó do meu marido, quando ela era viva, ela contava... Diz assim que também não era todo mundo que gostava de cigano, né. Aí, quando as cigana saía, montava no cavalo e ia pra a rua, pras fazenda, sítio, que naquele tempo vivia muito em roça. Pra ler sorte, arrumar comida, né? Pras criança, né, porque naquela época tinha muita criança pequena. Aí chegava lá e tinha muitas pessoa que não queria ler a mão, outras não queriam ajudar, então, esperava as pessoas sair de casa e um pegava uma galinha... roubava aipim, roubava milho, essas coisas assim, mas não era tanta coisa para tirar muito... Era pra comer, não era coisa de riqueza, não. Aí, hoje em dia, por causa de antigamente algumas pessoa fazia isso, aí hoje em dia pensa que vai fazer também (Lucimara).

Eu não leio mais a sorte, não. As pessoa não parava, pegava e dava tapa na mão da gente, empurrava... Chegava vez que a gente ia em cima também ... Tipo assim, alguma idosa a gente não xingava não porque era idosa, mas algum novo também a gente metia a mão. Por isso que te falei que, quando a gente ia ler sorte, a gente ia um monte de gente. Porque, tipo assim, se uma xingar uma cigana, todas xingam. Se você xingar eu, todo mundo xinga ocê e aí aquele bolo, todo mundo, sério. Se uma precisar de ajuda, todas ajuda. Se uma só, as pessoa tem medo, imagina dez! E quando a gente tava lendo a sorte e eles passava e gritava assim: - Não lê a sorte, não. Mentira! É tudo mentira. Eu não gosto não, hoje prefiro manguear, ir pro rebalde. Sabe o que ê? Pedir esmola, ir de casa em casa pedindo as coisa (Mara).

Tem vez que eu falo assim: - Ô, ô, eu não sou bicho não! Que uma vez, lá em São Paulo, eu fui chamar uma mulher para ler a mão, aí, ela pegou e começou a limpar a mão, limpar o braço dela. Aí eu falei: - Não sou bicho não fia. O mesmo ser humano que você é eu também sou. Ela: - Ah, mas vai passá coisa ruim para mim, na minha vida. Eu falei assim: A gente não é macumbeira, não. A gente trabalha é com Deus mesmo, nós não é macumbeira. Só que a gente fala com Deus mesmo é o maior pecado, né, falar que é com Deus mesmo porque a gente tá fazendo uma coisa que nem Deus permite (Priscila).

Eu tava grávida e peguei e fui no banco. Só que tava na fila da prioridade e tinha uma mulher na outra fila que falou: - Olha aí, a cigana tá furando fila. Aí, eu falei pra: - Eu tô na fila aqui porque eu tenho os meus direitos. Tô grávida. Se você é cega, eu não sou culpada. E ela falou: Não. É que cigano tem costume de furar fila. Cigano tem costume de ficar invadindo o espaço dos outros. E eu falei pra ela: - Não. Isso aí não é costume de cigano, não. Eu to mais educada que você que é gají. Além do mais você nem me conhece. Você não é mais do que eu, não. Eu tô mais educada que você. Você que é uma gají não tá tendo educação, eu que sou cigana tenho fama de ser ruim, de ser xingona, de xingar os outro, de brigar com os outro, de passar, de fazer feio no meio da rua, eu tô sendo mais educada que você, eu falei para ela. Aí ela pegou e ficou quieta e o guarda falou: - Calma que cê

vai perder o neném. Aí eu falei: - Não! Eu quero que eu passo mal mesmo que eu vou meter um processo nela (Lucimara).

Calins expressam sua reação às ameaças, xingamentos, rejeições, penúrias, animalização, injustiça com embate e enfrentamento direto, sem pudor. Seja pelo direito de andar maquiada e colorida, pelo direito de oferecer a leitura da sorte ou pelo direito de estar na fila especial o confronto da diferença não abala o não-cigano. Gajís e gajons não admitem sua falta de “educação” ou a arbitrariedade de seu julgamento. Silenciam. Em espaço público, normalmente são coibidas por policiais. Em ambiente bancário, o “guarda” temporiza tentando reestabelecer a ordem pela via do que a calin tem a perder com a discussão (seu “neném”). A injustiça e a intolerância racial são disfarçadas. A gají fica impune e apoiada pela omissão coletiva. A calin diz que vai continuar a falar alto e, se perder, vai à forra. Confirma-se o que Santos apontou sobre as impossibilidades de diálogo entre o dominante e o subalternizado: O tempo do diálogo intercultural não pode ser estabelecido unilateralmente (SANTOS, 2010, p.461).

A gente véve assim ..., Que dependendo do lugar onde a gente chega, muitas pessoa fica com medo. A gente chega também não tem água, nada certo direito. Então, a gente pede uma ajuda, pras pessoas dá um pouco de água, as pessoa corre, fecha a porta na cara da gente, sai falando [...]. A tradição nossa é viver em barraca e as pessoa não aceita isso (Lucimara).

A performance calin tenta garantir um reconhecimento de sua diferença cultural. Ao mesmo tempo em que a sustenta, também a adapta às exigências das circunstâncias sociais. As práticas com as quais as mulheres se apresentam nas relações sociais externas ao grupo e regulam o modo interno de relacionamento entre homens e mulheres a partir da posição cigana, atualizam-se com seus novos repertórios. Esse movimento simultâneo atesta que

[...] pensar a heterogeneidade interna das culturas significa, naturalmente, conceber a tradução não apenas como tendo a ver com relações interculturais, mas também com relações estabelecidas no plano intracultural (RIBEIRO, 2005, p.3).

Ao perceberem uma tendência em transformar sua performance em estereótipo, rejeitam seu encaixe no que os não-ciganos querem que ela represente - para que eles possam se ver do jeito como se veem.

Eles não quer saber a fundo as coisas. Fica colocando a cigana como se fosse aquela... criminosa. Falam que as cigana vão pegar as criança [risos]. Não é igual mesmo, é diferente. Nós cigano é tudo parceiro. Igual aqui,

aqui é tudo família. É, por exemplo, igual eu já falei se, se precisar de alguma coisa, tá ali para te valer, tá ai se precisar conselho, alguma coisa, tá ali para conversar com você, você não se sente sozinho... É assim. Quando eu saio eu deixo o Isaac com o meu marido. Ele, ele tá melhor do que quando tá comigo [risos]. Tá de banho tomado, né Monalisa? Tá quietinho, às vezes tá dormindo e quando ele era mais novinho... Monalisa responde: É igual a Florzinha, quando a mãe larga ela comigo ela faz a maior bagunça. Quando larga a Isabel e a Florzinha com o pai fica tudo, tudo quietinha [risos]. Brenda volta a falar: E eles olham se a gente precisa para sair, eles olha os filho, eles tem um amor pelos filho que algumas pessoas não tem. E no meio de cigano você vê muita coisa assim boa e no meio de gajon você não vê. Você vê pai estuprando filha (Brenda).

Toda tradição é influenciada por ressonâncias de outras práticas culturais, e nesse processo de articulação de novos elementos, repactuam-se fazeres de acordo com contextos e circunstâncias, *“uma articulação entre o objetivo e o subjetivo, entre a particularidade da experiência e a marca do coletivo, entre sinais de uma tradição e posições transitórias do sujeito (...)”* (ARFUCH, 2010, p. 202).

Os processos de vida de cada mulher, em suas performances, não ficam circunscritos a um aglomerado de traços ou a um mosaico étnico. Revelam-se como fenômenos independentes criados a partir de suas experiências e saberes construídos nessas fronteiras, ou no terceiro espaço, constituído pelo processo de hibridação que desfigura, ressignifica e muda histórias e tradições precedentes (e não estáveis), localizado nos interstícios da agência e da identidade (BHABHA, 2013). Ainda assim há o *arquivo*, que sustenta a regra atualizada.

Ah, eu não saio sozinha porque o meu marido não deixa porque no meio de cigano é assim, se a mulher estiver sozinha e tiver um cigano na rua, aí aquele cigano pode colocar fama na mulher. Pode falar que dormiu com a mulher na rua, entendeu. Então, a gente já não é muito o costume de sair sozinha, já não tem esse costume de sair sozinha (Juma).

Eu sempre fui respeitosa, nunca dei ousadia para homem nenhum, nunca, até em festa, eu danço com a cabeça baixa, não gosto de ficar encarando homem, que é até vergonha, falta de respeito até com o marido da gente, né? No meio de cigano é assim (Brenda).

Hoje em dia, a maioria usa rosa no cabelo, usa roupa colorida, usa roupa brilhosa. Antigamente não era assim. Antigamente, as mulher só dançava com o marido. Agora, hoje em dia, tão tudo dançando no meio do salão. Arma a barraca e fica dançando no meio do salão com todo mundo e no meio de cigano. Se vier um cigano te chamar para dançar e você tiver no barracão, se cigano te chamar para dançar e você dá desfeita, causa briga (Rita).

Se morrer parente, a gente não pode vestir roupa brilhosa, usar roupa com flores, essas coisa. O parente pra começar, assim, a escutar som, comer

carne, essas coisa, é até um mês. O de fora fica até sete dias (Lucimara)

Nós tinha muita coisa diferente antigamente. Forrava tapete no chão, cigano comia no chão, no tapete. Agora, hoje em dia, não. É mesa, é pano. Antigamente não existia esses, nem pano, antigamente não existia. Roupa assim? Não, era tudo diferente. Roupa, aquelas roupa grossa, aquele pano brinco de lua. Era totalmente diferente (Rita).

É porque nós não pode abandonar o filho da gente pro resto da vida não, que gají, gajon abandona. Casa, faz a sua vida, abandona. Só vai lá de passeio. Nós não, nós quer que pose do nosso lado, fique um tempo lá, um tempo cá, é assim (Marli).

É... ah, eles não tem preconceito, né, que nem gajon, que nem gajín, não tem preconceito. Cigano não tem preconceito com nada. Cigano só tem preconceito assim, que nem a gente tem filho, não é que nem gajon, que gajon abusa de filho, que gajon maltrata os filho, isso e aquilo. Cigano é totalmente diferente. Se puder, dá a vida pelo filho, entendeu? Que nem eu, eu fui embora, queria levar a minha filha. Ele não deixou eu levar, entendeu, porque é lei deles mermo. Pode ter polícia, pode ter é, Justiça, que não tira dele não. A não ser se matarem ele, mas não tira dele não. Aí é assim (Priscila).

Ah, eu sinceramente eu gosto do jeito que eu sou (Lucimara).

Como apontou Bhabha (1998),

Ver uma pessoa desaparecida ou olhar para a Invisibilidade é enfatizar a demanda transitiva do sujeito por um objeto direto de auto-reflexão, um ponto de presença que manteria sua posição enunciatória privilegiada enquanto sujeito. Ver uma pessoa desaparecida é transgredir essa demanda; o “eu” na posição de domínio é, naquele mesmo momento, o lugar de sua ausência, sua re-apresentação (BHABHA, 1998, p. 80).

A mirada sobre a performance calin como dissidência cultural, no que aporta sua diferença, e como emancipação social, na medida em que sustenta essa diferença ainda que atualizando-a, nos ensinou sobre demandas e transgressões e permitiu olhar o invisibilizado. A questão que se pretendeu analisar aqui não foi dirigida ao bem ou mal das atitudes, mas o quanto elas fazem colocar em movimento processos possíveis de reconhecimento e respeito à diferença de acordo com as experiências e contextos.

