

ariús

Revista de Ciências Humanas e Artes

Volume 19
Número 01
Janeiro/Junho
2013

Dossiê:

Ciganos: desafios à pesquisa antropológica (Parte 1)

Veja também:

Projeto Identitário. Pesquisas Antropológicas. Deslocamento Social. Diáspora. Nomadismo. Mobilidade Cigana. Organização Social. Linguagem. Sinal Diacrítico. Cidades Violentas. Diálogo Conceitual. Coronelismo. Perspectiva Historiográfica. Religião. Comunidade Quilombola. Devoção.





ariús

Revista de Ciências Humanas e Artes

Volume 19, Número 01, Janeiro/Junho, 2013

CENTRO DE HUMANIDADES

**ARIÚS – Revista de Ciências Humanas e Artes
Centro de Humanidades – UFCG
Rua Aprígio Veloso, 882 – Bairro Universitário
58.429-900 – Campina Grande – PB.**



ariús

Revista de Ciências Humanas e Artes



A Ariús é uma publicação semestral do Centro de Humanidades da UFCG. Publica trabalhos inéditos nas áreas de Ciências Humanas, Ciências Sociais Aplicadas e Artes.

EDITOR

André Augusto Diniz Lira (UFCG).

EDITOR ADJUNTO

Antonio Gomes da Silva (UFCG).

CONSELHO EDITORIAL

Aluísio de Medeiros Dantas • André Augusto Diniz Lira • Andréia Ferreira da Silva • Antonio Gomes da Silva • Darcon Sousa • João Marcos Leitão Santos • José Irivaldo Alves Oliveira Silva • Maria das Graças Amaro Silva • Renato Kilpp • Sérgio Murilo Santos de Araújo • Sinara de Oliveira Branco • Suênio Stevenson Tomaz da Silva.

COMISSÃO CIENTÍFICA

Afrânio-Raul Garcia Júnior (EHES- CRDC) • Antonio de Pádua Carvalho Lopes (UFPI) • Antônio Paulo Rezende (UFPE) • Antônio Torres Montenegro (UFPE) • Bernardete Wrublevski Aued (UFSC) • Denise Lino de Araújo (UFCG) • Durval Muniz de Albuquerque Júnior (UFRN) • Eliane Moura da Silva (UNICAMP) • Eli-Eri Luiz de Moura (UFPB) • Gesinaldo Ataíde Cândido (UFCG) • José Roberto Pereira Novaes (UFRJ) • Lemuel Dourado Guerra (UFCG) • Lia Matos Brito de Albuquerque (UECE) • Luiz Francisco Dias (UFMG) • Maria da Conceição Ferrer Botelho Sgadari Passeggi (UFRN) • Maria de Nazareth Baudel Wanderley (UNICAMP/UFPE) • Maria Stella Martins Bresciani (UNICAMP) • Reinaldo Antonio Carcanholo (UFES) • Suerde Miranda de Oliveira Brito (UEPB).

Revisores

Língua Inglesa: Sinara de Oliveira Branco • Suênio Stevenson Tomaz da Silva.

Normalização Técnica

Severina Sueli da Silva Oliveira CRB-15/225.

REITOR

José Edílson de Amorim

VICE-REITOR

Vicemário Simões

CENTRO DE HUMANIDADES

Diretor

Luciênio de Macêdo Teixeira

Vice-diretor

Alarcon Agra do Ó

Disponível em:

www.ch.ufcg.edu.br/arius

e-mail: arius@ch.ufcg.edu.br

e-mail: editor_arius@ch.ufcg.edu.br

ARIÚS

Revista de Ciências Humanas e Artes

Centro de Humanidades – UFCG

Rua Aprígio Veloso, 882

Bairro Universitário

58.429-900 – Campina Grande – PB

Editoração Eletrônica

Antonio Gomes da Silva

A718 ARIÚS: revista de ciências humanas e artes. – v. 1, n. 1, (out./dez. 1979) – v. 19, n. 1, (jan./jun. 2013). – Campina Grande: EDUFCG, 2013.
175 p.: il.

Anual: 1979. Suspensa: 1980-1989. Anual (com alguma irregularidade): 1990-2006. Semestral: 2007-Editor: Universidade Federal da Paraíba de 1979 a 2001; Universidade Federal de Campina Grande 2002-.
ISSN 0103-9253 versão impressa – ISSN 2236-7101 versão online

1 - Ciências Humanas 2 – Ciências Sociais 3 – Linguística 4- Artes 5 – Periódico I- Título.

CDU 3(05)



ariús

Revista de Ciências Humanas e Artes

ISSN 0103-9253 versão impressa – ISSN 2236-7101 versão online

Sumário

Dossiê – Ciganos: desafios à pesquisa antropológica (Parte 1)

06 | Projeto identitário e movimento cigano no Brasil

Identity project and gypsy movement in Brazil

Mirian Alves de Souza (UFF)

31 | Posicionando os ciganos nas pesquisas antropológicas: desmistificando o campo

Placing gypsies in the anthropological research: demystifying the field

Caroline Leal Dantas do Nascimento (UFPB)

54 | Discutindo experiências de deslocamento social na diáspora e no nomadismo: refletindo sobre a mobilidade cigana e organização social

Discussing the experiences of social displacement in diaspora and nomadism: reflection on gypsy mobility and social organization

Jéssica Cunha de Medeiros; Mércia Rejane Rangel Batista; Maria Patrícia Lopes Goldfarb (UFPB/UFCG)

88 | A linguagem como sinal diacrítico entre os ciganos na Cidade Alta (Limoeiro do Norte-CE)

The language as a diacritical signal between the gypsies in High City (Limoeiro do Norte City-CE)

Lailson Ferreira da Silva (Faculdade Inta)

Outros Temas

111 | As cidades violentas interpeladas pelas Ciências Sociais e Humanas: o caso Teresa Caldeira

The violent cities questioned by the Social Sciences and Humanities: the case Teresa Caldeira

Alarcon Agra do Ó (UFCG)

125 | Um diálogo conceitual: O coronelismo na perspectiva da historiografia

A conceptual dialog: coronelismo from the historiography perspective

Márcio Ananias Ferreira Vilela (UFPE)

154 | A religião na comunidade quilombola do Arrojado e a devoção a São Gonçalo

The religion in the Arrojado quilombola community and the cult of São Gonçalo

Maria do Socorro dos Santos (UERN); José Glebson Vieira (UFRN/DAN); Rosimeiry Florêncio de Queiroz Rodrigues (UERN/FAD)

Dossiê:

**Ciganos: desafios à pesquisa
antropológica
(Parte 1)**



PROJETO IDENTITÁRIO E MOVIMENTO CIGANO NO BRASIL

Mirian Alves de Souza¹

RESUMO

Neste artigo exploro o projeto identitário da *União Cigana do Brasil* UCB, considerando o papel de seu presidente, Mio Vacite, na formação de um movimento cigano no Brasil. O texto está dividido em três partes: primeiro, exploro o conceito de projeto identitário desenvolvido em minha tese de doutorado (Souza 2013); segundo, apresento a formação de um movimento cigano no Brasil, a partir da UCB, associação identificada como uma das primeiras associações ciganas no Brasil atuando na esfera pública. Por último, exploro o projeto identitário da UCB, focalizando o uso do termo *cigano* como categoria política.

PALAVRAS-CHAVE: Projeto identitário. União Cigana do Brasil (UCB). Movimento Cigano. Brasil.

¹ Doutora e Mestre em Antropologia pelo PPGA/UFF; Professora Adjunta da UFF; e Pesquisadora do INEAC-INCT/UFF. E-mail: mirian.uff@gmail.com

IDENTITY PROJECT AND GYPSY MOVEMENT IN BRAZIL

ABSTRACT

In this article I explore the identity project Gypsy Union of Brazil (UCB), considering the role of its president, Mio Vacite, in the formation of a gypsy movement in Brazil. The text is divided into three parts: firstly, I explore the concept of identity project developed in my doctoral dissertation (Souza 2013); secondly, it is presented the formation of a gypsy movement in Brazil, from UCB, which is identified as one of the first Roma associations in Brazil acting in the public sphere. Finally, I explore the identity of the UCB project, focusing on the use of the term gypsy as a political category.

KEYWORDS: Identity design. Gypsy Union of Brazil (UCB). Gypsy movement. Brazil.

Projeto identitário: conceito antropológico

O conceito de projeto identitário não foi sistematizado na teoria antropológica, mas é utilizado pelo sociólogo Manuel Castells (1999) e pelo cientista político Peter Vermeersch (2001). Em minha tese de doutorado *“Ciganos, Roma e Gypsies: projeto identitário e codificação política no Brasil e Canadá”* propus uma definição antropológica para o conceito influenciada pelo sentido atribuído por Castells² e, sobretudo, pelo significado presente em Vermeersch (2001). Embora Vermeersch não tenha apresentado uma definição para projeto identitário, reconheço sua

² Castells utiliza o termo “identidade projeto”. Para o sociólogo, a “identidade projeto” se manifesta quando os “atores sociais, embasados pelo seu próprio material cultural, constroem uma identidade nova que redefine sua posição na sociedade e propõe uma ampla transformação na estrutura social”. Castells argumenta que toda identidade é construída e que essa construção sempre ocorre em um contexto marcado por relações de poder e propõe uma distinção entre três formas e origens de construção de identidades: *Identidade legitimadora*, *Identidade de resistência*; e *Identidade de projeto*. Cada tipo de processo de construção de identidade leva a um resultado distinto no que tange à constituição da sociedade. (Castells 2000:24).

contribuição para a definição que propus. O cientista político chamou a minha atenção para o papel desempenhado por agentes políticos ciganos na construção da identidade cigana na esfera pública, a partir de seu trabalho na Eslováquia e República Checa. Considero que pouca atenção tem sido dada ao papel de agentes políticos na produção de identidades ciganas e que Vermeersch explorou a influência da mobilização política para a formação identitária.

O conceito de projeto identitário presente neste texto expressa discursos, narrativas e símbolos imaginados e mobilizados por agentes políticos, que possuem um papel na produção de concepções públicas sobre a identidade cigana. Seguindo a proposta do antropólogo Michael Herzfeld, tomo a dimensão da narrativa, do discurso e da retórica como material componente da vida social. Para Herzfeld, não tem sido dado na etnografia a importância necessária aos discursos, aos seus aspectos materiais, performativos e criativos. Através do conceito de projeto identitário, pretendo me concentrar em discursos, não de forma exclusiva, mas como “dimensão saliente, como parte constitutiva da vida social” (HERZFELD, 1998, p. 153).

O conceito de projeto identitário descreve construções discursivas, moldadas não apenas pelas circunstâncias internas da “comunidade” cigana, agentes políticos ciganos ou por considerações estratégicas, mas também pelas circunstâncias externas tais como o contexto institucional e significados culturais e, o que é muito importante, por formulações de políticas públicas. Embora esse quadro mais amplo seja considerado na elaboração teórica do conceito de projeto identitário, focalizo minha análise nos discursos públicos dos agentes políticos. O conceito de projeto identitário se relaciona à categoria agente político³, termo utilizado pelo antropólogo Fredrik Barth para se referir aos líderes que acionam identidades étnicas na ação política coletiva (BARTH, 2007, p. 25). Agente político também é empregado para se

³ Agente político também equivale a empreendedor étnico. Optei em usar o termo que corresponde à tradução de Paulo Pinto (trad. Barth 2007), porque os atores políticos mobilizam a etnicidade, mas também a linguagem do nacionalismo. Penso que agente político, nesse sentido, é uma categoria mais abrangente.

referir aos membros de uma “elite cigana”, que se expõem como representantes de associações que mobilizam o discurso nacionalista. “Elite cigana”, por sua vez, é o termo utilizado na literatura acadêmica para se referir aos ciganos de estratos econômicos superiores (ACTON, 1974), entre os quais intelectuais e artistas que produzem discursos públicos sobre os ciganos.

Movimento Cigano no Brasil e a União Cigana do Brasil (UCB)

A UCB é uma associação criada em 1990 pelo músico violinista Mio Vacite. Filho de pais iugoslavos que imigraram para o Brasil, Mio Vacite nasceu em São Paulo, em 1941, e, desde a década de 1980, está envolvido com o “movimento cigano”, categoria utilizada por ele para se referir a associações e agentes políticos que, como ele e sua associação, procuram *“modificar as representações negativas sobre os ciganos, buscando seu reconhecimento como nação, assim como garantir seu acesso a direitos e serviços no Brasil”*.

A inserção de Mio Vacite no “movimento cigano” é anterior à criação da UCB. Primeiro, ele participa de outra associação: o Centro de Estudos Ciganos CEC. Como ele observou, no ano de 1987, *“durante um encontro de descendentes ciganos, ciganólogos e antropólogos, [ele] foi convidado pelas seguintes autoridades em ciganologia: Dr. Oswaldo Macedo (renomado neurologista), Antônio Guerreiro (maestro da PUC), Ani Ragari (advogada), Liane Duarte (psicóloga do estado) e a escritora Cristina da Costa Pereira para presidir e liderar o Centro de Estudos Ciganos (CEC), o primeiro movimento cultural do gênero no Brasil e na América Latina”*.

Na narrativa de Mio, o primeiro passo para a construção de um “movimento cigano” no Brasil e na América Latina começa a se estruturar em torno desse grupo formado por pessoas de classe média e com profissões liberais, sendo quase todos os agentes políticos mencionados acima autores de composições, poemas, livros e artigos sobre ciganos. O médico Oswaldo Macedo publicou o livro “Ciganos:

natureza e cultura" (1992); o músico Antonio Guerreiro, professor da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro UNIRIO, escreveu artigos e textos (ARAÚJO; GUERREIRO, 1997,1999), também apresentados em encontros acadêmicos de etnomusicologia; e, por último, a escritora Cristina da Costa Pereira publicou vários livros (1986, 1990, 2009).

O livro de Cristina Pereira, "O Povo Cigano" (1986), é considerado por Mio um marco para a construção de um movimento cigano no Brasil por dois motivos. Primeiro, porque é a partir da pesquisa realizada por sua autora que os agentes políticos que vieram a formar o CEC se articularam e "*tomaram consciência de sua cultura*". Mio diz que se tornou um ativista quando conheceu Cristina: "*com 45 anos de idade aprendi com Cristina Pereira que o meu povo tem uma cultura, uma língua, e que somos uma verdadeira nação*". Antes disso, ele diz que embora sempre tenha se sentido incomodado com as representações negativas e generalizantes que circulam sobre os ciganos, não os concebia como um "*povo com cultura própria*" e direitos a serem reivindicados na esfera pública. Considero que, diferente de Cristina, Mio não atribuía uma "unidade cultural e política" aos ciganos.

Para Mio, exatamente por não ser cigana, Cristina Pereira conseguiu imaginar essa unidade, tornando possível a associação entre ciganos cuja origem étnica não favoreceria aproximações. Os ciganos membros do CEC têm uma origem étnica distinta: Mio Vacite e Antonio Guerreiro são *roma*⁴, mas enquanto Mio é *horarano* de origem iugoslava, Guerreiro é *kalderash* de origem inglesa e romena; Liana Duarte e Oswaldo Macedo são *calons*, mas de "comunidades" diferentes e com poucas relações de parentesco⁵. Em resumo, na perspectiva de Mio, os membros do CEC não

⁴ *Roma* é o plural de *rom*, que em romani significa cigano.

⁵ Tenho uma observação sobre a identidade dos outros membros: Ani Ragari aparece na narrativa de Mio como não cigana, embora no livro de Cristina Pereira ela seja identificada como "*cigana do grupo Ragari*". Liana Duarte é identificada por Mio como "descendente", porque sua mãe não é cigana. Seu pai, no entanto, é cigano de uma família que fez inclusive parte da minha etnografia de mestrado. Cristina Pereira não se diz cigana.

teriam se articulado se não fosse por Cristina que, não sendo cigana, soube realçar na interação “denominadores comuns”. Comento, entretanto, que a articulação entre ciganos de “etnias e clãs” diferentes não é, de fato, tão improvável quanto aparece no discurso de Mio⁶. Analisando sua narrativa, observo que ele já conhecia Oswaldo Macedo antes da criação do CEC. Mio Vacite e Oswaldo Macedo já se conheciam por causa da relação de amizade entre ele e a família Vacite. Oswaldo Macedo foi padrinho de casamento da irmã de Mio. Ele se tornou amigo da família na época em que moravam no bairro de Ramos, subúrbio do Rio de Janeiro. Segundo Mio, eles passaram muitos anos sem se encontrar, mas, na década de 1980, com o CEC, se reaproximam. Foi através de Oswaldo Macedo que Mio Vacite conheceu Cristina Pereira. Ela, por sua vez, conheceu Oswaldo Macedo por causa de sua pesquisa para o livro.

Através de sua pesquisa, que durou cinco anos, Cristina Pereira teve acesso a ideias que suprimiam as diferenças e fortaleciam elementos imaginados como comuns aos ciganos. Entre tais “denominadores” estão a perseguição histórica e sua transnacionalidade. Mais especificamente, os ciganos como vítimas do Holocausto e como uma nação transnacional (com símbolos políticos) fazem parte da narrativa de Cristina em seu livro, publicado em 1986, sete anos depois do primeiro World Romani Congress⁷. No Brasil, nesse período, segundo Mio Vacite, as ideias do WRC não tinham ressonância entre os ciganos brasileiros.

Segundo, o livro também é um marco, porque, para Mio, o seu lançamento no

⁶ Ciganos *roma* e *calons* se relacionam, embora o “discurso nativo” reforce a distância entre eles. Ver Souza 2013.

⁷ Pesquisadores, ativistas e agentes políticos de diferentes países começaram a ajustar suas concepções sobre a identidade cigana e organizaram, em 1971, uma plataforma comum no primeiro World Romani Congress (WRC), em Londres, Inglaterra. Essa plataforma envolvia a definição dos ciganos como um povo transnacional, com língua e cultura particulares, bandeira e hino. Ver Vermeersch 2001.

Paço Imperial⁸, no Rio de Janeiro, foi um evento pioneiro no que se refere à exposição da etnicidade cigana na esfera pública. Este evento e os que foram realizados pelo CEC depois dele são descritos por Mio como as primeiras iniciativas de organização coletiva e exposição pública de um projeto identitário cigano no Brasil.

De acordo com meus dados, não existiam até a década de 1980 associações que buscassem discutir publicamente a identidade cigana no país⁹. Não encontrei registros de associações voltadas à esfera pública anteriores à data de fundação do CEC, em 1986. Em cidades como Rio de Janeiro e Campinas, entretanto, existem registros de associações étnicas ciganas desde a década de 1930. Porém, essas associações se dirigiam de forma mais íntima e exclusiva a determinados ciganos em razão de sua identidade étnica, nacional ou de "clã". Por exemplo, no Rio de Janeiro, a sociedade étnica "Conjunto Fé em Deus", fundada em 1933, tinha como associados exclusivos os "*calon do Catumbi*", que se definem como um "clã" ou "tribo" (ambas as categorias nativas)¹⁰. Considero que essas associações eram marcadas pelo particularismo étnico e, portanto, não se identificavam com o projeto identitário cigano, tal como aparece no discurso nacionalista, ou seja, considerando uma identidade comum entre *kalderashs, calons, horaranos* etc.

Nesse sentido, as associações anteriores à década de 1980 eram voltadas e admitiam como associados "*apenas os membros do seu próprio clã*". Diferente dessas associações, o CEC dirigia-se aos ciganos, independentemente de sua origem

⁸ O Paço Imperial é um centro cultural que funciona em um dos prédios coloniais mais importantes do Brasil, construído no século XVIII para a residência dos governadores do Rio de Janeiro, tornando-se depois a Casa de Despachos da administração colonial e imperial.

⁹ Durante a 28 Reunião Brasileira de Antropologia, no Grupo de Trabalho "Ciganos", tive a oportunidade de apresentar um *paper* sobre a UCB e perguntar para o grupo de 15 pesquisadores participantes se eles conheciam associação cigana anterior a esse período. Eles não me informaram sobre outra associação.

¹⁰ Sobre a vida associativa de redes de famílias ciganas no bairro do Catumbi, ver a minha dissertação de mestrado, Souza 2006.

étnica, ou seja, ele era aberto a *calons, kalderashs, horaranos* etc. Essa visão pluralista se expressa na afirmação de uma identidade cigana mais generalizante e abstrata. O discurso do CEC era informado pelo idioma nacionalista que imagina os ciganos como uma nação, englobando diferentes etnias.

O CEC se diferencia das associações que, marcadas pelo particularismo, não produziam discursos públicos sobre os ciganos. Essas associações não tinham o interesse na codificação pública da identidade cigana. Através delas, os ciganos se articulavam para vários fins, mas sem demandas de reconhecimento da etnicidade cigana. Para Mio, a ideia de que os ciganos são uma *"nação com cultura própria"* e que, como tais, deveriam se posicionar na esfera pública, emerge no Brasil com o movimento cigano na década de 1980, mais especificamente com o CEC.

Como o nome indica, o CEC tinha o objetivo de ser um espaço de estudo e pesquisa sobre os ciganos e, ao mesmo tempo, de reivindicação de direitos. Para deixar esse objetivo mais claro, apresento abaixo dois exemplos de ações desenvolvidas pelo CEC durante o período no qual funcionou, de março de 1986 até 1991¹¹: primeiro, uma demanda por reconhecimento; depois, eventos responsáveis pela produção de discursos públicos sobre os ciganos.

Em 11 de agosto de 1986, os membros do CEC enviaram uma carta à administração do Paço Imperial pedindo a instalação de uma placa de cobre no seu pátio interno com o nome de "Adro dos Ciganos". A pertinência desta referência aos ciganos no Paço se justifica em razão do expressivo número de ciganos que trabalharam no edifício, que fazia parte da administração pública - Justiça, durante todo o período imperial. Eles foram cocheiros, palafreiros, artesãos de cobre e de ferro, organizadores de festividades e, sobretudo, oficiais de justiça ou, tal como aparece no documento enviado, *"andadores do rei"*. Mio, que não fazia parte do CEC quando essa demanda por reconhecimento foi apresentada, a interpreta como uma forma de se destacar a *"contribuição positiva dos ciganos para a história nacional"*

¹¹ Segundo Antonio Guerreiro, o CEC funcionou nesse período 1986-1991.

[brasileira]”, dissociando-os do conjunto de estigmas que lhes é tradicionalmente imputado ao se referir positivamente a propriedades e capacidades concretas. O CEC tinha a preocupação em modificar e controlar a maneira como os ciganos são definidos no Brasil. Para seus membros, o reconhecimento público da participação dos ciganos na Justiça contribuiria para a construção de uma identidade cigana mais positiva na esfera pública.

O CEC organizou vários eventos de publicização da “*história e cultura do povo cigano*”, todos no Rio de Janeiro. Passo a destacar três deles: primeiro, a “Semana de Cultura Cigana da América Latina” na Fundação Casa de Rui Barbosa, realizada em 1988. A programação desse evento incluiu palestras com membros do CEC e convidados, como o agente político Jorge Bernal, da Asociación Identidad Cultural Romani de la Argentina AICRA. O público envolvido no evento era formado por agentes políticos, como os membros do CEC, escritores, cineastas, cartomantes e pessoas que se identificavam com a etnicidade cigana¹². O segundo evento que quero destacar aconteceu nesse mesmo ano, em 1988. O CEC organiza na Escola de Museologia da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, um “Mini museu Cigano”. Esse mini museu consistia na exposição de peças reunidas a partir de coleções pessoais. Durante o trabalho de campo, Mio me mostrou algumas das peças que compunham essa exposição e que fazem parte de seu acervo pessoal, como fotos de família, quadros, um samovar, espadas, punhais e tachos de cobre. Mio mostrou essas peças (sobretudo o samovar russo e a espada sérvia) como relíquias que dão profundidade histórica e autenticidade à sua narrativa. Nesse sentido, o samovar me foi mostrado para comprovar a informação de que a hospitalidade é uma característica da sociabilidade cigana. Mio disse que existe o costume de se ter

¹² Analisando a relação de participantes do evento, conforme consta na sua ficha de catalogação, nos arquivos da Fundação Casa de Rui Barbosa, identifiquei a participação de atores que produzem discursos públicos e narrativas sobre os ciganos, como músicos, dançarinos, atores, cartomantes, numerólogo, cineasta e escritores. Alguns dos nomes na ficha são Jorge Bernal, Niffer Cortez, Liana Vitoria Duarte, Exil Lotianu, Regina Ragari, Yargo Ragari, Nelly Salinas, Bosco Viegas.

um samovar nas casas ciganas: *“mesmo entre famílias muito pobres, existe o hábito de se oferecer chá ou café a um convidado”*. Por fim, o terceiro evento que expunha a identidade cigana foi a “Mostra Cigana” no Centro Cultural do Banco do Brasil, em 1989. O CEC participa do evento organizado pelo CCBB, que tinha acabado de ser inaugurado, e se mostra interessado nos ciganos enquanto um tema.

Esses eventos acontecem em um contexto histórico e social marcado pelo crescimento no Brasil da identificação cultural e religiosa com o “Oriente”¹³. A “cultura cigana”, tal como aparece no discurso dos agentes políticos do CEC e, portanto, veiculada nos eventos descritos, é resultado de um diálogo plural com forte influência do “orientalismo”¹⁴. Essa influência contribuiu certamente para que a “cultura cigana” pudesse ser vista como fonte de identidade religiosa e cultural para adeptos de religiões da Nova Era, dançarinos de flamenco, músicos, escritores e candomblecistas. Mio realça em seu discurso que esses eventos foram os primeiros a tratar da identidade cigana publicamente e que eles suscitaram canais de interlocução entre ciganos e outras identidades. Nesse contexto, Mio diz ter estabelecido parcerias, por exemplo, com as comunidades judaica, negra, espírita e umbandista.

A exposição pública da identidade cigana, entretanto, era uma questão delicada para os membros do CEC, porque eles temiam o preconceito e discriminação que poderiam vivenciar por terem sua etnicidade conhecida. Esse medo explica, por um lado, a escolha de Mio Vacite para ser presidente do CEC, um

¹³ A categoria “Oriente” engloba concepções religiosas da Nova Era; música e dança flamenca; a literatura de Paulo Coelho; (re)codificações do candomblé e umbanda (com a introdução de entidades ciganas), etc.

¹⁴ O “orientalismo” é uma estratégia ideológica utilizada em projetos de dominação colonial (Said 2007). Aqui, no entanto, me refiro a um outro viés do orientalismo, que também opera uma exotização e essencialização do “outro”, mas com o objetivo de se estabelecer um diálogo com valores hegemônicos do “Ocidente”. O orientalismo como um aspecto da contracultura, isto é, como a adesão a valores vistos como exóticos e pertencentes ao “Oriente” que, enquanto universo civilizacional, se opõe ao “Ocidente”.

ano depois dele ter sido criado: "*Ninguém queria assumir a presidência. Existia um grande medo e sob o pretexto de que eu era músico, filho de pai e mãe ciganos e sabia o idioma, insistiram para que eu fosse o presidente*". Diferente dos demais membros do CEC, Mio era visto como alguém que não teria problemas com a exposição, porque como músico de um grupo chamado "Encanto Cigano", ele já tinha sua identidade exposta¹⁵. Por outro lado, Mio também interpreta que a escolha para ter presidido o CEC tem a ver com outros dois motivos: o fato dele ser um homem casado, pai de família e com boa reputação entre os ciganos; e por ter em sua família uma pessoa com influência no judiciário do Rio de Janeiro "*me escolheram também por causa do meu [parente], que me protegeria e, por consequência, o centro*" – O medo da exposição política também se refere, segundo interlocutores, pelo fato do Brasil ter sido governado por ditadores militares de 1964 até 1985.

Mio Vacite foi presidente do CEC de 1987 até 1989, quando deixa o centro para criar a União Cigana do Brasil UCB. O argumento central para a criação da UCB é a insatisfação de Mio com a concepção e projeto político dos membros do CEC. Mais detalhadamente, ele tinha críticas ao que na sua interpretação acabou se tornando o objetivo principal do centro, isto é, o desenvolvimento de pesquisas e narrativas sobre os ciganos (incluindo o estudo da literatura produzida por ativistas ciganos)¹⁶.

¹⁵ O grupo musical "Encanto Cigano" foi criado por Mio em 1990 e é constituído principalmente pelos membros de sua família. O grupo tem um histórico de participação na televisão, especialmente em novelas. Em todas as novelas exibidas na década de 1990 que tiveram algum personagem de destaque cigano, Mio Vacite e seu grupo participaram como músicos. Segundo Mio, mesmo os ciganos que possuem uma vida pública como artistas não se sentem confortáveis com a identificação pública de sua etnicidade. Por isso, ainda que interpretando ciganos no teatro e na televisão ou se apresentando como músicos ciganos, os músicos e atores ciganos não se assumem enquanto tais publicamente. Ele diz que foi um dos primeiros músicos ciganos a afirmar sua identidade no espaço público.

¹⁶ O CEC criou uma biblioteca e seus membros mantiveram correspondência com agentes políticos e associações ciganas em outros países. Com o fim do Centro, parte de seu acervo foi doado por Antonio Guerreiro à biblioteca do antropólogo Marco Antonio da Silva Mello. Analisei parte desse

Mio tinha uma proposta menos "intelectual" para o CEC: "*Não quero só estudar e fazer intercâmbio cultural*". Ele queria o desenvolvimento de ações mais efetivas no que se refere à construção de uma representação pública dos ciganos na sociedade brasileira, bem como políticas de intervenção. Mio nutria, por exemplo, o projeto de um trabalho assistencialista em acampamentos ciganos.

Outro elemento importante para que Mio deixasse o CEC tem a ver com o interesse manifesto por seus membros para que a advogada Ani Ragari viesse a assumir a presidência da entidade, participando de seu processo eleitoral. Para Mio, tê-la na presidência do centro era uma situação incabível, porque ele não admite competir ou ser presidido por uma mulher¹⁷. Mio falou aos demais membros do CEC sobre isso: "*Eu disse, aqui dentro tem que ser com cabeça de cigano. Tem a parte da burocracia, que é inevitável, tudo bem, mas aqui não pode ter uma mulher como presidente*". Na perspectiva de Mio, embora a identidade cigana seja marcada pela oralidade, é possível se submeter à "burocracia" - ao universo da letra impressa, porque isto é indispensável ao funcionamento de uma associação política. Assim, ele aceita lidar com a burocracia, mesmo sendo um elemento, considerado por ele, estranho à identidade cigana. Abrir mão de valores patriarcais, no entanto, não faz sentido para Mio por dois motivos. Primeiro, porque a submissão à autoridade masculina na esfera pública é um elemento identitário cuja ausência descaracterizaria o CEC como associação cigana; e, segundo, porque a liderança de uma mulher não é uma condição necessária para a manutenção de uma associação política. Não é preciso, portanto, abrir mão de valores patriarcais. Por esses motivos, Mio se recusou a participar do CEC quando ele passou a ser liderado por uma mulher.

acervo, constituído por livros, documentos e correspondência, quando participei da pesquisa coordenada por Mello sobre os "Ciganos da Cidade Nova".

¹⁷ Na associação cigana canadense Roma Community Center (RCC) também observei a resistência de homens ciganos em serem liderados pela diretora da associação, Gina Csanyi. Essa resistência, contudo, não era publicamente evidenciada. Os informantes que se sentiam incomodados pelo número significativo de mulheres ocupando posições na associação verbalizavam isso em tom de "confidência".

Criada em 1990, a UCB funciona na casa de Mio, no bairro de Copacabana, Rio de Janeiro, e não recebe contribuição regular do estado brasileiro ou de qualquer outra fonte. A UCB possui registro formal no cartório como associação cultural sem fins lucrativos e não conta com cargos remunerados, sendo todas as posições voluntárias e, em sua maioria, ocupadas por membros da família Vacite: Mio Vacite é presidente, seus filhos, Marcelo e Ricardo Vacite, diretores, e sua mulher, Jacqueline Alves, secretária. A família Vacite é constituída por artistas, sendo Mio e seus filhos músicos profissionais e sua mulher e nora dançarinas e cantoras. Por ser formada por músicos, Mio Vacite costuma apresentar a UCB como uma associação cultural, justificando que sua participação em eventos culturais é muito mais expressiva do que sua atuação em espaços políticos e governamentais.

A UCB tem cerca de 80 membros afiliados formalmente e, embora tenha pretensões nacionais, é constituída por uma família nuclear, reproduzindo sua lógica patriarcal. Daí, ao longo desse texto, as referências à UCB ou a Mio aparecerem sem praticamente distinção. A UCB, nesse sentido, é muito diferente do RCC, sujeito às regras do estado, como quorum mínimo para a tomada de certas decisões, reunião anual para a elegibilidade de seu quadro e critérios de admissão igualitários. Se no Roma Community Center (RCC) observei uma “divisão do trabalho”, de um lado, a burocracia e os serviços técnicos, e, de outro, a construção intelectual de narrativas através de seus agentes políticos, sobretudo o mais importante deles Ronald Lee. A UCB é uma associação estruturada de acordo com a agenda de shows, motivações e interesses de Mio Vacite. Esse modelo patriarcal e familiar da UCB não é estranho, no entanto, à lógica pessoalizada das relações sociais e políticas no Brasil (Schwartz 1979; Kant de Lima 1995) e de outras associações ciganas, como observei na Argentina (esse é o caso da Asociación Identidad Cultural Romani de la Argentina AICRA) e Barany (2002) e Marushiakova e Popov (2004) no Leste Europeu¹⁸.

¹⁸ Zoltan Barany observa que “algumas lideranças têm argumentado que muitas organizações se definem com um status nacional, mas se constituem a partir de uma única família” (2002:293). Durante

A partir do trabalho de campo na UCB, destaco abaixo as principais ações da associação: 1) representar os ciganos na sociedade brasileira, participando, por exemplo, da Comissão de Combate à Intolerância Religiosa (CCIR), da Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos Tradicionais, e de eventos ligados à memória do Holocausto no Rio de Janeiro.¹⁹ 2) assistência social a acampamentos ciganos através de doações de alimentos e roupas que a UCB pede ao setor privado. 3) reclamar junto aos meios de comunicação e ao estado brasileiro sobre a veiculação de ideias e representações sobre os ciganos que reproduzem estereótipos negativos em relação a eles. 4) construir uma identidade cigana na esfera pública através da produção de discursos e narrativas, veiculados através de conferências, palestras e apresentações em eventos culturais e políticos, bem como de declarações à imprensa e participação em pesquisas e publicações²⁰.

Durante o trabalho de campo, o item 4 da relação de atividades da UCB foi o mais observado. Mais especificamente, as apresentações musicais de Mio e seu grupo. A visibilidade da UCB se dá através da participação de seus membros como artistas. Mesmo em contextos de reuniões governamentais, observei a demanda de que Mio se apresentasse como músico²¹.

o "GT Ciganos", na 28 RBA, em 2012, pesquisadores que estudam associações ciganas sublinharam esse aspecto. Quando estive na Argentina, observei que a única associação cigana a se posicionar na esfera pública também era estruturada em torno de uma família.

¹⁹ Enquanto a Comissão de Combate à Intolerância Religiosa é uma iniciativa da sociedade civil, a Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos Tradicionais está ligada a uma política interministerial do estado brasileiro. Em relação aos eventos ligados à memória do Holocausto, menciono, por exemplo, a cerimônia na Câmara de Vereadores do Rio de Janeiro em homenagem ao Dia Internacional de Memória das Vítimas do Holocausto e palestra no Colégio israelita Liessin.

²⁰ Durante o trabalho de campo na UCB, observei jornalistas e pesquisadores se relacionando com a associação. Os antropólogos Felipe Berocan e Diana Budur (LEMETRO/UFRJ e Princeton University, respectivamente) estão entre os pesquisadores que mantinham uma interlocução com a UCB. Mio procura listar todas as atividades que fazem parte de seu trabalho na UCB, como, por exemplo, informante de pesquisa. A participação na minha pesquisa, nesse sentido, aparece como um dos muitos itens dessa lista.

²¹ Atualmente existem inúmeras associações ciganas na esfera pública brasileira, ver Souza 2013.

Cigano como categoria política

No discurso público da UCB, a categoria cigano representa o denominador comum para uma pluralidade de identidades étnicas, como, por exemplo, *calon, kalderash, moldowaia, sibiaia, horahano, lovaria, mathiwia, sinti etc.* Na perspectiva da UCB, a categoria cigano descreve e unifica esse conjunto de identidades que podem ser encontradas no Brasil. A diversidade de identidades ciganas é reconhecida pela UCB e, como observa Mio, "*existem muitos clãs ciganos: os horahano, os lovaria, os mathiwia, os kalderash, os sinti... A minha mãe é de um clã que só existe ela no Brasil. (...) Da mesma forma como tem a colônia de italianos no Brasil, também existe a de ciganos com seus vários clãs. Não se pode generalizar os clãs (...). No Brasil, desde 1564, existe o clã dos portugueses. Minha família é do clã eslavo, da Iugoslávia (...). Tem os que vieram da Hungria, da Bulgária, da Polônia, da Rússia...*".

Para Mio, entretanto, essas diferenças entre os ciganos devem se limitar à "intimidade" da "colônia"²², sendo esquecidas na esfera pública. Quer dizer, nos contextos de interação com os não ciganos, deve prevalecer uma identidade cigana mais geral, sendo irrelevante identidades específicas como *kalderash, horarano, calon, lovari* etc. Por que unificar em uma categoria identitária uma pluralidade de identidades? No discurso de Mio, os ciganos devem reconhecer que, apesar de existirem diferenças entre eles, também existem elementos comuns (como um histórico de perseguição, hostilidade e preconceito baseado em estereótipos) que justificam a afirmação de uma identidade compartilhada. Assim, mesmo que a "comunidade imaginada" cigana no Brasil seja marcada por um forte pluralismo étnico, existem elementos culturais comuns que a unificariam. Considero que esse é

²² "Colônia" é uma categoria nativa utilizada por Mio para descrever a comunidade cigana no Brasil. Essa categoria corresponde a tradução que ele adotou para *roma*, plural de *rom*. Assim, a mesma frase pode ser dita usando *roma* ou "colônia", por exemplo: "A *roma*/colônia tem me procurado porque não está satisfeita com o que os jornais estão falando".

o contexto no qual, como diz o antropólogo Fredrik Barth, "*se forma o mito central da etnicidade: o non sequitur que afirma que se 'nós' da identidade minoritária compartilhamos tantas diferenças em relação aos 'eles' dominantes (...) devemos ser semelhantes uns aos outros, compartilhando uma cultura que reflita essas diferenças em relação a outra cultura*" (Barth 2007:22).

No processo de codificação da identidade cigana, usa-se a categoria cigano em detrimento de outros termos possíveis, como *rom*, bastante em voga no que se refere ao ativismo transnacional. O uso do termo cigano ao invés de outra categoria identitária contrapõe o discurso da UCB ao do RCC, da AICRA, na Argentina, e outras associações. Como vimos, os agentes políticos que representam essas associações reivindicam o uso da categoria *rom* em detrimento de *Gypsy* ou *Gitano*, alegando que cigano é uma categoria inadequada, porque é "de fora" e marcada por imagens estereotipadas (como nômades, ladrões, mágicos...).

