



ariús

Revista de Ciências Humanas e Artes

ISSN 0103-9253

v. 14, n. 1/2, jan./dez., 2008

Definindo os ciganos: as representações coletivas sobre a população cigana na cidade de Sousa – PB

MARIA PATRÍCIA LOPES GOLDFARB

Universidade Federal da Paraíba

RESUMO

Este trabalho objetiva analisar o processo de construção da identidade cigana na cidade de Sousa – PB, especialmente através da análise das representações coletivas que circulam em torno dos grupos ciganos ali residentes. Resulta de um trabalho de campo e entrevistas com a população sousense não cigana. A análise permitiu compreender o modo como os sousenses não ciganos tematizam o “ser cigano”; identificando imagens que corporificam a categoria “cigano” em Sousa, bem como as representações sobre aspectos físicos e morais que formam o eixo destas classificações.

Palavras-Chave: Ciganos. Representações. Identidade.

Defining gypsies: collective representations of the gypsie population in the city of Sousa – PB

ABSTRACT

This paper aims to analyze the process of building gypsy identity in the city of Sousa – PB, especially through the analysis of collective representations that circulate around groups of gypsies living there. The paper results from a fieldwork and interviews with non-gypsy population of Sousa. The analysis made possible understanding how gypsy inhabitants of Sousa view “being gypsy”, identifying images that embody “gypsy” category in Sousa and collective representations concerning physical and moral aspects that form the axis of these classifications.

Keywords: Gypsies. Representations. Identity.

Maria Patrícia Lopes Goldfarb

Doutora em Sociologia pela UFPB. Professora do Departamento de Ciências Sociais da UFPB

Endereço para correspondência:

Universidade Federal da Paraíba, Centro de Ciências Humanas Letras e Artes – Campus I. CCHLA – Departamento de Ciências Sociais Castelo Branco. 58800-000 – Joao Pessoa, PB – Brasil

INTRODUÇÃO

Podemos dizer que cada sociedade desenvolve certa definição do que seja o homem, simultaneamente descritiva e normativa, ao mesmo tempo em que define aquilo que é e aquilo que não gostaria de ser. Trata-se das atividades de construção do social, isto é, da produção de representações da “ordem social”, dos atores e das suas relações cotidianas (BERGER; LUCKMANN, 1985; GOFFMAN, 1988).

Com base no que postula o sociólogo Durkheim (1970; 1989), utilizamos o conceito de representações coletivas, visto como uma associação de idéias que são elaboradas socialmente. As representações são parte constitutiva da vida em sociedade e originam-se das relações que se estabelecem entre os indivíduos distribuídos em grupos sociais.

As representações coletivas, portanto, relacionam-se às formas de pensar e agir em sociedade, pois pensamento e ação andam juntos. A sociedade é estruturada por representações, pois é em sociedade que as pessoas classificam o mundo que lhes cercam.

Podemos dizer que o conceito de representação coletiva nasceu na sociologia francesa, tendo sido fundamental para estudos dos fenômenos sociais, dos significados e saberes que são coletivamente elaborados. Assim, a forma como os indivíduos elaboram suas interpretações pode ser apreendida através da análise do consenso, isto é, da visão do todo, dos grupos sociais. A realidade é aqui tomada não como algo objetivamente dado, mas como construída pelos significados que são atribuídos pelos indivíduos em sociedade. Conforme Durkheim (1989, p. 500):

não é a constituída simplesmente pela massa dos indivíduos que a compõem, pelo solo que ocupa, pelas coisas que se serve, pelos movimentos que realiza, mas, antes de tudo, pela idéia que ela faz de si mesma.

Como nos diz Chartier (1991), toda prática cotidiana é produzida por representações através das quais os indivíduos e os grupos dão sentido ao mundo e justificam suas crenças e ações. Por meio destas, é possível apreender a forma como os grupos sociais classificam, produzem “verdades” mediante as quais a realidade é contada, pensada e construída. Assim, tanto as representações como as ações exibem formas que levam os sujeitos a se colocarem no mundo, dando significados às práticas e instituições que os cercam.