Embora Bhabha (1998) tenha advertido que “o objetivo colonial é apresentar o colonizado como uma população de tipos degenerados com base na origem racial de modo a justificar a conquista e estabelecer sistemas de administração e

instrução”, as performances das calins nômades mostram que, mesmo sem essa memória histórica, elas têm enfrentado o embate com algum êxito, na medida em que não subsumiram suas performances aos estereótipos dominantes oriundos dos eixos de dominação racial e sexual. Mantém-se resistentes às estratégias coloniais de discriminação, inferiorização e marginalização.

4.2. Desenvolvimento alternativo? Trabalhar e estudar para viver.

Um dos primeiros estranhamentos que tive ao chegar a um acampamento foi ver em diferentes horários do dia homens e mulheres descansando, conversando ou dormindo, além das crianças brincando livremente pelo terreno. Era a imagem do Elogio ao Ócio (RUSSEL, 2002), só que em prática há mais de quinhentos anos.

Fui confrontada com as “minhas próprias ideias dos outros” inculcadas pela nossa civilização moderna de que o ócio seria o pai de todos os vícios (seriam ciganos viciados em tudo?), que estudo e trabalho são deveres (seriam ciganos criminosos?) e que precisamos “dar duro” para “conquistar” alguma coisa, pois não “nascemos” milionários (ciganos não conquistariam nada?). Ideias-reflexo do “*modo de produção capitalista e do modelo de desenvolvimento como crescimento infinito*” (SANTOS, 2010, p.121) transformavam o tempo Kairós, de viver o oportuno, em vagabundagem ou preguiça – obstáculos ao progresso.

O fato é que, ainda na posição de partícipe do desenvolvimento capitalista, via diante de mim uma realidade alternativa a esse modelo de progresso, oposta à produtividade. E enxergava uma satisfação parcial das ciganas, como é característico da incompletude e do devir humano, em viver diferente. É bem verdade que eu já tinha experimentado sensação semelhante antes, quando realizei trabalhos em aldeias indígenas, mas os “índios” sempre foram protegidos imaginariamente, pelo menos por mim, por uma certa aura “ab-origene” que, mesmo fictícia, ainda insiste em petrificar seus territórios e rituais em algum modus operandi tradicional estável. À primeira vista, não dava para comparar. Era diferente. Não havia roça de milho, não havia casa de reza própria, não havia artesanato, não havia contação de histórias ou uma cosmologia “maravilhosa” do Yvy marã e'ỹ - Terra sem Males. Não tinham caça, não tinham plantação, não tinham Ñanderu - um Deus com nome próprio, não tinham história. De todas as

mulheres, devotas de Nossa Senhora Aparecida, algumas, ao menos tempo, frequentavam a Igreja Mundial, dizendo que a Igreja Católica era mais distante, e outras ainda era devotas de Nossa Senhora Aparecida, frequentavam a Igreja Mundial e liam a sorte na palma das mãos. Não tinham o lá – “tradicional” – dos ritos e sacralizações, e nem o cá – “civilizado”, representado pelo trabalho e território fixo e pelo estudo. No entanto, era exatamente isso o que mais me atraía naquela organização. Sua sobrevivência explicitamente híbrida e, ao mesmo tempo, exuberante em sua etnicidade e diferença.

Um dos ciganos me falou um dia que um vizinho passou por ele e comentou invejoso que deveria ser bom esse negócio de ser cigano – sem pagar conta, aluguel e imposto. E o cigano retrucou que se o vizinho quisesse experimentar era só largar a vida que tava levando e montar uma barraca no terreno. O vizinho não topou, mas a conversa entre os dois, me suscitou a questão da autodeterminação não-capitalista. Ali as pessoas trabalhavam o suficiente para viver, do jeito que sabiam e achavam mais proveitoso.

Tem pessoa mesmo que não gosta mesmo do nosso trabalho de lê mão. Pessoa que chegava e mandava a gente trabaiaá: - Vai trabaiaá! Não mete nesse espaço gente à força. E nós falava: - É pra quem quer, é pra quem quer (Mara).

Os meninos trabalha assim que nem camelô, vendendo os xinguilins de São Paulo. E nós tudo se ajuda (Marli).

As mulher de São Paulo vão mais pra rua, que os homem não gosta muito de trabalhar. Por isso vim pra cá e casei com cigano carioca. Aqui eles trabalha mais. Não falta nada, não (Vanessa).

Eu já tentei ser empregada um tempo atrás, no sufoco. Não é vida, não. Fica presa na casa, as pessoa humilha. Vive pra família dos outro. Não deu, não (Rita).

De forma muito intrigante e espontânea, calins me mostraram que o discurso refratário do etnógrafo China (1936), que concebia as ciganas como “*bruxas trambiqueiras*” que “*iludiam a boa-fé*” dos “*incautos*” com a “*leitura da sorte*” para sustentar “*os barbados da família*” era absolutamente contemporâneo, até em mim. Assim como a definição do dicionário como “*Raça de gente vagabunda, que diz que vem do Egito, e pretende conhecer de futuros pelas rayas, ou linhas da mão; deste embuste vive, e de trocas, e baldrocas; ou de dançar, e cantar [...]*” (DICIONÁRIO DA LINGUA PORTUGUESA, 1922, p. 396) permanecia atual nos

rechaços da sociedade envolvente. Ciganas e ciganos eram perenemente alternativos. E foi aí que lembrei de dois apontamentos do Viveiros de Castro “Só é índio quem se garante” (2008) e “Índio não ‘produz’, vive” (2012). Era isso. A dissidência do motor capitalista produtivista unia indígenas, ciganos e todos os outros que ainda resistem à subalternização colonial, ainda que parcialmente. O trabalho e o saber cigano bastavam ao seu modo de vida e não ao modo de vida de quem quer manter-se no mercado obtendo lucro às custas da exploração de mão de obra.

Ciganos são diferentes dos que são obrigados a produzir mais e mais para entregar parte do produzido (excedente ou não), no mínimo ao Governo, por meio dos impostos.

Assim como a temporalidade disjuntiva, abria meu campo de vista para um tipo de experiência de trabalho e produção alteritária e híbrida.

A minha infância era muito sofrida... Porque minha mãe... Porque minha mãe era pobrinha, não tinha condição de nada... Se nós quisesse alguma coisa, nós tinha que sair pra rua pra lê mão... Pra consegui alguma coisa pra cumê, que também num tinha. Meu pai berganhava com uns carrinhos muito velho, num tinha... num dava. Dava futuro nenhum. Aí, eu sofria muito... Já era mocinha, sofria muito. Nós queria um vestido bonito, mas que não tinha... Às vez aquela pessoa que era bem de vida pegava e dava pra nós e doava (Vanessa).

Eu, quando eu vou no mercado com o meu marido, eu penso o meu lado e o dele. É, eu faço a soma quando eu entro no mercado, eu faço a soma, entro no mercado quando eu falo: - Ó, vou pegar as coisa das mais barata. Eu não tenho assim, shampoo, condicionador, essas coisa. As coisa cara, as coisa mais gostosa, assim, eu não pego, não. Eu fico com vontade, mas eu não pego porque eu não sei o dia de amanhã. É, ele faz troca de carro, breganha de carro. Só eu que, por enquanto, eu tô parada, né. Porque aqui as mulher não anda pra rua, só anda a Mara que pede esmola e eu não gosto de pedir esmola (Priscila).

As calins entrevistadas entendem bem o que é expropriação e o custo da vida alternativa, mas optam por continuarem calins. Entre as famílias das participantes da pesquisa o trabalho não é diário, nem todas e todos trabalham com a mesma frequência e intensidade. Os que ganham mais dividem o básico com os que ganham menos. Ninguém passa fome ou deixa de dançar e cantar e dançar. Entre as atividades que somam a renda da família estão a venda de produtos (carros, cobertores, celulares, maquita e “xinguilins” que compram em São Paulo), costura, leitura da sorte e esmola. Como os ganhos são dependentes do local onde estão, do

tempo em que ficam no local e do interesse de “compradores”, a situação e poder de compra nunca são regulares. Há momentos de mais conforto e menos conforto, que também se traduzem no tipo de terreno que conseguem alugar para o pouso.

Hoje em dia mudou, né, tem cigano que é estudado, tem cigano que é mais rico, tem outro que é mais pobre.... A mesma coisa de todo mundo, dos gajô e os cigano é tudo igual também só que a tradição nossa é viver em barraca, aí porque nós vive em barraca, pensam que vai ser a mesma coisa (Bruna).



Mulheres no Acampamento Cigano do Âncora. Santamarina, 2015.

Apesar de convocados ao trabalho subalternizado desde a colonização, até o século XX, as instituições escolares não incluíam a participação dos ciganos, representados como itinerantes e resistentes à integração. Embora este cenário esteja em processo de mudança, os obstáculos relacionais ainda continuam sendo justificados pelo modo de ser negativo dos ciganos e pelas inclinações morais hipoteticamente herdadas, biológica e culturalmente (BASTOS, 2007). A asseveração permanente da intransitividade de saberes dos não-ciganos aos ciganos, mantém a representação dos ciganos como “*rompedores de tabus básicos*”, o que “*thes deixou muito pouco espaço para interação com pessoas da população majoritária*” (BARTH, 2011, p.217).

A produção de conhecimento histórico, social antropológico sobre comunidades ciganas não alcança os próprios ciganos nômades e o iletramento de

comunidades Calon nômades no Brasil, continua sendo reflexo desse conflito entre o imperativo epistemológico ocidental e outras epistemologias dissidentes. Segundo Mayall (2009), a exclusão acadêmica dos ciganos é, inclusive, um

[...] sintoma de um descaso mais amplo em relação ao valor e legitimidade da identidade étnica para os ciganos. Tal negligência acadêmica é espelhada por uma percepção popular contínua do grupo que, de forma significativa e incisiva, exclui ciganos do rol de populações étnicas do mundo. Isso permite que a imagem do Cigano como não-respeitável continue a dominar. A importância dessas questões são indissociáveis da defesa pelos direitos humanos e civis. Na sociedade contemporânea, negar etnia aos ciganos é relegá-los para as fileiras e status de marginais e párias parasitas e incômodos (MAYALL, 2009, p. 188).

Deste modo, negadas as epistemologias ciganas e pouco estudadas as suas compreensões acerca do que é importante aprender para a vida, como definir ou aderir às políticas públicas que não acolham suas necessidades e desejos?

A colonialidade do poder, muitas vezes desprezada nas avaliações sobre políticas públicas; o racismo epistêmico, que acaba privilegiando políticas identitárias normatizadoras pautadas pela epistemologia ocidental; e o racismo ainda pensado como prática condenável circunscrita a algumas pessoas e não como eixo de poder que se materializa em práticas institucionais, incidem diretamente nos processos de escolarização de minorias étnico-raciais, e endereçam às estas minorias a reiteração da inferioridade “racial” e “racional”.

Já fui à escola, mas para fazer bagunça [risos] quando eu era novinha, quando meu pai era vivo ele colocava eu na escola. Falava que a gente tinha que aprender a ler, escrever que o dia de amanhã era que precisava, não era quando era pequena né. Eu ia para a escola para fazer bagunça e gostava muito de comer e bater nos outro e vinha embora sem fazer nada. Quando começava lá a escrever eu não sabia, eu começava a chorar, que eu não sabia lá, que eu copiava o quadro e a professora falava: - Você agora vai ter que ficar aí para você terminar. E eu não saía e eu começava a chorar e as meninas pegava e me ajudavam. Aí agora por fazer assim, eu não sei ler nem escrever (Paloma).