Os *calons* no projeto identitário da UCB

Mio argumenta que o uso da categoria *roma*, como reivindica agentes políticos em outros contextos, exclui os ciganos *calons* do projeto nacional da UCB. A reivindicação da categoria *roma* exclui os ciganos *calons*, porque estes não se reconhecem como *roma*. Diferente de ciganos *horaranos*, *kalderashs*, *mathchuias* e *lovaris* (entre outros), que se identificam com o termo e a língua *romani*, mesmo quando não falantes, os ciganos *calons* em geral não se reconhecem como *roma* e não possuem identificação com a língua *romani*. Os ciganos *calons* falam o *chibi* ou *calon*, reconhecido por eles como um "dialeto" ou "linguagem" sem conexão com o *romani*. Para Mio, entretanto, essa "linguagem" corresponde a um léxico derivado da língua *romani*, ainda que essa derivação não seja necessariamente reconhecida pelos *calons*. Segundo Mio Vacite, os ciganos *calons* não reconhecem a relação entre o *chibi* e o *romani* por causa do processo de assimilação cultural pelo qual passaram:

"os calons foram obrigados a não falar a língua. Eles tinham medo de ensinar e só conseguiram guardar algumas palavras. A colonização portuguesa foi muito violenta, não permitindo que eles falassem a língua. Como chegamos [os roma] em outro momento histórico, já com a imigração europeia, conseguimos conservar a nossa língua". A história brasileira foi marcada por políticas oficiais que proibiam manifestações culturais como forma de proibir a produção de identidades distintas.

Como os *calons* não se identificam com a categoria *roma*, usá-la significaria excluí-los do projeto nacional que afirma uma unidade cultural e política entre *roma* e *calons*. Assim, buscando-se construir "denominadores comuns" entre eles, o termo cigano é considerado o mais adequado. Mio argumenta que, embora os *roma* e *calons* costumem utilizar estas categorias para a auto designação, reconhecem-se em algum nível pelo termo cigano. Essa é a categoria nativa utilizada e mais apropriada aos contextos de interação interétnica. A categoria cigano, na perspectiva de Mio, é inteiramente pertinente ao universo de relações com os *gadje* – não ciganos: *"Usamos a palavra rom. Não fazemos referência a nós mesmos como ciganos porque usamos a nossa língua. Mas com vocês, usamos a palavra cigano, não podemos falar rom (...) rom e calon são como água e azeite, nós não nos misturávamos"*²³. *Mas somos todos irmãos, com algumas diferenças. Desde 1986, com o movimento cigano, começou uma aproximação".*

O uso da categoria cigano na esfera pública é claramente uma escolha política para superar particularismos étnicos e linguísticos. Essa escolha garante a inclusão de ciganos *calons* no projeto identitário da UCB. Através da categoria cigano, é possível incluir os ciganos *calons*, torná-los parte da nação cigana imaginada por Mio Vacite. Por que os *calons* fazem parte do projeto nacional da UCB? Os *calons* desempenham um papel fundamental no projeto identitário da associação por três motivos principais, que serão explorados abaixo.

²³ No discurso de Mio afirma-se o particularismo, a diferença, mas se estabelece um marco para a unificação: o início do "movimento cigano".

a) Contrastando com outros nacionalistas ciganos, como Ronald Lee e Ian Hancock, Mio Vacite não nega o nomadismo como um elemento constitutivo da identidade cigana. Ao contrário, ele afirma o nomadismo como uma experiência que confere autenticidade à identidade. A experiência do nomadismo tem o poder de autenticar a ciganidade, mas isso não significa dizer que o nomadismo seja considerado um fator determinante da etnicidade cigana. Sem que seja um elemento decisivo na demarcação da fronteira étnica, ele é valorizado com um diacrítico cultural. Este é um dos motivos pelos quais os ciganos *calons* fazem parte do projeto identitário da UCB. Os *calons* atendem a uma representação de autenticidade cultural, porque eles são identificados como nômades. Segundo Mio, a maioria dos ciganos nômades no Brasil, vivendo em acampamentos, é constituída por ciganos *calons*²⁴. Como ele disse, *“as dificuldades impostas pela vida nômade fizeram com que os ciganos rom fossem gradualmente abandonando o nomadismo. São poucos os acampamentos rom, porque não existem terrenos disponíveis. Quase todos os acampamentos que existem no Brasil, se você for lá, são de calons”*²⁵.

O nomadismo atribuído aos *calons* justifica sua inclusão no projeto nacional da UCB por atender a uma representação de autenticidade cultural. Mas de que modo o nomadismo confere autenticidade à identidade cigana? O nomadismo “autentifica” porque é a referência identitária mais recorrentemente atribuída aos ciganos, sendo um forte elemento de distinção entre ciganos e não ciganos (Okely 1983; Fraser 1992). Não existe outra identidade étnica no Brasil tão identificada como nômade quanto os ciganos. O nomadismo é afirmado, nesse sentido, por sua enorme

²⁴ Pela primeira vez no Brasil, o censo de 2010 incluiu nos questionários realizados junto aos municípios perguntas específicas sobre os ciganos. O censo perguntou sobre o número de acampamentos ciganos (de *calons* ou *roma*). Os dados de 2010 indicam que de 5.565 municípios brasileiros, 290 reconhecem a existência de acampamento cigano. A maioria desses municípios tem entre 20.000 e 50.000 habitantes.

²⁵ O levantamento bibliográfico sobre ciganos no Brasil indica que os *calons* têm sido descritos como nômades, seminômades ou em processo de sedentarização (Locatelli 1981; Moonem 1993; Goldfarb 2004; Ferrari 2010).

e difusa associação aos ciganos. A definição dos ciganos como nômades é mais disseminada e reconhecida do que sua definição como um grupo étnico e nacional. Por isso, para Mio, a UCB não pode negar o nomadismo. Ele, no entanto, observa que também não se deve naturalizá-lo: "*o nomadismo não pode ser naturalizado, porque em muitos lugares ele foi imposto aos ciganos*". A imposição do nomadismo será explorada mais à frente. Aqui o mais importante a sublinhar é que a ciganidade não está essencialmente vinculada ao nomadismo.

Se por um lado, o nomadismo não faz de ninguém um cigano, por outro lado, entretanto, confere autenticidade, porque através dele se supõe a internalização de disposições físicas e morais associadas à ciganidade. Não se trata de uma essência, mas de uma experiência que permite acessar a ciganidade. A vida em acampamento implica o aprendizado de valores atribuídos aos ciganos, como o foco no presente (e desinteresse em relação ao passado e futuro): "*Quando se vive viajando, a terra não é cultivada, porque hoje você está aqui, mas amanhã, você viaja e não vai poder colher os frutos. Cigano nômade até caça, mas não tem roça*". A não realização de ações orientadas para o futuro, como a agricultura, é um dos exemplos dados por Mio para explicar como o nomadismo permite aos ciganos viverem efetivamente como ciganos, ou seja, enfatizando o presente.

No discurso de Mio e de Jacqueline, sua mulher, quando os ciganos não se focam no presente e começam a pensar sobre o passado ou futuro, eles não deixam de ser ciganos, mas se tornam infelizes: "*Cigano que tem vida sedentária perde muita coisa... Não tem deprimidos entre os ciganos de acampamento. Eles são felizes. Não tem essas pequenas coisas da vida. Eles vivem o presente*". A maneira como Mio e sua mulher falam dos *calons* de acampamento é marcada por uma forte romantização. Como pude observar, os ciganos *calons* representam o "cigano autêntico" porque, como nômades, a ciganidade lhes é imposta cotidianamente. As condições materiais de uma vida nômade garantem o cenário ideal para que os ciganos possam orientar suas vidas para o presente.

b) Os ciganos *calons* ocupam um lugar importante no projeto nacional da UCB, porque eles justificam reivindicações da associação junto ao estado brasileiro. Segundo Mio, os ciganos *calons* demandam políticas públicas específicas, sobretudo por serem nômades. No discurso do agente político, entre os ciganos, os *calons* são os que mais precisam do auxílio do estado e da associação, uma vez que eles representam a maioria dos ciganos nômades e, em geral, são mais pobres do que os *roma*. Essa visão dos *calons* explica a prática da caridade e o trabalho social da UCB em acampamentos. A caridade da UCB focaliza os *calons*, porque são culturalmente classificados como sendo socialmente vulneráveis. Mio argumenta que, *"como muitos são nômades, não têm endereço, não têm CEP. Não podem provar que moram numa casa, não têm conta de água e luz. E, sem residência fixa, não conseguem atendimento hospitalar ou matricular seus filhos nas escolas. O governo deve ir aos acampamentos tirar os documentos e fazer o cadastro para programas como o Bolsa Família"*. Noto que se, por um lado, são reivindicados direitos especiais aos ciganos, como, por exemplo, licença para acampar em áreas públicas e matrícula em regime especial nas escolas, por outro, a lista de reclamações ao estado se refere a direitos definidos constitucionalmente como fundamentais, ou seja, acesso à justiça, moradia e educação. Neste tópico não pretendo abordar as reivindicações da UCB, mas apenas sinalizar que as demandas por direitos e reconhecimento da associação têm nos ciganos *calons* sua principal base de sustentação.

c) Os *calons* dão profundidade histórica e coerência à narrativa política da UCB, porque eles estão no Brasil desde o período colonial e sua chegada se relaciona a um histórico de perseguição. Diferente dos ciganos *roma* que vieram para o Brasil no contexto da imigração europeia a partir do final do século XIX²⁶, os ciganos *calons* chegam no início da colonização portuguesa, no século XVI. Os primeiros registros da presença de ciganos no Brasil se referem a penas de degredo, ou seja, os ciganos

²⁶ A partir do século XIX, documentos históricos passam a se referir à chegada de ciganos conhecidos como *rom* e, em sua maioria, provenientes da Europa Oriental (Borges 2007; Pieroni 2000).

chegam ao Brasil colonial banidos de Portugal. O documento mais amplamente assinalado como sendo o primeiro registro da presença de ciganos no Brasil é o Alvará de Don Sebastião, de 1574, que decreta o degredo para o Brasil ao cigano João Torres (Pieroni 2000, Teixeira 1998).

Ao longo de toda a história colonial, a coroa portuguesa deportou ciganos para o Brasil. No século XVIII, a ordenação de banimento de todos os ciganos para as colônias portuguesas de além-mar caracterizou o reinado de D. João V. Demonstrações públicas de banimento evidenciam o forte aparato da justiça real portuguesa, que embarcava para as colônias comunidades inteiras, como a noticiada na *Gazeta de Lisboa* de 10 de Março de 1718, pelo historiador Bill Donovan. Essa "comunidade" era formada por 50 homens, 41 mulheres e 43 crianças (1998:39).

O degredo de ciganos de Portugal para o Brasil e outras colônias, como Angola, Cabo Verde, Goa e São Tomé e Príncipe, persistiu até o final do século XVIII. Estima-se que o Brasil tenha recebido um considerável número de famílias ciganas nesse período marcado por sucessivas leis destinadas ao controle, ao aprisionamento, ao degredo e à proibição de aspectos culturais como língua, vestuário, sociabilidade, economia, formas de habitação e mobilidade espacial. Martinho de Melo Castro, secretário de estado da Marinha e Domínios Ultra Marinos, deportou, sistematicamente, entre 1780 e 1786, 400 ciganos, ano após ano, para o Brasil (Donovan 1998:17).

A Coroa escolheu Ceará e Maranhão como os primeiros destinos para os ciganos degredados. Segundo historiadores, existia o interesse no estabelecimento de ciganos em áreas sem forte atividade de mineração e de agricultura e longes dos principais portos da colônia, do Rio de Janeiro a Salvador. Como ciganos degredados, eles eram vistos a partir de estereótipos negativos, como ladrões, agitadores e místicos. Outra razão para serem enviados ao Ceará e Maranhão é a expectativa de que os ciganos ajudassem a ocupar extensas áreas dos sertões nordestinos, predominantemente ocupadas por populações indígenas (Teixeira 1998, Pieroni

2000). Ainda assim, já no começo do século XVIII, aparecem registros de ciganos em Salvador, Minas Gerais, São Paulo e Rio de Janeiro²⁷. Diante dessa narrativa histórica, que mostra a presença dos ciganos no Brasil colonial e sua ampla distribuição geográfica, os *calons* dão ao projeto identitário da UCB consistência histórica.

Considerações finais

A primeira entidade de classe do Tribunal de Justiça, a Associação dos Oficiais de Justiça do Estado da Guanabara (AOJA), foi fundada por ciganos *calons*. Essa associação não foi apenas fundada por ciganos, em 1956, como se constituiu em resposta à declaração de um corregedor que classificou os oficiais de justiça “como a praga do Tribunal de Justiça”, alegando que à época a classe era “dominada pelos ciganos”. O preconceito expresso por esse corregedor contra os ciganos, que ocupavam um número bastante expressivo de posições como oficiais de justiça no Judiciário do Rio de Janeiro, aparece na memória oficial da AOJA como a razão para a sua criação (Souza 2006). A AOJA, nesse sentido, é criada em resposta ao preconceito dirigido aos ciganos. Em minha pesquisa de doutorado, a história da AOJA me motivou a pesquisar uma associação cigana. Questionava-me se a AOJA foi a primeira iniciativa dos ciganos em responderem à discriminação e a primeira “associação cigana” do Brasil? A AOJA não pode ser definida como uma associação cigana, porque esta é uma associação de classe. Quando então surge um movimento associativo cigano voltado à esfera pública? A pesquisa que me conduziu ao CEC e, depois, a UCB, criada no início da década de 1990, respondeu essa questão. Este artigo se propôs a tratar da formação de um “movimento cigano” no Brasil e analisar determinado aspecto do projeto identitário de Mio Vacite, um dos mais antigos

²⁷ Estes registros são da administração colonial que tentava controlar os deslocamentos dos ciganos. Na minha pesquisa de mestrado, observei que os ciganos foram objeto de atenção das autoridades, daí aparecerem nos registros policiais e de controle das fronteiras, Souza 2006.

ativistas ciganos no país.

A categoria cigano é um dos “denominadores comuns” definidos pelo agente político na construção de uma identidade pública para os ciganos no Brasil. O uso do termo corresponde a uma estratégia representacional do agente político para construir um senso comum sobre o pertencimento à identidade cigana. Responder por que Mio Vacite reivindica o uso da categoria cigano, e não *roma* ou *calon*, relaciona-se ao meu esforço metodológico em considerar que a análise das identidades e de seus princípios básicos de estruturação deve voltar-se antes para as condições e processos políticos e históricos da formação em si do que para seu “conteúdo cultural”, qualquer que seja (BARTH, 1969).

O conceito de projeto identitário realça que a “identidade cigana” veiculada na esfera pública, assim como qualquer outra identidade, é sempre resultado de uma construção, influenciada por processos políticos e contexto histórico. O conceito realça que as definições que circulam na esfera pública em relação aos ciganos são realidades imaginadas que não devem ser naturalizadas. Neste texto, procurei mostrar de que modo parte dessas definições se materializam na vida social - como o uso da categoria *cigano*, no caso analisado aqui, ou ainda as classificações que definem os ciganos como nação e nômades. Usando o termo “imaginação”, claramente uma referência ao trabalho do antropólogo Benedict Anderson (2008), não quero dizer que os ciganos não são uma nação ou não são nômades, mas sim observar que essas definições e quaisquer outras são construções sociais e políticas, marcadas por relações de poder e historicamente situadas.

Referências

ACTON, T. **Gypsy Politics and Social Change**. London: Routledge and Kegan Paul, 1974.

ANDERSON, B. **Comunidades Imaginadas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ARAÚJO, S.; GUERREIRO, A. O. **Samba Cigano**: uma Etnografia Musical da Comunidade Calom do Rio de Janeiro. In: *Anais do IX Encontro Anual da ANPPOM*. Rio de Janeiro: ANPPOM, p.131-135, 1996.

BARANY, Z. "**Ethnic Mobilization Without Prerequisites**: the East European Gypsies". *World Politics*, volume 54, n. 3, April 2002, p.277-307.

BARTH, F. "**Etnicidade e o conceito de cultura**", *Antropolítica*, 19: 15-30, 2007.

_____. "**Grupos étnicos e suas fronteiras**". BARTH, Fredrik. *O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

BORGES, I. **Cidades de Portas Fechadas: a Intolerância Contra os Ciganos na Primeira República**. 2007. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Juiz de Fora, PPGH/UFJF, 2007.

CASTELLS, M. **O Poder da Identidade**. Tradução Klauss Brandini Gerhardt. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

DONOVAN, B. "**Changing Perceptions of Social Deviance**: Gypsies in Early Modern Portugal and Brazil". *Journal of Social History*, v. 26, n. L, Fall, p.33-53, 1992.

FERRARI, F. **O Mundo Passa**: uma etnografia dos Calon e suas relações com os brasileiros. 2010. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade de São Paulo, 2010.

FRASER, A. **The Gypsies**. Oxford, Blackwell, 1992.

GOLDFARB, M. **O Tempo de Atrás**: um estudo da construção da identidade cigana em Sousa-PB. 2004. Tese (Doutorado em Sociologia) - Universidade Federal da Paraíba PPGS/UFPB, 2004.

HERZFELD, M. **Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State**. New York/London: Routledge, 1997.

KANT DE LIMA, R. **A Polícia da Cidade do Rio de Janeiro: seus dilemas e paradoxos**. Rio de Janeiro: Forense, 1995.

LOCATELLI, M. **O ocaso de uma cultura**: uma análise antropológica dos ciganos. Santa Rosa: Barcellos Editora, 1981.

- MACEDO, Oswaldo. **Ciganos – natureza e cultura**. Rio de Janeiro: Imago, 1992.
- MARUSHIAKOVA, E.; POPOV, V. "The Roma: a Nation without a State?". *In: Mitteilungen des SFB "Differenz und Integration" 6: Segmentation und Komplimentarität*, 14, 2004, p. 71-100.
- MOONEN, F. "**Ciganos Calon no Sertão da Paraíba**". *Cadernos de Ciências Sociais*, 32, 1993.
- OKELY, J. **The Traveller-Gypsies**. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- PEREIRA, C. **Povo Cigano**. Rio de Janeiro: Ed. da Autora, 1986.
- _____. **Lendas e Histórias Ciganas**. Rio de Janeiro: Imago, 1990.
- _____. **Os Ciganos ainda estão na Estrada**. Rio de Janeiro: Rocco, 2009.
- PIERONI, G. **Vadios e Ciganos, Heréticos e Bruxas**. *Os Degredados no Brasil Colônia*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil: Fundação Biblioteca Nacional, 2000.
- SAID, E. **Orientalismo**. *O Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- SCHWARTZ, S. **Burocracia e Sociedade no Brasil Colonial**. São Paulo: Perspectiva, 1979.
- SOUZA, M. **Os Calon do Catumbi**: ofício, etnografia e memória urbana. 2006. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade Federal Fluminense PPGA/UFF, 2006.
- _____. SOUZA, M. **Ciganos, Roma e Gypsies**: projeto identitário e codificação política no Brasil e Canadá. 2013. 352f. Tese (Doutorado em Antropologia) - Universidade Federal Fluminense PPGA/UFF, 2013.
- TEIXEIRA, R. **Correrias de Ciganos pelo Território Mineiro (1808-1903)**. 1998. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Minas Gerais, 1998.
- VERMEERSCH, P. "**Ethnic minority identity and movement politics**: the case of the Roma in the Czech Republic and Slovakia". *Ethnic and Racial Studies*. V. 26. n. 5, Sep. 2003. p. 879-901.



ariús

Revista de Ciências Humanas e Artes

ISSN 0103-9253 versão impressa – ISSN 2236-7101 versão online

POSICIONANDO OS CIGANOS NAS PESQUISAS ANTROPOLÓGICAS: DESMISTIFICANDO O CAMPO

Caroline Leal Dantas do Nascimento ¹

Universidade Federal da Paraíba

RESUMO

Este artigo pretende ilustrar algumas das limitações sobre as produções acerca da temática cigana. Analisando como os ciganos reutilizam da história oficial, para costurar as suas próprias demandas e seguir respondendo habilmente aos ciganos e não-ciganos, já que a busca por essa origem não corresponde a um interesse; problematizando também o papel do pesquisador diante da percepção do cenário onde os atores se apresentam. Partindo das narrativas do líder cigano na cidade de Patos, sertão paraibano, pontuamos como é evocado sua trajetória familiar na história oficial, observando os valores que são reforçados com base na trajetória andarilha.

PALAVRAS-CHAVE: Ciganos. Etnicidade. Exercício antropológico.

¹ Aluna do Mestrado em Antropologia da UFPB. E-mail: carol.nefelibata@gmail.com

PLACING GYPSIES IN THE ANTHROPOLOGICAL RESEARCH: DEMYSTIFYING THE FIELD

ABSTRACT

This article aims at illustrating some of the limitations on productions about the gypsy issue, by analyzing how the gypsies reuse official history in order to sew their own demands and keep responding to gypsies and non-gypsies, since the search for the origin does not correspond to an interest. It is also problematized the role of the researcher on the perception of the scene where the actors perform. Based on the narratives of gypsy leader in the town of Patos, Paraíba backwoods, as we pointed out his family history is evoked in the official story, observing the values that are reinforced based on wandering trajectory.

KEYWORDS: Gypsies. Ethnicity. Anthropological exercise.

Se para pensar grupos étnicos e demais minorias no campo antropológico contamos com uma vasta produção acadêmica, que nos dá suporte teórico-metodológico para investigação, o mesmo não ocorre, ainda, em relação aos ciganos no Brasil. De fato esse cenário já se movimenta, no entanto, ainda necessita de um maior investimento, no sentido que Merleau Ponty (1980) destaca, a respeito da pesquisa antropológica, que se pretenda por uma investigação significativa, compreendendo o outro de dentro de seu contexto.

Muitos trabalhos sobre ciganos ainda perseguem, por exemplo, uma origem, que, diga-se de passagem, não faz parte das demandas internas dos mesmos. Penso ser necessário realizar uma leitura crítica da definição de "cigano" que ainda é utilizada por muitos estudiosos, como também problematizar a forma pela qual as várias categorias são utilizadas, pois estes conceitos ao serem operacionalizados aprisiona-os em momentos históricos ligados ao passado, onde o local de origem

parece ser capaz de explicar tudo. Tal postura nos apresentam definições bastante restritas, que desconsideram a multiplicidade de experiências históricas².

As primeiras especulações *gadje* ou não-ciganas partem do pressuposto que os ciganos saíram da Índia em meados do século X. Entretanto, há os que buscaram delinear uma imagem heroica dos primeiros ciganos, arriscando em uma data mais remota para essas migrações, onde "*um grupo de zotts teria chegado à Pérsia (então parte do Império Árabe) por volta do ano 700*" (FONSECA, 1996, p. 112). Outros investigam a partir da língua, especulando uma raiz semântica, onde,

Segundo os fósseis linguísticos, a invasão dos turcos Seljuk, no século XI, desenraizou os armênios e também os ciganos que viviam entre eles. Os ciganos mudaram-se para os territórios ocidentais bizantinos de Constantinopla e Trácia – áreas ainda hoje intensamente povoadas por ciganos - onde a primeira referência a eles aparece em 1068, numa hagiografia escrita em Monte Atos. Daí, eles se espalharam pelos Balcãs no século XIII, e logo depois para o resto da Europa (FONSECA, 1996, p. 114,115).

Especula-se que as primeiras notícias sobre povos andarilhos que andavam pelo mundo foi por volta do ano de 1322, então na Ilha de Creta, chamados de "raça chan", já no século XIV ouve-se falar de um povo de pele morena, vestidos de roupas coloridas, enfeites dourados, andando descalços e sempre juntos, com suas crianças e animais em carroças, chamados de "cinjaribe"³, onde o termo "cigano" só foi atribuído a esses andarilhos pelo Ocidente depois do século XV.

Desde a primeira vez que apareceram num texto impresso – a História dos reis da terra (ano 950), do cronista persa Hamza al-Isfahani – os ciganos já foram chamados de muitos nomes, quase todos insultos: tártaros, pagãos,

² Ver BATISTA 2012, *et all.*

³ Ver Hilknér (2008, p. 1)

sarracenos, gregos, turcos, judeus, jats, povo do faraó etc (FONSECA, 1996, p. 105).

Desde então se verifica que elementos como a língua constitui uma das marcas identitárias mais fortes, transmitida naturalmente nos ambientes familiares, sendo responsável pela manutenção da memória e etnia do grupo e das suas tradições, visto que sua cultura é transmitida oralmente. *“A pátria do cigano é a sua língua e seu continente a extensão da memória dos seus ancestrais”* (HILKNER, 2008, p. 3).

Supõe-se que saídos da Índia, grupos nômades, tenham persistido nos impérios bizantinos em meados dos séculos X a XV, seguindo para o continente europeu, dispersando-se no século XVI pelo hemisfério ocidental, mais especificamente o continente americano. Esse é o mesmo período dos grandes êxodos rurais e condensação das cidades, com o fim do feudalismo e início do capitalismo (FERRARI, 2010, p. 70).

Ferrari (2006, p. 20, 21) destaca que existiram três grandes ondas migratórias de ciganos pelo mundo. Já no final do século XVI, tem-se notícias de ciganos originários da Península Ibérica pelo nordeste do Brasil, seguido por outra onda gerada pela abolição da escravatura cigana na Romênia, por volta do século XIX. E por fim, a última forte onda de migração cigana ocorreu em resposta à perseguição alemã que sofreram junto aos judeus, na Segunda Guerra Mundial. Os conflitos étnicos levaram à morte muitos povos, dentre eles os ciganos, que tiveram na 2ª guerra mundial um dos maiores genocídios sofridos. Segundo Moonen (1999) e Fonseca (1996), estima-se que mais de 500 mil ciganos foram mortos em campos de concentração, onde cerca de 1 milhão vivia na Europa.

No Brasil, sabe-se que os ciganos chegaram durante a colonização portuguesa e não tardou para aparecerem nos alvarás, atos e disposições legislativas elaboradas pelo governo português (SANT’ANA, 1983: 32) sempre acusados de furto, feitiçaria,

sofreram forte repressão, foram presos, expostos publicamente, construindo desde então um imaginário depreciativo, que ainda reverbera até os dias atuais. Os ciganos foram, e ainda são, encarados no continente europeu como estrangeiros, não pertencentes a lugar algum, não sendo associados a uma terra de origem; e no Brasil os ciganos são muitas vezes pensados enquanto estrangeiros ou não pertencentes ao lugar.

De acordo com muitos “ciganólogos”, o mais antigo documento sobre a entrada de ciganos no Brasil é um alvará de D. Sebastião, de 1574, comutando em degredo a pena de galés do cigano português João Torres.⁴ Documentos de 1686 informam que ciganos são degredados para o Brasil, especialmente para os estados de Pernambuco, Maranhão e Bahia (CHINA, 1936, s/p.).

Todavia, a busca da origem acaba girando em torno dessas conjecturas, especulações que mais parecem responder a nós mesmos, *jurons*⁵, do que de fato a uma questão relevante para os próprios ciganos. Sr. S., líder dos ciganos em Patos – PB, costura na versão “oficial” a sua própria história, a história da trajetória familiar e são essas narrativas que de fato parecem lhe mobilizar⁶.

O cigano é do ano 1000 a.c., a ‘começá’, quando Jesus peregrinou no Egito, lá que estava os ciganos. Cigano é o povo das cavernas, uma das raças mais antigas do mundo; os ciganos, os índios e os negros. A mais inteligente, que adquiriram algum conhecimento foi os ciganos, porque os índios, são uns aturdido, os negros viviam só de cativo, de.. oprimido, opressão e os ciganos é vida livre, não se 'assujeitava' a ninguém.

⁴ LOCATELLI, 1980; MOONEN, 1996.

⁵ Ou *gadjes*, são os termos utilizados para designar não ciganos, na língua calé.

⁶ Essa nossa interpretação se baseia na pesquisa que vimos realizando desde 2011, junto aos ciganos que vivem na cidade de Patos (PB). De tal modo que ao instar que a liderança discorra sobre a vida dos ciganos, vamos encontrar esse tipo de narrativa, com as conexões que aqui destacamos.

Aí eu fiz, eu faço, 'zombamos da tristeza do fracasso, canta rolando em seguida a dor, as esperanças vão conosco à frente, vai deixando na dor...'
Nem os índios sabem disso, nem os negros, eles ficaram muito sujeitos, os ciganos não! Os ciganos se sujeitou dentro da mata, dentro de selva, mas não se sujeitou a ninguém, não se omitiu a ninguém. (S., líder cigano 2011)

Como podemos perceber, o Sr. S. inicia a narrativa descrevendo quem são esses ciganos, diferenciando e estabelecendo as fronteiras que pontuam a antiguidade e relevância deste grupo, reforçando e relevando traços de sua identidade étnica. Destacando sempre atores de relevância histórica, como Jesus Cristo, e que teria andado com os ciganos, trazendo o nomadismo como prática legítima o que não gerava assim uma ação suspeita, por ter sido uma atividade do filho de Deus (GOLDFARB, 2013).

(Os ciganos) Sabe tudo da vida de Jesus, quando a criança perguntou o que era que os ciganos queria?! Só a proteção de Deus e andar no mundo, cigano não pediu nada a Jesus. Proteção de Deus pra andar no mundo, cigano não pediu nada a Jesus. Eles rumaram (migraram) da Índia para o Egito, vieram pra Portugal, chegaram em Portugal acharam a louca, que é a Maria I, era quem comandava a coroa portuguesa, puxou os ciganos pro Brasil. Em que data? Os primeiros ciganos são de 1554, séc. XVI, os segundos, séc. XVIII, 1754, após 200 anos.

Os primeiros ciganos os Nicolaus, gostam muito de ouro (...) em 1818 subiram para 'Minas Geral', São Paulo, praqueles mundo desceram para Minas Gerais.

(...) E nós samos (somos) os ciganos de ilha, os Torres Cavalcanti, nós samo os excluído da sociedade. A câmara de Olinda na epa (época) – a palavra é época, mas cigano não tem esse 'negoço' de escolher português não, nossa linguagem é direta. Nós temos o nosso jeito de falar. A palavra é época, mas eu uso 'épa' porque diminui a letra e economiza a tinta, agora só entende quem tem raciocínio rápido e é acostumados com os ciganos. Usar

português não, não tenho nada de português não, nem uso, nem gosto, é o meu jeito.

Para Sr. S. é importante destacar o conhecimento das datas, das referências históricas oficiais, para responder às demandas que são colocadas ao longo dos anos enquanto líder. Contada com sua sabedoria popular, o acúmulo desse conhecimento, que é único, não é substituído por nenhum “anel do dedo”, como ele reitera. Com isso, demarca para a pesquisadora, e seu universo cultural correlato, a fronteira étnica que os separam dos *jurons*. Gerencia as nossas distâncias, seja me colocando enquanto pesquisadora, ou como sertaneja, mas que todavia não compartilha dos conhecimentos práticos do passado ou da língua cigana (o calé), que Sr. S. “puxa” sempre que me quer fora da compreensão do assunto em questão.

Segue a narrativa dessa trajetória, de uma visão mais macro a partir do acúmulo de conhecimento dado pela história “oficial”, até a uma micro análise, chegando a sua própria trajetória, que é também a do grupo, contada por seus avós, tios e pais, revelada nos interstícios dessa versão oficial.

Os ciganos vieram pra Bahia, um dos três governadores não gostava da classe, a classe era muito discriminada. A igreja católica, outra inimiga dos ciganos, os alemães outros 'cão'(...) Onde nós chega é discriminado, não tivemos direito a nada, a escola, a sossego de nada nessa vida, onde chegava era os animais, era os bicho, os ladrões, os malfazeres. Na Bahia, um dos três governadores proibiram os ciganos de falar o dialeto, não era posto para ensinar os filhos. Os ciganos vieram no litoral, Bahia, Sergipe, até do outro lado de lá, aí vem Alagoas, vem Pernambuco.

Itamaracá é quem governava, mandava no Nordeste, a câmara de Olinda mandava no Nordeste também, não existia prefeitura, o nome não é prefeitura é intendência, tá ligada? Chegaram em Pernambuco, tinha o barão Cavalcanti de Albuquerque, ai nós trouxemos (chama por S. C. , sua filha, e diz: ‘- me dê meu lenço e meu anel, preu ficar mais inspirado’) eu só gosto de falar quando eu me preparo, eu me ajeito todinho, - traga o lenço! Eu

tenho muitas coisas, muitas partes de livros, mas na minha cabeça tem muito mais (...) chega nem perto do arquivo que eu tenho. Significado desse lenço; vermelho significa vida e o anel é a formatura, eu não sou formado não, mas eu acho bonito, comprei!

Sim, aí os ciganos vieram pra Pernambuco, Pernambuco foi um dos estados mais ricos do nordeste, logo no começo, logo no descobrimento do Brasil. Tinha os engenhos de açúcar, as cana de açúcar, tinha dinheiro, aí chegou um italiano, barão Cavalcanti de Albuquerque, tinha 200 mulheres, uma dessas mulheres era cigana, aí nos tinha Cavalcanti nós somos Torres, e por aí fomos escapando, aí foi aumentando a família. O ano vai se passando, a câmara de Olinda não queria ver cigano, comunicava a Portugal através de navio de cortar jaca, na linguagem matuta – eu só falo na linguagem matuta não gosto desse negócio de linguagem científica. Não sou cientista, eu não tenho curso superior, eu tenho que falar do meu jeito, do mato, entende quem tem inteligência, quem não tem, não tem nada!

A câmara de Olinda era muito perseguidora, aí os cigano da Paraíba, Rio Grande do Norte, 50 homens, nossa raça, vê que perseguição é essa. Aí eles vieram meu bisavô, tataravô, os primeiros ciganos que vieram. As estradas do Brasil são de 1854 que barão de Mauá fez do Rio de Janeiro para Petrópolis. O barão de Mauá muito rico, mandou fazer as linhas férrea. Sobe um grupo de cigano, uns 100, 200 homens, tudo família pelo rio espinharas, na época não tinha prefeito, quem mandava nas espinharas era os Dantas. O primeiro prefeito daqui de Patos era Constantino Dantas de Goes, 1879. Interventor (...)

Esses cigano era muito amigo dessa família, desse povo, dos Dantas. Os Dantas são de Olinda, tudo Pernambucano, depois chegaram em Teixeira-PB, 1770, aí os ciganos ficaram daqui (de Patos) pra Sousa, pelo vale do rio do peixe. Uma parte dos ciganos foram pra Sousa, que é os mesmo cigano daqui, a mesma raça nossa. Lá se arrancharam é a mesma palavra ói (olhe), se hospedaram, fizeram pousada (...) eu não gosto desse negócio de puxar o português, eu não uso, eu uso a língua fácil, a língua direta, arrancharam. Aí ficou, os ciganos passava o inverno no sertão que o 'crima é meió' (clima melhor), o brejo não presta não, é muito doentil, aqui cigano arrumou conhecimento.

É quando Frei Caneca cuida dos ciganos, permaneceu, pernoitaram na fazenda em 1824. Padre era o que? nada! Foi quando Frei Caneca fugiu com os ciganos, pernoitaram na fazenda Acauã todo mundo junto. Aí você me pergunta em que data é a fazenda acauã, me pergunta muito bem. Em que data é essa fazenda acauã, 1757 (...) Que os ciganos anda no meio do mundo, porque eles sabe, Frei Caneca teve com os ciganos naquela perseguição. Revolução Pernambucana, os primeiros ciganos, os Nicolau, são diferente tudo, o aspecto, o modo de falar é diferente tudo, é só a pessoa ter inteligência pra observar de um pro outro. Aí os ciganos fizeram amizade, conhecimento (...)

A ambição não existe pra nós, tenho 32 anos de trabalho, não quero saber de carro não quero saber de nada. Arrumei o emprego em João Pessoa, já tinha conhecimento lá, amizade, aqui não arrumava nada! Não tinha curso, não tinha estudo. Meu pai era mais adiantado de 70, não tinha como arrumar emprego, não tinha, não tinha porque não tinha estudo. Tinha muita inteligência, muita cultura, mas tinha muita amizade grande, sabe? Aí foi fácil. Tinha um Coronel alí de Texeira que era muito amigo da polícia, nós era muito amigo e aí ele arrumou o emprego, aí eu já tinha sido/vindo de uma policia, saí de uma pra outra, militar pra civil. A merma policia (...)

Sim, aí os ciganos (volta pro assunto) aí vai passando, vai aumentando a raça, cigana casou pra fora ninguém aceita mais, aceita não! Saiu do bando não aceita mais (...)

Tá se acabando também (pergunto: - lá em Sousa que o senhor diz?) Lá é uma semente que não germina (falando de Sousa) não tem capacidade pra nada, é só de água abaixo (...) desonerado, mundiça.

A narrativa do Sr. S. é muito rica, nos narra à trajetória dos ciganos, que vai do período colonial, remontando o descobrimento do Brasil, até os dias atuais. Assinala os "*inimigos*" dos ciganos, a igreja e os alemães, por saber das perseguições que os ciganos sofreram durante a Segunda Guerra Mundial. Aponta quando os ciganos teriam chegado ao Brasil e ao estado de Pernambuco, de onde se espalharam para outros lugares.

Parece-me que as experiências vividas são adicionadas a acontecimentos históricos, como a Revolução Pernambucana, de 1817, um movimento emancipacionista ocorrido na província de Pernambuco no período colonial; que tinha Frei Caneca como um importante protagonista⁷. Sr. S. coloca os ciganos como participantes deste movimento, colaboradores ou amigos do frei Caneca, tendo pernoitado com o mesmo na fazenda Acauã, localizada no município de Aparecida, antigo distrito da cidade de Sousa-PB. Pensando assim, a narrativa acima semelhante ao que nos disse Certeau:

[...] este opera no campo de um sistema linguístico: coloca em jogo uma apropriação, ou uma reapropriação, da língua por locutores; instaura um presente relativo a um momento e a um lugar; e estabelece um contrato com o outro (o interlocutor) numa rede de lugares e de relações (CERTEAU, 1994, p. 40).

Vemos uma mescla de momentos históricos com autobiografia, da história oficial com a história dos ciganos, onde a narrativa reinventa a história, se põe enquanto protagonista e como forma de transformar a realidade de sujeição social. Importante destacar que Sr. S. enfatiza várias vezes que ele não é letrado, que fala na "*linguagem matuta*" e que não gosta "*desse negócio de linguagem científica*"; ao mesmo tempo em que diz ter um "*arquivo na cabeça*", que "*tem inteligência*", coisa que poucos possuem; modo de legitimar este saber não letrado, exposto através da oralidade.

Com base em Michel de Certeau (1994), pensamos que a narrativa acima mostra como são ricas as matizes da vida, pois ela conta com uma riqueza de detalhes, não cronológicos nem ordenados, mas que representa uma interlocução com a história, que passa aqui a incluir estes sujeitos. Com isso, penso a narrativa

⁷ .In: A Revolução Pernambucana. Mundo Educação. <http://www.mundoeducacao.com/historiadobrasil/a-revolucao-pernambucana.htm>

como uma “tática”, que significa atitude de resistências/ressignificação em relação ao que imposto e determinado, as formas de exclusão da história oficial, que passa a ser recontada sob outros olhares e perspectivas (CERTEUA, 1994).

A narrativa entra na história local, quando Sr. S. cita o rio Espinharas (que atravessa o município de Patos) e chega a Teixeira em 1770. Também rememora o Rio do Peixe, em torno do qual muitos grupos de ciganos teriam se estabelecido, que se situa quase totalmente no estado da Paraíba, banhando o sertão do Estado. Neste trajeto teriam chegado a Patos.

Ainda reconhece todos os ciganos dessa região como sendo da mesma “*raça*”, mas pontualmente com os ciganos de Sousa⁸ mantém uma distância, visto que estes “*não germina*” o que significa que não prosperaram como ele, representante de Patos. Entretanto, diante de qualquer adversidade se fundem em uma unidade coesa.