Por meio do estudo das representações coletivas, buscamos não uma verdade, mas uma interpretação de uma realidade. O trabalho foi basicamente o de compreensão, buscando fixá-la em formas pesquisáveis (GEERTZ, 1989).

Neste sentido, as representações coletivas constituem um ponto de referência, uma espécie de caminho para entendermos a elaboração de identidades – a representação de si e dos outros – o estabelecimento de posições sociais, os códigos e os modelos formadores de distinções. É preciso dizer que designar a identidade social corresponde à delimitação de um território, bem como à formação de imagens dos pertencentes e não pertencentes a um território.

A reflexão sobre a identidade cigana precisa situar-se em relação às formas de diferenciação social existentes em Sousa, visto que, como nos mostra Barth (1998), não é o isolamento geográfico ou social que representa o fator definidor da diversidade cultural.

A identidade, que pode ser desenvolvida no plano das ações ou das narrativas, representa um recurso indispensável para a criação de um nós coletivo, recurso fundamental ao sistema de representações coletivas, por meio do qual os grupos podem reivindicar um espaço de visibilidade e de atuação sócio-política (NOVAES, 1993).

Podemos afirmar que a identidade não é dada, mas criada, forjada, articulada por meio de elementos históricos e culturais. Assim, é evocada quando um grupo social denota o desejo de se diferenciar, de desenvolver uma auto-imagem e demarcar as fronteiras culturais dos grupos em interação (WEBER, 1994; BARTH, 1998).

Neste sentido, este trabalho busca analisar elementos constitutivos da identidade cigana na cidade de Sousa, estado da Paraíba, onde residem três grupos, sedentarizados desde o ano de 1982, localizados próximos à BR 230, a 3 km do centro, no âmbito periférico da cidade, com uma população de aproximadamente 600 pessoas. O conjunto dos grupos ciganos residentes em Sousa forma a maior população cigana deste estado.¹

A análise tomou como base as falas da população não cigana, enquanto parte de suas representações coletivas, que dão acesso a lógicas sociais e simbólicas, lógicas que fazem parte da sociedade sousense.

METODOLOGIA

A pesquisa foi fruto do trabalho de campo realizado na cidade de Sousa. O trabalho de campo ou méto-

¹ A cidade de Sousa localiza-se na mesorregião do Sertão paraibano. Tem uma área de 842 Km², sendo o 5º maior território do estado. Localiza-se a 420 km da capital paraibana.

do etnográfico é comumente conhecido como um método que permite uma aproximação mais intensa entre pesquisador e pesquisados, com uma observação direta e situações de pesquisa que permitam uma posterior reflexão teórica sobre os dados coletados. Durante o trabalho de campo o pesquisador pode utilizar diferentes fontes ou recursos, o que lhe dará acesso aos “pontos de vistas” ou comportamentos analisados (GIUMBELLI, 2002).

Conforme Magnani (1993) a prática etnográfica envolve a delimitação de contextos empíricos, onde realizamos observações participantes, coletamos depoimentos e visualizamos o cotidiano alvo da investigação.

Nesta pesquisa utilizamos como técnica principal a entrevista, por meio da qual buscamos informações correspondentes às representações locais sobre a população cigana. Tratou-se de entrevistas abertas com um roteiro previamente elaborado, realizadas com a autorização dos entrevistados. As entrevistas “abertas” supõem uma conversação continuada entre os sujeitos da pesquisa, o que implica num tipo de diálogo entre pesquisador e pesquisados (GIL, 1991).

Para tanto, foram realizadas 40 entrevistas com a população não cigana, com pessoas escolhidas aleatoriamente, de ambos os sexos e diferentes faixas etárias. Os entrevistados foram localizados em lugares estratégicos da cidade como: ponto de táxi, faculdade de Direito, escolas estaduais, calçada, praças, bancos e Hospital Regional de Sousa.

A pesquisa focalizou pessoas que nunca tiveram aproximação física e outras que conhecem pessoalmente algum cigano; pessoas com idade, superior e inferior a sedentarização dos ciganos na cidade.