Ah, não ficava muito tempo não... Ficava semana numa escola, semana na outra... Tudo a época que meu pai viajava, vai ficar uma semana na escola, uma semana na outra, aí não dava para aprender também nada não (Lucimara).

Não, vontade em ir à escola, não, eu tenho vontade de aprender a ler, mas escola...(Priscila).

Se tivesse professora que viesse aqui, aí nós aprendia, né? Aprender a ler... Que aprender ler é muito bom, né? Que a gente, a pessoa que não

sabe ler nem escrever é cego. Você olha lá um negócio lá você não sabe ler. Tem que perguntar: - O que que é isso? O que que é aquilo? É assim. E quem sabe ler não precisa ficar perguntando. Você tem que viajar, você pega lá. Às vezes passa lá um ônibus, aí você vê e já monta, você tem que perguntar aos outros: - Eu quero montar naquele ônibus, que ônibus que vai? Tem pessoas que não gostam dessa coisa de falar. É assim. É por isso que eu queria aprender (Paloma).

Aí vai passando, aí é por isso que a gente não incomoda muito mais com isso. Agora os meninos assim que já tá nascendo, já tá ficando grandinho e já tão botando na escola. Já sofrendo por causa da falta de estudo. Aí, agora bota na escola, mas tem muito que não quer ir, não. Vai lá, chega lá, começa a chorar, não quer ficar lá. Aí tem que buscar e não vai mais não (Rita).

Eu vou botar para estudar. O que eu não sei ler nem escrever, ele vai ter que saber. Botar nem que seja a força... Se for menino, se for menina também. Qualquer um dos dois, eu vou pôr para estudar, pelo menos até uns quinze, dezesseis anos, né? Para poder pelo menos aprender a ler um mucadinho e escrever (Paloma).

Porque de primeiro nós mudava muito. Então ficava uma semana. A semana chegava, segunda matriculava, estudava. Aí na outra segunda já saía, então estudou pouco né (Vanessa).

Eu sei uns números. Eu sei o oito, o zero... Pra atender esse celular é um problema. Nem gosto de ter isso. Não adianta. A cabeça não funciona pra aprender mais, não. Aí toca e eu não atendo. Só quando os menino tá por aqui que atende. Eles são mais sabido (Marli).

As vicissitudes provocadas pela perdurável injustiça cognitiva e pelos racismos epistêmicos e institucionais são mantidas invisíveis e as reflexões sobre as mudanças necessárias, para que ciganos tenham acesso à práticas de produção de conhecimento sistemáticas, seguem restritas à ideias de integração do diferente ao hegemônico (MAESO e ARAÚJO, 2013).

Os conteúdos produzidos e disseminados no ambiente escolar, voltados às necessidades do mundo capitalista, são dirigidos a reproduzir as verdades históricas que não tem nenhuma relação com os ciganos e a formar indivíduos úteis ao mercado, ratificando sua posição de pouca valia e seu desinteresse.

Sentimentos de menos valia e de inaptidão para a aprendizagem, considerados pela maioria das mulheres entrevistadas como uma espécie de “defeito” cognitivo, suas percepções sobre a inadequação da proposta educativa às práticas sociais de suas famílias, e a falta de compreensão sobre a utilidade de determinados conteúdos transmitidos na escola para a sua vida prática ainda nem figuram como interesse para as políticas brasileiras de Educação e pelas comunidades escolares, reforçando o distanciamento dos ciganos da educação

formal.

Que na escola eles têm vergonha de ir. Os menino mexe é muito, é traquina, quer brigar. Então, eles têm vergonha de ir. Os pequeno. E sozinho eles não vai, gosta de galera e vai tudo. Sozinho eles não vai, tem vergonha. Aí os pessoal vai lá e eles escreve, aprende. Os cigano, não (Rita).

Quando eu era pequena eu quando comecei a estudar, eu não tinha colega na escola. Muitas crianças não me chamava pelo nome, chamava “Cigano”. Isso aí fica ruim, né, a criança cresce com aquele trauma na cabeça, me chamava: - Ô cigana, ciganinha! Isso era ruim para a gente. Até hoje em dia a mesma coisa (Paloma).

Meu tio ia botar a filha dele, a Vanusa, o Guilherme e a Mimi. Foram botar na escola, os três, e o moço de lá não quis colocar eles não. O rapaz não queria deixar eles entrar na escola (Juma).

Não escola de roça, não tinha tanta criança assim. Ele falou que não tinha vaga. Aí o tio dela aí, irmão do meu marido, aí ele foi lá e conversou: - Olha por que você tá falando isso? Aí, o moço da escola falou: - Cigano vai fazer muita bagunça aqui. Ninguém vai querer botar filho pra estudar com cigano. O rapaz que faz a vaga. O meu marido entrou naquela hora, aí pegou e falou: - Por que você tá tendo tanto preconceito com cigano? Você não sabe que cigano tem direito de colocar criança na escola? Você tá sendo preconceituoso. E, aí, foi conversando, brigando com ele lá dentro lá e falou: - Ó, eu posso, eu posso ir na Secretaria de Saúde, Educação, e fazer uma denúncia contra você e você perder o seu emprego porque você tá com preconceito com criança, com cigano, só porque é cigano (Lucimara).

Mesmo tendo a vaga aí, que eu tô vendo que tem, que você não quer dar, não quer colocar a matrícula das crianças, aí. Mesmo não tendo vaga a lei obriga vocês a aceitar a criança para estudar, que na Secretaria de Educação falou assim: - Ó, eles são obrigados a dar a vaga. E tem na internet. Tem uma lei. Aí, ele [funcionário da escola] falou: - É, espera aí que eu vou ver lá dentro. E, aí, ele puxou a Caravana dos Ciganos que é o site dos cigano e falaram: - É, você é estudado, você sabe que existe lei para cigano. Achei uma vaga lá para as suas criança. Manda eles vim se matricular de novo. Aí meu tio falou: - A mesma lei que você tem, eu também tenho. E a nossa só vale para nós e a de vocês vale para vocês e para nós também”. Falou assim e ele ficaram quietinho (Monalisa).

As resistências culturais ciganas à escolarização de suas crianças e da exposição delas às práticas racistas revelam a tenacidade destes grupos em defender suas crenças, seus modos próprios de entender o mundo e transitar pela vida, negociando o possível com o opressor e defendendo o que consideram indispensável para sua sobrevivência enquanto grupo étnico (D’ÁVILA e SANTAMARINA, 2015). Todavia, novos movimentos surgem para que sejam ampliadas as possibilidades de sobrevivência nas fronteiras culturais. Mulheres que nunca iam a escola, começam a aprender mais, grupos que rechaçavam uma educação mais sistemática, inventam novos modelos de “escola”.

Ah, eu estudei até a segunda série do primeiro ano só. Já sei escrever, sei ler direitinho (Lucimara).

Eu entrei na escola já véinha. Eu tinha dez anos quando eu entrei na escola, aí só que eu não peguei a escola toda. Então, eu fui fazendo só as prova pra mim ficar no quarto ano que é a terceira série. Eu aprendi a ler na barraca numa cartilha. Aprendi com umas moça, aqueles pessoal que veio, vem falar a palavra de Deus nas barraca, aí eu aprendi com eles, eles me ensinaram. O nome da moça que me ensinava era Carla. Ela trazia as filha dela pra me ensinar. E eu aprendi, sabia alguma coisinha e aí fui fazer só as prova. Aí depois eu parei, não estudei mais, não (Monalisa).

Lá em Quissamã tem um galpão lá, uma barraca assim, que vai dar aula lá. Aí vai tudo. Eles vão, os adultos velhos vão. Gosta! Eles vão tudo aprender: os velho, os novo, tudo (Rita).

Os mais velhos não sabe ler, não sabe escrever, então não tem como eles cobrar uma coisa que eles não entendem. Mas de hoje pra frente, muitas criança tá crescendo, muito jovem tá sendo estudado e já tá compreendendo, daqui a uns tempos não vai existir tanto preconceito (Marli).

Há necessidades básicas pautadas pelo mundo contemporâneo. Como disse Paloma, sem ler a pessoa é cega. Embora o trabalho e a educação figurem na sociedade capitalista como meio de autonomia e emancipação e permaneçam associados à lógica kantiana do racionalismo e progresso, o que o Ocidente quer da autonomia e da autodeterminação é o oposto da escolha livre, permeada pela diferença. É homogeneização e controle que demanda das pessoas o viver para trabalhar e para estudar. Isso implica esquecer o ócio e transformar o prazer das atividades em família e com amigos uma exceção, um “repouso”, nem sempre remunerado. Os Calon nômades resistem a esta engenharia social e Grosfoguel (2014), ao estabelecer uma diferença entre sujeitos subalternizados pelo “império”, que estão dentro da dinâmica moderna constituídos por uma longa história colonial, e “imigrantes coloniais”, ocupantes da periferia cultural e que não se deixam colonizar diretamente pelos países por onde circulam – caso dos ciganos - diz que ao serem destinados às “zonas de não-existência”, tratadas por Santos (2010) como destino dos que não são reconhecidos como sujeitos de direito ou cidadãos, que são “desumanizados”, são permanentemente policiados e discriminados em suas escolhidas formas de residência e trabalho.

Para os não ciganos viver a vida do tempo do corpo, da alma, dos desejos foi substituído por descansar, recuperar as energias, recuperar o fôlego. Preservar a autoria do “desenvolvimento econômico”, transigir sobre movimentos e corpos e

acumular conteúdos são o que importa para produzir mais história e capital (financeiro ou intelectual) que alimentem a soberania do dominante.

A expectativa nômade não é viver para produzir, é produzir o suficiente para viver – eis aí uma posição emancipatória, sem luta organizada aos moldes dos movimentos sociais atuais, mas com apoio, direção e coerência coletiva. O que está em jogo no viver nômade e em seus movimentos físicos e simbólicos, não é a dependência de recursos financeiros ou a experimentação de aspirações personalizadas, mas a sustentação de um modo de vida antinômico à sociedade do entorno e coletivo – cerne de sua parcial independência do Estado e de sua emancipação social. É a sustentação dessa potencialidade alternativa que está em jogo, negada ou ocultada pelo projeto de Modernidade.

4.3. Experiências de reconhecimento – interseções entre racismo, sexismo e produtivismo.

Como já vimos acima, o pensamento de fronteira das calins faz uma resposta epistêmica à colonialidade expressa na opressão racial e de gênero. As ciganas sentem a medida da construção colonial da identidade cigana que as essencializa na condição de bárbaras e recusam essa identidade. Todavia, ao invés de rejeitarem a modernidade para se recolherem num fundamentalismo absoluto, enfrentam como podem às estigmatizações e acabam denunciando explicitamente, mesmo não intencionalmente, a falácia da retórica emancipatória da modernidade.

Passa na rua e fica mexendo: - Cigana, cigana, lê minha mão, cigana, lê o meu pé cigana. Isso irrita a gente. A gente fica contrariado com as coisa, mas a gente releva também. Sabe que não vai ter jeito. Ah, só porque a gente tá de vestido de cigana não é por causa de que a gente tem que ser discriminada por eles. Tem que tratar pelo mesmo jeito. Não tá andando na rua? Andando pelada na rua a gente não tá, andando com a cara pintada de palhaça a gente não tá. Então, tem que levar a gente como a gente é, igual aos outros. Tem vezes que a gente vai no mercado, um guarda dá sinal para o outro para ficar de olho pra ver se a gente tá indo no mercado para roubar. A gente tá indo pra lá dentro é porque a gente vai comprar, ué. No meio de um monte de gente a gente vai roubar? Né? Também não é tanta cara de pau assim, não. Vai roubar no meio de um monte de gente na rua, no centro da cidade (Lucimara).