Com isso, reitero o interesse nas narrativas que Sr. S. articula, e além das próprias linhas do discurso, também desejo apreender as entrelinhas da fala, as ramificações da memória e o que ele comunica. Compreendendo essa recuperação do passado como um empoderamento da sua trajetória pessoal, e ao mesmo tempo coletiva, pois se ele é uma pessoa, é como “cigano” que fala, que se expressa e como vetor de transmissão de conhecimentos.

Portanto, como pontua Barth (1993),

Libertámo-nos da ideia de história apenas como uma fonte objetiva e causa da etnicidade, vendo-a como uma retórica sincrônica – uma luta para se apropriar do passado, como se poderia dizer atualmente” (BARTH, 1993; p. 21).

⁸ A cidade de Sousa também fica no Sertão da Paraíba, e possui uma comunidade cigana bem grande, estudada por Sulpino/ Goldfarb desde a década de 90, como também Moonen dentre outros, com a qual os ciganos de Patos têm relações de parentesco, mas nem sempre reconhecidas.

Para pensar os ciganos em sua ampla diversidade, tomamos em grande medida, como fonte de inspiração, trabalhos realizados sobre outros grupos étnicos e a partir de então direcionamos para nosso foco, pensando juntamente com os caminhos já trilhados pela antropologia ao que se refere às pesquisas etnográficas, apoiando desde já a sua relevância, para pontuar um pouco essa realidade social tão multifacetada.

No Brasil, podemos dizer, que somente a partir da constituição de 1988 é que o Estado passou a aceitar e assegurar o direito à identidades diferenciadas e coletivas, garantindo o direito à diversidade, reconhecendo sua pluralidade e multiculturalidade. Em contraposição a acepções de um Brasil que caminhava a uma suposta homogeneidade, de um só povo, proveniente das miscigenações, diferenciando apenas em questões culturais.

O governo pretende reconhecer os direitos de todos aqueles que reivindicam ser: "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 geradas e transmitidas pela tradição (Decreto nº 6.040/2007, artigo 3º).

Todavia, ainda é problemático tal reconhecimento, visto que a população cigana no Brasil, e no mundo, sofre com uma falta de visibilidade nas investigações acadêmicas, que poderiam contribuir para a conformação de demandas públicas, pois as poucas políticas de inserção desses grupos são questionáveis, para não dizer insensíveis aos interesses dos mesmos.

Deparar-nos com esse campo, é notar escassez ou limitações, seja pela não problematização das categorias utilizadas para descrevê-los, utilizando de signos e

sentidos “outros” ou pelo excesso de “autoria” nos textos, que se mantem “surdos” e “cegos” ao contexto etnográfico.

Pertinentemente aos próprios recursos da teoria crítica moderna, os artifícios retóricos de uma autoria (“autorização”) podem e devem ser demonstrados. Como qualquer processo de criação de uma escrita, como qualquer escritor, os etnógrafos escrevem ficções e tais ficções não são neutras, no sentido de que não são atos sem repercussão. É fundamental estar atento a tais interferências. Os primeiros trabalhos sobre ciganos nem sempre se mostravam muito sensíveis a compreender o quão multifacetário e específico é esse campo, que opera segundo um modelo simbólico muito próprio, escapando muitas vezes as traduções e categorias dicotômicas de tais “ciganólogos”⁹.

Depois da crise na antropologia, meados de 1960, a etnografia foi avaliada e problematizada. A partir dos questionamentos instaurados em Geertz (1998) que provocativamente perguntou ‘o que o etnógrafo faz?’, os autores do livro “*Writing Culture*” passaram a centralizar a atenção para o ato da escrita etnográfica. Se o etnógrafo clássico se apresentava como um “legítimo” observador científico que transpunha empecilhos culturais, ao passo que mantinha um distanciamento heroico, como apontar Kuper (1999), reproduzindo tal realidade em uma linguagem objetiva; tal imagem agora passava a ser revelada como uma utopia.

Não que a construção do texto etnográfico clássico fosse uma produção desvinculada de interesses, mas o olhar nem sempre conseguia se afastar muito de um eurocentrismo. De toda forma, a crítica circulava em torno da importância de se

⁹ Termo que faz referência aos intelectuais das mais diversas áreas do conhecimento acadêmico, ou até mesmo curiosos na área que passaram a serem chamados pelo termo “ciganólogos”. Segundo Moonen (2012), ainda em 1988, intelectuais que se dedicavam aos estudos sobre ciganos, criaram na Inglaterra a “Gypsy Lore Society, que publica artigos das mais diversas áreas de conhecimento (história, antropologia, sociologia, linguística, arte, literatura, folclore e música). Há críticas em torno de algumas produções ditas científicas que muitas vezes não trazem nada de novo para esta área, muitos trabalhos acabam por reforçar mais os estereótipos do que desconstruí-los ou problematizá-los.

alcançar uma maneira mais pertinente de escrever etnografias como legítimas e científicas.

O escritor de um novo tipo de etnografia era instruído a aparecer em pessoa, como ator - não como diretor ou câmera, muito menos como escriba. Os etnógrafos eram instados a experimentar, a brincar com gêneros e modelos, a usar da ironia, a revelar e, até mesmo, a solapar suas próprias pressuposições. A etnografia deveria representar uma variedade de vozes discordantes, sem trégua e sem jamais "essencializar" um povo ou um modo de vida, insistindo numa representação estática do que, por exemplo, "os balineses" pensam, crêem, sentem ou fazem - ou até mesmo do que significa a "cultura balinesa (KUPER 1999; p. 267).

Para tal, fica claro o caráter dissonante de um campo a ser investigado, transcrito e analisado. Os colaboradores da coletânea *Writing Culture*, meados dos anos 1980, não defendiam somente uma recriação metodológica, como também reivindicavam que se estava iniciando uma nova era histórica e que o objeto da etnografia estava mudando. Tais premissas de isolamento de culturas já não eram mais pertinentes, o próprio ocidente ou como pontua Kuper, o próprio capitalismo alargou seus fluxos para todos os lugares.

Houve o que certamente o ocidente colonizador não esperava, os cidadãos dos Estados pós-coloniais não se renderam a um processo de ocidentalização, e as respostas de tais "nativos" questionavam e rejeitavam as representações feitas pelos pesquisadores, se negando a permanecer estáticos a esse olhar, engajados em seus próprios projetos sincréticos (KUPER, 1999). E certamente, tais Estados que "receberam" os ciganos ao longo dessa longa caminhada, não contavam com tamanha resiliência, pois estes foram perseguidos em todas as instâncias e territórios em que passaram.

Como bem coloca Kuper, os etnógrafos tomaram consciência que tais fronteiras culturais são imprecisas e negociáveis e que toda elaboração cultural é

contestada em seu cerne. Mas não queremos invalidar a importância da prática etnográfica, concordamos com Mariza Peirano (1995), que aponta a importância de se fazer etnografia, destacando a riqueza desta prática de pesquisa etnográfica em sua incompletude, uma vez que novas perguntas possam ser constantemente elaboradas, deixando em contínuo o processo de questionamento. Peirano destaca, também, que para a ciência antropológica mais vale as realizações nas questões formuladas do que nas respostas passageiras.

Pontuamos, assim, a importância de se procurar estabelecer um equilíbrio sutil e delicado entre a teoria e a pesquisa. Como também elenca Roberto Cardoso de Oliveira (1998), ao buscar o "conhecimento produzido na prática profissional", onde, o exercício da antropologia é evidenciado por uma epistemologia que se refaz na sua prática, ambas se compondo através de uma relação dialógica, em uma interlocução no encontro de culturas.

De modo, mesmo nas ciências sociais e na antropologia, é preciso cautela para questionar, desconstruir e complexificar a realidade escrita nos textos etnográficos, é retirar a univocidade da autoria da pesquisa na escrita etnográfica, reposicionando e introduzindo uma polissemia própria do caráter da realidade social. Como o próprio Geertz (1998) destacou, a ideia de que etnografia é dispor de fatos excêntricos e estranhos em categorias familiares e organizadas é uma ilusão.

É preciso estar ciente da intervenção da pesquisa entre o grupo pesquisado, assim como problematizar e expor a construção de uma identidade de pesquisador no próprio campo, compreendendo que a neutralidade se apresenta como uma idealização utópica e não como realidade. Para realização de uma pesquisa mais fecunda e honesta, se é que assim podemos dizer, é necessário que o autor se coloque em questão, apresentando como se dá o processo de construção da identidade do próprio pesquisador em campo também.

Em Patos, apesar de estarem "pousados", "sedentarizados", costumes de antigamente são tidos como fundamentais, garantidos no dia a dia, em uma

reorganização cotidiana de se viver, de atuar enquanto coletividade. Esses valores são reafirmados também nesses discursos, costurados por exemplo, na narrativa da trajetória histórica, transcrita acima.

Além dos valores, no tocante a organização social, a casa não segue a mesma orientação de uma casa não cigana e apesar de haver três casas construídas no mesmo terreno, praticamente nada é feito no seu interior, A vida acontece do lado de fora, onde se cozinha, se come, preparam as refeições¹⁰. As canecas de água são penduradas no pé de bambu, junto de alguma eventual blusa de criança ou até mesmo minha bolsa. Assim, verificava a vida nômade servindo como inspiração e pano de fundo para as ações e práticas presentes, onde um tempo passado é reatualizado, recriado, traduzindo a organização social atual.

Estão sempre justificando a bagunça do terreiro, justificando a falta de tempo para organizar ou que as crianças não dão sossego, como também, sempre me oferecendo comida, café, suco ou água. Certa vez questionei o que por ventura causava constrangimento para eles, rapidamente me foi respondido "*estar com fome!*" A fartura é algo valorizado pelos ciganos, muito mais do que móveis ou eletrodomésticos.

Recentemente compraram um carro, mas raramente é usado para andar na cidade, só para viajar. O carro fica coberto por uma lona no terreiro. Segundo Fonseca os ciganos não tem o costume de acumular bens, terra, não há uma tradição de serem, por exemplo, agricultores. Eles estão preferencialmente em congruência com sua trajetória nômade, onde se mantinham sempre prontos para se deslocar, o que possivelmente não os possibilitassem estar para o tempo de colheita (FONSECA, 1996, p. 120).

¹⁰ A carne, por exemplo, é cortada, do mesmo modo que todo o resto, no chão. Enquanto uma mulher segura à carne, a outra, que podem ser as meninas Sara ou Luzia (ambas com 11 anos), puxa e vai partindo os pedaços pequenos e retirando a gordura.

É fato que não são mais "andarilhos", todavia há mobilidades constantes, pois, estão em Patos, mas Sr. S. com certa frequência se desloca para outras cidades como Teixeira, Santa Luzia (na Paraíba) e Caicó (no Rio Grande do Norte), isso numa mesma manhã. Ao ser indagado me dizia que as viagens eram para realizar "*negócios*" ou "*resolver uns assuntos*". O fato é que nestas cidades também moram ciganos, embora não saiba se há alguma relação de parentesco com os ciganos de Patos.

Com certa regularidade uma das filhas de S. que mora no Equador-RN, vem a Patos com os filhos visitar a família, no entanto, às vezes fica um mês, por vezes três, o que não entraria na categoria de visita para a sociedade local. Quando pergunto que dia ela vem novamente, me respondem "*nesses dias*" com uma imprecisão evidente, demonstrando não haver muita importância com relação aos dias de um calendário. Insisto, "*- mas sabem a data? O dia certo?*" A resposta se apresenta dispersa: "*- não, ela aparece, ligou nesses dias dizendo que vem daqui pro fim do mês, nesses dias aparece*".

Também me deparei com momentos ou situações conflituosas ou de disputas internas. Como destaca Sulpino (1999, p. 31), as disputas e desavenças compõem o cenário da organização social cigana e que, ao contrário do que se poderia supor, essas incompatibilidades internas incitam a organização social do grupo.

No trabalho realizado por Anaíra Camilo (2011) S. e N. se refere ao seu único irmão vivo como alguém com uma incapacidade mental, mas o discurso muda quando fala deste seu irmão para mim: ele o desqualifica dentro dos valores esperados para um cigano:

Aquele meu irmão que você viu eu não gosto dele não, porque ele não tem união, eu não confio nele não, ele mente, ele gosta do povo de fora. Ele fez um negócio aí(...) eu tinha uns terreno aí vendi, sete mil conto, dei 3mil a ele e ele foi gastar querendo tirar onda de namorada. Ele é um mentiroso, não merece confiança! Quem já se viu uma pessoa morar aqui do lado, eu dei

um dinheiro a ele, ele se abestaltou com uma mulher *juron* e perdeu tudo, ele é fraco, não merece confiança (Sr. S.).

Muito interessantes são os motivos para a desqualificação de seu irmão: um cigano que "*não tem união*", o que significa que "*gosta do povo de fora*", isto é, dos "*jurons*". A coisa toda piora porque este irmão se "*abestaltou*" com uma "*jurin*", com quem gastou seu dinheiro.

Desconfiado com "estas mulheres", nas primeiras vezes que estive lá, Sr. S. perguntava sempre sobre minha família, mapeando rapidamente e me localizando: "*Dantas, de Carnaúba dos Dantas? Sei demais, conheço! Ah, você ainda é dos Candeias de Quixaba, sabe por que o nome é Candeia? Porque antigamente eles vendiam candeeiro na feira, sabia disso?*"

Sempre demonstraram interesse pela vida familiar, quando chego sempre me perguntam pela minha mãe, meus irmãos, pontuando a importância e referência máxima que a família tem para os ciganos. Sempre que eu perguntava qual a maior riqueza para eles, prontamente afirma que é a família, pois: "*sem ela não somos nada, não valemos nada*". Apesar das desavenças internas, poderíamos arriscar que a instituição máxima para os ciganos permanece sendo a família, já que o Estado nem a sociedade local garantem direitos, tampouco os deveres terão prioridade frente à instituição familiar, que não só garante esses direitos como também os deveres e são responsáveis por toda a transmissão valores, normas e regras que o grupo seguirá preferencialmente.

Também percebi a existência de diferenciações entre os "*parentes de fora*¹¹" e "cigano estrangeiro", com o qual não possuem nenhum vínculo de parentesco. Quando encontro algum cigano morador de Sousa ou de Condado no espaço doméstico de S., ele se refere aos mesmos como parentes, o que não necessariamente indica uma relação familiar próxima, mas relações amigáveis ou

¹¹ Que seriam ciganos que residem em outras localidades.

alianças de algum tipo. Contudo, quando perguntei a S. se havia ciganos no bairro do Bivar Olinto¹² ele disse: "*tem, tem, é cigana de fora*". Já ao se referir aos ciganos do Sul do país, ou até mesmo de São Paulo, me disse que para saber se estes eram mesmo ciganos tinham que "falar a língua" ou pedir para o cigano falar da sua árvore genealógica.

Demonstrando que há uma separação entre os ciganos parentes e os "*estrangeiros*", nos mostra que permanecer entre parentes é fundamental para fortalecer as noções de pertencimento (FERRARI, 2010). Entra na categoria de parente não apenas quem tem alguma consanguinidade, mas quem mantém trocas (afetivas, matrimoniais, políticas ou comerciais). Do mesmo modo pode-se cair na chave de "*parente mas nem tanto*", acaso algum comportamento comprometa as relações sociais estabelecidas, quando alguém não age como se espera de um cigano¹³.

Essa relação de parentela é descrita muitas vezes pelo termo "*primo*", que não indica necessariamente uma relação consanguínea. Na maioria das vezes essa ampliação do quadro familiar indicam relações de afinidade, dos que são incorporados e enquadrados na categoria de "primo", "parente" sem restrição, nem diferenciação, atuando também como meio de minimizar explicações e por dividirem o mesmo sentimento de pertencimento em comum, o universo cigano.

Sr. S., enquanto líder acaba regulando quem é incorporado e quem acaba sendo afastado do grupo familiar, ele pode até não ter condição de proibir que os demais vejam e falem com seus parentes 'deslegitimados', mas os afastam de um convívio mais intenso, por algum descumprimento moral que envergonha o grupo.

Por muito tempo tentei acessar outro interlocutor, não que Sr. S., mas o campo foi me mostrando limites e segui as disposições do próprio campo. Sentia-me atraída pelo "silêncio" feminino e muitas vezes presa e controlada por Sr. S., que

¹² Bairro localizado na saída para cidade de Piancó-PB, na zona oeste da cidade de Patos; enquanto o bairro Vila Cavalcante, onde está localizada a residência de S. está situado na zona leste, na saída para Campina Grande.

¹³ FERRARI, 2010.

sempre gerenciou meus passos ali, tendo um total "controle de impressões" (BERREMAN,1985).

Levou um tempo para conseguir me movimentar no próprio espaço doméstico, como na grande maioria das vezes estive só em campo, acabava ficando atada à sua presença e suas narrativas. Isso me incomodava, tanto que acabei ficando um tempo sem enxergar a riqueza do material que ele me fornecia.

Sentia uma inquietação tamanha e muita vontade de desvendar o que se passava ali atrás, onde as mulheres ficavam acoradas em volta do fogão, no chão. O que aquelas mulheres falavam ao escuta-lo? O que elas pensavam sobre tudo aquilo? Queria ouvir as suas vozes; só as suas netas sempre estavam entre nós, elas sim circulavam em todo o espaço.

Por isso podemos dizer que o campo que foi sendo aberto aos poucos. Custou-me um tempo, até conseguir, por exemplo, sentar com as mulheres. Sempre nas mediações e tutela do líder, era difícil muitas vezes conseguir conversar com os demais membros da família. Entre idas e vindas, as relações foram se estreitando e com isso, os espaços foram sendo alargados.

Como costumava ir sozinha, no início não conseguia desviar a atenção central da minha própria visita. Certa vez levei comigo uma amiga, que ocupou meu lugar na roda de conversa com o líder, enquanto consegui uma brecha para deixar um copo de café na pia e ir sentar com as mulheres em um tronco de árvore no chão, enquanto a maioria se mantinha acoradas. Incômodas no início me mandavam sentar na cadeira, dizendo que ali era meu lugar, o que me fez pensar, novamente, em minha condição de "estrangeira", embora não "estranha", uma "visita", uma "jurin" que deve sentar-se na cadeira e não acorar-se no chão com as demais mulheres.

Também atentei para como o meu corpo, minha presença causava sempre questionamentos. No início ouvia frases que denotavam cuidados e dúvidas sobre minha conduta social, como: *"e não sei como sua mãe deixa você vir pra cá, sei lá, tem muita gente que tem medo de nós"*, *"você come da nossa comida, não tem nojo*

da gente, tem gente que não toma nem nosso café”, “você mora sozinha, tem medo não? Quando terminar os estudos volte pra perto da sua mãe, presta não ficar longe”, ou sobre meu corpo ou apresentação física, como: *“você tá tão magrinha, tem que comer”*; ou sobre minha vida social e afetiva: *“ainda não arranjou marido? tão bonita, ah se tivesse um cigano que desse certo pra você e você vir morar mais nós”*. Acho que desperto um misto de curiosidade, desconfiança e até orgulho. É evidente que do mesmo modo que eu tentava lê-los, eles me liam, ou fomos tentando nos ler concomitantemente.

Dessa forma, como a relação de desconfiança dentre ciganos e *jurons* é histórica, eu sempre me esforcei ao máximo para não decepcioná-los, para pedir permissão acaso quisesse mostrar alguma foto, ou deixar claro o que estava fazendo ali e principalmente, não prometer absolutamente nada que eu não tivesse certeza que poderia levar, independente do que fosse: uma foto ou até mesmo um livro, o que fosse! Comecei a refletir sobre a necessidade de compreender esse “outro”, sem sacrificá-lo à minha lógica e sem sacrificá-la, ou sacrificar-me, porque não? Pois acredito que esse seja o exercício antropológico a que nos propomos, adentrar pacientemente no objeto e na sua lógica de vida e de organização social.

Referências

- BARTH, Fredrik. **Etnicidade e o Conceito de Cultura**. Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia e Ciência Política. Niterói, n.1, jul-dez., EdUFF, 1995.
- BARTH, Frederik. **Ethnic groups and boundaries**. Oslo: University Press, 1969.
- _____. Temáticas permanentes e emergentes na análise da etnicidade. In: VERMEULEN, Hans; GOVERS, Cora. (Orgs.). **Antropologia da Etnicidade**. Para além de «Ethnic Groups and Boudaries». Lisboa: Fim de Século, 2003.
- BATISTA, Mércia Rejane Rangel. CUNHA, Jamilly Rodrigues da. DONATO, Izabelle Brás.
- DANTAS, Caroline Leal. MEDEIROS, Jéssica Cunha de. **O papel de um jornal**

paraibano na construção da imagem dos ciganos. Trabalho apresentado na 28ª Reunião Brasileira de Antropologia. 2012.

BERREMAN, Gerald. **Por detrás de muitas máscaras.** In: GUIMARÃES, Alba Zaluar (Org.) *Desvendando máscaras sociais.* 2ª ed. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora, 1980.

CAMILO, Anaíra Souto. **“Andarilhos no meio do mundo”:** os diferentes caminhos trilhados pelos ciganos e o desafio de estar em Patos. 2011. Monografia. (Bacharelado em Antropologia) - Universidade Federal de Campina Grande, 2011.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano:** 1. Artes de fazer. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

CHINA, José B. D'Oliveira. **Os Ciganos do Brasil.** (Subsídios históricos, ethnographicos e linguísticos). São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 1936.

FERRARI, Florencia. **Um olhar oblíquo: contribuições para o imaginário ocidental sobre cigano,** 2006. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade de São Paulo, 2006.

FERRARI, Florencia. **O mundo Passa:** Uma etnografia dos Calon e suas relações com os brasileiros. São Paulo, 2010. Tese (Doutoramento em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, 2010.

FONSECA, Isabel. **Enterre-me em pé: os ciganos e sua jornada.** São Paulo: Companhia das letras, 1996.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas.** Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos, 1989.

GOLDFARB, Patrícia. **O “tempo de atrás”:** um estudo da identidade cigana em **Sousa: PB.** 2004. Tese (Doutorado em Sociologia) - UFPB CCHLA PPGS.

HILKNER, Regiane. **Ciganos: Peregrinos do Tempo** – Ritual, cultura e tradição. / Regiane Aparecida Rossi Hilkner. – Campinas, SP: [s.n], 2008.

KUPER, Adam. **Cultura: a visão dos antropólogos.** Tradução Mirtes Frange de Oliveira Pinheiros. Bauru, SP: EDUSC, 2002.

- LOCATELLI, M. 1981. **O ocaso de uma cultura**: uma análise antropológica dos ciganos, Santa Rosa: edição do autor (dissertação de Antropologia).
- MERLEAU-PONTY, **De Mauss à Claude Lévi-Strauss**. Signos, São Paulo: Martins Fontes, [1960] 1991. P. 123-135.
- MOONEN, Frans. **Ciganos Calon no sertão da Paraíba, Brasil**. *Cadernos de Ciências Sociais*, João Pessoa, n. 32, 1994.
- _____. **Anticiganismo**: os ciganos na Europa e no Brasil. 3ª ed. Recife: s/e., 2011.
- MOONEN, Frans. **Rom, Sinti e Calon. Os Assim chamados ciganos**. Núcleo de Estudos Ciganos. Recife, 1999.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O trabalho do antropólogo**. Brasília / São Paulo, Editora Unesp, 1998
- PEIRANO, Mariza. **A favor da etnografia**. RJ, Relume-Dumará, 1995 (Introdução, cap. 1 e 2)
- SANT'ANA, Maria de Lourdes. **Os ciganos**: aspectos da organização social de um grupo cigano em Campinas. São Paulo: FFLCH/USP, 1983. (Antropologia, 4).
- SULPINO, Maria Patrícia Lopes. **Ser viajor, ser morador**: Uma análise da construção da identidade cigana em Sousa – PB. 1999. Dissertação. (Mestrado pelo em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1999.



ariús

Revista de Ciências Humanas e Artes

ISSN 0103-9253 versão impressa – ISSN 2236-7101 versão online

DISCUTINDO EXPERIÊNCIAS DE DESLOCAMENTO SOCIAL NA DIÁSPORA E NO NOMADISMO¹: REFLETINDO SOBRE A MOBILIDADE CIGANA E ORGANIZAÇÃO SOCIAL

Jéssica Cunha de Medeiros²

Universidade Federal da Paraíba

Mércia Rejane Rangel Batista³

Universidade Federal de Campina Grande

M^a Patrícia Goldfarb⁴

Universidade Federal da Paraíba

RESUMO

Os ciganos no Brasil passaram por processos históricos e sociais que nas últimas décadas implicaram numa resignificação em seu universo espacial e relacional.

¹ Esse texto foi originalmente apresentado na 29^a RBA, realizada entre os dias 03 a 06 de agosto de 2014, Natal/RN.

² Aluna do Programa de Mestrado em Antropologia da UFPB, João Pessoa. E-mail: jessica.cunhamedeiros@gmail.com

³ Professora do PPGCS/UACS/UFCG, Campina Grande. E-mail: mercia.batista1@gmail.com

⁴ Professora do PPGA/CCHLA/UFPB, João Pessoa. E-mail: patriciagoldfarb@yahoo.com.br

Diferentes autores como, por exemplo, Isabel Fonseca no seu conhecido livro sobre ciganos "Enterre-me em pé" (1996), defendem a hipótese de que os ciganos apareceram pela primeira vez na Europa no século XV, onde se apresentaram como peregrinos e leitores da sorte; viajantes exóticos, de pele escura e de aparência não muito agradável para o padrão da sociedade, liderados por homens que se intitulavam condes, príncipes e capitães, ou mesmo como negociantes de escravos. Pensando que heurísticamente podemos propor uma aproximação entre as experiências de deslocamento (forçada) vividas pelos judeus e ciganos, subsumidas no conceito de diáspora, vamos então discutir de modo mais detido esta problemática. De modo que as diásporas tem sua ocorrência como estrutura de organização que comporta tanto a solidariedade em condições adversas, como também a mobilidade social, além da integração no sistema do poder, o que pode implicar na participação nacional e internacional no sistema político. Os ciganos, como os judeus (outro grupo diaspórico), foram apresentados enquanto populações que percorreram muitas vezes, à margem das construções dos Estados-Nação, os espaços sociais, o que resultou em ações de exclusão e expulsão, desdobraremos então, discussões a respeito destas questões envolvidas. Partindo do material coletado – no Estado da Paraíba (Brasil) durante uma pesquisa que implicou em levantamento em arquivos e trabalho de campo -, foi possível perceber o quanto os deslocamentos, as experiências das viagens continuam suportando algumas práticas que parecem aí indicar uma percepção própria sobre o deslocamento. Em alguma medida, podemos demonstrar aproximações e distanciamentos de ciganos enquanto também sujeitos diaspóricos.

PALAVRAS-CHAVE: Ciganos. Nomadismo. Diáspora.

DISCUSSING THE EXPERIENCES OF SOCIAL DISPLACEMENT IN DIASPORA AND NOMADISM: REFLECTION ON GYPSY MOBILITY AND SOCIAL ORGANIZATION

ABSTRACT

Gypsies in Brazil have gone through historical and social processes that in recent decades resulted in reframing its spatial and relational universe. Different authors such as Isabel Fonseca in her well-known book about gypsies "Enterre-me em pé" (1996), argue that the hypothesis that the Roma first appeared in Europe in the fifteenth century, when they presented themselves as pilgrims and fortune tellers; exotic travelers, dark-skinned and not very nice look to the pattern of society, led by men who called themselves counts, princes and captains, or even as slave traders. From a heuristic standpoint we propose an approximation of displacement experiments (forced) experienced by Jews and Gypsies, subsumed in the concept of diaspora, we will then discuss this issue in a more specific way, considering that the diaspora has its occurrence as organizational structure which includes both solidarity in difficult conditions, but also social mobility, and integration in the power system. This will involve the national and international participation in the political system. Gypsies, like the Jews (other diasporic group) were presented as people who traveled often, away from buildings of nation states, social spaces, which resulted in the exclusion and expulsion actions. Based on the collected material - in the State of Paraíba (Brazil) during a research that resulted in survey files and field work - it was possible to realize how much the offsets, travel experiences continue supporting some practices that appear here to indicate a sort of own perception on the displacement. To some extent, we can demonstrate similarities and differences of Roma while also diasporic subject.

KEYWORDS: Gypsies. Nomadism. Diaspora.

Introdução

O presente artigo é resultado de um esforço teórico e empírico desenvolvido desde 2012 na Universidade Federal de Campina Grande pelo grupo de estudos sobre ciganos⁵, que tem por foco o levantamento das comunidades ciganas no estado da Paraíba, envolvendo os processos sociais, identitários e de deslocamento. Esta temática que aqui se explana se mostrou de interesse desde as primeiras leituras feitas acerca da literatura que tratava sobre ciganos (falamos de textos especializados como etnografias, à não-especializados, textos literários), e o desconforto, no sentido de não haver um aprofundamento na análise dos novos processos de deslocamento e nomadismo dessas populações ciganas, em especial na Paraíba. O referente estado, apresenta-se em um contexto onde as diversas famílias ciganas que aqui vivem, são atravessadas por narrativas semelhantes, que constitui um circuito territorial bastante amplo, em que o deslocamento instaura-se em lugares que se fazem comum e familiar, trata-se de um processo peculiar de territorialização, que os grupos acabam compondo. Portanto, dizê-los apenas enquanto nômades ou sedentários não resolveria a problemática que assim levantamos, precisaríamos saber o que esse deslocamento social dizia.

Tendo em vista este problema, fizemos um primeiro trabalho de levantamento. Pesquisamos em acervos de jornais locais de grande circulação no Estado⁶, em Campina Grande, para saber o que falava e se falava sobre a presença de ciganos na

⁵ O grupo se constituía na Universidade Federal de Campina Grande da Professora Mércia R. R. Batista, Jéssica Cunha de Medeiros, Jamilly Rodrigues da Cunha, Izabelle Aline Donato Braz, Caroline Leal Dantas do Nascimento.

⁶ Para tal empreendemos o esforço de coleta no acervo do Jornal da Paraíba e no Diário da Borborema. No caso deste último cobrimos da primeira edição em 1957 até 2012. Fomos confrontadas com diversas matérias sobre famílias ciganas que se deslocavam pela Paraíba, traçando rotas ou mesmo, se estabelecendo em algumas localidades. Um dos pontos que as matérias são concordantes, é que os ciganos são retratados como não possuidores de cultura e associados à formação de "bandos" e propensos a prática de crimes.

região. Ficamos diante de um cenário bastante singular, em que a partir de pesquisas de campo em Sousa, Patos, Campina Grande, percebemos uma rede de parentesco que em determinados momentos se fazia frouxa e em outros mais rígida, constituindo, portanto, uma cadeia de deslocamento e mobilidade bastante presente nessas regiões. Esses campos também apresentaram para nós outras localidades que se tinha a presença de grupos ciganos que até então não havia sido representada pelas pesquisas. Todo este movimento derivou⁷ no nosso primeiro trabalho⁸ apresentado na 28ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada em julho de 2012, em São Paulo, no grupo de trabalho sobre ciganos no Brasil. Muitas das discussões sobre nosso trabalho no GT colocadas, reafirmavam nosso questionamento: muito tem se falado sobre ciganos, mas pouco tem se levantado acerca desses processos de deslocamento feitos por eles.

Diante do trabalho investido, cada uma foi construindo sua problemática e estabelecendo relações com seu campo. Neste artigo, venho apresentar um pouco o que tenho pesquisado a partir dessa trajetória que me levou a pesquisar esses processos de deslocamento, nomadismo e diáspora cigana. Tendo como panorama o Brasil a partir de uma discussão mais teórica, na Paraíba para perceber esses circuitos e comunidades e em Sousa (PB) como base etnográfica e onde posso criar um campo de crítica para as narrativas teóricas e discussões. Assim, a proposta é muito mais entender o sentido do deslocamento, e do processo diaspórico, do que tentar encaixá-los numa categoria já dada. Compreender esses processos de mobilidade social pode nos ajudar construir diálogos com outros grupos étnicos que tenham passado por experiências semelhantes que nos possibilitam a pensar esses atuais

⁷ Também redundou no Projeto intitulado: Visíveis e ignorados – aqueles que muitos conhecem e poucos reconhecem: ser cigano na Paraíba. Em vigor 2012-2013 e renovado no ano posterior. PIVIC/CNPq/UFCC

⁸ BATISTA, Mércia Rejane Rangel. CUNHA, Jamilly Rodrigues da. DONATO, Izabelle Brás. DANTAS, Caroline Leal. MEDEIROS, Jéssica Cunha de. O papel de um jornal paraibano na construção da imagem dos ciganos. Trabalho apresentado na 28ª Reunião Brasileira de Antropologia. 2012.

contextos de moradia, de demandas por território, criação de centros de recepção em cidades, acampamentos, enfim, variadas situações que os grupos ciganos estabelecem no cenário político atual.

Refletindo experiências de deslocamento social: Nomadismo cigano e Diáspora judia

O proposto artigo se propõe a apresentar uma primeira reflexão sobre a temática dos ciganos, tendo por foco a maneira como estes representam os seus deslocamentos. Para tal, construímos uma discussão teórica que nos auxiliou a explorar uma situação etnográfica específica, buscando compreender como a constituição dos ciganos, enquanto grupo étnico, implicou numa relação com a prática do deslocamento. Essa situação, aparentemente, gerou uma forma (aparentemente própria) de identificação, constituindo uma identidade que frequentemente ultrapassa a identidade nacional. Historicamente os chamados de ciganos ou *gipsyes* foram colocados em situações nas quais o exercício de deslocamento tornou-se parte constitutiva da prática cotidiana e familiar, atribuindo-se assim ao nomadismo uma característica intrínseca a condição cigana. No entanto, é inexorável considerar que muitos dos fluxos migratórios dos ciganos, se deveram, em muitos casos à expulsão coletiva, ocasionados por guerras, perseguição ideológica,⁹ a insegurança, aos conflitos gerados pela presença destes em locais que redundaram numa não aceitação por parte da população abrangente ou de um Estado – Nação, de forma que o assim chamado nomadismo se instaurou numa prática que não resultava necessariamente na paixão pela viagem e sim, como uma

⁹ Estima-se que cerca de 500 mil ciganos foram assassinatos no decorrer da 2ª Guerra Mundial, estudiosos referem-se que este acontecimento foi conhecido como Holocausto Romani. (Zimmerman, Michael. Jews, gypsies and Soviet prisoners of war: comparing Nazi persecutions. In: STAUBER, Roni; VAGO, Raphael. The Roma: a minority in Europe: historical, political and social perspectives. CEU Press, 2007.

resposta quase obrigatória¹⁰. Ao mesmo tempo, nesta complexa interação e integração desses ciganos as nações, estados, cidades, podemos pensar em outros diálogos, onde esses ciganos almejam muitas vezes, transcender a condição de emigrante, errante e se reinscrever neste espaço sociopolítico, em que busca e negocia melhores condições de vida nos lugares que estão inseridos. Coexistindo também que neste intrincado intercâmbio que se estabeleceu entre ciganos e não ciganos, a associação entre ciganos e viagem, ciganos e estrada, ciganos e deslocamentos, tornou-se uma reivindicação e uma aceitação dos próprios ciganos como uma forma de se caracterizar face aos outros em muitas situações.

Assim o nomadismo, a nosso ver, passa a ser uma questão essencial (já que em sua maioria, os mesmos se afirmam enquanto “um povo nômade”) para compreender a dinâmica espacial e organização social (e identitária) dos ciganos hoje. Aqui podemos nos perguntar como os ciganos se reconhecem, quando não se encaixam dentro desse modelo político clássico¹¹, pois ao ler e ao conviver¹² com os ciganos que vivem em Sousa (PB)¹³, nos deparamos com esse tipo de afirmação: *nós, (os ciganos) somos da estrada, do meio do mundo, (um) povo livre*¹⁴, o que nos faz pensar sobre o sentido da itinerância – de estar se deslocando sempre, mesmo quando se está parado – e como este elemento parece ser algo constitutivo da identidade e da percepção sobre si. Com isso acabamos nos debruçando sobre a

¹⁰ Por exemplo, os conflitos armados no Leste Europeu, como no caso de Kosovo.

¹¹ A falta de uma ligação histórica precisa a uma pátria definida ou a uma origem segura, a não referência a uma nacionalidade, não permitia que os reconhecessem como parte do Estado-Nação, além de uma extrema dificuldade de vê-los enquanto grupo étnico individualizado, por mais que por longo tempo os ciganos houvessem sido qualificados como egípcios (Ver FERRARI, 2006).

¹² O campo que referenciamos aqui é a comunidade cigana da cidade de Sousa, além dos contatos menos intensos com ciganos na cidade de Campina Grande, ambas localizadas no estado da Paraíba.

¹³ Está situada geograficamente no interior do estado da Paraíba. Pertencente à Mesorregião do Sertão Paraibano e à Microrregião de Sousa, localiza-se a oeste da capital do estado, distante desta cerca de 427 km. Ocupa uma área de 842,275 km², sendo o terceiro maior município do estado em extensão territorial. De toda a área, 3,0220 km² estão em perímetro urbano.

Fonte: [http://pt.wikipedia.org/wiki/Sousa_\(para%C3%ADba\)](http://pt.wikipedia.org/wiki/Sousa_(para%C3%ADba))

¹⁴ Encontramos essas expressões entre os ciganos de Sousa, Patos, Campina Grande, todas na Paraíba.

condição vivida pelo povo judeu, suas formas de associação e organização, o que nos ajudou a pensar a experiência do povo cigano – melhor dizendo – a maneira pela qual a experiência se elaborou para os próprios ciganos e para aqueles que os tem enquanto um tema. Iremos assim dialogar com o conceito de diáspora para pensar esses processos de deslocamentos.

Nomadismo e Diáspora: construindo identidades em deslocamento.

Na atualidade, os vários tipos de emigração tendem a se “auto representar” como uma diáspora, já que este conceito se metamorfoseou numa instituição bastante importante para os novos atores coletivos, envolvidos em um mundo globalizado e transnacional. Segundo Sorj¹⁵, “as diásporas se transformam em fatores de importância crescente na política nacional”, já que:

(...) o surgimento de novas identidades diaspóricas está relacionada à transferência de uma massa de populações no mundo contemporâneo, aos novos sistemas de comunicação e transporte, à crise do estado-nação como principal foco de normatização ideológica e ao deslocamento da criação de identidades dos marcos políticos e ideológicos tradicionais. (SORJ, 2003, p. 2)

Os grupos ciganos podem e se encontram neste contexto no que diz respeito aos seus frequentes deslocamentos, pois é exatamente nas situações das mudanças que atravessam os estados nacionais no século XX, que vamos nos deparar com processos que abrangem populações ditas tradicionais envolvidas em demandas por reconhecimento, dentre outros, de diversidade étnica. O que temos entendido é que as diásporas tem sua ocorrência como estrutura de organização que comportam tanto a solidariedade em condições adversas, como também a mobilidade social,

¹⁵ SORJ, B., "[Diáspora, Judaísmo e Teoria Social](#)". In: Grin, M.; Vieira, N., *Experiência Cultural Judaica no Brasil: recepção, inclusão e ambivalência*. Rio de Janeiro: Editora Topbooks, 2003.

além da integração no sistema do poder, o que também pode implicar na participação nacional e internacional no sistema político.