O uso da entrevista foi imprescindível para interpretação das opiniões, visões de mundo, valores e comportamentos dos indivíduos diante de uma dada situação, o que nem sempre conseguimos através da aplicação de questionários fechados e quantificáveis. Tal procedimento revelou-se muito frutífero no desenvolvimento da pesquisa porque assim pudemos nos aproximar dos informantes, apreender seus valores e o que consideram mais significativos acerca da temática.

O trabalho buscou os valores atribuídos à população cigana, fato que se encontra intrinsecamente ligado às relações intersubjetivas que se desenvolvem no contexto estudado. O “contexto” diz respeito às significações deste universo, o “ponto de vista do nativo” (GEERTZ, 1989).

As reflexões desenvolvidas no decorrer e depois da pesquisa incidiram sobre os valores expressos nas representações coletivas acerca dos ciganos, que são os “outros” dos sousenses.

RESULTADOS

Primeiras definições

Vale destacar que os ciganos residentes em Sousa sofrem um processo de estigmatização, visto que são definidos pela sociedade local através de categorias depreciativas que se estabelecem no contexto de interação e no desempenho de papéis sociais. A manipulação do estigma relaciona-se às expectativas normativas em relação à conduta ou ao caráter dos “outros”. Neste caso, os estigmas são fundamentais para a interpretação das representações coletivas dos não ciganos sobre os ciganos, bem como servem para o controle social de um grupo sobre outro (GOFFMAN, 1988, p. 61).

Através de entrevistas realizadas com a população não cigana pudemos nos aproximar de um *corpus* de representações que dá legitimidade a um determinado conjunto de imagens e significados. Nas falas proliferam as diferenças culturais, resultado dos discursos identitários. Deste modo, os atributos tomados para definir os ciganos são mobilizados pelos agentes sociais para classificar os seus “outros”.

Buscando identificar como os ciganos são concebidos pela população não cigana, indagamos como poderiam defini-los, caracterizá-los, e verificamos que ao definir o cigano os informantes acabavam, por extensão, definindo a si mesmos:

Sim, eu conheço os ciganos. Eu os defino... Pode ter algum de confiança (pausa), mas a maioria não é. Cigano é porque já nasce cigano e morre assim. Mas a diferença é que nós somos **mais gente** (J. Taxista).

Eu conheço os ciganos... Tenho experiências devido ao comércio. Pra mim eles são bons... Já compraram a mim e nunca me roubaram, só não faço vender fiado, isso não! Já vendi uma vez e perdi, **não pagam não!** (pausa) Eles **vivem em bandos**, são três bandos, cada um com um chefe. Cigano só casa com cigana e é cigano porque já **nasce assim**, não deixa de ser, **não mudam** não (L. Comerciante).

Observa-se no discurso da comerciante que os ciganos são considerados *bons* por nunca terem *roubado* a mesma, embora afirme que sejam *velhacos*, isto é, pessoas que não honram seus compromissos. Esta imagem acerca dos ciganos, como indivíduos que enganam aos outros, é bastante recorrente nas entrevistas. Os ciganos também são descritos como os que vivem em *bandos* ou *andam sempre em grupo*, costumes pensados como *coisa de origem*, o que naturaliza as diferenças e aponta sua eterna relação com o nomadismo.

O interessante é que a idéia de origem é vinculada

à aparência física. Neste sentido, a origem nos leva à questão do *sangue*, tomado como um elemento capaz de definir os ciganos e diferenciá-los da população local. Tal sangue é pensado como uma substância hereditária, responsável pela transmissão das características tanto físicas como morais dos indivíduos, permitindo assim a classificação da pessoa e dos seus comportamentos sociais (GOLDFARB, 2004). Enquanto substância genética ou racial, o sangue impossibilita as chances de mudança desta definição, visto que em Sousa quem “*nasce cigano morre cigano*”.