É porque umas pessoas tocava nós daquele lugar. Que não aceitava. Ahh... não aceitava e tinha que mudar. E a polícia tocava, nós tinha que sair. E nós vinha andando até quando alguém deixava ficar. Quando chegava parar num lugar, era cinco mês, não era mais que isso não, era menos. Imprica no de que é cigano, né. Que num tem banheiro, num tem nada aí, cumprica.

Eles toca (Rita).

Pessoal fala: Cigana! Chega num lugar: - Cigana lá, corre que vai pegar as criança [faz voz diferente como se estivesse gritando]. Fala assim. Agora não anda muito, né, mas tinha. Às vezes, chega numa loja, cigano, pessoal fica assim, sabe como que é. Vendo se não vai roubar alguma coisa. A gente fica constrangido, né. É horrível (Vanessa).

Eu ia na rua com a minha mãe, ia de vestidinho e ai ficava: - Ah, ciganinha. E até hoje em dia quando a gente passa que tem uma criança assim chorando e a mãe fala: - Ah, chega de chorar que a cigana vai te pegar! Se falar isso perto de mim eu xingo ela na hora e vou falar: - Vou pegar por que se eu tenho um monte de fio? O que eu vou fazer com fio dos outros? Não tô aguentando cuidar nem dos meu...[risos]. Eu falo brincando [risos]. Crianinha para de chorar na hora. Aí eu pego e ainda brinco. Tem vez que eu, eu não xingo, não. Quando eu não tô bem nervosa na rua nem nada, eu não xingo as pessoa. Não, mas tem hora que dá raiva na gente (Lucimara).

Aí eu fui numa farmácia. Fui numa farmácia para comprar remédios para as crianças e aí chegou lá na farmácia e o rapaz lá de dentro que fica atendendo, sai de trás do balcão e ficou. Toda prateleira que eu parava para olhar, ele parava junto e ficava olhando. Aí, o outro cigano falou assim: - Vamos embora, vamo embora daqui. Não vai comprar nada não porque tem gente olhando com medo de ocês roubar. Aí, o outro falou: - Não, deixa comprar que é um remédio. E o outro: - Não, não. Vamo comprar em outra farmácia. Aí nós não compramo. Nós saímos para fora. Ele não deixou eu comprar porque o rapaz lá de dentro ficou investigando a gente para ver se a gente ia roubar a loja, dentro da farmácia. Aí eu saí, saí para o lado de fora e falei: - Vocês acham que a gente ia roubar? Eles fica olhando a gente pra gente não roubar, ao invés de olhar o rabo deles mesmo, aí dentro da venda, dentro da loja aí. Tanta gente tentando roubar e eles fica reparando é a gente. Só porque tá de cigana não é ladrão não. Se tá aqui dentro é porque tem dinheiro para comprar. E saí de dentro da loja, de dentro da farmácia (Lucimara).

É em venda, mercado, essas coisas são assim muito difícil e aí em loja de roupa, então, é pior ainda. Às vezes a gente entra numa loja para comprar roupa para criança... Aqui ainda em Rio das Ostra, a maioria dos pessoal, conhece nós, mas mesmo assim ainda tem vez que vai algum cigano diferente na rua que eles ficam coisando, fica conversa afiada, fica reparando, fica sondando de longe para ver se vai roubar ou não. Aí, a maioria das pessoa já conhece nós já (Rita).

Aí tem gente sempre, home, que passa, chega perto da gente e fala: - E aí, você quer sair comigo? Quando era, o quê, eu tinha... uns oito ano... isso... Aí eu tô na rua lendo sorte com a minha tia, aí passou um cara perto de mim num carro, aí parou e falou assim: - Ô, cigana, cigana, quer sair comigo? Eu falei assim: - Olha, primeiro você tem que sair com a sua mãe, com as sua irmã, depois, você vem perguntar se eu quero sair com você porque eu não te conheço. Aí ele falou: - Nossa porque você me dá essa palavra para mim? Eu falei: - Olha, eu não te conheço, você tá vindo mexer comigo, que eu tô quieta aqui no meu canto. Nem olhei pro seu lado pra você tá conversando comigo. Você chegasse, passasse, falasse qualquer palavra sem que não me ofendesse, eu ia te responder com uma palavra que não te ofendesse também... Você me ofendeu, eu tenho que te ofender, ué! As mesma arma que você tá usando, tenho que usar. Aí ele pegou e ficou quieto, acelerou o carro e saiu (Monalisa).

Que a maioria dos home também pensa assim, alguns home, não todos,

alguns gajon chega perto da gente e pensa assim: Ah, por causa de ser cigana vai querer fazer programa, vai querer sair com eles. As mulher, não, as mulher fica só achando mesmo que a gente vai roubar elas, que a gente vai roubar criança, que a gente pode entrar numa casa dela se a gente tiver acampado perto sem pedir, essas coisas, sem pedir ordem, essas coisas... (Lucimara).

O prefeito daqui tem raiva de nós! Porque na época do primeiro mandato dele, Carlos Augusto era assessor, ele era muito amigo nosso, mas ele começou a falar uns palavrão, começou já a falar graça para a mulher, querer tá aqui e mexer com mulher da gente, ficar bebendo. Aí, um tio meu que é esquentado deu uma porrada no olho dele e aí parou. Tem que respeitar nós aqui... Aí de lá para cá pegou raiva de cigano. Aí de lá para cá cortou a amizade (Rita).

Às vezes a gente chega na rua assim, aí tem gente que a gente nem encosta já começa a se limpar, já começa a falar: - Sai fora, credo! Já começa a fazer assim: - Vai pegar coisa ruim em mim, sai fora! Eu acho que não é bem assim porque a gente é ser humano igual a todo mundo. Então eles, tem alguns que xinga, tem alguns que maltrata, mas se dá ouvido por bobagem a gente acaba...(Brenda).

Aí a minha professora deu uma festinha e tinha que fazer um teatrinho na escola. Aí cada sala ia fazer um. Então ia fazer o Sítio do Pica Pau Amarelo e aí precisou da roupa do cigano para fazer as fada, que não tinha a fantasia. Aí eu falei que eu emprestava às menina. Ela pediu cinco roupa, que era uma para mim mais quatro garota. Aí ela pegou, a mãe de uma menina, a mãe de uma garota, o nome dela é Laís, só que a mãe dela não deixou ela vestir a roupa de cigana. A garota começou a chorar pra vestí a roupa e a mãe dela não deixou. Preconceito com cigano! Falava assim que não era para vestí roupa de cigano, que cigano fedia, que não sei o quê lá. Aí a menina começou a chorar (Monalisa).

É... Todo lugar que chega tem uma discriminaçãozinha por ser cigana, mas eu falo: - Eu sou cigana, eu sou o mesmo jeito que uma pessoa normal, igual a você e você tá me discriminando. Sou igualzinha a você. Nos olhos de Deus somos tudo igual. Não tem nada de diferente. Às vezes, eu sou até melhor que a pessoa ainda que tá me discriminando. Por ela tá discriminando a pessoa, ela tá se achando melhor do que a outra. Ela tá querendo, ela tá querendo é chatear a pessoa, né? Vem cá, cigano! [imita como essas pessoas fariam], sempre tem um que fala. Para quem tá, quem vive é que vê o que é. Somos pessoas muito boa [ri] (Brenda).

Ah, tem hora que a gente passa nos lugar, as pessoa grita, não é preconceito de xingar não: - Ah, cigana! Olha lá a cigana!" [como se estivesse gritando]. Aí, a gente fica tudo sem graça, né? Eu tenho vergonha: Ah, lá cigana! Tem vez que até criança grita: Ah lá mamãe, cigana! Mamãe, a cigana vai me pegar mamãe?[risos] que antigamente botava medo, falava que cigana ia pega, aí as menina fala: Corre mamãe! A cigana vai pegar! Aí, os menino tem hora que corre, eles entram para dentro de casa, aí a gente fica meio sem graça, mas preconceito de xingar, não, as pessoas xingar a gente, não (Paloma).

Olha eu acho que eles tinham que pensar mais, não ofender cigano, só porque tá com roupa de cigano, que é cigano, que a gente é bicho? A gente não é bicho, a gente é um ser humano também, só que tem a tradição diferente da deles, né? (Marli).

As calins nômades anunciam a necessidade de desconstrução das representações e projeções culturais feitas acerca de suas imagens e chegam a produzir contra-narrativas, como Lucimara o faz na comunicação estabelecida com a criança amedrontada. Rejeitando as hierarquias raciais criminalizadoras, dos funcionários dos comércios ou da polícia, e de gênero, do homem que insinua um “sequestro” a uma menina de 12 anos ou um outro que propõe um programa sexual com outra menina de 8 anos, ciganas falam, e falam alto, “gritam mesmo” e xingam. Recusam os processos de marginalização, silenciamento, exclusão e desmerecimento, mesmo os sutis, desestabilizando discursos estigmatizantes. Exercem no dia a dia sua luta epistemológica, embora não estejam representadas em nenhum fórum ou instância política - sequer sabiam que havia Dia Nacional do Cigano antes da nossa trajetória de pesquisa. Dia do cigano para as calins nômades é todo dia. Contestam com vigor, o tempo todo a universalidade “brasileira” ou branca-hegemônica e o descaso civil. Denunciam a injustiça social, anunciam e cobram seus direitos sociais e interculturais. Tentam criar relações horizontais no âmbito social, racial e de gênero. E como base nos conhecimentos construídos nas relações intersubjetivas intra e extra grupo – fronteiriças - se constituem calins e sustentam suas práticas culturais, com sua postura de subversão e excentricidade. Evidenciam o que Grosfoguel (2014) ressaltou em relação aos conflitos gerados entre os códigos de regulação e emancipação da sociedade dominante e a diferença dos que são mantidos não zona de não-existência: “(...) na zona de não-existência nós temos guerra permanente com excepcionais momentos de paz” (GROSGOUEL, 2014, p.05).

4.4. Experiências de democracia - A distâncias entre viver nas fronteiras e as políticas públicas.

Embora os termos da definição de povos e comunidades tradicionais sejam compatíveis com todos os pressupostos teóricos desta pesquisa que se relacionam à etnicidade e à diferença cultural, ciganos nômades ainda não são beneficiados por políticas públicas específicas ou propostas que mitiguem os danos provocados pelo

cenário recorrente de injustiça epistêmica e cognitiva. No artigo 1º, do decreto-lei 6.040/2007, cada item proposto às comunidades tradicionais acaba revelando a distância a ser percorrida por grupos que vivem nas fronteiras até que consigam algum reconhecimento e às ações propostas, como referenciadas abaixo:

I – É necessário que sejam realizados estudos governamentais referentes à sua *“etnia, raça, gênero, idade, religiosidade, ancestralidade, orientação sexual e atividades laborais, entre outros, bem como a relação desses em cada comunidade ou povo, de modo a não desprezar, subsumir ou negligenciar as diferenças dos mesmos grupos, comunidades ou povos ou, ainda, instaurar ou reforçar qualquer relação de desigualdade”*, como recomenda o decreto.