A ideia da diáspora permite, de certa forma, ser pensada em relação às populações ciganas, podendo se tratar tanto da representação, como também da construção de identidades coletivas, aproximando-se aqui da questão do nomadismo. Diáspora e nomadismo seriam não só condições efetivamente experimentadas, como também imagens e retóricas que definiriam as possibilidades de ação e organização dessas populações que passaram por esses processos. Estamos aqui diante de contextos sociais e políticos que muitas vezes se cruzam na diáspora e no nomadismo por percorrerem existências que se fundaram numa estrutura de poder, em que tanto os judeus¹⁶ na diáspora como os ciganos no nomadismo, até os tempos modernos, sempre viveram estigmatizados e numa profunda insegurança, pois os estados nacionais faziam e fazem um esforço sistemático de separá-los do resto da população circundante, através da imposição de imagens e identidades que produzem efeitos de separação e estranhamento.

As nações não são aqui entendidas apenas entidades políticas soberanas, mas como bem sugere Benedict Anderson (1991), "comunidades imaginadas", pois depois de tantas ações emigratórias de entrada e saída de ciganos nos países, de determinados estados virarem sua residência, de construírem um circuito nesses estados, e a partir disso transitarem por estes, e nas trilhas desse processo ter movimentos constantes de expulsão e afastamento, demarcando entre o estado nacional e essas comunidades uma fronteira visível de posições de poder, como pensar uma nação neste "todo complexo" de populações que entram, saem, se identificam e, no entanto, demarcam uma identidade distinta, em uma política nacional que exige quase sempre (e automaticamente) uma unidade e

¹⁶ Pontuamos os judeus, pois será o grupo que utilizaremos como exemplo mais precisamente, mas chamamos a atenção para os vários grupos que entram neste contexto diaspórico: migração caribenha, migração curda, palestina, dentre muitas outras.

homogeneidade identitária? Onde começam e terminam suas fronteiras? Percebemos que essas comunidades transnacionais vêm se constituindo como uma rede e enquanto um local de memória, se estruturando enquanto um canal crucial entre dois lugares: estar na comunidade e estar inserido no estado nacional.

A nação¹⁷ comumente fez um movimento de expulsão e negação desses povos enquanto parte da mesma, sustentando a experiência de perseguições e afastamento dos mesmos, forçando-os a uma mobilidade frequente. Assim, “as diásporas dessas minorias não constituindo uma política realmente autônoma tiveram que conviver e aceitar contextos políticos diferentes, dentro de um realismo pragmático”¹⁸. Emergem desse modo, diferentes fontes de identificação, forçando um elo de pertencimento que, ao invés de terem sido interrompidos por suas experiências diaspóricas, se fazem cada vez mais fortes, unidos por uma raiz familiar e profundamente ligada por uma memória de deslocamento, em que parece não se precisar viajar muito longe para que esta não só seja experimentada, como também mantida numa íntima união com a própria noção de si. Chamamos atenção para um movimento¹⁹ neste começo de século que buscou redefinir a identidade cigana, tendo por finalidade unificá-la, criando símbolos, como a bandeira, o hino e a expansão do termo “roma” (TOYANSK, 2012), porém, é um movimento que tem maior inserção e visibilidade em um cenário Europeu. Em concordância com Souza (2013), compreendemos que muitas vezes:

¹⁷ Os nômades, imigrantes entre outros, “incômodo em todo lugar, e doravante tanto em sua sociedade de origem quanto em sua sociedade receptora, ele obriga a repensar completamente a questão dos fundamentos legítimos da cidadania e da relação entre o Estado e a Nação ou nacionalidade. Presença ausente, ele nos obriga a questionar não só as reações de rejeição, que ao considerar o Estado como uma expressão da Nação, justificam-se pretendendo fundar a cidadania na comunidade de língua e de cultura (quando não de “raça”), como também a generosidade assimilacionista”. (SAYAD, 1998: p. 11-12)

¹⁸ Cf. Biale, D., *Power and Powerlessness in Jewish History*, Schocken Books, New York, 1987.

¹⁹ União Romani Internacional, tem buscado desde o Primeiro Congresso Mundial em 1971, organizar uma ideia de uma nação cigana, e representá-la em instituições internacionais.

Os agentes políticos que estão na esfera pública procuram homogeneizar diferentes narrativas, criando uma unidade discursiva. Já os atores que não participam da construção dos projetos identitários, afirmam particularismos étnicos e confrontam os discursos de unidade nacional. (SOUZA, 2013, p. 25)

A identidade cultural dessas comunidades na diáspora, não pode ser pensada no sentido de estar primordialmente em contato com um núcleo imutável e atemporal, ligando-os passado, futuro e presente, numa linha ininterrupta e os vinculando a uma ideia de origem. Segundo Stuart Hall:

[...] a identidade é irrevogavelmente uma questão histórica. Nossas sociedades são compostas não de um, mas de muitos povos. Suas origens não são únicas, mas diversas. Aqueles aos quais originalmente a terra pertencia, em geral pereceram há muito tempo – dizimados pelo trabalho pesado e a doença. A terra não pode ser “sagrada”, pois foi “violada” – não vazia, mas esvaziada. Todos que estão aqui pertenciam originalmente a outro lugar. Longe de constituir uma continuidade com os nossos passados, nossa relação com essa história está marcada pelas rupturas mais aterradoras, violentas e abruptas. (HALL, 2013, p. 33)

Correspondente a isso é perene a ideia de uma origem ligada a esses grupos imigrantes, itinerantes, nômades, diaspóricos. Os grupos ciganos são alvos recorrentes da representação de indivíduos estrangeiros, que vem de outra terra, trazendo consigo a sabedoria de uma “sorte futura”. Em uma das entrevistas realizadas durante a pesquisa está ideia de origem projetada pelos ciganos nos foi apresentada muito mais como uma questão da nossa agenda de pesquisa, do que algo que realmente preocupasse os ciganos, como se a origem fosse atrelada muito mais a uma ligação parental do que aos lugares por qual passaram ou se originaram.

Para o senhor de onde se originaram os ciganos?

Ô, não existe uma história oficial dos ciganos, não. "Os pesquisador" pode até tentar, mas "num" consegue, não, é assim que acontece. Eu sei a metade da história do meu pai, porque eu me interessei e ele me contou, eu procurei saber, sabe?! Mas eu já não sei a história do pai do meu pai porque eu não conheço toda história, eu não conhecia, e assim eu não conhecia a dos antepassados, quanto mais para trás a gente for, nós se perde, porque esse povo andou muito pelo mundo, e cada canto uma história fica e se perde e outra começa e é contada. Ah, vou te dizer: nenhum "juron"²⁰ pode contar a história verdadeira, porque amanhã pode mudar. (**Cigano Coronel**, liderança cigana. **Sousa**. Janeiro de 2014)

Além disso, podemos afirmar que a história dos lugares pelos quais passaram, normalmente refere-se aos últimos lugares pelo qual estas famílias ciganas se assentaram, de modo que o discurso enredado pelos parentes tem um limite percorrido, ligado ao parentesco mais próximo e com o qual ainda acionam um vínculo.

Dessa forma segundo Ferrari (2006), a partir de um ideário Ocidental, algumas pátrias são referenciadas como locais de origem do povo cigano, sendo o Egito e a Índia, não por acaso, as mais acionadas, pois são por excelência as terras a partir das quais construímos o ideal de terras estranhas e exóticas.

Os ciganos, de modo distinto dos judeus, mesmo sendo associados a um lugar de origem (sujeito à divergência), e estando '*espalhados pelo mundo*', não se pensam nem se reivindicam como desejosos de retornar a uma "terra natal". Os judeus, ao longo da história, são associados e se associam a ideia de uma "terra natal", que é mantida na memória, e que indicaria um lar ancestral, que mesmo não mais presente, permanece como um laço indissolúvel, unindo todos os seus

²⁰ Juron seria o não cigano na língua calé, falada pelos ciganos de Sousa.

membros, dispersos neste movimento diaspórico (SAFRAN, 1991)²¹. Cohen²² que se contrapõe a essa perspectiva, sugere no seu conceito de diáspora uma crítica aos discursos de origens fixas, enfatizando o desejo por um “lar”, o que não é a mesma coisa que o desejo da “terra natal”, pois segundo ele, “lar” seria equivalente ao significado de local de origem, de assentamento, ou um local nacional ou transnacional. Para Avtar Brah que rompe também com essa conexão entre diáspora e “terra natal”:

Onde está o lar? De um lado, “lar” é o local mítico de desejo na imaginação diaspórica. Nesse sentido, é o local do não-retorno, mesmo que seja possível visitar o território geográfico concebido como o lugar de “origem”. Por outro lado, lar é também a experiência vivida de um local. Seus sons e aromas, calor e poeira, noites aprazíveis de verão, ou a excitação da primeira caída de neve, noites geladas de inverno, céus cinzentos e sombrios em pleno meio dia... Tudo isso, mediado pelo cotidiano historicamente específico das relações sociais (BRAH, 1996, p. 192).

Os debates acerca do conceito de diáspora implicaram na delimitação das características que possam definir o que é ou não uma diáspora, e que pode então corresponder a uma memória coletiva e a um mito sobre a terra natal, incluindo aí a sua localização, a história e as realizações, indicando uma idealização de uma terra ancestral putativa e de um compromisso coletivo de cultivá-la ou mesmo recriá-la. O que gera o desenvolvimento de um movimento de retorno que recebe aprovação coletiva, sendo então uma fonte de consciência grupal étnica sustentada sobre o longo período de diáspora e baseada num sentido de diferença face uma história comum, além da crença de um destino comum. Só que podem se apresentar enquanto fenômenos sociais heterogêneos.

²¹ SAFRAN, William. *Diasporas in Modern Societies: Myths of Homelands and Return*. *Diaspora: a Journal of Transnational Studies*. Toronto: University of Toronto Press, v.1, n.1, p. 83-99, 1991.

²² COHEN, Robin. *Global diasporas: an introduction*. London: UCL Press, 1997.

Como indica Sorj (2003), as explicações sociais sobre a experiência judia se refere não a uma última definição sobre diáspora, mas é preciso principalmente analisar os processos sociais e históricos, da variedade de modelos e de construção de instituições a ela associados, considerando as características específicas que estes grupos constroem em diferentes contextos sociais. Apesar de se reconhecer que a experiência judaica é central na construção do conceito de diáspora, é importante considerar a diversidade de correntes no judaísmo moderno que procuram enfrentar o problema do sionismo²³, a experiência do Bund²⁴ que não prioriza o retorno à terra natal, mas de autonomia cultural em torno da língua iídiche na Europa Central e Oriental, e o judaísmo reformista, que renunciou na sua fase inicial as expectativas de retorno a Sion.

A experiência nômade dos ciganos no Brasil, considerando-se a discussão sobre a diáspora judia, pode nos ajudar a compreender como muitas vezes as experiências se assemelham em alguns contextos, e como o nomadismo assumiu contornos e organização diferentes do que se entendia sobre o mesmo.

Assim como os judeus, os ciganos foram perseguidos pelos nazistas, e centenas de milhares deles foram assassinados durante a Segunda Guerra Mundial. Depois, principalmente nos países comunistas, foram alvo de duras políticas de assimilação, como esterilizações e proibição de suas atividades culturais (FONSECA, 1996)²⁵. Tentativas de descaracterização cultural e contenção da população também foram aplicadas contra os ciganos em séculos anteriores na Europa. Mais

²³ Segundo o Dicionário Caudas Aulete, no verbete referente ao termo **Sionismo**, encontramos dois significados: Ideia e conceito de que Sion, monte onde ficava o Templo de Salomão, em Jerusalém, é o centro histórico do povo judeu e patrimônio histórico do Ocidente ou (Hist.) Movimento nacionalista judaico do fim do séc. XIX, visando estabelecer um Estado judaico na Palestina, o que se concretizou em maio de 1948. <http://aulete.uol.com.br/sionismo>.

²⁴ Movimento judeu socialista da Europa Oriental.

²⁵ FONSECA, Isabel. Enterre-me em pé: os ciganos e sua jornada. São Paulo: Companhia das letras, 1996.

recentemente, a crise econômica e o avanço do discurso de extrema-direita têm reforçado a não aceitação de ciganos no continente²⁶.

Ainda que os ciganos brasileiros ou mesmo os ciganos de Sousa (PB) não exibam conhecimento sobre os ciganos que vivem no continente Europeu ou nos E.U.A, a história das diásporas, perseguições, sofrimentos e preconceitos permanecem na memória étnica do grupo, identificando uma comunidade de valores e sentimento, um sentimento particular de solidariedade e unificação que sustenta tanto a comunidade local quanto a perspectiva de uma comunidade transnacional (FAZITO, 2000).

Ulf Hannerz já indicava que as comunidades transnacionais se diferenciavam pela interconectividade em meio a polos aparentemente opostos ou concorrentes, bem como o local e o global. Ou seja, a atuação de construção das comunidades transnacionais, provoca a aproximação de diversas formas simbólicas e experiências ou práticas sociais. Olhando assim para estas comunidades, em termos processuais, originando uma série infinita de deslocamentos no tempo. Desse modo Hannerz²⁷ afirma que essas formas simbólicas e essas experiências geram através das novas mídias tecnológicas que, ligadas ao mercado, alcançam distintas extensões de integração social, permitindo a constituição das comunidades transnacionais²⁸.

À medida que a cultura se move por entre correntes mais específicas, como o fluxo migratório, o fluxo de mercadorias e o fluxo da mídia, ou combinações entre estes, introduz toda uma gama de modalidades perceptivas e comunicativas que provavelmente diferem muito na maneira

²⁶ Em 2010 o então presidente da França Nicolas Sarkozy, coloca em vigor uma política de expulsão de ciganos em situação irregular no país, deportando centenas de famílias ciganas, apesar das críticas e ameaças de líderes europeus e organizações internacionais.

²⁷ HANNERZ, Ulf. Fluxos, Fronteiras, Híbridos: Palavras – chave da Antropologia Transnacional. Mana, Rio de Janeiro: Três, 1997.

²⁸ Chamamos atenção para a significativa presença de ciganos no Brasil que se expressam através das redes sociais como blogs, sites, twitter, facebook, por exemplo, na condição de ciganos.

de fixar seus próprios limites; ou seja, em suas distribuições descontínuas entre pessoas e pelas relações. (HANNERZ, 1997, p. 18)

Refletir os ciganos como uma comunidade transnacional como indicou Hannerz (1996), é entendê-los em concordância com estas novas formas simbólicas, que estão em emergência, dispostos em uma tradição cultural heterogênea, que se estende por meio de diversos canais de modo dinâmico. Portanto, uma unidade na diversidade como discurso e prática fundamentais, integrando tradições locais a conhecimentos cosmopolitas, onde se fundem memórias e mitos particulares, vivências comuns de rompimentos e divergências, como vimos com as diásporas ciganas e judias, a experiência do holocausto vividas por essas populações, que se configuram nas memórias das mesmas, sendo revividas e reconstruídas no presente por experiências comuns de dor e sofrimento. (HANCOCK, 1987)²⁹. Hannerz assim afirma:

Podemos assumir aqui a existência de algumas negociações cotidianas sobre significados, valores e formas simbólicas envolvendo as culturas de velhos e novos lugares, bem como as intensas experiências de descontinuidade e ruptura sofrida pelos migrantes. Tais negociações são afetadas pela implicação do *locus microcultural* que estes significados, valores e símbolos podem sofrer quando associados às percepções dos participantes com indivíduos particulares, eventos e contextos. (...) Localizados nos relacionamentos face-a-face das comunidades transnacionais, ou mesmo transmitidos através das chamadas telefônicas, cassetes, *videotapes* familiares e outros presentes, alguns desses significados e formas simbólicas da vida transnacional podem tocar profundamente o coração e espírito das pessoas (HANNERZ, 1996, p. 100)

²⁹ HANCOCK, Ian. *The Pariah Syndrome*, Karoma Publishers, Ann Harbor. 1987.

Apresentando para o contexto atual, o uso da internet hoje é massivo por essas comunidades, no caso dos ciganos. A utilização desse meio de comunicação facilita a comunicação entre parentes e amigos, interligando grupos distantes e distintos. Pensando a Paraíba - percebemos que as comunidades ciganas calon do Estado são muito distintas uma das outras, no entanto, elas se comunicam entre si com bastante frequência. Celulares, internet, entre outros meios, passam a ter um papel importante, pois são fortemente utilizados, e podem ser apropriados muitas vezes como instrumento político dos grupos étnicos transnacionais, pois são aparelhos que podem adaptar-se à necessidade de deslocamento, de fácil mobilidade e comunicação desses grupos.

Trazer para a discussão os ciganos sempre implica em ver em termos históricos e conceituais o que já foi apresentado e o que ainda pode ser discutido, de forma que trabalhar com outras experiências étnicas³⁰ analisando-as, nos ajuda a instaurar diálogos com o nosso campo de pesquisa, os grupos ciganos. Portanto, exibição cada vez mais constante de grupos de ciganos demandando identidade e direitos, é também resultado dessas comunidades transnacionais que a partir dessas novas formas organizacionais começam a dar sentido político na contemporaneidade, produzindo novos significados, relações e redes de solidariedade, onde valores, sentimentos e experiências são compartilhados através de um fluxo global, local e nos entre-lugares.

Ciganos de Sousa: refletindo sobre sua experiência nômade

Quem são os ciganos de Sousa? Onde estão? Como estão? Como é vivenciar hoje a "vida de cigano" estando em Sousa? Nômades, mas como, se moram em casas? "Sedentários"? Bem, foram alguns dos questionamentos que nos fizemos ao longo

³⁰ Pesquisar e ler sobre experiências de nomadismo, mobilidade e deslocamento indígena, judeu, caribenho, entre outras.

dessa pesquisa. Como vivenciar esse ciganidade em disposições tão distintas daquela que se pensa o que é o "viver como cigano". Aliás, o que é ser cigano mesmo? Para responder a esses questionamentos fomos desconstruindo e construindo o que líamos, víamos em campo, em uma revisão contínua do que estávamos tentando entender. Aquilo que se entende no senso comum por ciganos foi elaborado e socializado por projeções, em que se essencializa (muitas vezes) uma concepção de cigano "frigorificada" na história onde se projeta um cigano por excelência "nômade", de forma que essa classificação chega a ser naturalizada, um atributo intrínseco ao ser cigano, e é contra esta classificação que queremos trabalhar neste momento, já que ao se ver o cigano levando uma vida 'sedentária' se constitui muitas vezes uma avaliação de se ser "menos ciganos", pois que estariam assimilados pela dinâmica global. Visões que se repetem quando se reflete até hoje sobre qualquer grupo étnico que não corresponda a uma projeção social estereotipada que se construiu ao longo dos séculos³¹.

Para isso se faz importante desconstruir visões essencialistas sobre nossas sociabilidades ³² com ciganos não somente pela não essencialização de compreensões homogeneizadoras e binarizadas, de que esse cigano ou é nômade ou não é cigano, sedentário da vida social, mas principalmente, por meio da focalização teórica que colocam os ciganos nos entre-lugares dos binarismos³³.

O nomadismo em relação aos ciganos aparece como uma característica principal de uma "ciganidade", em que se apresenta em um complicado processo de construção da identidade cigana, pois o nomadismo se mostra enquanto um símbolo determinante e atuante sobre as representações do cigano e em sua tradição cultural,

³¹ Como por exemplo: os indígenas na cidade.

³² Quando falo sociabilidades me refiro ao sentido mais amplo que a palavra possa representar, desde a leitura que foi sendo passada a partir da literatura (ciganas sedutoras, leitoras de mãos, ladrões etc), a visão que se instaurou no senso comum, até um contato que tivemos ao nos deparar com esses indivíduos na rua, e a reação a partir dela.

³³ BACHELARD, G. A poética do espaço. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

considerando que há muitas imprecisões e ambiguidades nas construções sociais em que a categoria foi sendo erigida. Fazito³⁴ levanta essa questão afirmando:

Ora o nomadismo se apresenta como uma *instituição* cultural – como a família ou a religião – ora se transforma em *atributo* e, como qualquer traço cultural, torna-se um artefato catalogável, observável e manipulável, como as vestimentas que o cigano carrega consigo. Ainda nesse oceano de nomes e significados, muitas vezes o nomadismo é identificado como uma *ideologia*, como atributo genético (*instinto*) ou como “*estado de espírito*” (Liégeois, 1988). O senso comum e a ciganologia frequentemente definem o cigano como um indivíduo nômade. Para alguns, o nomadismo seria uma instituição cultural, já que esse fato não pode ser dissociado da cultura cigana sob pena de descaracterizá-la totalmente. (FAZITO, 2006, p. 28)

Entre os ciganos de Sousa foi possível conjeturar a respeito destas questões. A partir da experiência que estes ciganos tiveram antes de suas residências na cidade até o momento que passaram a tê-la como um ponto de referência. Nas entrevistas que realizamos com os ciganos que lá vivem, eles nos apresentaram o nomadismo como algo muito mais amplo e complexo, mais do que apenas o deslocamento/mobilidade constante de um lugar para o outro, e que aliamos a um ideário de viagem produzido élo e no imaginário Ocidental.

- O que é o nomadismo pra você?

Ah, o nomadismo é uma coisa dada por Deus pra nós sabe. A gente já tem o nome de cigano, porque cigano é de seguir, né? Quando a gente era nômade, tudo era mais fácil, o povo era mais unido, vivia junto, comia junto. Tá no sangue ser cigano, ser nômade, a gente sabe que é, viver em liberdade,

³⁴ FAZITO, Dimitri. Transnacionalismo e Etnicidade: A Construção Simbólica do Romanesthàn (Nação Cigana). Dissertação de Mestrado em Sociologia. (UFMG), 2000.

"né" igual a vocês não, que vive preso, a gente sempre viveu na liberdade. Era uma forma de viver só nossa, de ninguém não, só nossa.

- E hoje vivendo aqui Sousa, possuindo um endereço, morando em casas, você não se sente presa?

Olhe, a liberdade mudou, ninguém me prende aqui não, entende? Ninguém obriga "a nós" morar aqui, "nós mora" porque a gente quer morar, sempre a gente teve apoio aqui, a gente andava, mas Sousa sempre foi um lugar nosso. E por isso "mermu", pela liberdade que "nós ficamo" aqui.

- E a casa, não compromete vocês de ficarem aqui?

A casa obriga "nós" a cuidar, digo assim...ela dá abrigo a nós, protege nós, mas no dia que "nós" decidir ir "imbora", essa casa num vai prender "nós" não. Mas só acho que nós sai daqui, se alguma coisa acontecer, coisa séria.

- Vocês viajam ainda?

Como antes?

- Não, quero dizer viajar, por exemplo, p'ra visitar seus parentes, amigos, pra algum trabalho...

Assim "nós" viaja, viajamos sempre p'ra Bonito de Santa Fé³⁵, p'ra Mauriti³⁶, p'ra Rio Grande³⁷, Cajazeiras³⁸. "Nós" tem parente lá sabe, a gente visita sempre, pode largar de mão não, é família. Os "homi" vão direto p'ra Cajazeiras p'ra organizar "as coisa" de documento, "pruns" negócios. A gente acaba viajando de forma diferente "né" minha "fia"? 'Tá vendo, 'tá no sangue essa forma de viver pelo mundo. (**Cigana Ilda, Sousa**, entrevista janeiro de 2014)

Podemos depreender diversos significados de como o nomadismo atravessa a vivência desses ciganos. Como bem indicou Fazito o nomadismo aparece de forma muito intensa como uma instituição cultural, ligado a família principalmente, no entanto, se é uma categoria muitas vezes enfatizada no passado desse povo, na

³⁵ Município da Paraíba, microrregião da cidade de Cajazeiras.

³⁶ Mauriti é um município brasileiro do estado do Ceará. Está situado na mesorregião do Sul Cearense na microrregião de Barro.

³⁷ Este seria o Estado do Rio Grande do Norte.

³⁸ Cajazeiras uma cidade da Paraíba.

prática e a partir desse discurso podemos perceber como ela passa a ser experimentada nas últimas décadas. O nomadismo vai compreender não apenas o movimento, mais vai fazer parte da forma pela qual esses ciganos vão se organizar socialmente. Os ciganos de Sousa se referem a ser cigano como uma condição de liberdade, de estar livre, estar em trânsito constante, quando se fala "cigano é de seguir", percebemos o quanto se constitui para eles a instância da mobilidade, o deslocar-se, de forma que o fato de estarem em Sousa morando em casas não instaura para eles um obrigação com aquele lugar, mais muito mais um comprometimento e respeito, já que foi em Sousa que encontraram "sombra"³⁹ apoio. Se opondo aos *jurons* que a casa ("vive preso") muitas vezes se instaura como uma obrigação que não se vai simplesmente abandonar, mas a casa propicia ou mantêm um laço com a família de uma forma a fazer parte dela. Para estes ciganos o que parece estabelecer vínculos é a memória que os une, mais os lugares pelos quais passaram, sendo Sousa um lugar preferencial, um lugar pelo qual traçavam rota.

- Por que morar, se estabelecer em Sousa?

- Porque Sousa foi uma cidade que nos apoio sempre, "nós andava pelas cidade", mas Sousa nunca nos esqueceu, o povo importante tinha **apreço** por "nós sabe"? Naquele tempo dos coronéis, sabe, "nós tinha **apoio** deles, "nós **ajudava**" eles e eles nos ajudava, era assim...eles **confiava** na gente.

Não tinha cigano como gente ruim não. (Cigano Pedro Maia entrevista janeiro de 2014)

Neste sentido, a relação que eles firmam com Sousa se inicia muito antes de sua chegada para morar em 1982 (período indicado) onde os ciganos passaram a residir. Na entrevista transcrita acima, se diz que a cidade sempre esteve na rota de parada do grupo, sobretudo pelo fato de que ali se tinha ajuda, confiança, apoio,

³⁹ A palavra significa para os ciganos de Sousa a mesma coisa que proteção, apoio, descanso.

proteção. De modo que o uso desses termos são frequentes, notadamente, na fala das lideranças do grupo.

Os ciganos ainda quando “nômades”, não “pousavam” de modo aleatório, em locais que apenas lhes ofereciam boas condições. Contrariamente, os ciganos também procuravam por proteção, amparo e abrigo. E aqueles que lhes estendiam a mão, também passavam a ser protegidos. Por meio desses eventos muitas relações foram iniciadas, e segundo os ciganos que vivem em Sousa, mantida até os dias atuais. (CUNHA, 2013, p. 47)⁴⁰

Nos⁴¹ foi evidente a relação de coronelismo⁴² que existia entre os ciganos e os “coronéis” dessa época, que funcionava como uma das formas eficientes de obtenção de favores por ambos, e que é reconhecido pelos ciganos, onde afirmam que obtinham benefícios em troca de favores prestados aos “coronéis”. Mauss já dizia que as trocas muitas vezes não acontecem a partir de “bens, riquezas, bens móveis e imóveis, coisas que ditas úteis economicamente”. O que é antes de tudo

⁴⁰ CUNHA, Jamilly Rodrigues da. Sendo Cigano e estando em Sousa: discutindo os modos de ser após 30 anos de “parada”. (Monografia da Graduação em Ciências Sociais, Bacharelado em Antropologia) UFCG - UACS, 2013.

⁴¹ Jamilly Cunha e Izabelle Braz fizeram juntamente conosco a primeira parte do trabalho de campo juntas, então utilizamos o nós para enfatizar isso.

⁴² O coronelismo foi um fenômeno social marcante no Brasil no início da República, tendo uma influência muito forte no sertão da região Nordeste. Ele foi resultante do legado colonial da profunda disparidade econômica e social entre políticos proprietários de terra e os trabalhadores. Das diferenças econômicas surge a dependência intelectual e econômica por parte do empregado para com o patrão, o que gera dependência política, impossibilitando o efetivo sistema representativo de eleições. O coronelismo se fundamentou em concretos polos políticos, em que a troca de favores e o jogo de conveniências solidificavam um sistema eficaz de representação. Há ainda associação entre o coronelismo e o Estado, uma vez que o coronel necessitava de recursos econômicos e o Estado objetivava os eleitores “arrebanhados” pelo coronel. Entretanto, o coronelismo pode ser compreendido não apenas como um fenômeno presente apenas no início do século, mas se estendendo até os dias de hoje de forma persistente, de forma ressignificada. (GALVÃO, André Luís Machado. Subalternidade no coronelismo: um estudo da obra: Os Cabras do Coronel. Entrelaçando - Revista Eletrônica de Culturas e Educação N. 2, p. 1-16, Ano 2 (Set/2011). ISSN 2179.8443).

intensamente trocado são amabilidades, banquetes, ritos, serviços militares, mulheres, crianças, danças, festas [...]. (2003:190). De modo que existe nesse processo relações de reciprocidade, onde os favores são de ação voluntária, no entanto, possuem um caráter obrigatório; como nos disse Cigano Eládio, existe uma condição de dívida para com o outro, já que se “olhou para o seu sofrimento” e ofereceu ajuda nas situações de necessidade.

Em Sousa, portanto, como em outras cidades da Paraíba, as relações que os chefes dos grupos ciganos mantinham com o lugar por onde passavam estavam baseadas muitas vezes em relações políticas com pessoas de influência na cidade, sejam elas nomeadas enquanto coronéis, políticos, fazendeiros e grandes comerciantes. Onde se negociavam sua estadia na cidade por meio do chefe dos ciganos e a sociedade envolvente. Em entrevista dada mais recentemente⁴³ Cigano Ronaldo lembrou:

-Vocês quando chegavam às cidades se instalavam logo ou pediam a permissão de alguma autoridade do lugar?

- Não, nós chegamos e ficava lá, não armava nada não, procurava um pé de pau e ficava lá na sombra. Aí o chefe de nós chegava pra falar com as autoridades

-Quem eram “essas autoridade”?

- Eram os político né? Que era dono dos lugar por aqui, se ele permitisse nós ficava, se não, nós ia embora. Mas aqui em Sousa “ós sempre ficava, a gente fazia, ajudava a eles e eles ajudava nós. Cigano nosso não fazia nada errado não, porque se fizesse nós ia ter que ir embora, e ninguém queria, quando nós vinha parar, já tava muito cansado. (**Cigano Ronaldo** entrevista janeiro de 2014)

Concedida a estadia para estes ciganos, estabelecia-se um apoio e uma aliança formada pelas autoridades e grupo, de forma que a expulsão só aconteceria

⁴³ Janeiro de 2014.

caso o trato fosse quebrado, e que poderia ser alguma problema que os ciganos pudessem ter causado na cidade ou mesmo para a autoridade do local, tendo assim que expulsá-los. Muitas vezes estes ciganos traziam consigo cartas de recomendação. Em umas das visitas⁴⁴ aos ciganos de Sousa o cigano Pedro Maia nos deu uma entrevista que apresenta que utilizavam essas cartas como uma forma de comprovarem o caráter e as boas intenções do grupo de ciganos que o acompanhava.

- E em Campina Grande vocês arranchavam?

- Lá em Campina, nós arranchava no bairro do Quarenta, perto do campo de aviação. Eu fui recomendado daqui de Sousa, lá para o Argemiro Figueiredo, era Senador. Eu fui recomendado pelo Deputado Baduino Minervino de Carvalho. Ai eu levei uma **carta de recomendação**, e chegando, olha nós fumo bem acolhido. Isso foi em 1958. Além do Argemiro, nós tinha outro amigo, o Tenente Gama. A gente tinha muito, muito, muito amigo da polícia. (**Cigano Pedro Maia** entrevista Maio de 2012)

Como bem indicou Cunha, "os ciganos apesar de ponderarem com saudosismo a época que 'andavam pelo mundo', relatam também muitas necessidades." (p.48). É presente neste contexto dois discursos quando os ciganos se remetem ao "tempo de atrás"⁴⁵, que "andavam pelo mundo", "mei do mundo". Um vai fazer referência "aos sentimentos de liberdade, alegria, saudade" - "Nós amava" andar pelo "mei do mundo", o outro indica o sentimento de sofrimento vivido naquele momento - "nasce sol , morre sol e o mísero Cigano atenuado pela sede, a fadiga e a fome, vai de encontro uma pequena árvore que lhe servirá como abrigo"

⁴⁴ Maio de 2012 quando essa entrevista foi realizada.

⁴⁵ A categoria "tempo de atrás" foi indicada pela autora Patrícia Goldfarb (2004). Neste caso, o termo faz referência ao tempo das andanças. Ouvimos muitas vezes a referência a essa categoria.

(FIGUEIREDO, 2012, p. 24-25)⁴⁶. Sulpino compreende que existem dois movimentos quando os ciganos de Sousa falam de sua trajetória, que acabam por desdobrar dois conceitos sobre o nomadismo, que são atravessados pela vivência de cada cigano, pois os ciganos mais jovens não viveram essa experiência de andar em “cima do lombo do cavalo”, constituíram outra experiência de viagem. Assim, concordando com Sulpino, os mais velhos se referem a um nomadismo que viveram, de andar em “cima do lombo do cavalo”, e os mais jovens falam de um nomadismo trazendo consigo uma memória coletiva que sustenta um compartilhamento da experiência com os mais velhos, onde se funde uma noção de um nós coletivo. No entanto, percebemos que essa ideia de nomadismo está sendo reavaliado de forma que o ato de viajar estaria sendo pensada talvez como uma nova experiência de viagem, de andar.

Os ciganos de Sousa quando entrevistados, expressaram-se a partir de algumas frases que sempre se repetiam: “– A gente nasceu e cresceu em cima do lombo de um animal.”, “– No tempo que a gente andava pelo mundo...”, “cigano não para de andar”, “hoje viaja de um jeito diferente”, “viajou pra resolver umas coisas”, “ é uma prima nossa, que tá passando uns dias”, “ vamos passar uns dias por lá”. Os discursos indicam que para os ciganos, viver em Sousa implica na existência de fórmulas discursivas nas quais o passado – com o deslocamento – parece ainda presente e o que gera ou suporta a forma mantida hoje, de deslocamentos dos mesmos pelas diferentes localidades onde têm parentes. Do mesmo modo, a presença de parentes de outras localidades visitando-os em Sousa. Assim percebemos como existe um intenso fluxo, tanto recebendo-se pessoas, como nas constantes viagens. O nomadismo passou a ser apropriado pela população de outras

⁴⁶ Esta citação foi retirada do livro publicado do cigano Francisco Soares de Figueiredo (Cigano Coronel), promovido pelo projeto “A formação docente frente à diversidade: a escolarização dos ciganos como espaço de construção de cidadania” coordenado pela Prof^a Dr^a Janine Marta Coelho Rodrigues vinculada a UFPB/PPGE. (FIGUEIREDO, Francisco Soares (Coronel). CALON – História e Cultura Cigana/Francisco Soares de Figueiredo 2ª edição, - João Pessoa: Sal da Terra Editora – 2012.)

formas, eles passaram a pensar e se relacionar com o espaço de uma maneira que nos remete a pensar como essa prática foi sendo configurada nessa “nova” realidade. Temos assim, como uma hipótese, a problemática que por mais que estejam “sedentarizados” (e Sousa pode ser um excelente exemplo), existe um fluxo de solidariedade entre os ciganos muito forte - eles ainda viajam, circulam entre as cidades nas quais existem parentes, amigos, conhecidos, aliados. Haja vista, que ao estar entre eles percebemos entre conversas que se constitui uma dinâmica constante de viajar, de receber parentes, amigos, o que demonstra essa atividade de sair em viagem com o grupo de parentes. O que distingue parece ser a forma pela qual passaram a se movimentar. Não é mais em “cima do lombo do cavalo”, mas em automóveis. E o fato de morar em casas não implicou numa (plena) “sedentarização”, já que os mesmos não são grupos “inativos”, pois tem uma dinâmica doméstica onde a habitação (fixa) não os faz presos a uma construção ou a um local. Há uma ideia de se parar de andar não parando, desatrelando-se assim de uma imagem de fixidez.

Uma situação pode nos mostrar bem como o nomadismo muitas vezes é reproduzido a partir das práticas cotidianas: em uma das nossas caminhadas diárias na comunidade pudemos ver algumas casas fechadas, tapadas portas e janelas com papelão, além de outras áreas com uma aparência de algo queimado, localizadas entre duas casas. Estranhamos e nos perguntamos o que esta situação de casa fechada ou de espaços com ruínas poderiam indicar. Ao conversar, percebemos que estamos diante das situações que se configuram quando um cigano morre, e os sobreviventes deste núcleo familiar normalmente abandonam a casa e mesmo o lugar. Mas a curiosidade se deu em torno de como os ciganos de Sousa lidavam com isso, e de certa forma a resposta nos levou a pensar mais uma vez como a questão do nomadismo se encontra presente na vivência dessas pessoas. O luto para os ciganos é um trabalho de disjunção do morto do mundo dos vivos para sempre, a morte parece instaurar um corte espaço-temporal, onde é preciso criar um vazio, apagando todos os sinais que lembram o morto. (FERRARI, 2010). De modo, que o

lugar marcado para ser esquecido, desdobrando em um deslocamento das pessoas que ali moravam. Desta forma, os "*ranchos*" de Sousa se estabelecem enquanto uma habitação, que mesmo permanente é tratada como provisória.

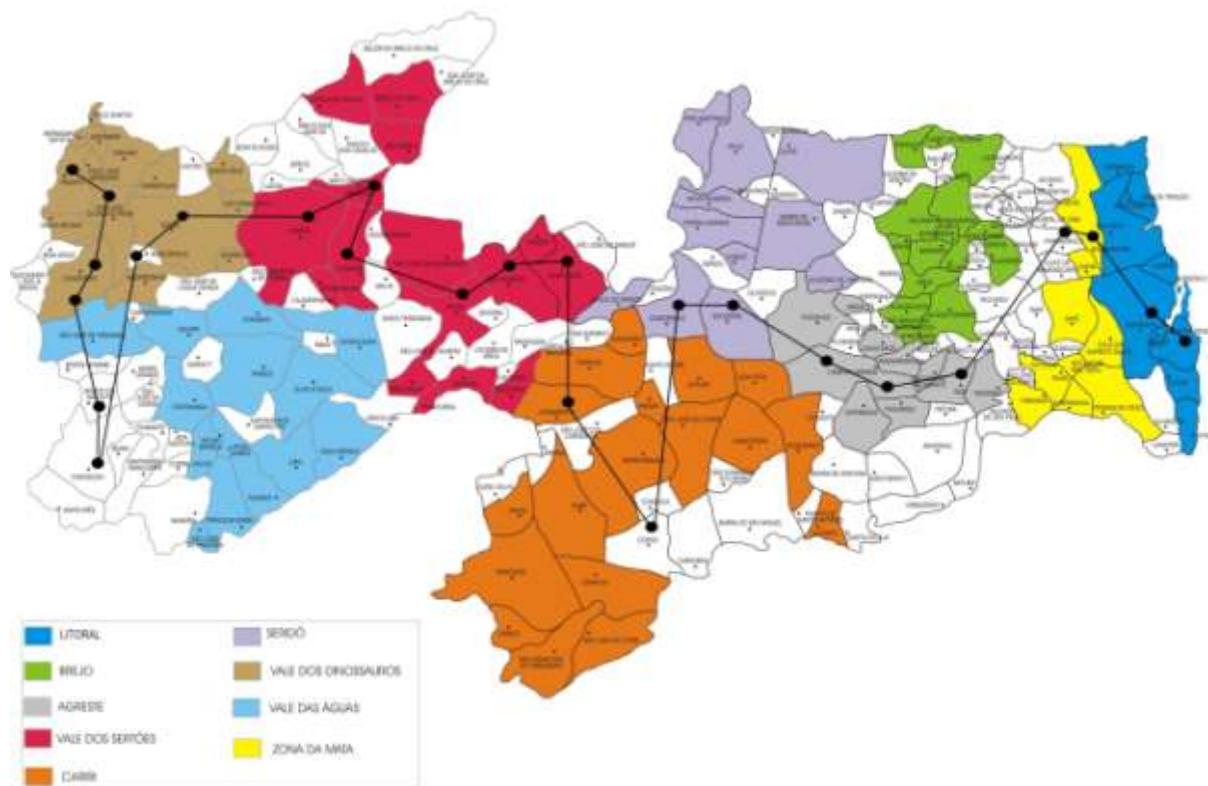
Anteriormente quando os ciganos que se localizam no estado da Paraíba saíam em caravana, muitos dos pontos de parada era alguns centros urbanos, como verificamos nos jornais pesquisados e nos diálogos travados com os ciganos em Sousa principalmente. Neste sentido, constituíram ao longo do processo histórico um circuito de comunicação e a partir dele passaram a tornar determinados lugares da Paraíba como preferenciais na configuração das rotas que construíram com o passar do tempo. Percebemos que os deslocamentos dos ciganos parecem ser guiados por uma rede de solidariedade, que constituem um vínculo social, onde os indivíduos envolvidos se relacionam por meio de alianças que constroem com pessoas e lugares nos quais se sentem e são reconhecidos como compartilhando os mesmos códigos sociais culturais.