Sujos, feios e fedorentos

Na definição dos ciganos é recorrente a presença de estigmas que se relacionam com determinadas imagens sobre o *corpo* ou o que Bourdieu (1989, 1989) chamou de *hexis corporal*, representadas pelo vestiário, ornamentos, gestos, higiene e odores. Tais símbolos estéticos corroboram aspectos morais na avaliação da conduta dos ciganos.

A história e a literatura estão repletas de exemplos de como os corpos das camadas menos privilegiadas foram alvos de críticas e regulamentação (VIGARELLO, 1996; ELIAS, 1990). Segundo Vigarello (1996), a partir do século XVI o traje, a moda e a limpeza se confundem, pois a limpeza é, sobretudo, resposta aos cânones oficiais, fazendo parte de um conjunto de representações, integrada a um modelo social. Já no século XIX, a higiene corresponde ao conjunto de dispositivos e saberes que favorecem a sua manutenção, é um corpo de conhecimentos e não apenas um qualificativo físico.

Sobretudo no século XX, há uma progressiva identificação do sujeito com o corpo e com o estabelecimento de sérias precauções sanitárias. A higiene passa a fazer parte da vida social, com acentuadas exigências de limpeza.

A limpeza é tão associada à distinção que pesa sobre a própria palavra “limpo”, visto que aquilo que é limpo se define especialmente pelo aparato externo. De tanto qualificar um exterior distinto, a palavra “limpeza” passa a qualificar a própria distinção. Mas limpeza também é uma maneira, e para incluir-se nela é necessário vestimentas, adereços, cheiros etc., é preciso adicionar aparência ao asseio, pois um mesmo adjetivo acaba por qualificá-los. O sentido de “limpeza”, portanto, incorpora as noções de ordem e de conveniências.

Eu os defino no físico... É muito fácil a gente identificar um cigano, identificar um no meio dos outros que não são ciganos, eles são todos parecidos: o cabelo, a maneira de se vestir, a higiene pessoal também, a grande maioria a gente conhece, pois eles aparentam

assim (pausa) pessoas de pouca higiene ou a vida que eles levam os obriga a ser assim (R. Professora do ensino médio).

Os dispositivos de limpeza levam a lógicas de discriminação que supõem a existência de padrões corporais diferentes entre os ciganos, que aparecem na fala acima como pessoas que vivem à margem da “limpeza” e da “higiene”. Como podemos ver, há uma relação entre limpeza e aparência, em que uma se define pela outra. O “*cabelo*”, as “*roupas*” e a “*higiene pessoal*” dizem respeito a uma cartografia que é atravessada por linhas várias, por pontos focais que se cruzam para definir o cigano em Sousa. Assim, os ciganos são representados como um grupo que carrega consigo uma unidade tanto cultural quanto física.

Os aspectos físicos também são pensados pela noção de raça que, por sua vez, é pensada como transmitida hereditariamente. Assim, são considerados uma “*raça diferente*”, diferença que ora se baseia nos comportamentos culturais, ora nos aspectos físicos ou externos das pessoas, apoiada na crença da desigualdade entre os grupos em questão (BANTON, 1979, p. 176).

Em algumas falas os ciganos aparecem como a expressão da antinorma, da falta de higiene, da ausência da limpeza:

São muito **sujos e fedorentos**. Eles vivem pedindo demais, é uma coisa horrível! Sabe, um dia eu fui num barzinho lá no rancho dos ciganos, num barzinho que tem lá, e fui no banheiro, estava um nojo, horrível mesmo! (F. Estudante do ensino fundamental).

Eu acho que tem muita diferença. Eu acho que os ciganos assim... são pessoas assim... de cultura diferente. Eu acho que os ciganos são meio preguiçosos, sujos, não dá muito valor à higiene (J. Vendedora).

Como podemos ver, o corpo é encarado tanto como veículo de apresentação dos ciganos quanto como foco para críticas, pensado por meio de roupas (coloridas, sujas, desarrumadas), da higiene (ausente, não valorizada), das posturas (acocorados, desajeitados) e da fala (arrastada, diferente). A análise sobre o corpo nos leva a uma relação recíproca entre o físico e suas representações, em que o olhar de um grupo sobre o outro pode ser representado na idéia de que um grupo é física e moralmente superior ao outro, e que, por isso, está em vantagem.