II – Não há visibilidade das necessidades dos povos ciganos nômades e dos pontos relacionados às iniquidades sociais. Ciganos Calon na condição de nômades têm acesso precário a uma escola, método e conteúdo que desconsideram seus movimentos e pensamento nômade, seus valores e hábitos, seja na educação infantil, de adolescentes ou de adultos. Sua língua não é reconhecida ou registrada e nem mesmo o que se sabe de sua história é compartilhado.

III – Não há nenhuma prática governamental ou política pública destinada à *“segurança alimentar e nutricional como direito dos povos”* ciganos e *“ao acesso regular e permanente a alimentos de qualidade, em quantidade suficiente, sem comprometer o acesso a outras necessidades essenciais, tendo como base práticas alimentares promotoras de saúde, que respeitem a diversidade cultural e que sejam ambiental, cultural, econômica e socialmente sustentáveis”* para estas populações.

Em relação a este item, um relato da calin Rita deixa evidente que nem as prerrogativas das Políticas Públicas instituídas, que elas conseguem acessar, são respeitadas:

Fazer o Bolsa Família você tem que ter título. Aqui é... O título... Aqui é o CRAS, é um órgão, tudo com o prefeito. Negócio de roialti, não tá soltando Bolsa Família. Tem dois mês que tá bloqueado. Já fui lá, desbloqueei, e fui receber dia 25, não recebi. Falou que tava liberado, mentira. Aí eles fala, eu fui lá com a identidade e o CPF: - Tem que ter o título. Aí voltei, falei: - Então, tá bom, amanhã eu volto, que é por senha. É para ver quem vota. O prefeito aqui não gosta de nós (Rita).

A expressão de Rita sintetiza a distância entre a enunciação do direito e a

condição de acesso a ele.

IV – Os povos ciganos nômades não dispõem de *“linguagem acessível à informação e ao conhecimento dos documentos produzidos e utilizados no âmbito da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais”* e nem tem nenhum nível de representação junto aos governos. Ainda que o governo reconheça que a maior parte dos ciganos são analfabetos, as informações produzidas até o momento estão em texto, compreensíveis pelas associações que participam dos debates governamentais que não são compostas por ciganos nômades.

V – Ciganos nômades não são mencionados pelos movimentos e reivindicações que promovem o *“desenvolvimento sustentável”* e não estão incluídos em processos de *“promoção da melhoria da qualidade de vida dos povos e comunidades tradicionais nas gerações atuais, garantindo as mesmas possibilidades para as gerações futuras e respeitando os seus modos de vida e as suas tradições”*.

VI – Invisibilizados pelos governos e pela história, ciganos não são descritos em sua *“pluralidade socioambiental, econômica e cultural”* e nem mencionados ou estudados à luz de sua interação *“nos diferentes biomas e ecossistemas, sejam em áreas rurais ou urbanas”*, o que os leva a não ter acesso à água potável gratuita ou a locais apropriados para excreção e descarte de lixo. Pelo contrário, exceto uma nota técnica realizada por uma perita em antropologia, que subsidiou uma recomendação do Ministério Público Federal à Polícia Militar de Minas Gerais (MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL, 2013), em razão de abusos de autoridade cometidos contra um acampamento cigano, os textos governamentais tendem à essencialização de hábitos e práticas ciganas. A ação do Ministério Público, freando as ações policiais contra ciganos em um terreno público, foram citadas pelo governo como um avanço no respeito à questão *“fundiária”*, embora, nada tenha sido desdobrado em relação ao direito dos acampados. Pelo contrário, as falas das calins reforçam o mesmo procedimento repressor e violento do Estado, que as tem mantido em movimento por cinco séculos:

As polícia vem e dá busca. Joga tudo pro chão, caça tudo. Nem criança eles não respeitam, não. Já passei por isso umas cinco, seis vez já. As criança

fica tudo assustada. Como eles procura e não acha nada, eles pegam e vão embora. Nós deixa eles entrar assim mesmo porque se não deixar entrar eles vão pensar que tem arma, alguma coisa lá dentro, né, aí eles procuram e não acham nada, aí eles pegam e vão embora. Nós fica com trauma, uai. Não com medo de eles achar alguma coisa. Com medo deles entrar, a força deles entrar, tudo com arma na mão. Com trauma (Mara).

De primeiro era mais aceito cigano. Agora tem gente que tem muito preconceito, não gosta que acampe, tem até prefeito que não gosta que acampe. Não deixa pousar na área dele, não. Aqui é tudo particular (Rita).

VII – Não há ainda um modelo de representação de mulheres e homens ciganos nômades nos processos de *“promoção da descentralização e transversalidade das ações”* e nem de *“elaboração, monitoramento e execução”* da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável de Povos e Comunidades Tradicionais *“a ser implementada pelas instâncias governamentais”*.

VIII – Não há *“reconhecimento e a consolidação dos direitos dos povos”* ciganos, mesmo porque esses direitos não foram suficientemente problematizados à luz de suas práticas culturais.

IX – Desta forma, os direitos dos ciganos ainda não estão articulados *“com as demais políticas públicas relacionadas aos direitos dos Povos e Comunidades Tradicionais nas diferentes esferas de governo”*.

O Guia de Políticas Públicas para Povos Ciganos pode ser considerado um avanço enquanto perspectiva debate sobre a criação efetiva de diretrizes estratégicas para a melhoria da qualidade de vida dos povos ciganos. Antes de 2013 não havia nem menção aos ciganos em relação às políticas públicas. No entanto, suas vinte uma páginas não tratam das questões levantadas pelas mulheres entrevistadas nessa pesquisa e nem favorecem o acesso destas às políticas já existentes. É necessários problematizar as realidades vividas por crianças, adultos e idosos ciganos estabelecendo linhas específicas de atenção às necessidades sociais destes povos dentro dos programas sociais vigentes.

X – *“A promoção dos meios necessários para a efetiva participação”* dos ciganos nômades *“nas instâncias de controle social e nos processos decisórios relacionados aos seus direitos e interesses”* ainda não foram previstas.

XI – Assim como a articulação e integração dessas instâncias “*com o Sistema Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional*” ainda precisa ser planejada.

XII – “*A contribuição para a formação de uma sensibilização coletiva por parte dos órgãos públicos sobre a importância dos direitos humanos, econômicos, sociais, culturais, ambientais e do controle social para a garantia dos direitos dos povos*” ciganos nômades,

XIII – Ou, “*a erradicação de todas as formas de discriminação, incluindo o combate à intolerância religiosa*”; e

XIV – “*a preservação dos direitos culturais, o exercício de práticas comunitárias, a memória cultural e a identidade racial e étnica*”, ainda são horizontes utópicos, mas refletem às reivindicações dos movimentos sociais que advogam por soluções para as desigualdades sociais e a exclusão.

O governo brasileiro já reconhece que os ciganos estão entre os grupos sociais menos assistidos pelas políticas públicas, mas as realidades apontadas pelas calins em suas escolhas cotidianas e processos de emancipação social precisam ser visíveis.

Santos afirmou que nas políticas de igualdade e de identidade deve existir uma articulação que defenda que “*temos o direito de ser iguais sempre que a diferença nos inferioriza; temos o direito de ser diferentes sempre que a igualdade nos descaracteriza*” (SANTOS, 2010, p. 313). Para exercer esse “imperativo”, muitos, múltiplos e difíceis obstáculos precisam ser superados e, em especial, os relacionados à expansão econômica que comprometem os sistemas naturais que poderiam apoiar uma vida nômade. Não é uma defesa simples, mas está enunciada na maioria das falas das calins reproduzidas neste texto.

O reconhecimento das ciganas e ciganos nômades como minorias que travam uma luta cotidiana por condições de vida dignas que preservem suas práticas culturais está na base da concretização de seus novos arranjos sociais que se ampliam e modificam ao longo de suas vidas, como é o caso dos ranchos que começam a se tornar uma saída conciliadora entre hábitos e pensamento nômade cigano – sua dissidência - e a superação de penúrias provocadas pela privatização da natureza (espaços físicos, água, alimento, por exemplo).

O que nós espera dos órgão público é isso: uma terra pra pousar, um terreno, que coloca barraca fora, cimentinho, um banheirinho e tá bom. Veio aí uma vereadora não sei o quê, pediu voto, falou que ia fazer e que ia arrumar essa área aqui pra gente ficar. Não vi mais nada dela. Nem a cara dela eu vi. Só quer voto. Não tem gente que vende por uma cesta básica? Cem real cada voto? Tem que ser assim mesmo. Depois, eles não faz nada. É mesmo tirar. Fazer abaixo assinado pra tirar a gente daqui, isso eles faz. É porque aqui é particular, mas quando tava no Palmital lá, eles faziam pra tirar... Assim dá uma área apropriada pra gente, né, com água, tudo, banheiro, essas coisas, né, era bom... (Rita).

Ao realizar em escolhas estratégicas para sustentarem suas práticas não capitalistas, no sentido da acumulação e lucro, e diante das prerrogativas do Estado, homens e mulheres ciganas exercitam processos emancipatórios permanentes, atrelados aos seus próprios acordos de sobrevivência e solidariedade grupal e às vicissitudes da percepção de cada um a respeito do conjunto de demandas sociais e possibilidades de resposta a essas demandas.

A emancipação social de mulheres calins se constitui como face do descentramento epistemológico, temporal e político das comunidades dissidentes que reafirmam a condição pluriversal do mundo. Participar da utópica “socialização do poder” proposta por Quijano (2005) ainda nem pode ser vislumbrada pelas calins e, talvez, nunca ocorra no Brasil. De todo modo, elas se autorizam publicamente a defender sua autodeterminação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

*Mais paz, mais alma,
de longe ainda olhávamos,
aquelas barracas
no capim da vargem.
– O ofício, então, era esse?
– falei, tendo-me por tolo.
Ave, que não.
Devia haver mesmo um outro,
o oculto,
para o não-simples fato,
no mundo serpenteante.
(...) Nem a pessoa pega
aviso ou sinal, de como e quando
o está cumprindo...
O contrário do contrário, apenas.*

João Guimarães Rosa, Tutaméia

O objetivo geral desta pesquisa foi o de investigar quais experiências de autonomia mulheres ciganas identificam em seus cotidianos e sob quais aspectos suas escolhas e decisões contribuiriam para a sustentação da emancipação social de seu grupo. Tomamos seus movimentos nômades como recurso de abordagem aos temas definidos nos objetivos específicos.

Conhecemos situações cotidianas onde mulheres identificam o peso de suas escolhas e decisões e vimos que cada mulher tem uma percepção diferente sobre se determinada escolha por ela feita é causada por uma pressão ou constrangimento social. Deste modo, não caberia tratar, portanto, a autonomia como condição a ser conquistada ou inexistente. Isso implicaria tomar a autonomia como uma oposição entre a capacidade de escolhas individuais e a produção social do sujeito pelos mecanismos de dominação.

Como processo, cada mulher calin exercita a sua autonomia com base em seus repertórios, contextos, necessidades e possibilidades. Reconhecer as singularidades constituídas nas experiências vividas e corporificadas por cada mulher calin ou pelo coletivo de mulheres, diante das normatizações intra e extra grupo, fez ver que, embora as tensões de poder inerentes às hierarquias de gênero e étnico-raciais produzidas pela epistemologia dominante perpassasse seus cotidianos, suas respostas a elas são diversas.

Exploramos situações de confrontação e negociação entre mulheres e homens e entre mulheres de determinada família nuclear com sua rede de parentesco ou social acerca de suas decisões e compreendemos que os eixos da colonialidade do poder estão lá reproduzidos – nem entre as calins há neutralidade nos obstáculos e desvantagens sociais vividas pelas mulheres. Contudo, como essa ideologia racial e de gênero marca a vida das mulheres calins e influencia suas escolhas, nos mostrou o específico, individual, variável e modificável em cada percurso de vida.