Os ciganos assim passaram a construir alternativas, onde o lugar em que tinham as tropas de cavalos e os grandes grupos que saíam em itinerância, pouco a pouco, foram se reorganizando e construindo com determinados lugares vínculos e opções de pouso⁴⁷. Portanto, os ciganos descrevem a vida antiga como se constituindo por um exercício permanente de viagem.

De modo que a isto associamos a expressão nômade. Por esta razão, pensamos os ciganos como povos, grupos, bandos que estariam se constituindo e mantendo-se numa vida sem relação direta com uma localidade, mas principalmente com a família. Porém, quando nos aproximamos dos ciganos que percorreram

⁴⁷ Como indica Ferrari (2010) o parar ou morar não significa fixação, e o viajar e andar tampouco significa "errância", "perambulagem", o movimento, sendo absoluto, não se define com relação ao espaço físico, o território, mas sim à rede afetiva de relacionalidade, seja de parentes, amigos, inimigos, "gadjes". De forma, que a concepção de uma região de "parentes" versus uma região de "estranhos", e uma região de "inimigos ou estranhos", vai criar na disposição do Estado, áreas políticas que devem ser consideradas nos deslocamentos.

nas cidades da Paraíba percebemos que a experiência cotidiana é bem diferente. Pois se trata de um modo de vida que implica em momentos de parada associados a momentos de deslocamentos. Não parece haver uma hierarquia entre um momento e outro. Ao contrário, um pressupõe o outro. Visto que foi percebido que a conjuntura que se expõe no Estado em relação à presença de grupos ciganos, nos parece ser ainda muito rica, uma vez que existe uma grande rede étnica de solidariedade persistindo entre eles, de modo que sua funcionalidade se torna fundamental para analisar como essas pessoas estão transitando e fazendo circuitos no Estado da Paraíba e fora dele.



MAPA 1: Circuitos de comunicação e solidariedade entre os ciganos. Lugares indicados pelos mesmos: Campina Grande, Cajazeiras, Condado, Conceição de Piancó (Conceição), Congo, Bonito de Santa Fé, Divinópolis (CJ), Galante (CG), Ingá, Itapororoca, João Pessoa, Juazeirinho, Livramento, Patos, Paulista, Pombal, Mamanguape, Marizópolis, São João do Rio de Peixe, São Mamede, Santa Luzia, Santa Rita, Soledade e Triunfo.

Fonte: <http://salutte.com.br/aventura/wp-content/uploads/2011/11/Mapa-Tur%C3%ADstico-da-Para%C3%ADba.jpg>

Em conversas, e indicações dos próprios ciganos eles mostram quanto esse rede ainda é extensa e movida por fortes laços na Paraíba, falam que viajam, que visitam, que tem amigos ciganos, por diversos lugares demonstrando que há um fluxo contínuo de movimentos, fortalecendo circuitos de manutenção de comunicação, de modo que o nomadismo foi ressemantizado nessa estrutura dinâmica, passando por processos que recriam camadas de significados entre eles. Diante disso, é importante ressaltar o cenário que eles nos apresentaram na Paraíba sobre a presença de outras famílias ciganas no estado. Devemos ressaltar a própria ideia de resignificação de nomadismo neste contexto. Portanto, colocá-los numa chave de fixos ou sedentários é algo bastante complexo, pois a mobilidade continua. Porém, agora num aspecto mais cíclico que implica na ida e a volta para um lugar de referência.

Segundo Goldfarb e Ferrari, por exemplo, falar de nomadismo envolve concepções de tempo e espaço, envolvendo a memória social do grupo, o que possibilita o "reordenamento no presente das referências simbólicas do passado" (GOLDFARB, 2004, p. 140). Portanto, as concepções de temporalidade estão sistematicamente projetadas nas experiências vividas no passado refletindo-se no presente, de tal modo que os jovens são conectados aos mais velhos e as práticas do passado. Num certo sentido, são todos os portadores desta verdade, isto é, deste passado concebido e (re) vivido cotidianamente, pois as constroem a partir das ideias ligadas ao nomadismo, enquanto uma noção de nós coletivo. O que parece ter gerado uma resposta que se não fez desaparecer os ciganos, reconfigurou o seu modo de existência, o momento que passaram a morar em casas, não excluiu o "tempo de atrás", notando que este "tempo de atrás" se inventa presente em suas atuais formas de organização espacial⁴⁸ e familiar.

⁴⁸ A fim de entender a realidade presente dos grupos em questão pesquisados, é preciso interpretar como uma série de rupturas o tempo social, pois perceber essa realidade por uma via temporal uniforme elimina outras formas de interpretação da história, pois a memória coletiva não segue uma

Para os ciganos de Sousa nos parece que o nomadismo se constitui e se sustenta por laços de parentesco mantendo essas famílias unidas - a família é o pilar principal. Parece-nos que o nomadismo é integrado à família, ele é lido não apenas a partir da ação, do movimento isolado que fazem, mas da família enquanto provedora desse deslocamento. O nomadismo entre os ciganos acontece quando a família resolve se mobilizar e se deslocar para outro lugar, dependendo sempre do comando ou da permissão dada por um cigano que faz parte da família e que tem a posição de líder. Esta condição de liderança pode ser oriunda de herança recebida do passado ou pela habilidade de que se investiu este cigano frente à comunidade. A este líder caberia o papel de traçar uma rota preliminar no caso de "andar" / "viajar". De forma que as andanças nunca aconteceram de forma aleatória, mas estruturadas a partir de alianças parentais, ou mesmo com aqueles que não eram da família (sangue) mas consideravam como "compadres", voltadas sempre para manter a comunidade segura e unida. Segundo Siqueira:

O nomadismo exigia a consistência do regime de chefia e liderança no modo tradicional. Num contexto em que estavam em jogo a sobrevivência e as defesas do cigano, a palavra do mais velho sempre foi importante, bem como a necessidade de um chefe capaz de manter a comunidade unida e segura [...] A mudança nas demandas levou à necessidade de reorganização hierárquica, a nosso ver, como medida necessária à potencialização dessas comunidades⁴⁹. (SIQUEIRA, 2012, p. 55)

ordem cronológica, mas equivale aos modos de acionar ordens e significados daquilo que se anseia lembrar ou reviver. (ECKERT, Cornelia. "Memória e Identidade. Ritmos e ressonâncias da duração de uma pequena comunidade de trabalho: mineiros do carvão — La Grand-Combe, França". In: Cadernos de Antropologia, nº 11. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 1993.; POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. Revista Estudos Históricos, Vol. 2, No 3 (1989)).

⁴⁹ SIQUEIRA, Robson de Araújo. Os calon do município de Sousa-PB: Dinâmicas ciganas e transformações culturais. Recife: o autor, 2012.

Portanto, conjecturamos como o nomadismo foi vivido até recentemente enquanto um lugar diferenciado para essa comunidade cigana residente em Sousa. Através dos discursos percebemos como a significação do nomadismo para eles foi sendo reinterpretado através das mudanças que passaram ao longo das últimas décadas. O “passado” acionado se apresenta enquanto uma categoria relacional de “antes”, em que o tempo passado não é pensado como uma “coisa” passível de ser apreendido, este passado é concebido como um tempo em relação com o “agora”.

Assim a espacialidade parece ser reinventada pelos ciganos, na medida em que não se adequam ao espaço, mas cotidianamente o espaço vai se adequando a eles. Sistemáticamente, as “andanças” com todo grupo “em cima do lombo do cavalo”, com toda a “tropa” foram sendo transformadas em “viagens”, “visitas” com um número menor de familiares para o encontro de outros familiares. Conjecturamos assim, que determinadas situações, lugares e ambientes foram com as mudanças historicamente ocorridas e vivenciadas classificando e ganhando no cotidiano outras significações.

O fato de estarem morando em casas em bairros e endereços fixos, não anulou o modo específico de lidarem com o espaço. Conseguimos ver os valores do passado reproduzidos nos ritmos do cotidiano, numa reatualização de um modo de viver, de fazer, de ser plural e, assim, de não se anular nas reivindicações de normas civis da sociedade envolvente.

Pelo que identificamos no nosso exercício de pesquisa, aparentemente, os ciganos passaram a usar o nomadismo como um dos elementos constituintes das características da identidade cigana, ao menos, no caso dos ciganos que estão em Sousa (PB). O nomadismo vivido pelos grupos ciganos passa a ser uma marca que vai

circular em torno de seu passado e no discurso do seu presente, já que o mesmo será afirmado como definições fortemente veiculadas do “ser cigano”⁵⁰.

Portanto, a dúvida colocada em torno da identidade cigana diz respeito às “perdas” causadas pela vida dos mesmos na cidade. Ora, esta identidade é questionada por não entrarem numa adequação de características voltadas para o passado que a população abrangente encaixa sobre esses ciganos, a exemplo de nômades, andarilhos, ladrões, enganadores, mentirosos, entre outros. Ora, essa identidade é deslegitimada e colocada em questão, quando os ciganos moram na cidade, em casas de alvenaria, possuem carros, tem seus empregos etc. Essas compreensões e definições nada dizem desses grupos, pelo contrário, restringem a análise, pois a projeção de uma identidade a partir de uma condição estabelecida apenas no passado ou apenas no presente condiciona o que são, como se relacionam entre eles, como mantêm essas relações com a cidade, diante dessa “nova”⁵¹ realidade espacial em que se encontram.

Referências

ANDERSON, Benedict. **Imagined Communities**. 2. Ed. London: Verso, 1991. [Nação e Consciência Nacional. São Paulo: Ática, 1989.]

APPADURAI, Arjun. **Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization**, London: Minnesota University Press, 1996.

BATISTA, Mércia Rejane Rangel. CUNHA, Jamilly Rodrigues da. DONATO, Izabelle Brás.

DANTAS, Caroline Leal. MEDEIROS, Jéssica Cunha de. **O papel de um jornal**

⁵⁰ A questão aqui não é buscar uma origem ou reconstruir as experiências do passado, mas antes de tudo analisar os discursos que reverberam as concepções dos grupos ciganos no que diz respeito a sua identidade cultural e a relação com suas experiências.

⁵¹ Podemos assim nos perguntar se a relação dos ciganos com o ambiente urbano é algo novo. Pois em certa medida, ao olharmos em termos históricos, podemos dizer que os ciganos sempre tiveram uma relação mais direta com o ambiente citadino, no sentido, que é neste que pode-se encontrar as chances de ganhos materiais/econômicos.

paraibano na construção da imagem dos ciganos. Trabalho apresentado na 28ª Reunião Brasileira de Antropologia. 2012.

FAZITO, Dimitri (1998). **Etnicidade Fragmentada e a Mitoprática da “Nação Cigana”**, comunicação apresentada à 21ª Reunião Brasileira de Antropologia, 1998 da Associação Brasileira de Antropologia.

FERRARI, Florência. **O mundo Passa:** Uma etnografia dos Calon e suas relações com os brasileiros. São Paulo, 2010. Tese (Doutoramento em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo.

FERRARI, Florência. **Um olhar oblíquo:** contribuições para o imaginário ocidental sobre os ciganos. Dissertação de Mestrado, Antropologia Social, FFLCH - Universidade de São Paulo, 2002.

FRASER, A. **The Gypsies**, Oxford: Blackwell Publishers [Tradução: História do Povo Cigano, Lisboa: [Editorial Teorema, 1998], 1992.

GOFFMAN, Erving. **Estigma:** Notas sobre a Manipulação da Identidade Deteriorada. 4. Ed. Rio de Janeiro: LTC Editora, 1988.

GOLDFARB, M^a Patrícia. **O “tempo de atrás”:** um estudo da identidade cigana em Sousa: PB. 2004. Tese (Doutorado em Sociologia) - UFPB CCHLA PPGS. GUIMARAIS, Marcos Toyansk Silva. O associativismo transnacional cigano: Identidades, diásporas e territórios. SP. 2012. Tese (Doutorado em Geografia) – USP FFLCH.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade.** Trad. Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro. 4ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2000.

HALL, Stuart. **Pensando a Diáspora** (Reflexões Sobre a Terra no Exterior). In: Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais. Liv Sovik (org); Trad. Adelaine La Guardia Resende. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da Unesco no Brasil, 2003.

MAUSS, Marcel. **“Ensaio sobre as Variações Sazonais da Sociedade Esquimó”.** In: Mauss, Marcel. Sociologia e Antropologia. São Paulo: COSACNAIFY. 2003.

MOONEN, Frans. **Ciganos Calon no sertão da Paraíba, Brasil.** *Cadernos de Ciências Sociais*, João Pessoa, n. 32, 1994.

_____. **Anticiganismo:** os ciganos na Europa e no Brasil. 3ª ed. Recife: s/e., 2011.

OKELY, J. *The Traveller-Gypsies*, Cambridge, Cambridge University Press. 1983.

POUTIGNAT, P.; STREIFF-FENART, J. **Teoria da Etnicidade.** São Paulo: UNESP, 1998.

SANT'ANA, Maria de Lourdes. **Os ciganos:** aspectos da organização social de um grupo cigano em Campinas. São Paulo: FFLCH/USP, 1983. (Antropologia, 4)

SAYAD, Abdelmalek. **A imigração.** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998.

SOUZA, Mirian Alves de. **Ciganos, Roma e Gypsies:** projeto identitário e codificação política no Brasil e Canadá. Rj – Niterói. 2013. Tese (Doutorado em Antropologia) – UFF PPGA, 2013.

SULPINO, Maria Patrícia Lopes. **Ser viajor, ser morador:** uma análise da construção da identidade cigana em Sousa – PB. 1999. Dissertação. (Mestrado em Antropologia Social) UFRGS, 1999.



ariús

Revista de Ciências Humanas e Artes

ISSN 0103-9253 versão impressa – ISSN 2236-7101 versão online

A LINGUAGEM COMO SINAL DIACRÍTICO ENTRE OS CIGANOS NA CIDADE ALTA (LIMOEIRO DO NORTE – CE)

Lailson Ferreira da Silva¹

Faculdades INTA

RESUMO

Desde 1974, os ciganos da família Alves dos Santos moram no bairro Cidade Alta, no município de Limoeiro do Norte (CE). À medida que estabeleceram residências fixas, passaram por um processo de transformação no que diz respeito a práticas culturais, consideradas pela população local como definidoras do "ser cigano". Diante desse contexto interacional, contudo, mantém entre si um "sentimento de pertencimento étnico". Neste sentido, o objetivo deste trabalho é analisar como entre os Alves dos Santos a "linguagem cigana"; se constitui como um demarcador de fronteiras étnicas entre ciganos e não ciganos em contexto situacionais.

PALAVRAS-CHAVE: Ciganos. Limoeiro do Norte - CE. Linguagem cigana.

¹ Mestre em Ciências Sociais pela UFRN. Professor NDE do Curso de Serviço Social das Faculdades INTA. E-mail: layllson@yahoo.com.br

ABSTRACT

Since 1974, the gypsies of Alves dos Santos family live in the neighborhood High City in North Limoeiro city (CE). As established permanent residence, went through a process of transformation with regard to cultural practices, considered by locals as the defining of "being gypsy". Given this interactional context, however, remains between them a "sense of ethnic belonging". In this sense, the objective of this work is to analyze how between Alves dos Santos the "gypsy language"; is constituted as a marker of ethnic boundaries between gypsy and non-gypsy in situational context.

KEYWORDS: Gypsies. Limoeiro North - CE. Language cigana.

1. INTRODUÇÃO

As irmãs Zeiná Alves dos Santos, falecida no ano de 2008, e Zuleide Alves dos Santos, vieram *morar*² em casas alugadas no bairro Cidade Alta³ na década de 1980; não retomando mais as andanças de um lugar para outro por períodos tão prolongados. À medida que as suas condições financeiras melhoram e a maior parte dos homens conseguiu empregos, construíram as suas próprias residências.

Cada uma chegou com quatro filhos. Os de Dona Zeiná, com exceção de Laertí, ainda moram na Cidade Alta: Diomédio, Bonfim e Laení. Enquanto os filhos de Dona Zuleide residem todos no bairro: Carnerim, Santos, Jucileide e Ducileide.

Atualmente, os Alves dos Santos⁴ residem em três ruas que ficam nas proximidades da Rua Francisco de Holanda Martins, que dá aceso a um dos pontos

² O uso da categoria morar em vez de sedentário advém da forma como os próprios ciganos descrevem as suas relações com espaço. Nessas descrições, o morar é oposto ao andar/viajar. Para uma discussão mais densa a respeito dessa questão ver Ferrari (2010).

³ O bairro Cidade Alta fica localizado a aproximadamente 7 km do centro da cidade de Limoeiro do Norte – Ceará.

⁴ O uso do sobrenome Alves dos Santos se faz necessário, pois na Cidade Alta moram outros ciganos que não pertencem a essa família. Estes são identificados pelos morados como sendo parentes de Seu Cabó.

do bairro, conhecido popularmente como Vila da Paz. A única exceção diz respeito à casa de Iza Alves dos Santos, neta de D. Zeiná, que está localizada na Rua Joaquim Victor de Oliveira, conhecida pela população como Buraco da Jia. Ambas ruas são de fácil acesso e ficam próximas.

Nessas ruas os ciganos encontram-se divididos em oito residências não formados exclusivamente por ciganos, ou seja, há famílias compostas pela união de um cigano e um (a) não cigano (a). Como é o caso do Francisco Alves dos Santos, conhecido como Santim, que é casado com a Cláudia, não cigana. Sendo que estes, também não obedecem necessariamente à formação nuclear: pai, mãe e filhos. Ou seja, em três destas unidades não encontramos a presença da figura paterna.

Essas unidades de residências se caracterizam internamente pela presença dos pais enquanto aqueles que direcionam os fluxos cotidianos dos que ali habitam, seja controlando os horários dos filhos chegarem em casa, responsabilidade por suprirem a casa de alimentos, entre outros; e, externamente, pelo compartilhamento de assuntos que dizem respeito aos demais parentes.

Cada unidade residencial é autônoma para tomar as suas decisões. Ou seja, não há uma liderança que oriente a conduta dos indivíduos como acontecia no passado quando eram andarilhos.

Hoje, acabou. Não tem mais esse negócio de chefe. E se fosse ter, o chefe seria pelo mais velho. Era pra ser o Justino, né. Mas só que não é mais. Cada um é chefe de sua casa. Já aprendemos como vocês (Maria da Conceição Alves dos Santos, jul/04).

Nos primeiros anos, a adaptação à nova vida encontrou considerável resistência da população local, que não via com bons olhos a chegada dos ciganos, pois apesar de terem endereço fixo, os ciganos mantinham, como meio de sobrevivência, algumas práticas reconhecidas socialmente como compositoras da "cultura cigana". Entre elas, podemos destacar que alguns homens ganhavam

dinheiro com trocas de objetos⁵ e algumas mulheres colocavam baralho, tanto no centro da cidade de Limoeiro do Norte, como em cidades vizinhas.

Os ciganos também eram identificados pelos outros levando em consideração o fato de não corresponderem a padrões esperados para a vida em sociedade. Seus modos de comportamentos e roupas destoavam daqueles estabelecidos entre os moradores da comunidade.

As roupas assim, eles não tinham preocupação. A gente via calça rasgada sabe. Assim, era um povo assim que você conhecia fácil. Quando você via descendo o alto, por exemplo, a gente morava aqui em baixo; eles vinham descendo o alto, quando eles vinham descendo já percebia que era cigano. É um cigano. Era fácil você perceber certo (Antônio Nevildo Bessa, funcionário público, jul/09).

E eu digo assim, eu acho que hoje em dia eles já se, se vestem da maneira que nós se vestimos. Assim, não tem diferença nenhuma, de dizer assim, não ela é cigana. Eu acho que não. Mudou muito. Hoje eu vejo assim, mudança neles (Professora do bairro, jul/09).

Outro elemento que acirrava esse distanciamento social era uma linguagem⁶ “própria dos ciganos” utilizada juntamente com a língua portuguesa. Vale ressaltar que essa linguagem ainda é utilizada pelos ciganos, ainda que em menor intensidade. Para a população local, essa linguagem é um elemento que os diferencia.

A presença desses traços compositores de uma “ciganidade” associados à ausência dos padrões de comportamentos alimentava, diariamente, o preconceito

⁵ É necessário destacar que nesse mesmo período alguns homens ciganos tinham empregos na cidade de Limoeiro do Norte.

⁶ A linguagem falada pelos ciganos na Cidade Alta é o *chibi*. De acordo com Ferrari (2010) o *chibi* dos Calon constitui um “repertório lexical” com palavras derivadas do romani e do caló falado por ciganos na Península Ibérica, acrescido já de palavras derivadas do português, o romani falado pelos Rom é uma *língua*, no sentido de um sistema formado não apenas por vocábulos, mas por uma estrutura linguística, ausente no *chibi*.

em relação aos ciganos da Cidade Alta. Mediante a convivência com a população local, os ciganos foram, pouco a pouco, deixando de lado essas práticas culturais e organizando a vida cotidiana de acordo com modelos oferecidos pela população local.

É, aos poucos você vai. A pessoa vai observando que você vai mudando né? Porque você vai aprendendo a ler. Você vai vendo o comportamento daquela outra pessoa, o modo daquela pessoa vestir, o modo daquela pessoa falar. Aí você vai se acostumando com aquele modo né? Aí vai tendo aquelas mudanças (Francisco Alves dos Santos, Santos, cigano, set/09).

Segundo Erving Goffman (1963), a questão da aceitação é fundamental para aquele indivíduo ou grupo social que apresenta algum estigma reconhecido socialmente. Assim, muitas vezes estes procuram corrigir o seu “defeito” com o objetivo de serem vistos como uma pessoa comum. Ainda segundo Goffman, tal tentativa não leva necessariamente o indivíduo a esconder seu defeito.

Nos dias atuais, os homens trabalham em firmas localizadas no próprio município de Limoeiro do Norte ou municípios vizinhos. As mulheres cuidam do lar e dos filhos. E as crianças e adolescentes em idade escolar estão matriculados nas escolas do bairro ou do centro da cidade.

Levando em consideração as mudanças sociais pelas quais passaram os ciganos ao longo dos anos e do processo de interação na Cidade Alta, a população local os definem em termos de igualdade/normalidade.

Eu vejo que **são pessoas normais. Iguais a gente**. E que eu não vejo assim muitas diferenciação (Argentina Maria Maia de Andrade, professora, jul/09).
[grifos nossos]

Normal, igual as outras pessoas. Como eu falei [aqui Solange fez referência a nossa primeira conversa, informal] que eu não sei se nem lembro que é cigano. Normal. Igual outras pessoas; o meu contato com eles. Apesar de eu

saber que eles são ciganos. Mas só lembro que são ciganos quando falam que é cigano (Solange Freire Bezerra, autônoma, jul/09).

Por um lado, os ciganos também passaram a compartilhar desse discurso de normalidade, pois reconhecem que vivem de acordo com as normas de sociabilidades presentes entre os demais moradores. Por outro, reconhecem a permanência de preconceitos relacionadas ao fato de "serem ciganos".

Os filhos estuda. Tem outros, que já ta formado. Têm formados a professor. Tem outros, trabalhando em hospital, enfermeiro. Então, a vida de cigano mudou muito depois que começou a morar. Não quer mais saber dessa vida de cigano. Eu quero é ser respeitada. Nós somos sere humano. Apenas temos o carma de ser cigano. Nós sono sere humano. Nossos filhos estuda, trabalha. A gente que ser respeitado. Assim, como os outros são. Que ser uma pessoa normal, como os morador são (Jucileide Alves Pereira, cigana, jul/04).

Isso nos leva a perceber que as relações entre ciganos e não-ciganos, na Cidade Alta, permanecem tecidas pelos fios do preconceito. Decerto, as resistências estabelecidas pelos primeiros moradores em aceitá-los como vizinhos foram vencidas. No entanto, é importante considerar que a vida não é fácil para quem se identifica e é identificado como cigano na Cidade Alta.

As pessoa tem muito preconceito ainda com esse negócio de cigano. Logo era que tinha. Agora não, já tão convivendo com a gente, já tão sabendo que a gente é igual. Só tem o nome de cigano. Mas é igual a qualquer outro aqui. Aí, o preconceito é menos. Mas, ainda tem muito preconceito. Tem muita gente daqui mesmo que vê a gente, chega assim e fala com a gente e quando chega acolá não fala porque é cigano. Tem muito preconceito ainda, muito (Maria da Conceição Alves dos Santos, Peteca, cigana, jul/04).

Contudo, nos espaços das relações familiares os ciganos mantêm o “sentimento de pertencimento étnico” expresso por meio da memória e de suas histórias de vida como dimensões legitimadoras de sua identidade no presente, ganhando substância por meio da linguagem cigana. É sobre o papel assumido pela linguagem entre os Alves dos Santos na Cidade Alta que esse trabalho pretende se debruçar.

2. A LINGUAGEM CIGANA COMO SINAL DIACRÍTICO

Quando os ciganos conversam entre si é comum o uso da linguagem cigana. Nestas conversas, intercalam palavras dessa língua específica com as da língua portuguesa. E o outro, ou seja, os não ciganos ficam de fora. Vejamos alguns exemplos:

- “Vocês *rasquiaram* isso aí?”.
- “*Mijo lapidá!*”.
- “Vai derrubar a bicicleta do *juron*”.
- “Enquanto ele não *mardá* outro *juron*”.
- “Só pode *pinhá* muito”.
- “Se ela *buxadá*, fica *didilon*”.
- “Ele vei com a *jurin* Sabrina”.
- “O jeito dele é de quem tá *pinhado*”.
- “Tendo *radim*, eu não tenho medo de *calon*”.
- “Só fala em *siquedã*”.
- “É o *chaburem* que ela tá *cardan*”.
- “Ta pura a *chimbirá* de *piô*”.
- Quanto é o *chavon*?

- *Chinhassem* no meio dos *calon*?
- A *burnim* tem um sinal na *burtica*.

É também possível vê-los usando essa linguagem quando estão em outros espaços sociais da comunidade, juntamente com os não-ciganos. Mas essa prática não é recorrente, uma vez que nos primeiros anos de vivência na Cidade Alta, o uso dessa linguagem era um elemento que propiciava o distanciamento em relação aos ciganos.

Tem uma linguagem que às vezes eles se comunicam que a gente não entendia né? E aí isso formava um certo medo da gente também né? Porque de repente eles tavam falando mal da gente e a gente não sabia né? Aí, assim, a gente via logo aquela questão: os mais velhos diziam não confiem nessas pessoas quando elas falam nessa língua que a gente não entendia. Aí a gente ficava com medo (Antônio Nevildo Bessa, funcionário público/não cigano, jul/09).

A linguagem era motivo de desconfiança por parte da população não cigana, uma vez que, por não terem conhecimento desta, consideravam que os ciganos podiam, a qualquer momento, falar mal a respeito deles. Sendo assim, minhas observações sobre essa dimensão da identidade cigana foi tecida nos espaços domésticos, principalmente na frente da casa de D. Zuleide.

A calçada da casa de Dona Zuleide é o ponto de encontro dos ciganos nos finais de tarde, como também de algumas pessoas da comunidade que são amigos ou conhecidos da família. Vale destacar, que eu, pesquisador, tornei-me com o passar dos meses, um dos frequentadores assíduo desse lugar.

No início do trabalho de campo, sentia a necessidade de compreender o significado das palavras. Por isso, prestava muita atenção quando eles conversavam, bem como anotava na minha cardeneta aquelas que conseguia captar. De certo

modo, isso criou um clima de desconforto por parte dos ciganos. Fazendo com que comentassem uns com os outros que estava anotando “a linguagem” na caderneta e/ou me perguntassem se eu entendia o que falavam na “linguagem cigana”.

Diante dessa pergunta, que com o passar dos meses se tornou recorrente, percebi que havia por parte dos ciganos uma forma de proteção, no sentido de que procuram manter o conhecimento dessa linguagem entre si. Sendo assim, ao indagá-los acerca dessa questão percebi que essa linguagem tem uma importância significativa para eles.

Uma defesa de qualquer coisa. Assim, às vezes uma briga. Se acontece alguma coisa com um menino nosso ali ou briga, ou mata, ou faz alguma coisa ali. Aí tem gente aqui. Aí imediatamente a gente conversa com os outros. Ali a gente se entende e sabe o zunzum que ta passando. Aí é uma defesa. [...]Ou então, se tem duas ou três pessoas aqui que não é cigana. Aí chega uma cigana. Chega Peteca ali (apontando para a casa da Peteca). Aí se tiver acontecido alguma coisa com qualquer menino. Aí a Peteca chega aí, fala comigo no meio das pessoas não-ciganas. Mas não sabe o quê ta me dizendo. Ela já ta me dizendo o que aconteceu (Zuleide Alves dos Santos, out/09).

Olhe, essa linguagem pra nós. Assim pra mim, ela tem uma importância sim, porque é o modo da gente de se comunicar sem você saber. [...] Por exemplo, se eu tiver aqui mais um irmão meu, mais minha mãe, um primo; nos pode falar aqui qualquer coisa que você não vai saber. Aí já é um modo da gente se comunicar sem outra pessoa saber né. Então, aí pra mim é importante, essa linguagem pra mim. É muito importante (Francisco Alves dos Santos, Santos, set/09).

A importância atribuída à linguagem refere-se ao fato de os ciganos poderem conversar entre si, sobre determinados assuntos, sem que sejam compreendidos

pelos outros, ou seja, os não-ciganos. Ou ainda, funcionar como uma forma de defesa diante de determinadas situações.

No primeiro caso, basta estar no final de tarde em frente à casa da Dona Zuleide para vê-los conversando usando algumas palavras nessa linguagem, sobre qualquer tipo de assunto: conflitos externos e internos, doenças entre familiares, comentários jocosos ou qualquer outra situação cotidiana. Mas como eles próprios dizem o seu uso está diminuindo cada vez mais com o passar dos anos, pois, diante do “tempo da morada” e da intensa mistura com os moradores da comunidade, ela não é tão necessária.

Porque agora nós tamo se misturando mais. Cada vez mais a gente tem menos coisa pra esconder. Ninguém tem nada para se defender. Nós não tem. Preciso se defender de vocês. Você não vão agredir nós. Vocês né. Aí ninguém tem. Essa linguagem nós tem no poder de Deus, pra se defender da polícia. Pra se defender dos coronel. Judiava. A gente. Aí a gente. Eu acredito que sim (Maria da Conceição Alves dos Santos, Peteca, ago/09).

Mesmo assim, os ciganos veem a linguagem enquanto uma forma de conhecimento que não deve ser ensinando aos não ciganos, pois é um elemento que existe entre eles desde um passado distante.

Eu acho que é assim, eu acho que sim. Eu acho que por exemplo, você é uma coisa que eu sei e você não sabe, né. Como se assim. Como você, por exemplo, você é quase formado né Lailson? Aí como o seu sabe eu não tenho. Seu saber, né. Aí essa linguagem é uma coisa que eu sei e você não sabe. É a mesma coisa. Pra mim é a mesma coisa. É um saber que eu adquiri e você não sabe, né. Só que o seu saber se eu for estudar, eu posso aprender, né. E a minha linguagem não. Aí eu acho Lailson que, eu acho que deve permanecer assim. Eu acho sabe. [...] Não é que você não mereça aprender, entendeu. Não é que você não mereça. Mas eu acho que é uma coisa nossa.

Lá do passado. E que é uma coisa, que uma linguagem nossa mesmo (Maria da Conceição Alves dos Santos, Peteca, ago/09).

Ao se referirem a esse passado distante, os ciganos procuram explicar a origem dessa linguagem. O que para alguns é uma tradição que foi passada pelos ciganos antigos. Enquanto que para outros, essa linguagem é um dom de Deus.

Aí acho que isso aí foi uma coisa de Deus, dom de Deus. Porque eu acredito que sim. Porque não pode um povo criar uma linguagem de uma hora para outra, né. Isso é dom de Deus. Eu acredito que seja. Foi um dom que Deus deu pros ciganos (Maria da Conceição Alves dos Santos, Peteca, ago/09).

Entretanto, não interessa aqui discutir se essa linguagem é uma tradição ou um dom, mas, que o seu domínio por parte daqueles que não são ciganos, faz com se tenha a perda do seu sentido, isto é, a comunicação, sem que os outros os compreendam.

Não. Eu não ensino não. Eu mesmo não ensino não. Porque é você, se você ensinar essa linguagem você tá pulando fora da sua tradição. Que é proibido. Não pode. Se o importante dessa linguagem é eu falar e você não saber o que tou falando. Aí se eu for lhe ensinar né, perde o sentido (Iza Alves dos Santos, set/09).

Dessa forma, os ciganos mais velhos ficam irritados quando sabem que um não cigano está falando "a linguagem". Ou então, quando os ciganos mais novos ensinam aos seus amigos algumas palavras. O que acontece porque muitos de seus amigos frequentam suas residências. Assim, é comum ouvirem alguma palavra e ficarem curiosos para saberem o significado.

Outros consideram que dentre o conjunto de palavras utilizadas com mais frequência, há aquelas que podem ser ensinadas aos não ciganos, sem que isso

prejudique a comunicação interna. Sendo que tal posicionamento não é compartilhado pela maioria dos ciganos.

Não. Muitas pessoas já sabem essa linguagem. Várias pessoas sabem essa linguagem, pergunta e tal. Ninguém tem preconceito de ensinar não. Mas ensina. Não tem isso não.

Não. Ninguém ensina tudo. Porque tem palavra que ninguém pode ensinar. Mas a maioria. Por exemplo, se você quiser aprender alguma coisa que eu posso lhe ensinar. Não muito (ênfase). Mas pouca coisa eu posso lhe ensinar (Francisco Alves dos Santos, Santos, set/09).

Portanto, prevalece a “regra” de que a linguagem não deve ser ensinada aos não-ciganos, já que ela é própria do “povo cigano”.

Não. Eu mesmo não ensino não. O menino daqui tão dando de ensinar. Mas eu não ensino não. Porque não pode ensinar. É só pro povo. Só pros ciganos mesmo (Ducileide Alves dos Santos, set/09).

A proteção que há em torno dessa linguagem revela uma estratégia de defesa em relação a um conhecimento que as outras pessoas da comunidade não devem ter acesso. Ao mesmo tempo em que representa a permanência do sentimento de ser cigano, mesmo que reconheçam que nem todos detêm o conhecimento suficiente sobre ela, principalmente os ciganos mais novos.

Se sente assim, na hora que eles querem conversar. Que não querem que ninguém saiba. Aí, eles se sentem ciganos, ainda. Mas não é todos que saiba não (fazendo aos ciganos mais novos que não têm conhecimento da linguagem cigana). Aqui não (Zuleide Alves dos Santos, out/09).

Aqui, a noção do sentir-se cigano é associada ao compartilhamento de um traço cultural ainda presente entre os ciganos mesmo após o momento em que começaram a morar. No dizer de Cardoso de Oliveira (1976), a “linguagem cigana” é um dos mecanismos utilizados pelos ciganos para exprimirem a sua identidade, tornando-se, portanto, um sinal diacrítico.

Isso faz com que os ciganos reconheçam sua diferença diante dos outros moradores da comunidade e, por conseguinte, demarquem sua singularidade étnica.

Até acho Lailson que os ciganos se diferencia dos outros nisso. Aí mesmo na linguagem. Outra coisa não é diferente. Só a linguagem que é diferente. Por a gente falar assim. Se não falasse assim, nem pensava em cigano. Agora eu pensando mesmo, analisando eu acho que o diferente que os ciganos têm de vocês só é essa linguagem. Não existe outra coisa diferente de cigano não (Maria da Conceição Alves dos Santos, Peteca, ago/09).

Uma diferença. Uma diferença, exatamente. Uma diferença. Por isso que eu digo que nunca vamos ser igual. Por isso, porque tem aquela diferença. Mas nós só comenta naquele caso ali, só no nosso meio. Quando tamo só nós, no nosso meio, entendeu. [...] Mas quando ta só nós, naquela conversa ali, só nós cigano, né. Por isso, que eu digo que nunca nós vamos ser igual completamente. Por isso que nós têm já aquela nossa linguagem, pouco (Francisco Alves dos Santos, Santos, Santos, set/09).

Goldfarb (2004), em seu estudo com os ciganos de Sousa, constatou que a linguagem entre aqueles grupos se constitui enquanto um elemento de diferenciação e, por conseguinte, de distinção política.

O cale, também chamado de “dialeto” ou “idioma cigano”, é tido como um elemento propiciador de identificação coletiva e da unidade grupal, capaz de fornecer uma diferenciação entre “ciganos” e “jurons”. Representam um elemento de identificação, que não resulta de uma diferenciação entre dois

grupos, mas de uma seleção de elementos culturais que orientam a ação política da distinção (Goldfarb, 2004, p. 104).

De forma semelhante, os ciganos da Cidade Alta distinguem-se, objetivamente, dos outros através da linguagem. E isso reafirma-se diariamente quando os ciganos classificam os não-ciganos de *juron* e *jurin*⁷, bem como suas variações: "Vou perguntar a *jurin*"; "A *jurinzinha* Camila"; "Vai derrubar a bicicleta do *juron*"; "Tininha, mande o *juron* pra casa". "Lá está o *juronzinho*".

Para os ciganos, os não-ciganos são sempre os *juron* ou as *jurin*. Mesmo aqueles com quem têm contatos diários e frequentam suas casas.

Que o *juron* é, por exemplo, é uma pessoa que não é cigano. É que não é cigano. É o *juron* que a gente chama *jurin*. É o que a gente que diz feminino ou masculino, certo. *Jurin* é a mulher e o *juron* é o que é o homem. Que é o masculino e o feminino (Francisco Alves dos Santos, Santos, set/09).

Diante de tal constatação, alguns ficaram espantados com o fato de usarem constantemente essas duas palavras para designar os outros. O que para eles se reporta à ratificação da distinção feita entre ciganos e não ciganos na Cidade Alta.

Eu não imaginava não, que eu falava tanto esse negócio de *juron*. Então, eu acho que é como você diz mesmo. Eu acho que a gente sem querer sem perceber a gente ainda tem aquela diferença que cigano é cigano, *juron* é *juron*. Às vezes, a gente tem sem a gente perceber. Se a gente achar que tinha né. Não é da gente. Do jeito da gente (Maria da Conceição Alves dos Santos, Peteca, ago/09).