A dualidade mente/corpo determina a subordinação do corpo aos valores religiosos e morais das sociedades, dualismo que está presente na maioria dos sistemas sociais. Assim, a mente é infinitamente superior ao corpo, que por ela deve ser domado, polido, domesticado (FOUCAULT, 1979; PORTER, 1992). Deste modo,

a estigmatização dos ciganos se estende de uma perspectiva física (sujos e fedorentos) a uma perspectiva mental (preguiçosos, pidões), por meio de um sistema de controle e de subordinação hierárquica, justificada pela ausência de disciplina do corpo.

Neste sentido, os ciganos são descritos pelos não ciganos através de uma incapacidade de disciplinar seus corpos, isto é, limpar, arrumar, moldar, cheirar, conter, purificar. Este “corpo” cria tensões e é demarcado nas entrevistas pela ausência de educação, de beleza, de limpeza, por isso é usado para reiterar uma pretensa “inferioridade cigana”.

O cheiro é fedido. O cabelo é sujo. O mau cheiro é devido ter nascido, criado, dormido no chão, misturado com a urina e as fezes. Eles fedem. Se você abraçar uma cigana você sai correndo!” (F. Radialista”).

Como pode ser verificado, nas entrevistas há uma leitura etnocêntrica do “corpo cigano”, que produz uma distância social entre os grupos em questão. O “fedor” serve como um indício de sua origem, atestando uma certa aproximação com a natureza, isto é, a ausência de regras e de disciplinas de limpeza. A origem nômade é tomada como causa desta “sujeira natural”, justificando o fato de serem “fedidos”. Além disso, a sujeira “*característica dos ciganos*” é explicada através de outros fatores como o fato de serem mendigos e, por isso, viverem sempre expostos ao sol:

Eles fedem muito, fedem a sol, a grude, a sujeira mesmo, o fedor deles por onde passa fica (Socorro, Dona de casa).

Esses ciganos daqui são muito sujos, fedem, ficam nas ruas pedindo e não tomam banho, são feios e desarrumados, eles só dão nojo na gente (Aline, Secretária).

Para Vigarello (1996, p. 51), a exigência pela limpeza não é uma questão meramente sanitária, mas, sobretudo, moral. Antes de ser a higiene, seu objeto é a “decência”. As mais antigas referências de limpeza são as que ditam normas de civilidade, antes de ser as de saúde, pois é a aparência que predomina. Com ela, o corpo é tratado por seus invólucros exteriores. Assim, o trabalho da aparência – na qual se faz uma alusão à limpeza – está ligado a conveniências sociais.

As representações de feiúra e de sujeira se constroem em oposição às noções de beleza e de limpeza. Esta construção coincide com a delimitação de modelos fi-

gurativos, criados a partir de critérios físicos, associados a certos símbolos culturais.

Para os sousenses, de uma forma geral, a mulher é tida como a representante da casa, responsável pela família e pelos cuidados com os seus membros, cuidados que vão desde comportamentos até as boas maneiras de apresentação e exibição do corpo. Ela, portanto, faz oposição ao tipo masculino, representado pelo mundo exterior: da rua, do trabalho, dos negócios. Esta configuração relaciona-se com a representação físico-moral da mulher, articulada em associação entre o corpo e suas atitudes sexuais.² Se a mulher ideal é a guardiã da moral e dos bons costumes, ela deve se afastar cada vez mais dos prazeres da carne – tidos como vulgares.

Neste sentido, as mulheres ciganas são vistas como o oposto do que rege as regras, pois são tidas como distantes deste modelo, à medida que são definidas (especialmente pelas mulheres não ciganas entrevistadas) como “*desleixadas*”, “*sujas*”, “*atiradas*”, “*danadas*” ou “*enxeridas*”. Pudemos verificar nas falas uma relação entre higiene e moralidade, em que as mulheres ciganas representam o ícone da negação de tal relação, representando a ausência tanto da higiene como da moralidade, eufemismos que, na prática, acabam excluindo a população cigana do convívio social.