Cada mulher cigana reconhece o mundo a partir dos repertórios que o mundo dispõe para ela, mas isso não significa que todas as mulheres ciganas serão passivas diante do padrão normativo cigano ou não-cigano, que delas espera determinadas funções sociais. É sua escolha ser ou não passiva. O mesmo cuidado com as panelas ariadas e brilhantes exibidas em cada barraca, pode ser vivido como escravizante e impertinente ou como prazeroso e valoroso, em termos da sustentação e reconhecimento de sua etnicidade.

É certo que os padrões que derivam das formas socialmente estruturadas de opressão, sobretudo os padrões das desigualdades que se cristalizam e reproduzem, impõem limites à autonomia das pessoas e, portanto, ao modo como vivem e definem seus interesses e projetos, mas observamos em seus discursos e práticas cotidianas que, assim como para outros grupos étnicos,

[...] a opressão não define os indivíduos. E, portanto, defini-los como resultantes dela significaria perder de vista, analítica e politicamente, não apenas questões relativas à subjetividade ou à vivência individual das estruturas sociais, mas também fissuras e ruídos na dinâmica de reprodução da opressão e das desigualdades (Biroli, 2013, p. 90).

Consideramos que as mulheres calins exercitam sua autonomia duplamente: Em relação às normas, leis, expectativas de gênero e étnico-raciais do mundo calon e também do mundo gadjé, em uma negociação e embate permanente nessas fronteiras. São regidas pelas normas internas que balizam suas condutas diante das instituições externas ao grupo, na decisão sobre o casamento logo após a menarca, no modo de habitação, nas práticas de autossustento - dissidentes aos pressupostos da cidadania brasileira, quais sejam: a exigência de maioridade para o casamento oficial, o impedimento de que homens maiores de idade se casem com mulheres menores de idade, a exigência de endereços fixos para que cidadãos acessem bens e serviços sociais, a regulamentação de que os partos devem ser acompanhados por

profissional de saúde e preferencialmente hospitalares e de que o registro civil da criança deve ser feito logo após o nascimento com base em declaração de nascido vivo, expedida pelo hospital, a frequência e conclusão obrigatória de crianças em relação ao ensino fundamental e o reconhecimento da condição de trabalhadora a partir da comprovação de seu vínculo com algum empregador ou registro e tributação como autônoma. Eis aí, alguns dos elementos de sua emancipação social. Entre as ciganas, os casamentos podem acontecer, e espera-se mesmo que aconteça, tão logo a menina menstrue, seus partos podem acontecer em barracas e sem acompanhamento pré-natal, o registro civil de crianças pode não acontecer imediatamente após o nascimento e seus nomes podem mudar quando o registro acontece. Homens maiores de 18 anos podem casar com meninas adolescentes, as condições de pouso dos ciganos nômades nem sempre se constituem em endereços identificáveis, nem mesmo os “quase fixos” como os ranchos que não são divulgados com facilidade, e a prática da quiromancia é reconhecida internamente como um dos ofícios femininos.

Mapeamos situações de deslocamento vividas pelas mulheres, identificando motivações, relações de poder, influências provocadas e efeitos vividos por cada mulher nas decisões sobre mudanças individuais, familiares ou de grupo e de que modo essas escolhas tem interferido na sustentação étnica do grupo. Um novo lar, o trabalho, o mercado, as disputas políticas e de poder, o movimento do próprio corpo pelo simples desejo de “andar” – todos podem ser motivos dispersos e ou interligados, de maneiras quase infinitas, polimorfos para um pouso se colocar em movimento – seja de forma coletiva ou particular - e todos os movimentos têm amplas consequências para as mulheres.

Entender que a percepção das mulheres calins sobre os espaços físicos onde vivem e transitam é calcada no pensamento nômade faz entender seu posicionamento em condição de devir, atuando em meio à uma temporalidade disjuntiva – a da oportunidade e duração da vida, em lugar da cronologia linear. Seu continente afetivo é sempre a família e a rede de parentesco, dispensa territórios.

Ao tentar identificar possíveis hierarquias entre mulheres e homens e entre mulheres e quais categorias que estabeleceriam essa hierarquia (idade, situação econômica, extensão da prole e etc.) me descobri tomada ainda por uma referência epistemológica “ocidental” e dominante - as mulheres me deslocaram sempre para

outra posição de observação, me ensinando a ouvir o que fazia sentido “para o cigano”, “no costume cigano”, “na vida cigana”, “na lei cigana” e para o “nós ciganas”. E dentro dessas localidades, sempre vi um pronunciamento de um “si mesmo” diferente das outras ciganas.

Calins me ensinaram que o medo e as dificuldades extremas de sobrevivência nunca as incapacitou a manterem-se emancipadas do viés capitalista homogeneizante. Sua não submissão ao trabalho e à escola se confirma como possibilidade de um viver sem horas marcadas para saciar a fome, o prazer ou o sono. Vi que isso é uma escolha e tanto, que depende de alianças e acordos domésticos necessários à sua sustentação. Essa autonomia lhes é cara e reflete desejos, que como todos os de outros povos está indissociável das mudanças inerentes ao devir. Deste modo, me fizeram enxergar que mais do que um sistema centrado e hierárquico à nossa moda não-cigana, embora haja posições de poder desempenhadas por alguns indivíduos, o que está em jogo é a sobrevivência de seu modo dissidente. Aprendi à enxergá-las em suas identidades nômade na alma e a partir de um olhar pós-colonial a considerar seus testemunhos, experiências, iniciativas e concepções como diferença suprimida pelos instrumentos hegemônicos.

Dialogamos sobre suas compreensões acerca dos que nós chamamos autonomia e sobre suas ideias acerca do que nós chamamos emancipação social. Sua etnicidade singular, invisibilizada até contemporaneidade e criminalizada pelos governos coloniais, modernos ou contemporâneos, nos apontou que há uma eficácia em sua táticas de sobrevivência e resistência ao padrão colonial de poder e que inspira reflexões sobre o centro (dominante) e a periferia (insurgente) que reinventem fazeres híbridos e redesenhem fronteiras culturais.

Como disseram os textos centenários recuperados no primeiro capítulo deste trabalho, as ciganas (e os ciganos também) são “do contra”. Não precisam da propriedade privada e nem da nacionalidade territorialmente referenciada para existirem. Circulam pelo mundo com desapego material. A vida inteira cabe na barraca que se for “rasgada”, pode ser reconstruída do zero. Jamais se empregam, circulam vendendo a boa-sorte ou os “xinguilins”. Sua ciganidade, é definida pelo princípio de desterritorialização, que estende seu território e muda na medida em que se conecta com outras multiplicidades (FERRARI, 2010).

Em tempos, lugares, posições cambiantes, suas vidas são regidas pela prioridade da vida coletiva e em movimento e essa autodeterminação inclui o exercício permanente de libertação, ao menos interna, do racismo, do gendramento e do colonialismo. Não querem ser o que as garrins são, mesmo que não tenham certeza do destino que as aguarda. Assumem o fluxo da vida como substância para as mudanças. Não antecipam. Vão sendo.

<p>What the Gypsy Said to Her Children Judith Ortiz Cofer</p> <p>We are like the dead Invisible to those who do not Want to see, And color is our only protection against The killing silence of their eyes, The crimson of our tents pitched Like a scream In the fields of our foes, The amber warmth of our fires Where we gather to lift our voices In the purple lament of our songs And beyond the scope of their senses Where all colors blend into one We will build our cities of light We will carve them Out of the granite of their hatred, With our own brown hands.</p> <p>Making Face Making Soul Haciendo Caras Glória Anzaldúa</p>	<p>O Que a Cigana Disse para suas Crianças Judith Ortiz Cofer</p> <p>Somos como os mortos Invisíveis para aqueles que não querem ver E a cor é a nossa única proteção contra O silêncio mortífero de seus olhos O carmin de nossas barracas armadas Parecem um grito Nos campos de nossos inimigos O calor âmbar de nossas fogueiras Onde nos reunimos para levantar nossas vozes No lamento púrpura de nossas músicas E fora do alcance de seus sentidos Onde todas as cores misturam-se em uma Nós vamos construir nossas cidades de luz Vamos esculpi-las Fora do granito do seu ódio Com as nossas próprias mãos marrom.</p> <p>Making Face Making Soul Haciendo Caras Glória Anzaldúa</p>
---	--



*Sinhiza sozinha podia descer,
Aonde em fogo de sociedade à noite antes tangiam violão,
Ao olor odor de laranjeiras e pocilgas, já de longe mesclados.
(...) era fim de agosto, num fechar desapareciam.*

João Guimarães Rosa, Tutaméia.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDERSON, Benedict. **Comunidades Imaginadas: Reflexões sobre a origem e difusão do nacionalismo**. São Paulo. Cia das Letras, 2005.
- ANZALDÚA, Glória. **Borderlands/La Frontera: The New Mestiza**. San Francisco: Aunt Lute Books, 1987.
- ARFUCH, Leonor. **Identidades, Sujetos y Subjetividades**. 2ª Ed. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2005.
- ARFUCH, Leonor. **El Espacio Biográfico**. Cidade do México: Ed. Fondo de Cultura Econômica, 2010.
- BAKHTIN, Mikhail. **Marxismo e Filosofia da Linguagem**. São Paulo: Hucitec, 1981.
- BARTH, Fredrik. Grupos Étnicos e Suas Fronteiras. In: POUTIGNAT, Phillippe; STREIFF-FENART, Jocelyne (Org.). 2ª Ed. **Teorias da Etnicidade**: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: Ed. UNESP, 2011.
- BASTOS, José Gabriel P. **Sintrensos Ciganos**. Lisboa: ACIDI, 2007.
- BIROLI, Flávia. Autonomia, Opressão e Identidades: a ressignificação da experiência na teoria política feminista. **Revista Estudos Feministas**, v. 21, n. 1, pp. 35-41, Jan/Abr, 2013.
- BHABHA, Homi K. Introduction. In: BHABHA, Homi (org.) **Nation and Narration**. London: Routledge, 1990.
- BHABHA, Homi K. **O Local da Cultura**. 1ª Ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.
- BHABHA, Homi. **Nuevas Minorías, Nuevos Derechos**: Notas sobre os cosmopolitismos vernáculos. 1ª Ed. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2013.
- BOBBIO, Norberto et al. **Dicionário de Política – Vol. I**. Brasília: Editora UnB, 1998.
- BORROW, George. **The Zincali. An Account of the Gypsies of Spain**. 9ª Ed. Londres: John Murray, 1923.
- BONOMO, Mariana et al. **Identidade, Representação social e Ciganicidade: gênero e etnia entre ciganos calons no Espírito Santo**. Anais do XV Encontro Nacional da ABRAPSO, 2009. Disponível em: http://www.abrapso.org.br/siteprincipal/images/Anais_XVENABRAPSO/183.%20identidade.%20representa%C7%C3o%20social%20e%20ciganidade.pdf. Acesso em: Jul. 2014.
- BRAH, Avtar. Diferença, Diversidade e Diferenciação. São Paulo: **Cadernos Pagu**, n. 26, pp. 329-376, Jan/Jun, 2006.
- BRAIDOTTI, Rosi. **Sujetos Nômades**. Buenos Aires: Paidós, 2000.

BRAIDOTTI, Rosi. Diferença, Diversidade e Subjetividade Nômade. **Labrys Estudos Feministas**, n. 1-2, Jul/Dez, 2002.