⁷ *Juron* e seu feminino *jurin* são palavras em chibi utilizadas pelos Alves dos Santos na Cidade Alta para identificar respectivamente os homens e mulheres não ciganos. A mesma denominação para os não ciganos foi encontrada por Siqueira (2012), Souza (2011), Silva (2010), Ferrari (2010), Goldfarb (2004) em seus respectivos contextos de pesquisa de campo.

Dessa forma, a linguagem cigana é diariamente (re) atualizada no espaço doméstico. Sendo uma forma de comunicação interna a família e, essencialmente um fator de distinção social diante da população local. Afinal, para

diferenciar-se é necessário dispor de símbolos inteligíveis a todos os membros de um grupo e aos grupos que compõem um sistema de interação. Deste modo, a identidade é evocada sempre que um grupo reivindica para si um espaço de diferença, que se liga ao resgate e autonomia e reafirmação das diferenças. Enquanto um conceito relacional, a identidade fixa atributos, uma vez que opera através de sinais diacríticos sento, neste caso, a língua um importante símbolo de distinção (GOLDFARB, 2004, p. 106).

Essa (re)atualização dá-se por meio da oralidade, não apenas como um recurso fonético expresso por palavras, mas que traz em si histórias de origem, valores, tradições, práticas culturais, tornando-se, assim, uma vocalização da experiência de vida de sujeitos sociais. Por isso, a voz é uma possibilidade simbólica de representar heranças culturais e, por conseguinte a oralidade cumpre esse papel de transmissão (ZUMTHOR, 1997), sendo, portanto, fundamental para a permanência das "culturas das margens", isto é, dos grupos sociais minoritários.

Nessa perspectiva, é preciso enfatizar que, na Cidade Alta, a população local, também reconhece que a linguagem cigana é um elemento diferenciação, que fica visível no momento em que os ciganos a utilizam na presença dos não ciganos.

Diferencia e chama muita atenção. Mais veem quando eles tão falando, quando eles estão entre eles. Eles falam mais, quando já tem alguém assim que chega eles. Já falam com eu falei normal. Como a gente começa a falar normal.

Poucas palavras. Poucas palavras. Eles falam, mas é pouco. É diferente de quanto ta só eles. Eles falam assim. Às vezes ele fala e sabe. Parece que ele sabe que a gente não entende. Aí eles ficam falando. Eles ficam falando as

palavras né. Aí as pessoas não entendem. Aí pronto, levam na brincadeira (Solange Freire Bezerra, não-cigana, jul/09).

Entretanto, apesar da linguagem ter essa dupla importância para os ciganos, não há internamente a sistematização de um ensino formalizado para sua transmissão. Ou seja, os ciganos mais velhos não reservam um momento do seu dia para ensinarem aos mais novos essa linguagem.

É preciso que se diga, que a maior parte dos ciganos mais velhos não sabe ler e escrever com desenvoltura. E que, no ano de 2009, quatro ciganas da família Alves dos Santos, Laení, Jucileide, Ducileide e Iza, ingressaram no EJA, Educação de Jovens e Adultos, em uma escola do bairro, com o propósito de suprirem esta carência. Algumas foram motivadas pelo interesse em tirar a Carteira Nacional de Habilitação (CNH).

Ao conversarmos acerca dessa questão, os ciganos disseram que nunca ensinaram a seus filhos (as), netos (as) porque o seu aprendizado deu-se no cotidiano observando as pessoas mais velhas da sua família falar.

Não. Ninguém nunca me ensinou não. Nós ia aprendendo com os mais velhos. Os mais velhos foi falando. Eu fui observando, prestando atenção. É como se fosse na escola. Fosse na escola. Você vai ouvindo ali e vai aprendendo. Nunca ninguém (Francisco Alves dos Santos, Santos, set/09).

Essa linguagem eu aprendi assim, vendo os mais velhos né, falando. Aí a gente vai aprendendo. A gente nunca ensina pras crianças. Elas vão ouvindo e vão aprendendo (Jucileide Alves Pereira, set/09).

É... Essa linguagem, a gente não aprende não. Um filho meu cigano né. Um filho meu. Aí você já vai se criar com aquilo ali né. Aí aprende a falar com os outros (Zuleide Alves dos Santos, out/09).

Nesse sentido, é possível encontrar no dia a dia as crianças pronunciando algumas palavras na linguagem cigana. A exemplo: juron e jurin. Às vezes, isso é motivo de risos por parte dos mais velhos, uma vez que as crianças não sabem pronunciá-las com tanta desenvoltura. Em outros casos, as crianças perguntam aos seus pais sobre o significado de determinada palavra.

Diante dessa situação, indaguei-os se haveria uma preocupação no que diz respeito à continuidade desta linguagem, uma vez que de forma semelhante aos ciganos de Sousa, esta era uma linguagem basicamente oral, ou seja, não há nenhuma forma de registro escrito; além de não a ensinarem aos membros mais novos da família.

As respostas apontaram para pontos de vista diferentes. Alguns acreditam que ela esta fadada a desaparecer, pois a utilizam cada vez menos e os mais novos não têm interesse em aprendê-la, enquanto outros acreditam que essa linguagem sempre existirá, uma vez que as novas gerações irão observar os mais velhos falando e aprenderão.

Não. Não deixa não. Não deixa de existir não. Ela vai existir pra sempre.
(Zuleide Alves dos Santos, out/09).

Ela sempre vai existir. Sempre vai existir. Por mais que a gente pare de falar, de pronunciar essas palavras. Os menino e começar a falar com uns ou outros. Mas ela sempre vai existir. Nunca vai. Ela nunca vai ser esquecida porque, por mais que venha nascendo os filhos da gente e os neto e ninguém vai ensinando. Ele vá pegando outro estilha de vida. Mas sempre vai ficar um que vai sabendo. Vai aprendendo, vai observando os pais da gente, um irmão. Vai observando a gente. Vai aprendendo (Francisco Alves dos Santos, Santos, set/09).

A maioria das palavras já têm desaparecido. Porque tem uns que não sabe né, o significado mais daquilo. Aí vai desaparecendo. Não todos. Mas geralmente os que moram. Os que vivem noutra vida; ta desaparecendo.

Porque mesmo aqui na minha casa, que mora aqui. Você já viu a gente dizer. De tudo a gente sabia. Minha mãe sabia toda linguagem. De tudo que existisse no mundo ela sabia dizer. E hoje, eu já não sei. Porque com o tempo vai esquecendo. Não vai tendo aquela convivência. [...] Sabe porque, porque os mais velhos vão morrendo. E o mais novos não tão sabendo, né. Não sabe né. Aí quando vocês estudam não tem a. É a mesma coisa da linguagem cigana, não vai aprendendo, pronto. Mas quando... Vai esquecendo. Não vai aprender. Aí com o tempo vai esquecer porque não sabe, né. Os mais velhos vão morrendo. Aí os outros não vão aprender aquilo (Laení Alves dos Santos, set/09).

Como já foi mencionada anteriormente, no caso dos ciganos de Sousa (Goldfarb, 2004), a linguagem assume um papel central no sentido de que é utilizado como fator de diferenciação social junto à população sousense e, por conseguinte, de reivindicação da diferença. Logo, o seu uso é mais frequente entre a maior parte dos indivíduos que integram os três grupos estudados por Goldfarb. Além disso, desde idade tenra, é possível encontrar mães ensinando e verificando a compreensão dos seus filhos em relação à linguagem.

Sendo assim, não temos como prever que caminhos a “linguagem cigana”, entre os ciganos da Cidade Alta tomará com o decorrer dos anos. Só podemos concluir que esta é um dos mecanismos reconhecidos pelos ciganos da família Alves dos Santos que cria um contraste (Barht, 1998) diante dos não ciganos, expressando, portanto, uma diferença.

A única diferença é que eles têm essa linguagem (fazendo referência aos ciganos mais velhos de sua família). É o que diferencia da gente. Só o quê diferencia é isso. Eu ouvi falando, aí eu me acho diferente (Djavan Alves Pereira, dez/09).

Dito de outra maneira, a linguagem cigana é um dos valores que organizam experiências de vida por meios simbólicos (Sahlins, 1997), levando os ciganos a se perceberem como diferentes dos não ciganos diante ou não de processos de interação.

Referências

BARTH, Fredrik. **Grupos étnicos e suas fronteiras**. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocely. Teorias de etnicidade. Seguindo de Grupos étnicos e suas fronteiras de Frederik Barth. São Paulo: Fundação Editora UNESP, 1998. p. 187-227

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Pioneira, 1976.

FERRARI, Florência. **O mundo passa**: uma etnografia dos Calons e suas relações com os brasileiros. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade de São Paulo – USP, 2010.

GOFFMAN, Erving. **Estigma**: Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. 4 ed. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1963.

GOLDFARB, Maria Patrícia Lopes. **O “tempo de atrás”**: um estudo da construção da identidade cigana em Sousa – PB, 2004. Tese (Doutorado em Sociologia). Universidade Federal da Paraíba, 2004.

SILVA, Lailson Ferreira da. **“Aqui todo mundo é da mesma família”**: parentesco e relações étnicas entre os ciganos na Cidade Alta, Limoeiro do Norte – CE, 2010. Dissertação (Mestrado em Ciência Sociais) - Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2010.

SIQUEIRA, Robson de Araújo. **Os calons do município de Sousa PB**: dinâmicas ciganas e transformações culturais. 2012. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). - Universidade Federal de Pernambuco, 2012.

SOUZA, Virgínia Kátia de Arraújo. **Ser domesticado e ser nômade**: um estudo sobre identidade cigana no município de Cruzeta – RN, 2011. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2011.

ZUMTHOR, Paul. **Introdução à poesia oral**. São Paulo: Editora Hucitec, 1997.

_____. **Tradição e Esquecimento**. São Paulo: Editora Hucitec, 1997.

Outros Temas



ariús

Revista de Ciências Humanas e Artes

ISSN 0103-9253 versão impressa – ISSN 2236-7101 versão online

AS CIDADES VIOLENTAS INTERPELADAS PELAS CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS: O CASO TERESA CALDEIRA

Alarcon Agra do Ó¹

Universidade Federal de Campina Grande

RESUMO

A explosão da violência nas cidades leva a um aumento do interesse acadêmico sobre o tema. No artigo é destacada a contribuição de Teresa Pires do Rio Caldeira, no seu livro "Cidade de Muros", para o estabelecimento de uma agenda de pesquisa para as ciências sociais e humanas quanto à violência nas/das cidades contemporâneas.

PALAVRAS-CHAVE: Cidade. Violência. Humanidades.

¹ Doutor em História pela Universidade Federal de Pernambuco (2008). Professor da Universidade Federal de Campina Grande. E-mail: velhice@gmail.com

THE VIOLENT CITIES QUESTIONED BY THE SOCIAL SCIENCES AND HUMANITIES: THE CASE TERESA CALDEIRA

ABSTRACT

The explosion of violence in the cities has led to an increased academic interest in the subject. In the article we highlight the contribution of Teresa Pires do Rio Caldera, in her book called "City of Walls", in order to establish a research agenda for the social and human sciences regarding violence in contemporary cities.

KEYWORDS: City. Violence. Humanities.

*É preciso então compreender as formas de racionalidade
que fazem jorrar a violência.*

Arlette Farge

Introdução

Que as cidades, especialmente as brasileiras, andam tomadas pelo espectro da violência, entendida aqui como a discórdia, o conflito, a desordem instalada, algo que, ainda que dotado de certa racionalidade, produz sofrimento e permite a instauração de uma política do medo, não parece haver dúvidas (FARGE, 2011; MISSE, 2008; SILVA, 2008). Há, quanto a tal questão, como talvez dissesse François Hartog (2011), a produção insistente de uma evidência, a qual indica que a cidade não apenas *está* perigosa por conta deste ou daquele fenômeno, mas, sim, que ela *é* perigosa, dada a sua condição de receptáculo acolhedor à violência.

Esta parece ser a imagem urbana mais pregnante na atualidade: o borramento de uma nostálgica lembrança de uma cidade sem violência e a afirmação, em todas as suas cores, de uma experiência de crime e de violação de direitos básicos. Quando inquiridos em alguma pesquisa social, os homens e mulheres que vivem o drama

urbano repetem a mesma informação de que, em algum momento de sua vida, foram objeto de uma agressão qualquer, ou conhecem mais ou menos proximamente que a tenha sofrido, quer ela tenha se dado sob a forma de furtos, assaltos, por vezes até sequestros e estupros.

Tudo isso faz com que o tema da violência ocupe o cotidiano, nas conversas de todos os dias, na sua dramatização pela mídia - o que leva, por sua vez, "à mudança de hábitos cotidianos, à exacerbação de conflitos sociais, à adoção de soluções que desafiam o exercício democrático do poder, à demarcação de novas fronteiras sociais, ao esquadrinha de novos espaços de realização pessoal e social, ao sentimento de desordem e caos que se espelha na ausência de justiça social" (ADORNO; LAMIN, 2008, p. 154).

O espanto em relação à violência a transforma, intensamente, em objeto do pensamento, em diversas áreas do conhecimento: história, geografia, sociologia, ciência política, saúde pública, antropologia, estatística, direito, entre outras (BRASIL, 2010, p. 216). Isto se dá, segundo Arlette Farge (2011), historiadora francesa interessada em tais questões, na medida em que a violência e a barbárie, sejam as do nosso tempo presente, sejam as de qualquer passado, são desconcertantes – do mesmo modo que as explicações de que dispomos sobre *aquilo* só são capazes de nos provocar insatisfação. No entanto, frente a tal cenário, não nos caberia o sentimento de fatalidade ou de impotência; caberia, sim, diz Farge, "tentar a aventura da reflexão".

A violência, enfim, pode ser pensada – e enfrentada – não apenas como a consequência de algo, mas, sim, como "o objeto – o tema – principal de uma política", sendo, portanto, um problema a entender e, ainda mais, a enfrentar. Afinal, no trato com esta temática sobreleva-se a dimensão ética e política das ciências sociais e humanas, naquilo que as torna interessadas não apenas na compreensão, mas, também, na intervenção. Se a violência existe, indica Farge, ela pode também não existir: "nada é fatal nem mesmo obrigatório em sua aparição, uma vez que todo

mecanismo é um jogo que se desmonta, e por vezes mesmo se abole, num outro jogo.” Sua problematização, pelo pensamento, é uma forma legítima de construção - ou, ao menos, de esboço - de realidades menos violentas.

Este desafio tem sido enfrentado com dedicação, especialmente nas últimas décadas, por diversos pesquisadores. No entanto, como aponta Michel Misse (2008, p. 09-10), “mesmo após a crescente qualidade e volume da produção recente nessa área temática”, ainda continuamos a conviver com uma proliferação de intervenções construídas no terreno instável da *opinião*. Há, entre nós, incessante multiplicação de pretensos *especialistas* na violência, os quais ocupam espaços sem conta, principalmente na imprensa e nas redes sociais, *opinando* muito mais que refletindo ou incitando ao pensamento. Gera-se, então, uma ênfase na acusação social, ao invés de um desejado empenho na compreensão dos fenômenos e na consideração do seu caráter multidimensional e complexo.

O objetivo do presente artigo é o de “desentranhar” de um texto recente, mas já clássico nas ciências sociais e humanas, uma imagem instigante em torno de questões ligadas à experiência tensa, conflituosa e violenta das cidades brasileiras. Com este movimento, espero chamar a atenção para uma produção que toma distância das *opiniões* e se constitui como mergulho vertical e intenso no estudo dos conflitos tantos que ajudam a emprestar ao rosto da cidade brasileira contemporânea as marcas da violência. Trata-se de uma obra que, desde a sua publicação, mudou de status acadêmico, no sentido de que não é lida mais como *apenas* um estudo de caso, mas, sim, como um texto de referência que estimula e fecunda novas pesquisas.

O texto que escolho para interpelar intitula-se “Cidade de Muros: crime, segregação e cidadania em São Paulo”, cuja primeira versão consistiu na tese de doutorado em antropologia de Teresa Pires do Rio Caldeira, defendida junto à Universidade da Califórnia, sob orientação de Paul Rabinow.

Vou me ater à leitura de alguns passos da *Introdução* do livro, considerando a sua densidade e o fato de que, ali, a autora condensa boa parte das principais questões trabalhadas ao longo do estudo.

O estudo

No início do seu texto, Teresa Caldeira emite uma sentença que introduz o leitor, de chofre, naquilo que será discutido por todo o trabalho, a seguir:

A violência e o medo combinam-se a processos de mudança social nas cidades contemporâneas, gerando novas formas de segregação espacial e discriminação social. (p. 09)

Segundo a autora, nas duas últimas décadas do século XX, diversas cidades do mundo, especialmente as maiores, têm se transformado no espaço de uma nova dinâmica das relações entre as classes sociais.

Ao traçar o seu caminho analítico neste sentido, Caldeira toma distância de um olhar que, mais ligeiro, explicaria a violência chamando a atenção apenas para a dramaticidade da sua aparição, ou seja, para a sua face espetacular, sem dar conta de seus meandros, de suas implicações complexas, de sua multidimensionalidade (Borges, 2006). Assim, a violência emerge no seu estudo não como manifestação anômica de indivíduos ou grupos avessos à ordem urbana, mas, sim, como elemento ao mesmo tempo característico da cena urbana contemporânea e dela constitutivo. E, não se deve perder a oportunidade de enfatizar isso, a violência é tomada ali como uma presença produtiva na cena social, na medida em que ela torna possível - muito embora outras escolhas fossem também pensáveis... - a instauração o o reforço de práticas de controle social.

Caldeira, quanto a isso, afirma que, valendo-se do medo da violência e do crime, "diferentes grupos sociais, especialmente das classes mais altas", ampliam a

legitimidade do controle e da exclusão social, inclusive com o concurso de tecnologias cada vez mais aprimoradas (p. 09). Além disso, aqueles grupos experienciam uma retirada massiva em direção a moradias que Caldeira nomeia como enclaves fortificados: casas ou edifícios que se mostram como verdadeiras fortalezas, ou condomínios horizontais fechados, igualmente protegidos contras as ameaças que, em tese, estão no seu exterior. Em outras palavras, a violência e o medo se entrelaçam e produzem efeitos legitimando redesenhos do espaço urbano, em meio ao qual se tecem (ou retecem) formas de estranhamento de uns em relação a outros. A cidade torna-se, assim, cada vez menos *pública* e cada vez mais uma sucessão mal encaixada de enclaves que só se comunicam de forma atravessada e incompleta.

Para justificar tais movimentos de enclausuramento (o afastamento do outro e a reclusão de si mesma) a elite urbana se ampara, diz Caldeira, num repertório diversificado de referências. Em primeiro lugar, há a enunciação recorrente de que a violência e a criminalidade encontram-se fora de controle na atualidade. O tempo presente é descrito como uma diferença brutal em relação a quase qualquer outro passado, face à permanente susceptibilidade de quebra da ordem e da paz. Frente a uma situação de risco permanente, os detentores de maiores aportes materiais, vítimas preferenciais de agressões as mais variadas dada a sua condição sócio-econômica privilegiada num país de tantas diferenças sociais, buscam isolar-se. E, aí, operam eles com outra série discursiva, implicada na primeira mas dotada de autonomia relativa. Trata-se do tema, de certa forma recorrente na história brasileira, da criminalidade potencial dos mais pobres, especialmente dos negros ou mestiços (BATISTA, 2003).

Tudo isto se torna mais complexo, ressalta Caldeira, na medida em que as últimas décadas do século XX, o seu período de estudo, são também marcadas, em diversos locais, por processos de transformação social que, cada um a seu modo, contribuem para a afirmação de novos estranhamentos, novas demandas sociais,

políticas, burocráticas e até mesmo cognitivas. Assim, a autora repertoria: “transições democráticas na América Latina; pós-*apartheid* na África do Sul; pós-socialismo no leste europeu; transformações étnicas decorrentes de intensa imigração nos Estados Unidos” (p. 09)

Em tal contexto, marcado pela emergência – ou pelo aumento da visibilidade – de novos personagens, de novos modos de ser e de existir, toma corpo um difuso (mas concreto) medo social em relação à alteridade. Num mundo em clivagem, no qual as mudanças parecem mais rápidas que em qualquer outro momento, não é raro que alguns sujeitos persigam a segurança na reiteração de lugares e posições que lhes pareçam sólidas e imutáveis – o contrário disso sendo a instabilidade e o contato com o novo. No âmbito das cidades, resta a quem experimenta tais medos assustar-se frente aos migrantes, aos que exibem marcas corporais distintas da média branca e urbanizada, aos que difiram do horizonte do naturalizado desejo das camadas médias em relação à estabilidade e à repetição do mesmo. Um desdobramento destas experimentações, insistentemente apontado por Caldeira, consiste na produção de segregações espaciais na cidade contemporânea.

Num movimento típico da pertença disciplinar do estudo, a autora chama a atenção para a relevância das dimensões singulares de cada experiência, das mencionadas, no que toca aos temas do seu estudo. Porém, ele insiste num ponto que deve ser mencionado, pelas suas implicações metodológicas e explicativas:

(...) as formas de exclusão e encerramento sob as quais as atuais transformações espaciais ocorrem são tão generalizadas que se pode tratá-las como parte de uma fórmula que elites em todo o mundo vêm adotando para reconfigurar a segregação espacial de suas cidades. (p. 09)

Ou seja: o estudo daria conta de uma espécie de padrão que estaria se espalhando pelas experiências urbanas contemporâneas, o que deve desde então ser pensado, caso a caso. Nos entremeios do texto que leio aqui há, neste sentido, uma

espécie de meditação crítica sobre aquilo a que muitos chamamos de globalização; Caldeira insinua aqui e ali, na sua produção, que o borramento das fronteiras e a suposta integração dos mercados e das experiências sociais tem intencionalidades precisas, estando longe de ser um processo simples ou *natural*. A seu ver, e longe disso, o que vemos na atualidade é a predominância de um modelo autoritário e, por conseguinte, não democrático de produção de subjetividades e de relações sociais. Aqui, como em tantos outros momentos, a produção de Caldeira abre frentes de trabalho instigantes para as ciências sociais e humanas interessadas nos seus temas e problemas.

Para além de todas as informações e discussões gerais, entretanto, o estudo de Caldeira trata de uma cidade específica, sobre a qual a autora já se dedicava desde o começo dos anos 1980 (p. 381):

Este livro focaliza o caso de São Paulo e apresenta uma análise da forma pela qual o crime, o medo da violência e o desrespeito aos direitos da cidadania têm se combinado a transformações urbanas para produzir um novo padrão de segregação urbana. (p. 09)

São Paulo funciona, no texto estudado, como o alvo da atenção e com provocador de leituras outras. Bem estabelecida no ponto zero de sua análise, qual seja, a dimensão singular do seu objeto (movimento definidor de uma inserção própria nas ciências sociais e humanas), a autora não se furta a demarcar esta presença única em relação a outras formas urbanas, restando daí a imagem de um olhar vertical mas atento ao seu derredor, numa mirada que é prenhe de articulações.

O período estudado em "Cidade de muros", por sua vez, é marcado pela "consolidação democrática" no país, após muitos anos de ditadura. É também o momento em que o crescimento do crime violento produziu uma sensação disseminada – desigualmente – de medo (ZALUAR, 1998). Este medo, por sua vez, diz Caldeira, torna possível "novas estratégias de proteção e reação", entre as quais se

destaca, no olhar da autora, “a construção dos muros”, o que lhe parece a face mais emblemática do processo estudado. O muros (e as cercas, os portões eletrônicos, as câmeras de segurança, as guaritas, o cercamento cada vez mais rigoroso dos espaços) são tomados por Caldeira como inscrições materiais e simbólicas no corpo da cidade, sendo, como outras correlatas, “estratégias” que “estabelecem diferenças, impõem divisões e distâncias, constroem separações, multiplicam regras de evitação e exclusão e restringem os movimentos (p. 09).”

Ao estabelecer uma explicação para a emergência, para a legitimação e para o funcionamento destas estratégias, Teresa Caldeira propõe uma noção - um operador conceitual - que será de profunda importância no movimento total do seu estudo e que, ao meu ver, deve ser considerado como uma ferramenta de grande potencial para o estudo, no âmbito das ciências sociais e humanas, das tensões, dos conflitos e da violência nas e das cidades. Diz a autora:

Muitas dessas operações são justificadas em conversas do dia a dia, cujo tema é o que chamo de **fala do crime**. As narrativas cotidianas, comentários, conversas e até mesmo brincadeiras e piadas que têm o crime como tema contrapõem-se ao medo e à experiência de ser uma vítima do crime e, ao mesmo tempo, fazem o medo proliferar. A fala do crime promove uma reorganização simbólica de um universo que foi perturbado tanto pelo crescimento do crime quanto por uma série de processos que vêm afetando profundamente a sociedade brasileira nas últimas décadas. (...) O universo do crime oferece imagens que permitem tanto expressar os sentimentos de perda e decadência social gerados por estes outros processos, quanto legitimar o tipo de reação que se vem adotando: segurança privada para garantir o isolamento, encerramento e distanciamento daqueles que são considerados perigosos. (p. 09-10; grifo meu)

A fala do crime, diz Caldeira, consiste numa “reordenação simbólica do mundo”. Isto se trama a partir da elaboração de preconceitos e da naturalização da

ideia de que certos grupos (e certas condutas) são potencialmente perigosos. É uma prática social e cultural, no mínimo, simplista, na medida em que opera com polarizações mecânicas (nela o bem e o mal são absolutos e antagônicos) e com a criminalização incontestada de condutas e identidades. A fala do crime funciona como um teatro de estereótipos, como uma maquinaria complexa (logo, também plena de ambigüidades) que se espraia de forma tão insidiosa que chega a ser assumida pelas suas vítimas preferenciais, os indivíduos das classes populares (cf. MISSE, 2008).

Cabe, entretanto, Caldeira chama a atenção, ter cuidado para que não se caia, no âmbito da análise das ciências sociais e humanas sobre tais questões, no perigo das simplificações. Além disso, é fundamental que se observe que a fala do crime está implicada em processos mais amplos que aqueles que estão no seu entorno mais imediato, os quais são de especial interesse da pesquisadora:

Na verdade, o universo do crime (ou da transgressão ou das acusações de mau comportamento) oferece um contexto fértil no qual os estereótipos circulam e a discriminação social é moldada – não apenas em São Paulo, mas em qualquer lugar. Obviamente, esse universo do crime não é o único a gerar discriminação nas sociedades contemporâneas. No entanto, sua investigação é especialmente importante porque ele fomenta o desenvolvimento de dois novos modelos de discriminação: a privatização da segurança e a reclusão de alguns grupos sociais em enclaves fortificados. Esses dois processos estão mudando as noções de público e de espaço público que até bem recentemente predominavam em sociedades ocidentais. (p. 11)

Há longa tradição, nas ciências sociais e humanas, dedicada a pensar a relação entre a construção (e a consolidação) do Estado Moderno e o monopólio do uso legítimo da força pelo Estado. Isto vem sendo colocado à prova, diz Caldeira, pela “privatização da segurança”, serviço, aliás, não só abundantemente ofertado, na atualidade, como espaço de movimentação de grandes somas de capital. A autora,

amparada nas suas referências, registra que nos meados dos anos 1990, “o número de vigilantes empregados em segurança privada ultrapassou o de policiais em quase três vezes nos Estados Unidos e em cerca de duas vezes na Grã-Bretanha e no Canadá”. E há mais, muito mais do que a proteção estrita do patrimônio material em questão, aí:

Cidadãos desses e de muitos outros países dependem cada vez mais da segurança privada não só para a proteção em face do crime mas também para identificação, triagem, controle e isolamento de pessoas indesejadas, exatamente aquelas que se encaixam nos estereótipos criados pela fala do crime. (p. 11)

No que diz respeito à cidade de São Paulo, estudada por Caldeira, no momento da escrita do seu texto ainda não se dera a ultrapassagem do quantitativo de policiais pelo de seguranças privados. No entanto, o mercado da segurança privada estava em franco crescimento, o que se aliava naquela circunstância a dimensões preocupantes da experiência social brasileira. A privatização da segurança, diz Caldeira, se articulava com um “amplo descrédito das instituições da ordem – as forças policiais e o sistema judiciário”. Ambos eram vistos, então, com suspeitas, face à difusão social de uma impressão de que são ineficientes e capazes de uma freqüente ação fora da lei, mesmo num país democrático. O fato de que são abundantes os registros de que a polícia comete abusos, até mesmo executando suspeitos, ampara a contratação, por cada vez mais cidadãos, de serviços privados de segurança e de proteção (mesmo irregulares e ilegais). Caldeira chama a atenção para a freqüente violação de direitos de cidadania por tais serviços privados – e para a tolerância da população em relação a eles, dado que não é de todo difundida e assumida socialmente a cultura dos direitos humanos. (p. 10-11)

Essa ampla violação dos direitos de cidadania indica os limites da consolidação democrática e do estado de direito no Brasil. O universo do crime não só revela um desrespeito generalizado por direitos e vidas, mas também diretamente deslegitima a cidadania. Esse desrespeito pelos direitos individuais e pela justiça representa o principal desafio à expansão da democracia brasileira para além do sistema político, onde ela foi consolidada nas últimas décadas. (p. 11)

A privatização da segurança e as transformações nas noções de público e de espaço público, centrais na experiência contemporânea, diz Caldeira, se acoplam à emergência de um “novo padrão de segregação urbana”. Não que as cidades desconhecem a segregação; ao contrário, aí está uma prática recorrente ao longo da história urbana. Entretanto, suas formas são históricas – e as do presente, de acordo com o relato de Caldeira, traduzem não apenas uma retomada ou uma rearticulação de modelos anteriores, mas, ao contrário, elas se constituem na invenção e na experimentação “de um novo padrão de organização das diferenças sociais no espaço urbano”. Ele se caracteriza: pela sua incorporação por camadas médias e altas de cidades em todo o mundo; pela resignificação do espaço público; pela articulação de instrumentos e estratégias oriundas de diversas tradições urbanísticas e arquitetônicas; são focados, com frequência, nos subúrbios, nos quais as elites se refugiam não de hoje. Finalmente, este novo modelo de segregação se afirma como singular pela explicitação nunca antes vista da lógica segregacionista que nele se implica e que, no limite, o define. (p. 11)

O que se edifica, enfim, diz Caldeira, em tais circunstâncias, são “enclaves fortificados”, espaços “privatizados, fechados e monitorados, destinados a residência, lazer, trabalho e consumo”. São espaços que atraem e seduzem todos quanto possam pagar pela satisfação dos seus desejos e pela administração das suas ansiedades em relação à propriedade, à segurança e à proteção (contra o outro). São o território ideal para quem teme a mistura social, a visibilidade do outro pobre e

negro. Sendo fechados, tendo seu acesso controlado o mais rigorosamente possível, tais enclaves, pela sua existência mesma, são um contraponto ao espaço público tal como configurado ao longo da modernidade. Os ideais de heterogeneidade, acessibilidade e igualdade que fundam a experiência democrática moderna são ali refugados em nome da privatização, dos cercamentos, do policiamento permanente das fronteiras físicas e simbólicas. (p. 12)

Cria-se um espaço que só aparentemente é *público* – e que é

(...) fragmentado, articulado em termos de separações rígidas e segurança sofisticada, e no qual a desigualdade é um valor estruturante. No novo tipo de espaço público, as diferenças não devem ser postas de lado, tomadas como irrelevantes, negligenciadas. Nem devem também ser disfarçadas para sustentar ideologias de igualdade universal ou de pluralismo cultural. O novo meio urbano reforça e valoriza desigualdades e separações e é, portanto, um espaço público não-democrático e não-moderno. (p. 12)

Como aponta Luiz Antonio Machado da Silva, no seu *Vida sob cerco*, o nosso tempo presente é o instante de um confinamento persistente de todos os cidadãos – de todos os habitantes da cidade (2008). Somos chamados, assim, a experimentar uma pólis assustadora, na qual convivemos demasiadamente próximos, nós, os pacíficos, com bandos e indivíduos armados, quando não mais, do poder físico de nos destruir ou mutilar, no corpo de carne ou de patrimônio. Inventamos novas formas de demarcação das classes perigosas, as quais, agora, já não assustam mais por seu potencial revolucionário em relação ao capitalismo ou por sua moral dissoluta e corrosiva em relação à família burguesa; na atualidade, os pobres são perigosos porque são bandidos, porque moram em lugares que funcionam como nascedouros privilegiados da criminalidade. A nossa civilização, neste sentido, se afirma pela ocupação, pelo cercamento e, quando possível, pela dizimação destes

espaços (e de seus perversos habitantes), visto que são potencialmente capazes de gerar o mal.

Assim, diz Silva (2008, p. 14),

(...) na atualidade o medo produz expectativas e demandas de segurança contra e não com os outros – levando a polícia a funcionar como verdadeiro dispositivo de confinamento. Dos aparelhos de segurança não se espera mais a regulação das relações de classe, e sim a evitação de encontros entre desconhecidos por meio de repressão livre de restrições, cotidiana e generalizada. A função da polícia passa a ser vista pelas camadas mais abastadas como um muro de contenção ao intercâmbio de indivíduos e maneiras de viver, em vez de ser um meio orgânico de sua regulação. Com os encontros cada vez mais escassos e envoltos por uma hostilidade muito mais profunda do que a mencionada por Simmel como característica das interações nas metrópoles de seu tempo, cresce a desconfiança recíproca e se aprofundam as distâncias sociais.

A importância de estudar tais questões, ainda alerta Caldeira, não reside apenas no seu interesse mais imediato, por mais que aí também se encontrem inúmeras razões para legitimar o olhar acadêmico que se volte para tais temas e problemas. Ocorre, entretanto, que há ainda outros fios a considerar, derivados do que se disse acima – e igualmente relevantes para as ciências sociais e humanas e para a própria dinâmica histórica das sociedades, na atualidade:

O fato de esse tipo de organização do espaço público se espalhar pelo mundo inteiro no momento em que muitas sociedades que o adotam passam por transformações como democratização política, fim de regimes racistas e crescente heterogeneização resultante de fluxos migratórios, indica a complexidade das ligações entre formas urbanas e formas políticas. Além disso, indica que o espaço urbano pode ser a arena na qual a

democratização, a equalização social e a expansão dos direitos de cidadania vêm sendo contestados nas sociedades contemporâneas. (p. 12)

Concluindo

Enfim, parece ser esta a mensagem de Teresa Caldeira no seu texto tão rico em ideias e reflexões: a cidade foi conquistada pelo medo e pela segregação, e cabe às ciências sociais e humanas pensar e fazer pensar sobre isso. É possível, enfim, não haver apenas perplexidade frente ao presente. Estudar tais questões é denunciar a sua dimensão de incivilidade, de atentado permanente à democracia; é fazer entender que o espectro da violência, que ronda e atravessa as cidades, é algo apenas humano, demasiado humano – algo, em outras palavras, que não precisa existir e que, no caso, deve-se combater.

Referências

ADORNO, Sérgio & Cristiane Lamin. Medo, violência e insegurança. In: LIMA, Renato Sérgio de & PAULA, Liana de. (Orgs.) **Segurança pública e violência: o Estado está cumprindo o seu papel?** São Paulo: Ed. Contexto, 2008, p. 151-171.

BATISTA, Vera Malaguti. **O medo na cidade do Rio de Janeiro**. Dois tempos de uma história. Rio de Janeiro: Revan, 2003.

BORGES, Wilson Couto. **Criminalidade no rio de Janeiro**. A imprensa e a (in)formação da realidade. Rio de Janeiro: Revan, 2006.

BRASIL. Ministério da Educação. Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior. **Plano Nacional de Pós-Graduação**. PNPG 2011-2020 / Coordenação de Pessoal de Nível Superior: - Brasília, DF: CAPES, 2010. 2. vols.

CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. **Cidade de muros**. Crime, segregação e cidadania em São Paulo. São Paulo: Ed. 34 / Edusp, 2000.

FARGE, Arlette. **Lugares para a história**. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

HARTOG, François. **Evidência da história**. O que os historiadores vêem. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

MISSE, Michel. (Org.) **Acusados e acusadores**. Estudos sobre ofensas, acusações e incriminações. Rio de Janeiro: Ed. Revan, 2008.

SILVA, Luiz Antonio Machado da. (Org.) **Vida sob cerco**. Violência e rotina nas favelas do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

ZALUAR, Alba. Para não dizer que não falei de samba: os enigmas da violência no Brasil. In. SCHWARCZ, Lilia Moritz. (Org.) **História da vida privada no Brasil 4**. Contrastes da intimidade contemporânea. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 245-318.



ariús
Revista de Ciências Humanas e Artes

ISSN 0103-9253 versão impressa – ISSN 2236-7101 versão online

**UM DIÁLOGO CONCEITUAL:
O CORONELISMO NA PERSPECTIVA DA HISTORIOGRAFIA**

Márcio Ananias Ferreira Vilela¹

Universidade Federal de Pernambuco

RESUMO

O coronelismo tem sido uma temática marcante na historiografia e na literatura nacional, assim como nos livros didáticos de história, compondo um extenso período da vida nacional, principalmente no que ficou nomeado por Primeira República. A nossa escrita teve por objetivo apresentar como diversos pesquisadores e escritores internalizaram - de maneiras diversas – as práticas coronelísticas em suas obras. São livros que, em grande medida, ainda mantém o *status* de referências para muitos que desejam se aventurar a conhecer esse aspecto da nossa história recente. Entendemos, assim, contribuir para o desenvolvimento de novas pesquisas, de outras releituras capazes de problematizar o coronelismo e suas práticas no Brasil.

PALAVRAS-CHAVE: Historiografia. Poder. Política.

¹ Doutorando em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco/UFPE. E-mail: ananiasvilela@hotmail.com

A CONCEPTUAL DIALOG: *CORONELISMO* FROM THE HISTORIGRAPHY PERSPECTIVE

ABSTRACT

The *coronelismo* has been a remarkable theme within the ambit of both Brazilian historiography and literature as well as in history textbooks. These aspects constitute an extensive period of the national life, especially regarding the so-called First Republic. This paper aimed at presenting how several researchers and writers have internalized – in several ways - the *coronel* practices in their works. In a large extent, their books still keep the status of references for many who are interested in knowing this aspect of our recent history. Thus, we intend to contribute to the development of new researches and other re-readings capable of problematizing the *coronelismo* and its practices in Brazil.

KEYWORDS: Historiography. Power. Politics.

Em março de 1915 foi publicada no *Jornal de Alagoas* uma das várias crônicas de Graciliano Ramos. Posteriormente, em sua obra póstuma intitulada *Linhas tortas*², a referida crônica de mesmo nome é publicada logo de início. A partir de uma compreensão geral podemos afirmar que o autor, abreviadamente, procura traçar uma espécie de perfil crítico do que seria, naquele momento de 1915, o sistema político do Brasil.

² Graciliano Ramos é um escritor que compõe juntamente com Jorge Amado, Rachel de Queiroz entre outros, a segunda fase do Modernismo brasileiro. Nasceu na cidade de Quebrângulo, Alagoas, em 1892 e faleceu no Rio de Janeiro em 20 de março de 1953. *Linhas Tortas* (obra póstuma) é um livro de crônicas editado em 1962. No conjunto, compõe uma série de crônicas escritas pelo autor e publicadas inicialmente em jornais.