Assim, as falas sobre os corpos são acompanhadas por normas higiênicas que seguem os cânones oficiais de beleza, o desejo de distinção que se ancoram numa idealização da aparência física que se traduz no repúdio ao “feio” e ao “sujo”.

A definição do “outro” como alguém “sem consertos” utiliza-se de medos profundamente arraigados num imaginário popular que causa aversão e repulsa. Além disso, na prática, esse medo estabelece uma enorme distância entre o definidor e definido, definindo esse “outro” numa escala mental e moral, em que direitos legais lhes são negados em nome dos estigmas (BAUMAN, 1999, p. 56).³

Como nos diz Goffman (1988), estes estigmas envolvem não apenas ou somente indivíduos concretos, mas, sobretudo, um processo social de desempenho de papéis, pois o estigmatizado e estigmatizador representam perspectivas que são geradas em situações de interação social. A estigmatização funciona, portanto, como meio de afastar ou separar os grupos ciganos dos meios de competição, sua desvalorização representa uma espécie de restrição ao seu desempenho social.

² Segundo Douglas (1976, p. 15), “é somente exagerando a diferença entre dentro e fora, acima e abaixo, fêmea e macho, com e contra, que um semblante de ordem é criado”. Sobre esta dualidade masculino/feminino, casa/rua, ver: Da Matta, 1985.

³ Baseiamo-nos em Bauman, 1999, p. 56.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Deste modo, face ao exposto, podemos inferir que a sujeira é associada à indiscrição, à falta de pudor e de vergonha, que passam a ser imperativos na definição dos ciganos. Denominados de “sebosos”, “sujos”, “desarrumados”, representam o imaginário de um povo distante das exigências de limpeza, estando, também, distantes da ordem, pois a higiene é tida como indício de virtudes, de bons costumes, de “civilização”.

As imagens do corpo, suas operações e funções são imagens de cheiros ou odores, limpeza ou sujeira, ordem ou desordem, decência ou indecência, que se referem às zonas externas do corpo ou aos padrões morais, correspondendo à disciplina que lava, limpa, purifica.

Além de “sujos”, os ciganos são também tidos como “feios”, de acordo com o jogo de valores culturais que determina uma polaridade predominante na esfera física. Assim, a sociedade de Sousa define suas representações sobre o corpo, sobre os espaços e os grupos sociais em interação.

É preciso destacar que a representação da beleza e da feiúra física passa, em grande medida, pela identificação de sinais sociais que acabam associando a higiene ao dinheiro, à estética e ao prestígio social.

Conforme Bourdieu (1980), a apropriação material e/ou simbólica para definir uma determinada categoria de indivíduos, objetos ou práticas sociais e sua correlação com determinados estilos de vida, são a retradução simbólica de diferenças sociais, objetivamente inscritas nas suas condições de existência.

Tais discursos criam interdições que revelam sua ligação com o desejo de distinção, nominação e dominação. Assim, estes discursos exercem uma pressão com um poder de coerção, exercem controle a título de princípios de classificação, de ordenação, de distribuição (FOUCAULT, 1996, p. 18).

Através deste processo, cria-se um distanciamento social que torna possível atribuir aos “outros” os males da sociedade e os comportamentos considerados inadequados. Deste modo, funcionam como uma espécie de bode expiatório, o que aponta a possibilidade de transferir pública e coletivamente aos ciganos os “males” da sociedade, onde a população aproveita para expiar suas culpas e não espera dos estigmatizados respeito, mas submissão.

O desejo de diferenciá-los faz parte de um sistema social e político composto por grandes desníveis de uma sociedade excludente. As definições possuem implicações mais amplas que uma simples divisão da sociedade, pois repercutem na sua própria organização, na medida em que informam as percepções coletivas a res-

peito de sua lógica e funcionamento. Estas representações se alimentam de um imaginário supralocal que informa práticas de exclusão desenvolvidas em níveis mais abrangentes porque configuram hierarquias do próprio sistema sócio-político brasileiro.