BRAIDOTTI, Rosi. Las Figuraciones del Nomadismo. In: Braidotti, R e Pfeiffer, A. **Feminismo, Diferencia Sexual y Subjetividad Nómade**. Barcelona: Gedisa, 2004.

BRASIL. **Relatório Executivo da I Semana Nacional dos Povos Ciganos**. Distrito Federal: SEPPIR, 2013a. Disponível em: <http://www.portaldaigualdade.gov.br/comunidades-tradicionais/relatorio-executivo-brasil-cigano.pdf>. Acesso em: Jul. 2015.

BRASIL. **Guia de Políticas Públicas para Povos Ciganos**. Distrito Federal: SEPPIR, 2013b.

BRASIL. **Ciganos - Documento Orientador para os Sistemas de Ensino**. Distrito Federal: SECADI, 2014.

BRASIL. **Decreto-Lei nº 406, 1938**. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decllei/1930-1939/decreto-lei-406-4-maio-1938-348724-publicacaooriginal-1-pe.html> Acesso em: Jan. 2015.

BRASIL. **Decreto-Lei nº 6040, 2007**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm Acesso em: Abril. 2015.

BUTLER, Judith. **Problemas de Gênero: Feminismo e Subversão da Identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

BUTLER, Judith. **Dar Cuenta de Si Mismo. Violencia ética y Responsabilidad**. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2009.

BUTLER, Judith. Further reflections on conversations of our time. **Diacritics**. The Johns Hopkins University Press, v. 27, 1997.

BUTLER, Judith. The Body Politics of Julia Kristeva. **Hypatia**, v. 3, n. 3, 1989.

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

CHINA, J. B. Oliveira. **Os Ciganos do Brasil**. São Paulo, Imprensa Oficial do Estado, 1936.

CLIFFORD, James. Diasporas. **Cultural Anthropology**, v. 9, n.3, pp. 302-338, 1994.

COELHO, A. **Os Ciganos de Portugal**. Lisboa: Don Quixote, 1892.

COHEN, Robin. Sólidas, Dúcteis e Líquidas: noções em mutação de “lar” e “terra natal” nos estudos da diáspora. **Caderno CRH**, Salvador, v. 21, n. 54, pp. 519-532, Set/Dez, 2008.

COSTA, Cláudia de Lima. Feminismo, Tradução Cultural e a Descolonização do Saber. Florianópolis: **Fragmentos**, n. 39, pp.045-059, Jul-Dez, 2010.

D'ÁVILA NETO, Maria Inácia; SANTAMARINA, Cláudia. Uma Reflexão sobre o Hibridismo Cultural e o Processo Identitário de Ciganas Calins Nômades no Rio de Janeiro. **Revista Internacional Interdisciplinar Interthesis**, v. 12, n. 1, Jan/Jun, pp.228-247, 2015.

D'ÁVILA NETO; Maria Inácia; CAVAS, Cláudio. Diáspora Negra: Desigualdades de gênero e Raça. **Revista Latino-americana de Geografia e Gênero**, v.2, n. 1, pp. 3-11, Jan/Jul, , 2011.

D'ÁVILA NETO, M. I. Mulheres, cultura e desenvolvimento. In: D'ÁVILA NETO, M.I. (Org.). **Desenvolvimento social: desafios e estratégias**. Rio de Janeiro: UNESCO/UFRJ/EICOS, pp. 203-226, 1995.

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Felix. **Mil Platôs – Capitalismo e Esquizofrenia – Vol. 3**, Rio de Janeiro: Ed. 34, 1997.

DERRIDA, Jacques. **Posições**. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

DICIONÁRIO DA LINGUA PORTUGUESA. **Verbetes Cigano**. Rio de Janeiro, Oficinas de S.A. Litho-Typographia Fluminense, Tomo Primeiro, p. 396, 1922.

DONOVAN, Bill. **Changing Perceptions of Social Deviance: gypsies in early modern Portugal and Brazil**. 1992. Disponível em: <<http://jsh-oxfordjournals.org>>. Acesso em: 04/02/2014.

DORNAS FILHO, João. **Os Ciganos em Minas Gerais**. 1ª Ed. Belo Horizonte: Panorama, 1948.

DU BOIS, W. E. B. *The Souls of Black Folk*, 1903. Disponível em: <http://www.gutenberg.org/files/408/408-h/408-h.htm>. Acesso em: Mai. 2014.

ERIKSEN, Thomas H. **Small Places, Large Issues**: an introduction to social and cultural anthropology. Londres: Pluto Press, 2001.

FANON, Frantz. **Black Skin, White Masks**. Grove Press: New York, 1967.

FERRARI, Florencia. **O Mundo Passa – Uma etnografia dos Calon e suas relações com os brasileiros**. São Paulo, 2010, 380 f. Tese (Doutorado em Antropologia). Curso de Antropologia Social. Universidade de São Paulo, 2010.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir**. Petrópolis: Vozes, 2001a.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade, Volume 1: A Vontade de saber**. Rio de Janeiro: Graal, 2001b.

FOUCAULT, Michel. **Ditos e Escritos V - Ética, Sexualidade, Política**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**: Curso no College de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 2005.

FRASER, Angus. **História do Povo Cigano**. 3ª Ed. Lisboa: Editorial Teorema, 1998.

FREIRE, Paulo. **Ação Cultural para a Liberdade**. 6ª Ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da Autonomia**: Saberes necessários à prática educativa. 15ª Ed. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

GAY Y BLASCO, Paloma. Gypsy/Roma Diasporas. A comparative perspective. **Social Anthropology**, v. 10, n. 2, pp. 173-188, 2002.

GERHARDT, Tatiana Engel; Silveira, Denise Tolto. **Métodos de Pesquisa**. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2009.

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro**: modernidade e dupla consciência. Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes/Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

GILROY, Paul. **Entre Campos – Nações, Culturas e o Fascínio da Raça**. São Paulo: Annablume, 2007.

GOLDFARB, Maria Patrícia L. **O “tempo de atrás”**: Um estudo da construção da identidade cigana em Sousa – PB. João Pessoa, 2004. Tese (Doutorado) Curso de Sociologia. Universidade Federal da Paraíba, 2004.

GROSGOUEL, Ramón. **Para Descolonizar os Estudos de Economia Política e os Estudos Pós-coloniais**: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. Disponível em: <http://www.epublicacoes.uerj.br/index.php/periferia/article/viewFile/3428/2354>. Acesso em: Mar. 2014.

GROSGOUEL, Ramón et al. ‘Racism’, Intersectionality and Migration Studies: framing some theoretical reflections. In: TAYLOR & FRANCIS, Identities: Global Studies in Culture and Power. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1080/10789X.2014.950974>. Acesso em: Out. 2015.

HALL, Stuart. **Da Diáspora – Identidades e Mediações Culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003 .

HALL, Stuart. Notes on Deconstructing “The Popular”. In: STOREY, John (Org.), **Cultural Theory and Popular Culture**. England: Pearson/Prentice Hall, 1998.

HALL, Stuart. Introduction: Who Needs Identity? In: HALL, Stuart e GAY, Paul du (Org.), **Questions of Cultural Identity**. London: SAGE Publications, 1996.

HALL, Stuart. The Local and The Global: Globalization and Ethnicity. In: KING, Anthony D. (Org.), **Culture, Globalization and the World-System**. London: Macmillan, 1991, pp. 41-68.

HALL, Stuart. New Ethnicities. In: MORLEY, David e CHEN, Kuan-Hsing (Orgs.). **Stuart Hall – Critical Dialogues in Cultural Studies**. London/New York: Routledge, pp. 441-449, 1989.

HARAWAY, Donna. “Gênero” para um Dicionário Marxista: apolítica sexual de uma palavra. **Cadernos Pagu**, n. 22, pp. 201-246, 2004.

HARAWAY, Donna. Saberes Localizados: A questão de ciência para os feminismos e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, n. 5, pp. 07-41, 1995.

HOBBSBAWN, Eric. **A Era do Capital – 1848-1875**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

HUME, David. **Tratado da Natureza Humana**. 2ª Ed. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

JARDIM, Gabriel de Sena. **A Fonte que Nunca Seca: uma análise sobre o trabalho cotidiano de mulheres em contato com a água**. Rio de Janeiro, 2014. Tese (Doutorado em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social) – Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

JORNAL DO COMMÉRCIO. Juiz de Fora, 08 de maio de 1914, p.1, colunas 1 e 2.

KANT, Immanuel. **Resposta à pergunta: Que é "Esclarecimento"?(Aufklärung)**. In: Textos Seletos. Trad. Floriano de Sousa Fernandes. 3ª Ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.

KANT, Immanuel. **Observações sobre o Belo e o Sublime**. Campinas: Papyrus, 2000.

KANT, Immanuel. **Sobre a Pedagogia**. Piracicaba: Editora UNIMEP, 1996.

KENRICK, D. **De la India al Mediterraneo: La migración de los Gitanos**. Madrid: Editorial Presença Gitana/Centre de Recherches Tsiganes, 1995.

LALANDE, André. **Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia**. [3ª Ed.]. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

LAMANIT, Elizabeth Clanet dit. Teriam sido os antepassados dos ciganos escravos militares dos turcos? Uma nova focagem sobre a sua migração entre a Índia e a Europa. **Cadernos ICE 9**, Setúbal: Instituto das Comunidades Educativas, 2007.

LAPOUGE, Georges Vacher de. **LÁryen: Son Rôle Social**. Paris: Albert Fontemoing, 1899. Disponível em: <<https://archive.org/stream/laryensonrlesoc00lapogoog#page/n5/mode/2up>>. Acesso em: Abr. 2015.

LEONEL, Mauro. **O uso do fogo: O manejo indígena e a piromania da monocultura**. **Estudos Avançados**, v. 14, n.40, pp. 231-250, 2000.

LIÈGEOIS, Jean-Pierre. **Los Gitanos**. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

LIÈGEOIS, Jean-Pierre. **Roma/Gypsies of Europe**. United Kingdom: Minority Rights Group, 1995.

LOBO, António Costa. **História da Sociedade em Portugal no século XV**. Lisboa: Imprensa Nacional, 1904.

LOPES DA COSTA, Elisa Maria. O Povo Cigano e o Degredo: contributo povoador para o Brasil Colônia. **Revista Textos de História**, v. 6, n. 1 e 2, 1998.

LORDE, Audre. **Zami, a New Spelling of My Name**. New York: Crossing, 1982.

LUGONES, María. Colonialidad y Género. Bogotá – Colombia: **Tabula Rasa**, n.9, pp. 73-101, Jul/Dez, 2008.

LUGONES, María. Heterossexualisms and the Colonial/Modern Gender System. Pennsylvania: **Hypatía – A Journal of Feminist Philosophy**, n. 22, v.1, pp. 186-209, 2007.

MAESO, Silvia Rodriguez & ARAÚJO, Marta. **Tolerance. As Semânticas da Tolerância e do (Anti) Racismo na Europa**: Organismos públicos e sociedade civil em perspectiva comparada. Brochura com principais resultados e recomendações. Coimbra: CES, 2013.

MAYALL, David. **Gypsy Identities 1500-2000**: From Egipcians and Moon-men to the Ethnic Romany. 2ª Ed. New York: Routledge, 2009.

MELLO, Marco Antonio e outros. Os Ciganos do Catumbi: De “andadores do Rei” e comerciantes de escravos a oficiais de justiça na cidade do Rio de Janeiro. **Revista Cidades – Comunidades e Territórios**, n. 18, pp. 79-92, Jun, 2009.