Inicialmente, contentou-se em afirmar que a Constituição do Brasil³ tem um buraco. Observando que além dos três poderes integrantes do sistema republicano – executivo, legislativo e judiciário – existe, no Brasil, um quarto poder: poder que considera vago, impreciso e que apresenta-se como o sumário dos três outros já mencionados. Em seu comando não há um ministro de estado – figura comum no Brasil desde o período imperial e cuja função é auxiliar diretamente na administração de uma nação – temos, isto sim, a figura de inúmeros chefes políticos, *funcionários de atribuições indeterminadas, mas ilimitadas* que, para o autor, são as verdadeiras forças políticas atuantes no país, *o resto é lorota*. (RAMOS, 2002, p. 08). Aí está o enorme buraco na Constituição Brasileira que só será corrigido quando esta for reformulada, momento em que tais chefes políticos entrarão definitivamente *com armas e bagagens, em nosso magno estatuto, triunfante*. (RAMOS, 2002, p. 09).

As descrições feitas por Graciliano sobre estes funcionários e suas atuações no cenário político do Brasil permeiam toda sua crônica. Narra que suas atribuições são as mais diversas, pois *são, a um só tempo, intendentes ou prefeitos, juízes, promotores, advogados e jurados, conselheiros municipais, comissários de polícia e inspetores de quarteirão*. (RAMOS, 2002, p. 09). Sua fina ironia prossegue à medida que vai descrevendo esses chefes. Assim, são estes, ao mesmo tempo,

Mandatários do governo, forjadores de eleições, mais ou menos coronéis, caciques em miniatura, têm freqüentemente, para infundir respeito, uma espada da Guarda Nacional... Possuem um factótum, pau para toda obra, secretário particular e muitas coisas mais.... (RAMOS, 2002, p. 09).

³ Vale ressaltar que Graciliano Ramos, ao escrever esta crônica em 1915, está se referindo à primeira Constituição Republicana do Brasil, datada de 1889.

Acrescenta ainda que são os donos de todos os municípios destes remotos rincões que o estrangeiro ignora, que as cidades do litoral conhecem vagamente, através dos despachos da Agência Americana.

Em 1915, Graciliano Ramos, conforme observamos, já oferecia aos leitores do *Jornal de Alagoas* uma crítica irônica à estrutura de poder do Brasil. Assim descreve que *"Em escala descendente, a começar no Catete, onde pontifica o chefe assu, e a terminar no último lugarejo do sertão, com um caudilho, mirim, isto é um país a regurgitar de mandões de todos os matizes e feitios"*. O autor critica primordialmente a atuação, neste cenário, de inúmeros chefes políticos apontados por ele como a verdadeira força política no comando da República, compondo o que nomeia de quarto poder.

Diversos outros autores procuraram compreender as atuações desses líderes políticos, descritos por Graciliano Ramos, ao longo da República. É importante, pois, relacionarmos parte desses autores, compreendendo como estudaram e analisaram a atuação destes determinados líderes. Dentre tais autores podemos destacar Victor Nunes Leal, Raymundo Faoro, Maria Isaura Pereira de Queiroz, Maria de Lourdes Janotti, Iberê Dantas, Marcos Vinícios Vilaça, Maria Auxiliadora Lemenhe e José Murilo de Carvalho.

Serão tecidas aqui algumas considerações acerca das obras de Victor Nunes Leal e Raymundo Faoro que, em suas análises, elaboraram estudos gerais, amplos, sobre a realidade brasileira da Colônia à República. São também reconhecidos por seus clássicos estudos a respeito do fenômeno do coronelismo no Brasil durante a República Velha, muito embora Victor Nunes Leal estenda sua análise, também, a períodos que antecedem a expansão industrial na década de 1950. De certa maneira, estes estudiosos têm influenciado outras concepções elaboradas por vários autores sobre a referida problemática. Algumas dessas concepções têm procurado enfatizar a atuação de tais líderes políticos mais precisamente durante a República Velha;

enquanto outros autores observam esta presença ao longo da segunda metade do século XX.

O jurista, jornalista e pesquisador Victor Nunes Leal, em sua obra *Coronelismo, Enxada e Voto* (1997), procura explicar o sistema político do Brasil. Publicada inicialmente em 1948 sob o título *O Municipalismo e o Regime Representativo no Brasil*, é considerada um estudo sócio-político clássico sobre o Brasil⁴. Nas décadas seguintes, passou a ser referência em uma série de produções no campo da história e das ciências humanas. Em sua obra, o autor analisa de maneira detalhada vários aspectos do Brasil colonial, imperial e republicano. Talvez influenciado pelos estudos jurídicos⁵, enfoca em sua obra a organização agrária, as atribuições municipais, o processo de eletividade da administração municipal, a organização policial e judiciária, a legislação eleitoral do Brasil e o sistema coronelístico.

Ao tratar do surgimento do fenômeno do coronelismo durante a Primeira República, a compreensão do autor é de que tal fenômeno é característico daquele período e estaria firmado numa relação de compromisso entre os proprietários rurais em decadência e o poder público ora fortalecido. Em outros termos, a necessidade desse compromisso ocorre a partir da *superposição de formas desenvolvidas do regime representativo a uma estrutura econômica e social inadequada*. (LEAL, 1997, p. 40).

Sob a perspectiva trabalhada pelo autor, o fenômeno do coronelismo não é uma mera reprodução do poder privado dos grandes senhores de terra do Brasil colonial e imperial, e teria ocorrido num momento de decadência política e econômica por parte desses proprietários rurais; ou seja, reflete uma estrutura agrária

⁴ Sobre esta obra é importante ressaltar a extensa resenha apresentada por Bolívar Lamounier, em livro organizado por Lourenço Dantas Mota. *Introdução ao Brasil. Um banquete no trópico*. 4ª Ed. São Paulo: editora Senac São Paulo, 2004, p. 273-292.

⁵ Victor Nunes Leal diplomou-se em Direito em 1936. Sua obra *Coronelismo, enxada e voto* é fruto de uma tese universitária para provimento da cadeira de Política da Faculdade Nacional de Filosofia da Universidade do Brasil em 1948.

praticamente semifeudal, presente nos entrincheirados municípios do interior ainda conservadores de remanescências desse poder privado que convive lado a lado com um sistema representativo de base ampla.

Para o autor, com a Proclamação da República (1889) e, logo após, a elaboração da primeira constituição, processaram-se algumas significativas mudanças que, de certo modo, ajudaram a produzir o fenômeno do coronelismo. Uma delas referente à ampliação do direito de sufrágio, o que haveria aumentado decisivamente a participação de cidadãos ativos no processo eleitoral, principalmente de trabalhadores rurais ignorantes e despreparados que compõem a maior parte dos eleitores da República. Quanto a esse aspecto, observa o autor:

Havendo incorporado à cidadania ativa um volumoso contingente de eleitores incapacitados para o consciente desempenho de sua missão política, vinculou os detentores do poder público, em larga medida, aos condutores daquele rebanho eleitoral⁶. (LEAL, 1997, p. 278-279).

Observa Victor Nunes Leal ser este o ponto da debilidade do estado levando-o a depender do apoio dos coronéis, remanescentes do poder privado do Brasil colonial e imperial, na condução desses eleitores. Outra mudança diz respeito à eletividade nos estados e municípios: os governos estaduais deixam de ser indicados pelo governo central, tornando-se inteiramente eletivos, enquanto esse processo dos municípios era diretamente dependente das determinações oligárquicas estaduais⁷, o

⁶ LEAL, Victor Nunes. *Coronelismo, Enxada e Voto: o município e o regime representativo no Brasil*. Rio de Janeiro: editora Nova Fronteira, 1997, pp. 278-279.

⁷ Com a Proclamação da República intensifica-se a luta dos Estados por sua autonomia em relação ao governo central. Além disso, segundo o art. 68 da Constituição de 1891, ficou sendo de responsabilidade de cada estado legislar sobre seus municípios. Antes, porém, o Decreto nº 511, de 23 de junho de 1890, nomeado de Regulamento Alvim, subordinava a política municipal ao governo do estadual.

que contribuiu para a montagem de poderosa máquina eleitoral nessas antigas províncias em detrimento da autonomia municipal.

Máquina eleitoral oriunda das relações estabelecidas entre as oligarquias estaduais, que passaram a ter o controle administrativo e político em ressonância com o governo central que não interferia nesta autonomia em troca do apoio político a nível federal. E os municípios, abrigo dos eleitores, estariam agora sob a tutela dos estados. Tamanha engrenagem ficou conhecida como política dos governadores⁸. Segundo Victor Leal, a essência da relação entre os chefes locais e a oligarquia estadual consiste no apoio por parte daqueles aos candidatos do oficialismo nas eleições estaduais e federais, e por parte dos estados carta branca aos chefes locais governistas em todos os assuntos relativos ao município, inclusive na nomeação de funcionários estaduais do lugar provenientes de sua clientela. Podemos afirmar ser a partir desse cenário, que se assentam as bases do coronelismo, segundo o entender de Victor Nunes Leal.

Sobre as relações estabelecidas entre o coronel e sua clientela, o referido autor afirma que tais relações eram advindas da liderança e do poder do coronel. Poder e liderança provenientes de sua condição de grande proprietário rural. Dessa forma, a população – essencialmente rural e desprovida de meios econômicos e de informações – recorria ao coronel em momentos de extrema pobreza, visualizando, na figura do patrão, um benfeitor.

Vitor Leal afirma que a estrutura do coronelismo teria começado a ruir a partir de 1930 com as várias mudanças no campo da economia brasileira que, a tal altura, já não é considerada estritamente rural tendo em vista a expansão de uma produção industrial nacional. Essa indústria nascente, concentrada principalmente no estado de São Paulo, de certo modo passa a dominar o espaço econômico antes pertencente aos produtores agrícolas no Brasil.

⁸ A política dos governadores foi firmada durante o governo de Campos Sales (1898-1902).

Victor Nunes Leal ainda analisa outras mudanças por que passava o Brasil, capazes de alterar o sistema coronelista. Na emergência dessas novas mudanças, o autor vislumbra uma vitoriosa revolução em 1930⁹. Para ele, a Revolução de 30 foi significativa na medida em que substituiu por um grupo político liberal e progressista – uma vez que o mesmo observa a constituição de uma ordem burguesa – as atrasadas forças políticas ligadas à estrutura agrária e conservadora. Posteriormente, a Constituição de 1946 atinge a estrutura do coronelismo quando o Brasil sofre um processo de redemocratização política, onde podemos constatar, entre outras mudanças, o aparecimento dos partidos políticos.

As conclusões do autor sobre a desestruturação do fenômeno do coronelismo prosseguem ao afirmar que o crescimento industrial do comércio e, conseqüentemente, das cidades entre 1930 e 1940 favorecem à ampliação de um eleitorado urbano consciente e envolvido com as questões eleitorais. Acrescenta a isso o processo de expansão dos meios de comunicação, como jornais escritos, que já possibilitavam a essas populações urbanas o acesso às mais diversas informações. Aponta, ainda, que a própria população rural nesse período mantém um maior contato com a sede do município valendo-se do uso já bastante generalizado do transporte rodoviário.

Para Victor Nunes Leal, todos esses elementos são corroboradores do processo de desestruturação do sistema coronelístico. Ao mesmo tempo, esclarece que os avanços ocorridos no Brasil – entre os quais as mudanças do mercado internacional, o crescimento das cidades, a expansão das indústrias e do comércio, o desenvolvimento dos transportes e das comunicações – são insuficientes para transpor tal sistema. Sendo, para tanto, preciso alterar a estrutura agrária vigente que ainda apresenta resquícios de um poder privado do Brasil colonial e imperial. É

⁹ Entendemos a Revolução de 1930 como uma coalizão de forças políticas que se organizam contra a candidatura à presidência da República de Júlio Preste. É nesse momento que um representante da Aliança Liberal, Getúlio Vargas, assume o Governo Provisório.

também necessário transformar o regime republicano brasileiro que muito tem se utilizado dessa estrutura para garantir a perpetuação das classes dominantes no comando do país, permitindo a perpetuação dessa arcaica política coronelística. Transformações cuja importância Graciliano Ramos, de certa maneira, já salientava, conforme vimos numa de suas crônicas de 1915, publicada no Jornal de Alagoas. Com semelhante sentimento crítico àquele observado na crônica de Graciliano Ramos, Victor Nunes Leal, em 1949, afirma que *ou legalizemos o coronelismo, ou procuraremos criar condições sociais diferentes daquelas que o geram e alimentam*. (LEAL, 1997, p. 274).

Ora, como pontuamos anteriormente, as obras existentes a cerca do coronelismo apresentam diferentes visões e análises. Enquanto Victor Nunes Leal o define como compromisso estabelecido entre o poder dos proprietários rurais em decadência – reminiscência do poder privado nos tempos do Império – e o poder público agora fortalecido com a República, o sociólogo e historiador Raymundo Faoro, em sua obra *Os Donos do Poder*¹⁰, apresenta outra compreensão:

O fenômeno do coronelismo não é novo. Nova será sua coloração estadualista e sua emancipação no agrarismo republicano, mais liberto das peias e das dependências econômicas do patrimonialismo central do Império. (FAORO, 2001, p. 699).

Raymundo Faoro distancia-se de Victor Nunes Leal ao entender que o fenômeno do coronelismo representa uma forma peculiar de delegação do poder por parte dos estados aos coronéis, instituído a partir de 15 de novembro de 1889. Para Faoro, este poder não representa, como pensa Victor Leal, a sobrevivência de

¹⁰ FAORO, Raymundo. *Os Donos do Poder*. 3ª edição. São Paulo-SP: Editora Globo, 2001. Esta obra foi publicada inicialmente em 1958 e é reconhecida como um clássico estudo sobre o Brasil. O autor traça um grande panorama sobre a história do Brasil compreendendo aspectos históricos, sociológicos e jurídicos desde o período colonial passado pela a chamada Revolução de 1930 até 1937.

resíduos do poder privado relacionado, sobretudo, à posse da terra, algo típico do Brasil colonial e imperial.

Afirma Faoro que a participação dos coronéis nos processos eleitorais durante a República se intensifica progressivamente. Nesse sentido, a moldura para este novo quadro político começa a ser esboçada já durante o governo provisório de Deodoro da Fonseca com o Decreto nº 511, de junho de 1890, denominado Regulamento Alvim. Este Decreto aproxima os chefes políticos municipais ao governo estadual em detrimento da autonomia local. Assim, sob intervenção dos estados, eram os governadores – neste momento nomeados pelo Governo Central – que de fato exerciam o total controle sobre os municípios. Fazia parte das atribuições dos estados, entre outras coisas, a indicação de funcionários para conduzir o processo eleitoral, dissolução das câmaras municipais e nomeação de intendentess.

Como observa Faoro, é o governador que constitui a espinha dorsal da política durante a Primeira República, de certo modo legitimado pelo presidente da República. Nesse sentido, detendo o controle de poderosas milícias, o Estado poderia delegar poderes e autonomia aos coronéis para orientar e dominar as eleições. E, de acordo com os interesses estaduais vigentes, um coronel poderia perder sua voz de mando para seu rival do mesmo município.

Embora, para este autor, o coronelismo tenha profundas ligações com o cenário rural, nega a consagrada tese defendida por Victor Nunes Leal em que atrela, essencialmente, o coronel à grande propriedade – tendência que se sobressai na literatura. Faoro observa a existência de outras categorias que ocupam a posição de coronel, "*como o coronel advogado, o coronel comerciante, o coronel médico, o coronel padre*". (FAORO, 2001, p. 710). O coronel é, antes de tudo, alguém de influência econômica; não, necessariamente, um grande proprietário de terra. Nesse sentido, *o coronel não manda porque tem riqueza, mas manda porque se lhe reconhece esse poder, num pacto não escrito*. (FAORO, 2001, p. 700). Pacto em que, em todas essas categorias, a investidura coronelesca será legitimada e partirá,

essencialmente, dos compromissos assumidos com o governo estadual. Logo, esse poder não se traduz numa espécie de reminiscência do poder privado dos proprietários rurais, como pensa Victor Nunes Leal. Segundo Faoro, é o coronel que recebe ou conquista poderes, seja de origem central durante o Império ou de origem estadual com a República.

Semelhantemente a Victor Nunes Leal, Raymundo Faoro apresenta uma série de transformações por que teria passado o Brasil desde a década de 1920, capazes de comprometer as relações dos coronéis com os governos estaduais. O autor pontua vários aspectos que teriam começado a minar as práticas coronelísticas. Dentre outros, o crescimento das cidades transformando-as, aos poucos, em centros comerciais, e o surgimento e organização do proletariado com o incremento de alguns setores da indústria nacional, ainda durante a década de 1920. Este novo cenário acaba por interferir no poder coronelista tornando-o, pouco a pouco, inviável em relação ao poder estadual e central. Essa inviabilidade deve-se também ao surgimento de agentes do governo cada vez mais presentes em locais de atuação desses coronéis, assim como à impessoalidade das ordens legais e instituições governamentais ora fortalecidas. Em outros termos, o autor defende que o compromisso firmado entre os coronéis e os estados torna-se, em certo momento, obsoleto, isso porque a constante presença do Estado garante um maior contato com o povo, contato antes realizado primordialmente pelo coronel.

Acentuando essas mudanças engendradas já a partir da década de 1920, esclarece Raymundo Faoro que:

O poder pessoal se dissolverá no poder institucionalizado, sepultando, de caminho, o esquema liberal dos ideólogos. O chefe local, certo do seu perecimento, corteja o governo estadual, invertidas as situações, debatendo-se em longa agonia, com a sobra de relíquias do passado, depois de 1945: Chico Heráclio, Chico Romão, Veremundo Soares. (FAORO, 2001, p. 730)

Diante do cenário acima traçado, o coronel não mais é visto representando o voto do eleitorado anônimo antes subordinado a sua vontade. Ao mesmo tempo, rompe-se o mecanismo em que tais coronéis, de alguma maneira, exerciam influência nos governos estaduais e estes, sobre o chefe federal. Segundo Faoro, destituídos do poder pessoal delegado pelo estado e necessitando de sua inserção nos partidos de quadros, em geral de organizações burocráticas, principalmente depois de 1945 com a Redemocratização do Brasil, coronéis como Francisco Heráclio, Chico Romão e Veremundo Soares, cientes de suas limitações políticas, tornar-se-iam muito mais dependentes do governo do estado.

Outra obra de relevo tratando desta temática é *O mandonismo local na vida política brasileira*, da socióloga Maria Isaura Pereira de Queiroz, publicada em 1976. Podemos afirmar que, essencialmente, estrutura um painel sobre a vida política do período colonial até 1930. Ao longo deste período observa a existência de um elemento constante na política do Brasil: o mandonismo local. Permanência proveniente da continuidade de uma estrutura social baseada na propriedade rural e numa extensa parentela e clientela.

Esclarece a autora que o mandonismo local foi estruturado durante o período colonial quando da formação das Câmaras Municipais, fonte principal do poder político e econômico no Brasil. No Império, mesmo com a presença do poder central instalado no Rio de Janeiro, e da existência de uma constituição e do poder moderador, as decisões políticas de fato continuavam sendo projetadas pelos coronéis ou mandões locais. Para a Primeira República, *o poder central principal a se desvencilhar do coronelismo e a constituir uma força independente... chega mesmo a um equilíbrio de forças.* (QUEIROZ, 1976, p. 33).

E sugere que, com os acontecimentos revolucionários de 1930,

Embora não podendo prescindir ainda do apoio dos coronéis, não é mais o governo que acaba se acomodando com estes, mas são estes que muitas

vezes, se vêem coagidos a compor com o governo, o qual mostra ter assim adquirido consistência. (QUEIROZ, 1976, p. 33-34).

Com isso, procura expressar que o governo, após 1930, teria adquirido certa preponderância sobre o mandonismo local dos coronéis. O que não significa seu desaparecimento da vida política nacional. Para Maria Isaura, o mandonismo continua a se manter no cenário político do Brasil, mesmo depois do fortalecimento do poder central a partir da Revolução de 1930.

A autora destaca as lutas políticas engendradas nos municípios, espaço onde a solidariedade familiar assume importante papel na estruturação do mandonismo local, *acabando com o mito de que um grupinho de figurões, na Corte ou na Capital Federal, comandava as pugnas partidárias, puxando de longe os cordõezinhos que moviam os coronéis do interior*. (QUEIROZ, 1976, p. 25). Para a autora, seja no período colonial, imperial ou durante a Primeira República, o desenvolvimento interno do Brasil processou-se por constantes acomodações com o mandonismo municipal; acomodações que, segundo ela ainda figuram no país na década de 1970, quando escreveu este livro.

Para Maria Isaura, o coronelismo seria uma forma específica de poder político da Primeira República¹¹, mas que, diante da continuidade de algumas características socioeconômicas e políticas em certas regiões do Brasil, tende a subsistir em outros momentos da República¹²; coronelismo cuja origem remonta ao período imperial.

¹¹ Apesar de esclarecer que também entende o coronelismo como um fenômeno político que floresceu durante a Primeira República, não visualizamos distinção entre o que denomina mandonismo e o que denomina coronelismo. Deixa transparecer a autora uma total aproximação entre mandonismo e coronelismo. Podemos afirmar que, ao fazer uso em sua escrita destes termos, os confunde, adquirindo assim o mesmo significado como se fossem sinônimos.

¹² Para a autora, em regiões onde se observa um processo de maior desenvolvimento econômico social e político, como nas regiões Sul e Centro-Oeste, com destaque para o estado de São Paulo, o coronelismo estaria fadado a desaparecer. Em regiões como Norte e Nordeste, tais transformações não aconteceram em sua plenitude, o que de certa maneira possibilitou a permanência do coronelismo.

Afirma que, *apesar da passagem do Império à República, a estrutura econômica-política persistia, e com ela persistiam os coronéis.* (QUEIROZ, 1976, p. 163). Esta permanência estrutural é verificada pela autora quando da elaboração da Constituição do Brasil em 1891.

A Constituição Brasileira de 1891 outorgou o direito de voto a todo o cidadão brasileiro ou naturalizado que fosse alfabetizado; assim, pareciam extintas as antigas barreiras econômicas e políticas, e um amplo eleitorado poderia teoricamente exprimir livremente sua escolha. Todavia, verificou-se desde logo que a extensão do direito do voto a todo cidadão alfabetizado não fez mais do que aumentar o número de eleitores rurais e citadinos, que continuaram obedecendo aos mandões políticos já existentes. A base da antiga estrutura eleitoral se alargara, porém os chefes políticos locais e regionais se mantiveram praticamente os mesmos, e continuaram elegendo para a Câmara, para [...] (QUEIROZ, 1976, p. 163).

O coronelismo estaria, assim, organizado a partir dos aspectos políticos e sócio-econômicos. Neste sentido, a autora tece a identificação do coronelismo como uma estrutura de clientela política. Utilizando-se do trabalho realizado por Jean Blondel sobre o coronelismo no estado da Paraíba entre 1950 e 1960, Maria Isaura procura explicar a importância da clientela política na efetivação do coronelismo no Brasil.

Quando o domínio sobre o qual o protetor atua é muito extenso e reúne grande número de eleitores, dá-se a este o nome de 'coronel', porque outrora ele era com freqüência coronel da Guarda Nacional. O 'coronelismo' é então a forma tomada por essa proteção. (QUEIROZ, 1976, p. 165).

Outro aspecto considerado pela autora sobre a estruturação do coronelismo são os grupos de parentela.

Um grande coronel era também, em geral, o chefe de extensa parentela, de que ocupava por assim dizer o ápice. Esta era formada por um conjunto de indivíduos reunidos entre si por laços de parentesco ou carnal, ou espiritual (compadrio), ou de aliança (uniões matrimônias). (QUEIROZ, 1976, p. 179).

O terceiro aspecto que fundamenta o coronelismo está ligado a posse de bens de fortuna por parte dos coronéis.

Quando maior esta capacidade, maior eleitorado terá e mais alto se colocará na hierarquia política, quer ocupe cargos administrativos, quer não: será chefe municipal, estadual, ou até federal... A fortuna é um meio principal de ser fazer benefícios. (QUEIROZ, 1976, p. 191).

Acrescenta a autora que a riqueza dos mandões poderá também ser oriunda da posse de outros bens de fortuna, *não raro, no Brasil, o poder decorrente de outros bens de fortuna superou o poder trazido exclusivamente pela posse da terra.* (QUEIROZ, 1976, p. 191).

A autora também estabelece, assim como outros estudiosos, alguns fatores de decadência do coronelismo/mandonismo. Fatores que interferiram nas relações com a parentela e clientela política, como o crescimento urbano e demográfico e a industrialização. O poder desses mandões tende a passar por profundas alterações a partir da segunda metade do século XIX e ao longo da Primeira República, sobretudo em regiões economicamente fortes, enriquecidas pelo surto do café, sobressaindo-se neste processo o estado de São Paulo. Em *regiões de menor efervescência econômica, a antiga estrutura coronelista tendia a se preservar.* (QUEIROZ, 1976, p. 209).

Segundo a autora, tais transformações ocorreram paulatinamente e ainda estariam – levando em consideração que a publicação de sua obra se dá durante a década de 1970 – se processando, e são mudanças pautadas no ritmo da riqueza do

país. E, nestas regiões, foram se desenvolvendo importantes centros urbanos associados a um rápido crescimento demográfico. Assim, para Maria Isaura, impulsionadas por estas alterações, as cidades pouco a pouco, se tornam estruturas complexas. Antigas instituições são ampliadas, outras foram criadas para atender às novas demandas, desvinculando-se gradativamente do mandonismo local. Dessa maneira:

Grupos ocupacionais específicos se estruturam, e não são mais dominados pelo poder coronelístico... O coronel, que fora o antigo dono da cidade, torna-se assim um dos elementos da estrutura de poder, ao lado de outros que ora agem como seus aliados, ora como seus opositores. (QUEIROZ, 1976, p. 203).

Afirma ainda que se estas mudanças sócio-econômicas desgastam a estrutura do coronelismo de maneira significativa, isto não ocorre sem acomodações, mas, devido à inserção de parte da parentela em outros setores da economia, não se restringindo apenas às atividades agrárias. Seja atuando na grande indústria, comércio e/ou em privilegiados setores do serviço público ou privado, *os coronéis e seus parentes se mantiveram nas camadas superiores da nova estrutura sócio-econômica do país, numa continuidade de mando que persiste até nossos dias.* (QUEIROZ, 1976, p. 207-208). Não é por acaso que, na perspectiva apresentada pela autora, são os fatores econômicos que determinam ou conduzem o mundo da política.

Para Maria Isaura, estas *acomodações* sustentam certa continuidade na política do Brasil. Continuidades evidenciadas, *por exemplo, no aparecimento do novo tipo de coronelismo, o coronelismo urbano.* (QUEIROZ, 1976, p. 29). Este novo coronelismo estaria fundado na demagogia formulada por partidos como o PTB e o PSP, e nos objetivos industriais cada vez mais intensos. Defende que *os fenômenos que vão aparecendo [o coronelismo urbano] adotam formas já conhecidas para se incorporarem no que existe.* (QUEIROZ, 1976, p. 29). Grifos nossos.

Outro autor, o historiador Iberê Dantas, também pensou a estruturação *fenomenal* do coronelismo por ocasião da Primeira República, estendendo-se até o período pós-1964. Em sua obra *Coronelismo e Dominação* publicada em 1987, destaca, inicialmente, algumas mutações que o coronelismo no Brasil teria sofrido ao longo deste período. Num segundo momento, faz um estudo de caso buscando compreender as disputas políticas ocorridas no município de Itabaiana, no estado de Sergipe, de 1946 a 1986, chamando a atenção para as especificidades que permeiam este processo e suas correlações com o coronelismo.

Nossa análise dará ênfase à primeira parte deste estudo em que o autor distingue três grandes fases do coronelismo no Brasil. A primeira destas fases correspondendo aos anos de 1900 a 1930, a segunda estendendo-se de 1930 a 1945, e já a terceira abrangendo os anos de 1945 a 1964. Embora não especifique como uma quarta fase, destaca ainda a presença do coronelismo após o golpe civil e militar de 1964.

Este historiador afirma que as transformações impostas pela penetração cada vez mais acentuada do capitalismo no campo, gerando novas formas de produção, tem se tornado para os estudiosos um desafio, tendo em vista a necessidade de construir outras explicações diante de uma nova realidade social. Acrescenta que, muitas vezes,

À falta de uma terminologia consagrada para nomear particularidades de nossa formação social, envolvendo novos atores e novas formas de dominação e de exploração, tem levado alguns analistas a utilizarem categorias antigas, que têm sentido histórico mais ou menos estabelecido. (DANTAS, 1987, p. 13).

Para o autor, um termo empregado para qualificar uma nova realidade social é o coronelismo. Este termo tem sido utilizado em situações onde já se observa o predomínio de relações capitalistas no campo. Nesse sentido, um conjunto de novas

práticas sociais são associadas abruptamente ao coronelismo. A historiografia, segundo Iberê, tem consagrado o termo coronelismo como capaz de oferecer uma compreensão totalizante diante de novas e complexas relações moldadas na sociedade em momentos históricos distintos¹³.

Na tentativa de compreender esta complexidade que envolve a utilização do termo coronelismo, o autor também constrói uma conceituação. Entende que trata-se de

Uma forma de representação política exercida por determinados proprietários sobre os trabalhadores rurais, ao tempo em que se impõem como intermediário entre as massas do campo e as oligarquias estaduais, tendo como objetivo a manutenção da estrutura de dominação. (DANTAS, 1987, p. 18).

Este posicionamento conceitual decorre da compreensão do autor acerca dos fundamentos do coronelismo que, no Brasil, estrutura-se a partir de três pilares. O que torna seu entendimento permeado de particularidades e detalhes sutis que emergem em cada pilar.

O primeiro, entre os fundamentos apontados pelo autor, é o econômico-social. Neste se insere *o grande proprietário de terra que mantém com seus trabalhadores rurais relações de produção não capitalista*. (DANTAS, 1987, p. 15).

¹³ O professor da Universidade Federal de Goiás, Francisco Itami Campos, em 1983 publica *Coronelismo em Goiás*. Nesta obra, procura abranger todo o período da República Velha no estado de Goiás, analisando a presença do coronelismo em um estado não desenvolvido. Ao contrário de Iberê Dantas, afirma aquele autor logo na sua introdução o seguinte argumento: *coronelismo é um brasileirismo, no dizer de Basílio de Magalhães. Contudo, o fenômeno político que expressa a dominação econômico-político e social de uma comunidade por um chefe político não é certamente, exclusivo do nosso país. Com denominação diferente, o fenômeno é encontrado em vários países*. CAMPOS, Francisco Itami. *Coronelismo em Goiás*. Goiana: editora da Universidade Federal de Goiás, 1987, p. 13.

Em seguida destaca a dimensão *ideológica*. Correlacionada com o primeiro nível de estruturação, a ideologia integra um conjunto de representações e normas cuja função é procurar reforçar a submissão entre o proprietário rural e os camponeses. Para o autor, *dentro de um universo semi-fechado o controle das informações pelo senhor se torna elemento vital para a preservação dos padrões de dominação e manutenção das relações de dependência pessoal*. (DANTAS, 1987, p. 15).

Esclarece Iberê Dantas que nestes dois níveis de estruturação existe uma convergência, um entendimento de vários pontos comuns a permear a grande maioria da historiografia que versa sobre o fenômeno do coronelismo no Brasil. Afirma ter se deslocado dessa historiografia quando aborda, em sua obra, a terceira dimensão que fundamenta o coronelismo, a dimensão política. Neste aspecto, discorda de autores como Raymundo Faoro, Victor Nunes Leal, Maria Isaura Pereira de Queiroz, entre outros, os quais observam o papel do voto como algo invariável e intrínseco ao coronelismo. A posição desses autores, para Iberê, tende a *visualizar o coronelismo como um fenômeno imutável em relação às modificações que se vão operando no Estado e na Sociedade*. (DANTAS, 1987, p. 14).

Contrário a este posicionamento, Iberê Dantas analisa – e esta é a tese fundamental que permeia a primeira parte de seu trabalho – *que o voto nem sempre se constituiu na principal fonte de poder do coronel*. (DANTAS, 1987, p. 14). Defende que durante a Primeira República a fonte de poder dos coronéis estava assentada no controle da coerção, fazendo uso de suas milícias particulares até 1930.

A representação em última instância dependia dos coronéis. Estes impunham-se não apenas através dos votos que controlavam no meio rural, mas sobretudo pelo controle da coerção. A supremacia de um chefe político municipal sobre outro na Primeira República, e essa é nossa hipótese, não estava correlacionada com o número de votantes, mas antes com a capacidade de controlar e impor a coerção... O controle dos votantes será

quando muito uma decorrência da supremacia adquirida pelos coronéis através das milícias particulares. (DANTAS, 1987, p. 23).

A partir das mudanças processadas pela Revolução de 1930, o coronelismo agencia outra fonte de poder, a saber, seu prestígio socialmente adquirido e reconhecido. Esta fonte de poder estende-se ao período da redemocratização em 1945. Para o autor, as transformações na estrutura do poder político já no início de 1930 haviam desgastado profundamente o coronelismo, mas em 1932 o mesmo apresentava-se então reestruturado, adaptando-se às novas imposições estruturais provenientes da Revolução de Trinta¹⁴.

Nessa segunda fase do coronelismo, suas principais fontes de poder são: primeiro a propriedade da terra ou bens que permitam alimentar relações não-capitalistas no campo, com seus efeitos já referidos; segundo o que Faoro denominou de 'honra social'. Ou seja, o seu prestígio socialmente reconhecido baseado numa tradição de domínio adquirido na Primeira República. Entre os fundamentos de tal prestígio devemos lembrar as habilidades pessoais, a parentela solidária e o tipo de relacionamento com os governantes do dia, bem como em relação aos súditos. As habilidades pessoais sim, porque o simples fato de ser proprietário não o conduzia mecanicamente a possuir a 'honra social' do coronel. Exigia-se um mínimo de carisma, de capacidade de liderança, de trato com seus comparsas, bem como diante dos trabalhadores rurais. (DANTAS, 1987, p. 29-30).

Adverte o autor que ao longo da Primeira República a honra social também se configurou numa importante fonte de poder para os coronéis. No entanto, não projetava a mesma dimensão adquirida pelo controle da coerção. Sobre a segunda

¹⁴ "Para o autor, o que falta à bibliografia que vê o coronelismo fundado no voto é o reconhecimento do que é permanente e do que é mutável, é distinguir entre seus traços, os invariantes e aqueles que se transformam, acompanhando as mudanças na composição das que controlam a Sociedade Política". DANTAS, 1987, p. 29.

fase do coronelismo, com as mudanças processadas a partir da Revolução de 1930 nas grandes cidades do Brasil, faz ainda algumas observações como o debate em torno da organização sindical, o integralismo e o comunismo. Aspectos que permeavam as grandes cidades e que, de certo modo, chegavam também às pequenas cidades, projetando uma série de críticas e questionamentos aos coronéis. *Ou seja, enquanto sua influência sobre as massas rurais permanecia praticamente inalterada, no mundo urbano seu prestígio sobre os trabalhadores e camadas médias começa a ser arranhado.* (DANTAS, 1987, p. 30).

Depois de 1945 o coronelismo entra numa outra fase. E até 1964 sua principal fonte de poder encontra-se no controle do voto.

O retorno do sistema representativo, com o voto secreto, justiça eleitoral, fazia do eleitorado elemento de importância crucial. A força dos chefes políticos passa a guardar proporção com a dimensão do seu colégio eleitoral, com o número de votos cativos. (DANTAS, 1987, p. 32).

Durante este período, avalia o autor, que o processo de democratização da sociedade tende a se estruturar no Brasil, principalmente nas áreas urbanas. Ressalva, portanto, que no cenário rural encontra certa resistência, permanecendo este sobre o controle do coronelismo. Paralelamente, denuncia a existência – tendo em vista o crescimento do eleitorado – da mercantilização do voto em áreas de domínio dos coronéis. Esta negociação, cada vez mais crescente, é firmada entre o coronel e certos candidatos da esfera federal. Na tentativa de ampliação do colégio eleitoral passa também a negociar com suas bases políticas locais. Segundo o autor, *chega-se a um ponto em que, até seus dependentes vão sendo influenciados pelo poder de barganha do voto.* (DANTAS, 1987, p. 32-33). Este processo de comercialização do voto teria contribuído para deteriorar as bases ideológicas do coronelismo e, conseqüentemente, comprometido sua existência. Associados à mercantilização do voto, outros fatores que contribuiriam para minar as bases do coronelismo surgem

com o desenvolvimento industrial do sudeste, criação da SUDENE, ampliação das relações capitalistas no campo e os movimentos políticos-ideológicos como as Ligas Camponesas no Nordeste.

Mesmo diante dessas transformações, após 1964 – observa o autor – os coronéis ainda mantêm certa atuação política no que diz respeito ao controle do voto, sobretudo, do voto da população rural. Muito embora chame a atenção para o esgotamento político e a fragilidade das relações mantidas com os governos estaduais ora indicadas pelos militares.

Os governadores, nomeados pelo governo federal, continuavam valorizando as lideranças detentoras de currais eleitorais, atendendo às suas demandas. Mas os compromissos são mais frouxos com as lideranças do interior. (DANTAS, 1987, p. 35).

Essa frouxidão das relações, apontada por Iberê, entre o governo estadual e os coronéis após o golpe civil e militar de 1964 está associada a dois processos de transformação. Em outras palavras, a centralização administrativa do regime proporcionou uma ampliação dos aparelhos públicos, como na área da saúde. Ao mesmo tempo, os estados criaram *mecanismos de acompanhamento das administrações municipais*. (DANTAS, 1987, p. 35); como exemplo, cita o próprio Tribunal de Contas. Estas duas mudanças engendradas pela centralização administrativa após 1964 teriam contribuído *para diluir a autoridade pessoal tradicional do coronel numa máquina burocrática*. (DANTAS, 1987, p. 35).

Inseridos nestas transformações e fazendo uso constante dos recursos do estado, tais coronéis vão se convertendo em modernos chefes políticos, ao passo em que perdem, pouco a pouco, o que o autor nomeia de estatuto de coronel. Já no âmbito econômico-social, observa o autor, a penetração do capitalismo, cada vez mais intensa no campo, é também um forte fator que contribui para minar o poder dos coronéis.

Diante do quadro acima Iberê Dantas encerra suas análises sobre esta primeira parte da obra *Coronelismo e Dominação* afirmando que os coronéis que ainda teimam para sobreviver

Vão-se tornando figuras raras sem perspectivas. As massas rurais poderão continuar controladas por novas formas de clientelismo, mais adaptadas à exploração capitalista, mas que já não caracterizam o coronelismo. (DANTAS, 1987, p. 36).

Noutra perspectiva, o estudo sociológico publicado em 1963 por Marcos Vinícios Vilaça (membro da Academia Brasileira de Letras/ABL) e Roberto Cavalcante de Albuquerque apresenta na obra *Coronel, coronéis: apogeu e declínio da coronelismo no Nordeste*, a atuação de quatro coronéis – como são nomeados os chefes políticos Francisco Heráclio do Rêgo, de Limoeiro; Chico Romão, de Serrita; Veremundo Soares, de Salgueiro; e José Abílio, de Bom Conselho¹⁵. Nessa obra são analisadas algumas particularidades e semelhanças da atuação destes, no período compreendido entre os anos de 1930 e 1960.