REFERÊNCIAS

- BANTON, M. *A idéia de raça*. Lisboa: Edições 70, 1979.
- BARTH, F. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTGNAT, P.; FENART-STREIFF, J. *Teorias da etnicidade*. São Paulo: Difel, 1998.
- BAUMAN, Z. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- _____. *Modernidade e ambivalência*. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.
- BERGER, P.; LUCKMANN, T. *A construção social da realidade*. Petrópolis: Vozes, 1985.
- BOURDIEU, Pierre. Le capital social: notes provisoires. *Actes de La Recherche em Sciences Sociales*, Paris, n. 31, 1980.
- _____. *Poder simbólico*. Lisboa: Difel, 1989.
- CHARTIER, R. O mundo como representação. *Revista Estudos Avançados*, São Paulo, n. 11, 1991.
- CORBIN, Alain. *Saberes e odores: o olfato e o imaginário social nos séculos XVIII e XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- DA MATTA, R. *A casa e a rua*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.
- DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo*. São Paulo: Perspectiva, 1976. (Coleção debates).
- DURKHEIM, E. *As formas elementares de vida religiosa*. São Paulo: Edições Paulinas, 1989.
- _____. Representações individuais e representações coletivas. *Sociologia e Antropologia*, Rio de Janeiro: Forense, 1970.
- ELIAS, Norbert. *O processo civilizatório*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.
- FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

- _____. *A ordem do discurso*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.
- _____. *Vigiar e punir*. Petrópolis: Vozes, 1987.
- GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1989.
- GIL, Antônio C. *Como elaborar projetos de pesquisa*. São Paulo: Atlas, 1991.
- GIUMBELLI, Emerson. Para além do “trabalho de campo”: reflexões supostamente malinowskianas. *Rev. Brasileira de Ciências Sociais*, v.17, n. 48, fev. 2002.
- GOFFMAN, E. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1988.
- GOLDFARB, Maria Patrícia L. Os ciganos. *Galante*, Fundação Helio Galvão, n. 02, v. 03, Natal, set. de 2003.
- _____. *O “tempo de atrás”*: um estudo da construção da identidade cigana em Sousa – PB. 2004. Tese (Doutorado em Sociologia)- Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2004.
- HERZFELD, Michael. La pratique des stéréotypes. *L’Homme*, v. 32, n. 121, 1992.
- LARAIA, Roque de B. *Cultura: um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.
- MAGNANI, José G. C. Discurso e representação ou de como os Baloma de Kiriwana podem reencarnar-se nas atuais pesquisas. In: CARDOSO, Ruth (Org.). *A aventura antropológica*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.
- _____. Rua, símbolo e suporte da experiência urbana. A rua e a evolução da sociabilidade. *Cadernos de História de São Paulo*, São Paulo, Museu Paulista da USP, n.. 2, jan./dez. 1993.
- MAUSS, Marcel; DURKHEIM, Émile. *Ensaio de sociologia*. São Paulo: Perspectiva, 1981.
- NOVAES, Silvia C. *Jogos de espelhos: imagens e representação de si através dos outros*. São Paulo: USP, 1993.
- PORTER, Roy. História do Corpo. In: BURKE, P. (Org.) *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: Unesp, 1992.
- RUBEN, G. Raul. A teoria da identidade na antropologia: um exercício de etnografia do pensamento moderno. In: CORREA, Mariza; LARAIA, Roque de Barros (Orgs). *Roberto Cardoso de Oliveira: homenagem*. Campinas: IFCH/UNICAMP, 1992.
- SULPINO, Maria Patrícia L. *Ser viajor, ser morador: uma análise da construção da identidade cigana em Sousa-PB*. 1999. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)-Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1999.
- VIGARELO, G. *O limpo e o sujo: uma história da higiene corporal*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- WEBER, M. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília: UnB, 1994.

Recebido em maio de 2008

Revisado em julho de 2008

Aprovado em setembro de 2008