MINAYO, Maria Cecília. **O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde**. Rio de Janeiro: Abrasco, 2004.

MOONEN, Frans. A História Esquecida dos Ciganos no Brasil. Paraíba: **Revista Saeculum II**, Universidade Federal da Paraíba. Jul/Dez, 1996.

MOHANTY, Chandra Talpade. Bajo los Ojos del Occidente: Academia Feminista y Discurso Colonial. In: Navaz, L. S. e Hernández, A. **Descolonizando El Feminismo**: Teorías y Prácticas desde los Márgenes. Madrid: Ed. Cátedra, 2008.

MOTA, Ático Vilas-Boas da. **Ciganos: Antologia de Ensaio**. Brasília: Thesaurus, 1998.

OKELY, Judith. **The Travellers-Gypsies**. 9ª Edição. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

ORDENAÇÕES DO REINO DE PORTUGAL. In: **Collecção da Legislação Antiga e Moderna do Reino de Portugal (1603 - 1656)**. Disponível em: <http://www.europeana.eu/portal/record/03486/BibliographicResource_2000081662893.html>. Acesso em: Set. 2014.

OYEWÚMI, Oyeronke. Making History, Creating Gender: Some methodological and interpretative questions in the writing of Oyo Oral Traditions. **History in Africa**, v. 25, pp. 263-305, 2010.

PEREIRA, Cristina da Costa. **Os Ciganos Ainda Estão na Estrada**. 1ª Ed. Rio de Janeiro: Rocco, 2009.

PERROT, Michèlle. **As Mulheres ou os Silêncios da História**. Bauru: EDUSC, 2005.

PIERONI, Geraldo. No Purgatório, mas o Olhar no Paraíso: o degredo inquisitorial para o Brasil Colônia. Lisboa: **Revista Textos de História**, vol. 6, nº 1, 1998.

POUTIGNAT, Phillipe e STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Frederik Barth**. São Paulo: UNESP, 2011.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina. In: Lander, Eduardo (Org.) **A Colonialidade do Saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Buenos Aires: CLACSO - Colección Sur Sur, 2005.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade, Poder, Globalização e Democracia**. *Novos Rumos*. N. 37, pp. 4-28, 2002.

QUIJANO, Aníbal. Qué tal Raza! Familia y Cambio Social, 1999. Disponível em: http://www.alca-seltzer.org/descolonizacion/quijano_que_raza.pdf . Acesso em: Jan, 2014.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y Modernidad/Racionalidad. In: Bonillo, Heraclio (org.). **Los Conquistados**. 1942 y la población indígena de las Americas. Bogotá: Tercer Mundo Ediciones. FLACSO, pp. 437-449, 1992.

RAFFESTIN, Claude. **Por uma Geografia do Poder**. São Paulo: Editora Ática, 1993.

REIS, Marilise. **Diáspora como Movimento Social: A Red de Mujeres Afrolatinoamericanas, Afrocaribeñas y de la Diaspora e as políticas de combate do racismo numa perspectiva transnacional**. Tese (Doutorado em Sociologia Política) Curso de Sociologia, Universidade Federal de Santa Catarina, 2012.

RENAN, Ernest. What is a Nation? In: BHABHA, Homi (Org.). **Nation and Narration**. London: Routledge, 1990.

RIBEIRO, António Sousa. **A Tradução como Metáfora da Contemporaneidade: Pós-Colonialismo, Fronteiras e Identidades**. Disponível em: <http://www.eurozine.com/pdf/2005-07-18-ribeiro-pt.pdf>. Acesso em: 20/05/2014.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Do Contrato Social. In: **Os Pensadores**. Tradução Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

RUSSEL, Bertrand. **O Elogio ao Ócio**. Rio de Janeiro: Sextante, 2002.

SAID, Edward. **Orientalismo**: O oriente como invenção do ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SAN ROMÁN, Teresa. **Entre la Marginalización y el Racismo**: Reflexiones sobre la vida delos gitanos. Madrid: Alianza Editorial, 1986.

SANTAMARINA e outros. Emerging Powers – Dissidences, Temporality, and Plural Discourses: a postcolonial perspective. **Social Sciences and Humanities Journal**, v. 10, n.9, 2015.

SANTIAGO, Silviano. O Entre-lugar do Discurso Latioamericano. In: SANTIAGO, Silviano. **Uma literatura nos Trópicos**. Ensaios sobre a dependência cultural. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A Gramática do Tempo**: Para uma nova cultura política. 3ª Ed. São Paulo: Cortez, 2010.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Pela Mão de Alice**: O social e o político na pós-modernidade. 4ª Ed. São Paulo: Cortez, 1997.

SANTOS, Milton. **A Natureza do Espaço**: Técnica e Tempo, Razão e Emoção. 4ª Ed. São Paulo: EDUSP, 2006.

SIQUEIRA, Robson de Araújo. Os Calon do Município de Sousa – PB: Dinâmicas Ciganas e Transformação Cultural. Recife, 2012. Dissertação (Mestrado em Antropologia) Curso de Antropologia. Universidade Federal da Paraíba, 2012.

SPRANDEL, Márcia A. Algumas Observações sobre Fronteiras e Migrações. **Ciência e Cultura**, vol. 65, n. 1, pp. 24-26, Jan, 2013.

STALLAERT, Christiane. Traducción y Conversión como Modos de Creación de Identidades Contra-hegemónicas. El caso de las culturas ibéricas. **Mutatis Mutandis**. v.5, n. 2, pp. 271-283, 2012.

STEWART. Michael. **The Time of The Gypsies**. Oxford: Westview Press, 1997.

SPIVAK, Gayatri. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte. Editora UFMG, 2010.

SOUZA, Lidio et al. Processos Identitários entre Ciganos: da exclusão a uma cultura de liberdade. **Liberabit**, v. 15, n. 1, pp 29-37, 2009.

SULPINO, Patrícia. **Ser Viajor, Ser Morador**: uma análise da construção da identidade cigana em Souza/PB. Porto Alegre, 1999. Dissertação. (Mestrado em Antropologia Social), Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1999.

TAYLOR, Diana. **O Arquivo e o Repertório – Performance e Memória Cultural nas Américas**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

TEIXEIRA, Rodrigo Corrêa. **A História dos Ciganos no Brasil**. 1ª Ed. Recife: Núcleo de Estudos Ciganos, 1999.

TEIXEIRA, Rodrigo Corrêa. **Correrias de ciganos pelo território mineiro (1808-1903)**. Dissertação. (Mestrado) Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, MG, 1998.

WALSH, Catherine. Introducion - (Re) pensamiento crítico y (de) colonialidad. In: WALSH, C. **Pensamiento crítico y matriz (de)colonial**. Reflexiones latinoamericanas. Quito: Ediciones Abya-yala, 2005. p. 13-35.

WEBER, MAX. **Economia y Sociedade**. 4ª Ed. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1979.

WERBNER, Nina. Essential sing essentialism, essential sing silence: ambivalence and multiplicity in the constructions of racism and ethnicity. In: Nina Werner and Tariq Mood (Org.), **Debating Cultural Hybridities**. Lundu: Zens Books, pp.226-254,1997.

VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. **História Geral do Brasil**. Rio de Janeiro: E H Laemmert, 1854.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Encontros. Eduardo Viveiros de Castro**. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2008.

VIVEIROS de CASTRO, Eduardo. **Índio não ‘produz’, vive**, Twitter, 2012. Disponível em: <https://twitter.com/nemoid321/status/263311351487795200> Acesso em: Jun. 2015

ZATTI, Vicente. **Autonomia e Educação em Immanuel Kant e Paulo Freire**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2007. Disponível em: <http://www.pucrs.br/edipucrs/online/autonomia/autonomia/autonomia.html>. Acesso em: Set. 2014

ANEXO I

ROTEIRO DE ENTREVISTA

1. Nome
2. Quantos anos têm?
3. Quem mora com você?
4. Nasceu em acampamento?
5. Há quanto tempo vive em acampamento?
6. Já teve alguma experiência de morar em casa? Como foi?
7. Quantas vezes já mudou de acampamento? Lembra os motivos? Quem tomou a decisão de mudar?
8. Como decidem qual será o próximo acampamento e quando?
9. Quais foram os melhores e os piores lugares onde acampou? Por quê?
10. Como é a sua rotina no acampamento? E a relação entre as famílias e as mulheres?
11. Como é o seu trabalho? E o trabalho das outras pessoas dentro do acampamento?
12. Quais são as vantagens e desvantagens de viver em barraca?
13. Quais situações difíceis já passou por viver em acampamento? E por ser cigana?
14. Quais as vantagens de ser cigana?
15. Na hora em que mudam, o que não podem deixar de levar? O que é importante de manter para o próximo acampamento?
16. Houve mudanças no jeito de acampar do passado? E no comportamento das pessoas?
17. Já frequentou a escola? Como foi a experiência? Quais são suas lembranças?

18. O que é bom e o que é ruim em viver diferente da maioria das pessoas?
19. Como é o relacionamento de mulher e marido? E com os parentes do marido e com seus parentes?
20. Como é o relacionamento com a vizinhança?
21. O que deveria mudar na sua vida, para ficar melhor?
22. O que você sabe da história dos ciganos no Brasil?

ANEXO II

PARECER DO COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA

APÊNDICE I – PRODUÇÕES RESULTANTES DA PESQUISA

PRODUÇÃO CIENTÍFICA

Artigos:

D'ÁVILA NETO, MARIA INÁCIA; SANTAMARINA, Cláudia Valéria Fonseca da Costa. Uma Reflexão sobre o Hibridismo Cultural e o Processo Identitário de Ciganas Calins Nômades no Rio de Janeiro. **Revista Internacional INTERthesis** (Florianópolis), v. 12, p. 228, 2015.

SANTAMARINA, Cláudia e outros. Emerging Powers – Dissidences, Temporality, and Plural Discourses: a postcolonial perspective. **Social Sciences and Humanities Journal**, v. 10, n.9, 2015.

TRABALHOS APRESENTADOS E PUBLICADOS EM ANAIS DE EVENTOS

SANTAMARINA, Cláudia; D'ÁVILA NETO, M.I. Diálogo entre Calins Nômades e e uma Garrin Pesquisadora - Refletindo sobre práticas e saberes de ciganas no Rio de Janeiro. **V Colóquio de Doutorandos do Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra**. Revista Cabo dos Trabalhos. 2015.

COSTA, Cláudia V.F.; D'ÁVILA NETO, M.I. Saias para que te quero? Da essencialização produzida pela noção de gênero à performance calin nômade no Rio de Janeiro. Uma reflexão sobre políticas de identidade e o devir mulher. **II Congresso de Estudios Poscoloniales y III Jornadas de Feminismo Poscolonial**. Buenos Aires. 2014.

COSTA, Cláudia V.F. ; DAVILA NETO, M. I. . Gipsy ethnic invisibility in Brazil, human rights and social justice. **XVIII ISA World Congress of Sociology** – Yokohama. 2014.

ORGANIZAÇÃO E PRODUÇÃO DE EVENTOS CIENTÍFICOS (COLABORADORA)

DAVILA NETO, M. I. ; COSTA, Cláudia V.F. ; BEYSSAC, M. L. T. C. ; HALBRITTER, Luciana Leal ; RIBEIRO, Eliana . **Seminário Internacional Sociedade, Natureza e Desenvolvimento**. Centro de Altos Estudos – UFRJ. 2014.