Para explicar a presença desses coronéis nas áreas do agreste e do sertão de Pernambuco, iniciam fazendo uma contextualização histórica sobre a forma de ocupação do Nordeste pelo colonizador português. Colonização iniciada no litoral no século XVI e que se expandiu para o agreste e, posteriormente, para o sertão no final do século XVII e primeira metade do século XVIII. Penetração impulsionada por vários fatores: entre outros, expansão da pecuária para abastecer o litoral açucareiro como força motriz; e o caráter pioneiro, desbravador do colonizador, não raro já mestiçado, para conquistar o desconhecido em busca de novas riquezas.

¹⁵ Francisco Heráclio e José Abílio tinham suas áreas de influência no Agreste de Pernambuco, enquanto Chico Ramão e Veremundo Soares atuavam politicamente no que se convencionou chamar Sertão do estado.

Teria formado no interior, fruto dessa penetração, uma camada de proprietários de terra, em sua maioria descendente da aristocracia açucareira. Sem ostentar grandes riquezas, e pouco letrados, esses coronéis dominaram a paisagem interior. Em torno de sua fazenda formavam-se pequenos núcleos urbanos onde podiam exercer, sem embaraços, seu poder de mando. Tanto seu poder quanto sua bravura são herdados de seus ancestrais desbravadores, e reforçados ante a necessidade de sobrevivência numa terra distante da "civilização", ou seja, do litoral.

Segundo os autores, como consequência de tal ocupação desenvolve-se, nesta sociedade, o culto à valentia e ao machismo. Nesse sentido, *o coronel, como chefe de um sistema social assim caracterizado, deve ser homem macho. Seu machismo e valentia quase sempre fazem fama.* (VILAÇA; ALBUQUERQUE, 2003, p. 58). Assim sendo, a figura do coronel do Nordeste, aliada à de chefe político, caracteriza-se por sua bravura e destreza. O coronel é, antes de tudo, um homem temido. Neste período, o exercício de mando dos coronéis interioranos estava assentado e reconhecido pela tradição ou mesmo pela valentia herdada de sua ancestralidade. E, diante da ausência do estado e de mecanismos de integração dessa sociedade, nomeada de matuta, como estradas e meios de comunicação entre outros, possibilitava-lhes rígido controle social e político em suas áreas de atuação.

Após contextualização histórica apontando as origens dos coronéis, os autores passam a descrever aqueles quatro chefes políticos relativamente ao que compreende as décadas de 1930 a 1960. Observam, ao longo deste período, seu apogeu e declínio. Ao mesmo tempo, analisam que tais coronéis teriam sido uma espécie de sobreviventes e vítimas de outro sistema socioeconômico e político¹⁶.

¹⁶ Afirma Maria Isaura que Marcos Vinícios Vilaça e Roberto Cavalcanti de Albuquerque descrevem as atividades de quatro velhos coronéis que ainda existiam no interior de Pernambuco; para os dois autores, eram estes uma espécie de testemunhas de uma ordem anterior, que conseguia ainda se manter politicamente, embora ameaçada pelo progresso. (QUEIROZ, 1976, p. 211-212).

É o apogeu então obtido o resultado de quem conseguiu, por algum tempo, mantendo seguras as estruturas do feudalismo matuto em que tradicionalmente se baseou, mover-se à frente do processo do seu rompimento para assegurar permanência de mando... O coronel torna-se em meados do século passado, sobretudo depois de 1945, figura de coalizão entre tempos e estruturas sociais. Herdaram o nome e a força da velha ordem semi-patriarcal e semifeudal; mas, ao tentar sobreviver ao processo de mudanças que a revertia, as assimila e promove, prolongando a sua existência nos novos tempos. Essa ambigüidade resulta de sua luta para 'sobreviver politicamente'. (DANTAS, 1987, p. 41-46).

No que diz respeito a Francisco Heráclio, é caracterizado como um *exímio* conhecedor do mercado de terra, o que lhe possibilitou acumular milhares de hectares, chegando a ser proprietário de treze fazendas e dois engenhos espalhados nos estados de Pernambuco e Paraíba. É afirmado ainda que, com muita habilidade e destreza para comprar e vender terra, Francisco Heráclio pôde fazer boa parte da sua riqueza. Segundo os autores, existe mesmo quem o acuse de desonesta esperteza em suas negociações agrárias.

Os autores prosseguem a relatar uma série de características emanadas deste personagem que, *astucioso* como ele só, apropria-se dos vários mecanismos de comunicação. Assim, constantemente faz uso da imprensa, recorrendo a vários jornais da capital e do interior, tornando-se conhecido também no cenário urbano. Ao mesmo tempo e não poucas vezes, para alcançar as camadas mais populares e rurais recorria aos versos, feitos para serem distribuídos e cantados nas feiras pelos poetas populares. Outras publicações como os boletins, uma espécie de panfleto geralmente contendo sua fotografia e assinatura, eram intensamente utilizados. Como já pontuamos acima, ao fazer uso desses novos instrumentos de propagação, defendem os autores, Francisco Heráclio, assim como os demais coronéis, *trai a sua ordem: é instrumento dialético do próprio acaso*. (DANTAS, 1987, p. 44-45).

Novas abordagens têm sido formuladas recentemente. Durante a década de 1990, a cientista social Maria Auxiliadora Lemenhe publica sua tese de doutorado *Família tradição e poder: o(caso) dos coronéis (1995)*. A autora analisa a ascensão e declínio político da família Bezerra de Meneses no estado do Ceará, mais precisamente dos irmãos gêmeos Humberto e Adauto Bezerra – este último apontado como principal líder da política estadual¹⁷ – entre as décadas 1960 e 1980.

Esclarece no primeiro capítulo que, com diferentes perspectivas, autores como Víctor Nunes Leal, Raymundo Faoro, Maria Isaura de Queiroz, entre outros, tratam da relação de poder ao nível local e/ou municipal no Brasil. E, para estes, *o exercício pessoal do poder encontra terreno para florescer numa ordem econômica na qual as atividades produtivas de base agrária são dominantes, e configuradas como não capitalistas*. (LEMENHE, 1995, p. 26). Demonstra que, na perspectiva dos referidos autores, alterações neste cenário como crescimento urbano e industrial, mudanças impulsionadas, sobretudo a partir de 1930, eram capazes de minar as bases de sustentação do poder tradicional aos níveis local e estadual. Afirma a autora que, à luz de tais argumentos, a longa sobrevivência no Nordeste e no Ceará do domínio político fundado nas relações pessoais poderia ser explicada pelo retardo com que o estado do Ceará teria ingressado economicamente no processo de desenvolvimento industrial brasileiro, principalmente depois de 1930.

Nesta mesma linha de interpretação pode-se argumentar que, uma vez iniciado o processo de modernização das atividades produtivas... O ritmo contido da expansão industrial e, sobretudo, o lugar secundário ocupado pela economia agrícola nos programas de desenvolvimento econômico

¹⁷ É importante ressaltar que Maria Auxiliadora Lemenhe entende que os irmãos Bezerra, sobretudo, Adauto Bezerra, são integrantes de uma oligarquia estadual, tendo em vista sua atuação política à frente do executivo estadual. Ao mesmo tempo, destacam-se como grandes empresários nacionais. Sobre Adauto Bezerra, esclarece a autora que em 1958 quando é eleito deputado estadual, é reformado com a patente de major pelo Exército. Porém, Adauto se denomina coronel, e como tal, é reconhecido socialmente.

constrangeram as possibilidades de superação das antigas formas do exercício do poder. (LEMENHE, 1995, p. 27).

Entende ainda que a existência de dois pressupostos tem dificultado a compreensão daquilo que a autora chama de reiteração deste poder tradicional no Nordeste e no Ceará. Por um lado, tem se afirmado que a economia do nordeste, ao se integrar à economia nacional, teria aniquilado certos interesses industriais estritamente regionais. Por outro, a permanência da estrutura da posse e uso da terra estaria vinculada, exclusivamente, aos interesses dos latifundiários.

Maria Auxiliadora Lemenhe diverge do caminho trilhado por tais autores e constrói outra lógica sobre o domínio político da família Bezerra de Menezes por, aproximadamente, trinta anos. A autora propõe que, durante a vigência do regime autoritário, forma-se no Ceará *uma burguesia industrial local que, integrada aos circuitos da economia nacional, mantém seus interesses fincados no espaço econômico e político do próprio estado*. (LEMENHE, 1995, p. 30). Ao mesmo tempo esclarece que, no Nordeste, o desenvolvimento industrial não proporcionou importantes mudanças na estrutura agrária, mas que isso não é proveniente apenas da permanência de interesses essencialmente agrários por parte do Nordeste.

Se as condições físicas de uma região semi-árida oferecem poucos atrativos para o grande capital do Centro-Sul, como é o caso do Ceará e de outros estados, os programas de incentivos fiscais para expansão da pecuária e da agroindústria possibilitaram os meios para a compra de terras por parte dos setores locais que se modernizaram nas atividades industriais e financeiras. De outra parte, setores agrários tradicionais, preservando-se como latifundiários se tornam industriais. (LEMENHE, 1995, p. 31).

Também considera que no período em questão – entre as décadas de 1960 e 1980 – os irmãos Bezerra *são expressões de interesses mais diversificados do que*

foram no período pré-Sudene. (LEMENHE, 1995, p. 36). Os irmãos Bezerra de Menezes,

Contemplam as tradicionais demandas dos latifundiários de formação mais antiga e dos chefes políticos interioranos e têm nestes forte base de sustentação política. Mas são, principalmente, organizadores dos interesses específicos das burguesias locais em constituição no seu duplo papel de chefes políticos locais e representantes e suportes da ordem político-institucional e econômica nacional. (LEMENHE, 1995, p. 36).

No entanto, Maria Auxiliadora Lemenhe tem compreensão de que a constituição do poder dos Bezerra de Menezes não pode ser analisada levando-se em consideração apenas as estruturas econômicas e políticas. A autora constrói uma lógica mais complexa de reprodução do poder. Lógica capaz de permear um emaranhado de relações visíveis e invisíveis pautadas, sobretudo, nas experiências adquiridas pelos atores sociais envolvidos. Poder que se constitui na capacidade que determinados personagens ou agrupamentos dispõem em articular estratégias e acomodar desejo de poder em relação à cultura, *às conjunturas políticas e às condições estruturais locais e nacionais. Assim, a longevidade pode ser compreendida como estando fundada na acumulação de diferentes formas de capital: simbólico, político e econômico.* (LEMENHE, 1995, p. 229-130).

Por fim, este percurso por vários autores que pensaram o coronelismo no Brasil, deixa transparecer inúmeros pontos em comum, como também diversos aspectos divergentes. Isso reforça a idéia que não existe uma uniformidade para tratar à temática e evidencia em grande parte sua complexidade. É importante ressaltar que os autores e obras citados neste artigo são de grande relevância para quem deseja compreender o coronelismo. E mais ainda, entender como o mesmo se inseriu e permaneceu durante um longo período na política nacional. Inserção já denunciada por Graciliano Ramos no início do século XX.

Referências

- CAMPOS, Francisco Itami. **Coronelismo em Goiás**. Goiânia: Editora da Universidade Federal de Goiás, 1987.
- DANTAS, Iberê. **Coronelismo e dominação**. Aracajú: Universidade federal de Sergipe, PROEX / CECAC / Programa Editorial, 1987.
- FAORO, Raymundo. **Os Donos do Poder**. 3 ed. São Paulo-SP: Globo, 2001.
- LEAL, Víctor Nunes. **Coronelismo, Enxada e Voto: o município e o regime representativo no Brasil**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.
- LEMENHE, Maria Auxiliadora. **Família, tradição e poder: o(caso) dos coronéis**. São Paulo: ANNABLUME/Edições, 1995.
- MOTA, Lourenço Dantas. **Introdução ao Brasil**. Um banquete no trópico. 4 ed. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2004.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. **O mandonismo local na vida política brasileira e outros ensaios**. São Paulo: Alfa-Omega, 1976.
- VILAÇA, Marcos Vinícios, ALBUQUERQUE, Roberto Cavalcante de. **Coronel, coronéis: apogeu e declínio do coronelismo do Nordeste**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.



ariús

Revista de Ciências Humanas e Artes

ISSN 0103-9253 versão impressa – ISSN 2236-7101 versão online

A RELIGIÃO NA COMUNIDADE QUILOMBOLA DO ARROJADO E A DEVOÇÃO A SÃO GONÇALO

Maria do Socorro dos Santos¹

Universidade do Estado do Rio Grande do Norte

José Glebson Vieira²

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Rosimeiry Florêncio de Queiroz Rodrigues³ (UERN/FAD)

Universidade do Estado do Rio Grande do Norte

RESUMO

Este artigo pretende refletir sobre a prática religiosa da comunidade quilombola do Arrojado, localizada no município de Portalegre/RN. A religião no Arrojado caracteriza-se por um catolicismo mestiço, no qual a devoção a São Gonçalo ocorre ao mesmo tempo em que são desenvolvidas práticas de curas realizadas pelas

¹ Mestre em Ciências Sociais e Humanas pela UERN. E-mail: socorrosantos.c@gmail.com

² Doutor em Antropologia Social pela USP. Professor do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRN. E-mail: jglebson@gmail.com

³ Mestre em Ciências Sociais e Humanas pela UERN. Professora do Departamento de Direito da UERN. E-mail: rosimeiryfq@hotmail.com

rezadeiras. O culto ao São Gonçalo representa uma particularidade da comunidade que reflete nas mudanças produzidas no que podemos chamar de tradição local. O Santo é cultuado por meio de uma dança – louvor ao santo – ocorrendo no mês de janeiro a mais de cem anos. Desse modo, a dança ao santo constitui-se em espaços de socialização e se configura na comunidade a partir de elementos de integração e construção da identidade coletiva dos moradores.

PALAVRAS-CHAVE: Religião. Comunidade do Arrojado. Identidade.

THE RELIGION IN THE ARROJADO QUILOMBOLA COMMUNITY AND THE CULT OF SÃO GONÇALO

ABSTRACT

This article aims at reflecting on the religious practice in the quilombola community of the Arrojado, located in the town of Portalegre/RN. The religion in the Arrojado is characterized by a mestizo Catholicism, in which devotion to São Gonçalo occurs at the same time that are developed the healing practices by people who have a very firm belief. The cult of São Gonçalo represents a community particularity that reflects the changes brought about in what we may call the local tradition. The Saint is worshiped through a dance – praise the saint – and rituals take place in January for more than one hundred years. Thus, the dance to the holy constitutes in socialization spaces and this practice configures in the community from integration elements and construction of collective identity of the residents.

KEYWORDS: Identity. Community of the Arrojado. Religion.

Introdução

Este artigo propõe fazer uma descrição da Dança de São Gonçalo realizada na comunidade quilombola do Arrojado, localizada no município de Portalegre/RN,

inserida num universo de vinte e duas comunidades negras do Estado do RN⁴ que obtiveram certidão de autorreconhecimento junto à Fundação Cultural Palmares – FCP, até o ano de 2013, sendo esta emitida em 07 de fevereiro de 2007⁵. Ademais, a comunidade está entre as dezenove que passam por processo de reconhecimento no Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA)⁶.

Situada acerca de 7 km da sede do município de Portalegre/RN, é composta atualmente por 38 famílias e 151 moradores. Os moradores do Arrojado se identificam como “os morenos”. De acordo com o critério de autoatribuição (BARTH, 1995), a ideia do ser “moreno” tem contribuído para a afirmação identitária do grupo, uma vez que a palavra “negro” sugere, na visão de moradores, uma atitude racista e preconceituosa por parte dos “brancos”. Nesse sentido, tanto o “ser quilombola” (de utilização mais recente) como o “ser moreno” refletem um posicionamento do grupo no processo de consolidação do pertencimento étnico, cuja identidade se constitui a partir das relações com a terra, o parentesco, o território, a ancestralidade, as tradições, manifestações religiosas e suas práticas culturais.

As manifestações religiosas na comunidade quilombola do Arrojado têm se caracterizado como expressão de seu patrimônio cultural. Assim, os festejos, louvores e devoções aos santos, ao mesmo tempo em que tem colaborado para a sociabilidade do grupo, se apresenta como forma de manifestação religiosa e cultural para a comunidade.

Desse modo, as suas práticas têm contribuído tanto para a construção coletiva da identidade do grupo, como têm se tornado um elemento de afirmação da tradição na comunidade.

A ligação entre a dança de São Gonçalo e a identidade quilombola pode ser observada em outros contextos etnográficos, como por exemplo, no povoado de

⁴ <http://www.palmares.gov.br/wp-content/uploads/2013/10/4-quadro-geral-das-crqs-ate-25-10-2013.pdf> (Acesso em 06 de Junho de 2014).

⁵ http://www.palmares.gov.br/?page_id=88# (Acesso em 28 de Abril de 2015).

⁶ Informação fornecida via e-mail pela servidora Kalyandra Vaz.

Mussuca/SE. Bonfim (2006) analisa a participação da dança de São Gonçalo no processo de construção da identidade étnica no referido povoado e aponta para a afirmação de uma memória coletiva que remete a um pertencimento étnico, ligando-a a presença dos escravos negros outrora existentes na região.

“Os morenos do Arrojado”: identidade étnica quilombola

Para Arruti (2008, p. 338), o conceito contemporâneo de quilombo “deu tradução legal a uma demanda coletiva pela pluralização dos direitos, sustentado na observação da diversidade histórica, étnica e cultural da população compreendida pelos limites territoriais do Estado brasileiro”. Como tal, não há uma necessidade do grupo se afirmar a todo tempo e para todos como quilombola, pois os de fora podem os conceituar como sendo – olhar do outro para dentro da comunidade (O’DWYER 2002; 1995).

No Arrojado, o processo e a ideia de pertencimento e de autorreconhecimento a um grupo quilombola vieram a surgir a partir do ano de 2001, quando, Aucely, na época Secretária de Turismo e Meio Ambiente da cidade de Portalegre/RN, despertou interesse em melhor conhecer culturalmente as comunidades do município, fato esse que já vinha sendo estudado no ano de 1999, com o seu Trabalho de Conclusão do Curso de Turismo (TCC), ao qual estava direcionado às questões históricas e culturais de Portalegre/RN.

Em entrevista, Aucely relatou que já possuindo a noção de que se tratava de comunidade quilombola, essas informações vieram “ao encontro da Política Nacional que naquele momento estava em evidência, e com isso traria benefícios para as comunidades certificadas”. Percebia assim, que o município ainda não havia despertado para a ideia de reconhecimento das comunidades negras. A partir do momento em que se buscaram outras informações a esse respeito, verificou-se que era necessário maior esclarecimento para colocar em prática essas políticas,

procurando assim, os meios para o autorreconhecimento oficial como quilombolas. “Enquanto Secretária de Turismo e Meio Ambiente de Portalegre, foi onde pude ter a oportunidade de aprender e procurar fazer um trabalho de resgate e de incentivo cultural nas comunidades” (Entrevista via e-mail, Junho de 2014).

No entanto, para o acionamento ao segmento étnico quilombola, foi preciso considerar que a comunidade já unia elementos culturais que os levava a assumirem-se como quilombola, esses que se davam a partir das práticas religiosas, do cotidiano, da tradição, contato com a terra e culto ao São Gonçalo. Em relação a este último, ativou os membros (dançadeiras e tocadores) para participação em eventos na capital do estado e gravação de um CD para divulgação do grupo. Estas mobilizações, por sua vez, ganharam incentivos do trabalho desenvolvido por Rosa Maciel e Conceição Lima, por meio do projeto *Negras Raízes: bem-vindo à serra de Portalegre*⁷, na qual ajudou os moradores do Arrojado a se perceberem como importantes, mencionou Aucely.

Daí surgiu a proposta, por parte da Fundação Negras Raízes de Natal, de fazer um trabalho fotográfico enfocando a cultura, o dia-a-dia das comunidades; o projeto teve a contrapartida de apoio logístico por parte da Prefeitura Municipal. Foi exposto no Brasil e em países da Europa, as comunidades e o nome Portalegre ultrapassavam, assim, as fronteiras de Estado do RN. Em outra oportunidade, conseguimos que o Grupo “Dança de São Gonçalo” [...] pudesse participar de eventos culturais na capital (Natal), e gravasse um CD, dentro do Projeto Nação Potiguar, Fundação Hélio Galvão e Ministério da Cultura. A partir daí despertou-se a ideia de colocar em prática o reconhecimento das comunidades enquanto Quilombolas, trabalho este, que foi efetivado por colaboradores da Secretaria Municipal de Saúde, cujos programas e projetos estavam ligados à mesma. As comunidades não

⁷ O projeto teve como objetivo resgatar, documentar a vida socioeconômica de remanescentes quilombolas do estado do Rio Grande do Norte, por meio do uso da fotografia. O Projeto, por sua vez, contemplou as comunidades quilombolas do Arrojado, Engenho Novo e Pêga.

tinham noção do que vinha a ser quilombola, propriamente dito, foi feito todo um trabalho sensibilizatório, conversas e reuniões feitas com os moradores, momentos dos quais participei. O acesso às pessoas mais velhas e jovens, em particular, foi facilitado, pois como já havia registrado, convivi em meio a duas comunidades, mais especificamente, então já era uma “figura” conhecida (Aucely, Entrevista Via e-mail, Junho, 2014).

Aucely mencionou que outras pessoas participaram do processo inicial de reconhecimento da comunidade. Assim como ela, eram funcionários do município, atuando em cargos de confiança, administrativos – secretarias, dentre eles, Edmar Freitas, que era secretário de saúde; Luizinho, atual controlador interno geral do município e, na época, secretário de assistência social; e Temístocles Maia, ex-secretário de cultura do município. Além da busca pelo reconhecimento do Arrojado, estavam inclusas outras duas comunidades: a do Pêga e a do Engenho Novo.

Importante frisar que a ideia de pertencimento e de autorreconhecimento como grupo quilombola é ainda novo para a comunidade, o que gera entre eles um silêncio ao serem questionados ou serem conduzidos a se reportarem a esse assunto, a fim de responder à pergunta: o que é ser quilombola? As respostas muitas vezes parecem uma indagação, “carambola⁸, é nós os morenos, não é?” (Teudo, Comunidade do Arrojado, Maio de 2014).

Ao assumirem como “os morenos” é algo que repercute como fala em toda a comunidade, quando questionados o que seria para eles quilombolas ou ainda a expressão “essa cor fechada”. Assim sendo, não é uma negação da cor negra, mas parte de uma identidade subjetiva que também é objetiva, presente na compreensão de sua negritude (SANTOS, 2015).

⁸ Carombola ou calhambola são expressões usadas por muitos na comunidade para retratar o termo quilombola, sobretudo, os mais velhos.

Já em relação ao São Gonçalo, podemos dizer que a dança foi um dos fios culturais que contribuiu para a formação da identidade étnica do grupo e para o processo de autoafirmação/autoatribuição.

O São Gonçalo cultuado

Segundo Queiroz (1958, p. 137-138), a dança de São Gonçalo foi trazida para o Brasil nos primeiros anos da colonização. São Gonçalo era considerado "santo casamenteiro das velhas e sua festa se realizava em Amarante a 10 de janeiro. Esta festa constava de danças, a princípio realizadas dentro das igrejas".

Cascudo (2000) aponta nessa mesma linha sobre a vinda da devoção ao Brasil que se deveu aos fiéis do santo de Amarante e que fora registrado inicialmente pelo viajante francês Gentil de la Barbinais em Salvador no mês de janeiro de 1718, o qual ficou impressionado com o caráter de saturnal cristão celebrado pelo maravilhoso som das violas. (QUEIROZ, 1958).

Em Casa Grande e Senzala, Gilberto Freyre (2002) assim define a dança e o culto a São Gonçalo:

Ao seu culto é que se acham ligadas as práticas mais livres e sensuais. Às vezes até safadezas e porcarias. Atribuem-lhe a especialidade de arrumar marido ou amante para as velhas como a São Pedro a de casar as viúvas. Mas quase todos os amorosos recorrem a São Gonçalo. Gente estéril, maninha, impotente, é a São Gonçalo que se agarra nas suas últimas esperanças. Antigamente no dia da sua festa dançava-se dentro das igrejas - costume que de Portugal comunicou-se ao Brasil. (FREYRE, 2002, p. 309).

A realização da dança de São Gonçalo no Brasil está presente em várias regiões. No Rio Grande do Norte, destaca-se a dança de São Gonçalo que ocorre na cidade de Portalegre, mais precisamente, nas comunidades quilombolas do Pêga e

do Arrojado. Até 2012, a dança de São Gonçalo ocorria apenas na comunidade quilombola do Pêga, juntamente com os moradores da comunidade do Arrojado. No entanto, em decorrência de um desentendimento entre Aldizes (líder da comunidade do Pêga, da dança de São Gonçalo e guardião da imagem do santo) e Alaíde (líder da dança de São Gonçalo do Arrojado), ocorreu uma separação. Assim, tanto a comunidade do Arrojado quanto do Pêga, a partir do ano de 2013, passaram a realizar o culto ao Santo no seu grupo/comunidade. De acordo com Alaíde que apontou ser prima legítima de Aldizes, a desavença aconteceu em virtude de que Aldizes teria se negado a participar de uma dança ao santo para pagamento de promessa na cidade de Riacho da Cruz/RN.

É relevante dizer que a relação de parentesco entre primos na comunidade do Arrojado é apontada pelos moradores como sendo de primeiro grau, "primos legítimos", incluindo os seus descendentes e ascendentes, e apontados por eles como sendo um "povo só", casando-se, dessa forma, com parentes da mesma geração. Entretanto, as relações de parentesco não se assentam, necessariamente, numa base de filiação genética ou patrimônio genético, mas pela relação da afinidade entre os moradores da comunidade e os grupos, o que não implica na persistência de conservação. Já em relação aos laços de parentesco entre a comunidade do Pêga e do Arrojado, Alaíde (líder da dança do São Gonçalo) e João (tocador de bandeiro do São Gonçalo) apontaram como sendo "a mesma coisa daqui" (Arrojado). João Velho explicou que Aldizes é sua prima legítima e do esposo de Alaíde, seu Francisco João, já falecido. Por sua vez, Alaíde narrou que "é uma coisa só, lá. Aldeiza é prima legítima do meu marido. Ela é prima legítima porque ela é filha de tio Nequin e tio Nequin é daqui do Engenho Novo, o pai dela" (Comunidade do Arrojado, Maio de 2014). Com isso, também se percebe a relação familiar com a comunidade quilombola do Engenho Novo, cujas terras ficam próxima de ambas as comunidades.

Sobre a desavença que aconteceu entre as líderes da comunidade do Arrojado e Pêga, Alaíde a narrou da seguinte maneira:

Eu quem ensinei a Aldeiza a dançar o São Gonçalo. As cantigas do São Gonçalo quem ensinou foi eu tudinho. Agora eu fiquei com uma raiva dela [...] mais a raiva não deu pra nós se intrigar não. Foi só uma besteira! [...] Eu acho que todo mundo mim deu razão, porque São Gonçalo quando foi criando é pra todo mundo, quem precisar a gente ir satisfeito e não tem bonito e nem feio, mais ela quando ia pros brancos era uma coisa, quando ia pros negro era outra. Quando era pros negro ela num podia ir, butava coisa prculá e não queria ir e eu tive raiva. Ela botou eu pra dançar uma dança sozinha no Riacho da Cruz. Eu me danei com ela, disse o diabo a ela [...]. Eu disse que a ela que não era coisa que se fizesse não, porque quando a gente faz uma promessa à gente vai pagar aquela promessa daquela criatura, porque é pra pagar. Num é porque a mulher num dava dinheiro. Porque por certo ela num foi porque não viu o dinheiro cair, mais num é assim não. [...] era para ela ir e ela num foi [...] aí eu tive muita raiva, aí disse que não dançava mais mais ela, e num dancei mais não. [...] tá dentro de dois anos que nós num dança. (Comunidade do Arrojado, Maio de 2014)

São Gonçalo é um santo branco cultuado por meio da dança na comunidade do Arrojado. Durante o ano, na comunidade do Arrojado, realizam-se celebrações, novenas e missas em reverência a outras entidades católicas, de acordo com o calendário religioso do grupo, conforme pode ver logo abaixo.

Calendário Religioso na Comunidade⁹

Janeiro	Dia 24 – Dança do São Gonçalo.
Março	Novenas da Campanha da Fraternidade – o encontro acontece nas casas dos moradores, nas quartas e sextas-feiras.
Abril	Semana Santa – Encontros na Capela.
Maió	Novenas em Louvor a Nossa Senhora na Capela, onde cada Família e as crianças homenagem à santa. Também, o mesmo ritual acontece na casa de Agenor.
Junho	Fogueiras para Santo Antônio, São João e São Pedro.
Agosto	Encontro do Mês Missionário.
Setembro	Comemoração do Mês da Bíblia.
Outubro	Festa do Padroeiro da Comunidade – São Francisco.
Dezembro	Novenas do Natal em Família.

O culto a São Gonçalo¹⁰, através de cerimônia religiosa com a prática de dança, ocorre no dia 24 de janeiro, dia em que se celebra o santo e pedidos alcançados pelos devotos. A dança acontece na capela da comunidade, onde recebem, para essa celebração, seus moradores e pessoas advindas da cidade de Portalegre/RN, assim como de outras localidades, incluindo curiosos, pesquisadores ou devotos.

De acordo com Moraes (2005) a dança de São Gonçalo foi trazida para Portalegre/RN no ano de 1970 pelos colonizadores portugueses, “dançada pelos índios da tribo Pêga, de cor morena” (MORAIS, 2005, p. 107) e proibida como prática ritualística no século XX pelos sacerdotes. No entanto, os moradores a continuaram a praticando.

⁹ Informações fornecidas por meio de Alzelina, líder religiosa e casada com João Velho, tocador de pandeiro do São Gonçalo.

¹⁰ Gonçalo Pereira, o São Gonçalo do Amarante, nasceu no século XIII, em Arriconha, freguesia de Tagilde, próximo a Guimarães, norte de Portugal. Veio a falecer no dia 10 de janeiro de 1259, sendo beatificado em 1561 pelo Papa Pio IV. É tido como patrono dos ossos, daquelas que buscavam um bom casamento e dos violeiros. Em sua formação humana e cristã, passou pelo Convento Beneditino, depois por Braga, lugar onde foi ordenado pelo Arcebispo. Fez várias peregrinações, entre elas, visitando os túmulos de São Pedro e São Paulo em Roma. Depois de voltar dessas peregrinações, entrou para a família dominicana indo para a cidade de Amarante em Missão. (**Fonte:** <http://santo.cancaonova.com/>)

Embora o santo cultuado pela comunidade seja São Gonçalo do Amarante, conhecido como o santo casamenteiro das velhas, na capela da comunidade a imagem utilizada é de São Gonçalo Garcia, comprada por Alaíde (líder da dança e uma das moradoras mais respeitadas da comunidade) em viagem feita a São Paulo/SP, onde a mesma afirma que não é o legítimo, pois o “legítimo é do Amarante que tem uma viola [...] Eu já procurei muito uma imagem do São Gonçalo verdadeiro, mas num achei não, aí por enquanto nós dança com essa” (Comunidade do Arrojado, Janeiro de 2014). A imagem a qual atribuem ser verdadeira, atualmente encontra-se na comunidade quilombola do Pêga, sob cuidados de Aldizes (líder da comunidade e guardiã da imagem).

Para compreender a diferença entre os santos, de acordo com Moraes (2005, p. 12), é preciso levar em consideração que “o São Gonçalo do Amarante é um santo tranquilo, gosta de ajudar aos outros e mostra-se mais piedoso que o próprio Jesus Cristo [...]. Já o São Gonçalo Garcia é um santo ciumento, inveja o prestígio do Amarante junto a Jesus Cristo”.

Como afirma Brandão (1981, p. 43), São Gonçalo é:

Violeiro, santo alegre e caridoso, protetor de quem folga, de “moça-velha” e de violeiros, é também um santo de muito respeito. Não é preciso que a função seja “por alma” para que a dança seja feita diante do altar, sem chapéus na cabeça, sem que ninguém fume, sem pinga – mesmo que a noite esteja fria – sem os gestos e as palavras de brincadeira, sem quadras que não as de mensagens religiosas aos homens ou aos santos do altar. Todos sabem a diferença entre a dança de catira (cateretê, bate-pé) e o São Gonçalo.

Face a essa dimensão lúdica, extrovertida, mas também séria e de respeito, o que marca as festividades e as crenças ao santo é a promessa, que para Brandão (1981, p. 58) consiste num “sistema de símbolos e ideologia religiosa no catolicismo

popular". Ao descrever a Dança de São Gonçalo em São Paulo, Brandão observou que se trata de um "rito complexo do catolicismo popular, que carrega no seu bojo faces e trocas de uma extrema riqueza" a partir da promessa. A dança é "uma pura devoção, mesmo festiva. Alguns dirão que a Folga é uma longa oração que se canta e dança coletivamente. Mais do que uma dança em que se reza, é uma reza que se dança" (BRANDÃO, 2001, p. 198).

Para Brandão, há uma unanimidade entre os estudiosos da Dança de São Gonçalo no Nordeste ou no Centro-Sul do País: ela é uma dança votiva, pois "não se dança para São Gonçalo em um seu dia de festa, como entre negros para São Benedito ou para Nossa Senhora do Rosário" (BRANDÃO, 2001, p. 197), uma vez que a função sempre é feita a pedido de um devoto que busca saldar sua dívida (pessoal ou herdada) no momento que lhe é oportuno e em acordo com os dançarinos.

É em torno da promessa que a dança também ocorre em Portalegre. Porém, nos últimos anos, a dança passou a ser apresentada como atração turística, tanto em razão da cidade de Portalegre passar a fazer parte de políticas públicas e de investimentos privados com foco na exploração turística, por se tratar de uma região serrana, como também como atrativo por ser uma dança tradicional dos quilombolas.

Morais (2005) aponta que os moradores, especialmente da comunidade quilombola do Pêga, diferenciam a dança realizada por ocasião de uma promessa e aquela que é "solicitada" por instituições, organizações, universidades e turistas.

A dança de São Gonçalo, segundo os moradores do Arrojado é organizada da seguinte forma: são doze mulheres, chamadas de dançadeiras, sendo seis de cada lado e em fila indiana. Dois tocadores, chamados de guias, também um de cada lado, que conduzem a dança com um instrumento, um pandeiro e um violão. Por fim, uma puxadeira, por eles chamada de guia, para conduzir o santo até o altar da capela antes de iniciar a dança. A puxadeira é a responsável pela dança e por ensinar aos mais jovens as cantigas e os movimentos da dança. Na comunidade, Alaíde assume esse papel também pelo fato de ser uma das dançadeiras mais antigas no grupo.

No Arrojado, tanto os mais novos como os mais velhos podem dançar, basta mostrarem-se interessados. Outro aspecto que os fazem dançar está relacionado ao laço de familiaridade e responsabilidade da dança. Alaíde, como líder, tende a envolver sua família na dança, como meio de manter a tradição dos mais velhos, da mesma forma os guias/tocadores da dança.

A guia é responsável por conduzir as cantigas, chamadas por eles de jornadas, sendo ao total, doze. A jornada pode representar uma parte da dança. A cada jornada dançada, há uma parada para que se inicie uma nova, de modo que seus participantes permaneçam nos lugares. Para cada jornada, os passos e movimentos passam a ser diferentes, havendo assim, giros, movimentos, reverência ao santo no altar, que fazem com que os guias e dançadeiras saiam do lugar.

Seus versos são cantados pelas guias, tocadores e dançadeiras e hoje com o apoio de uma caixa de som e um CD¹¹ com gravações das jornadas que ajudam a todos a manterem os passos, melodia e ritmos da dança. As cantigas das jornadas podem repetir, da mesma forma que os passos, e as coreografias das dançadeiras. Isso porque, não há uma cantiga para cada jornada.

De acordo com Alzelina (líder religiosa), em relação à dança do São Gonçalo, ela a explicou da seguinte maneira:

O São Gonçalo é uma tradição já de uns cem anos porque já faz muito tempo que eu conheço esse São Gonçalo [...] porque era dos avós de João. O pai dele já morreu. João Velho que era o dançador já passou para Lisbão que era o filho dele. De Lisbão passou para João que é o mais novo. Já tá com 79 anos. A dança como se diz é tudo de branco, são quatorze pessoas. São os dois homens que é os guias, né. Um é com o pandeiro e o outro com um

¹¹ O CD utilizado pelas dançadeiras e tocados de São Gonçalo da comunidade do Arrojado teve o apoio do Projeto Nação Potiguar, Fundação Hélio Galvão e Ministério da Cultura. Também, contou com o ajuda de Aucely, na época secretária de turismo de Portalegre/RN. A mesma auxiliou no processo de reconhecimento da comunidade, juntamente com outras pessoas – funcionários do município, atuando em cargos de confiança, administrativos – secretarias..

violão [...]. São doze dançadeiras. [...] Aí daqui eles começam a dança, eles faz caracol, eles fez trancilino. Num sei como e é tudo de branco e a dança é essa. Agora quem puxa mesmo são eles dois da frente [...] e que eles faz elas acompanham. [...] É como uma quadrilha, aí eles faz todo trancilino e volta pro mesmo cantinho [...]. É muito interessante. (Alzelina, Comunidade do Arrojado, Maio de 2014)

Figura 01: Demonstração da Dança de São Gonçalo colhida durante Apresentação

Figura 01

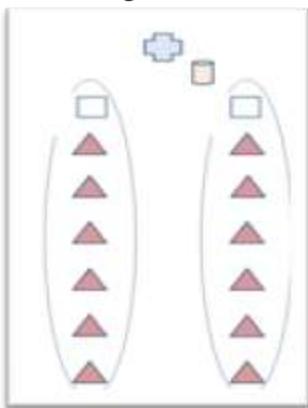


Figura 02

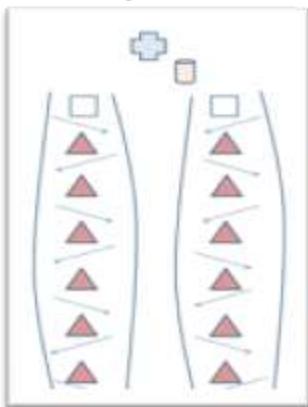
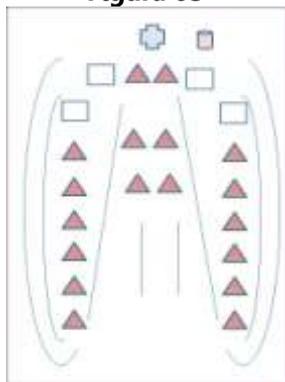


Figura 03



Altar para o Santo



Tocadores e guias



Dançadeiras



Guia que leva o santo até o altar e puxadeira das jornadas



Deslocamentos das dançadeiras e guias

As vestimentas usadas para celebração e culto ao santo fazem referência a uma estrofe cantada em uma das jornadas. As mulheres usam vestidos brancos enfeitados com fitas nas cores azul, vermelho e amarelo, e sapatos ou sandálias brancas. Usam joias – pulseiras, fitas nos cabelos. Os tocadores vão vestidos de roupas brancas, calças e camisas, bem como seus calçados.

Meu divino São Gonçalo

Aceita suas dançadeiras

Todas vestidas de branco

Em trajes de lavadeiras

As cantigas são em louvor ao santo, mas trazem em suas estrofes elevação a outros como Santa Tereza, Nossa Senhora de Agosto, Santo Onofre, São Bartolomeu e São Francisco, conforme pode-se verificar logo em seguida:

Versos da Dança de São Gonçalo¹²

I

Chegue, chegue companheira
Que já estão postos os guias
Já queremos dar início
Pela primeira jornada

Em louvor de São Gonçalo
Também de Nossa Senhora
Os guias e Contraguias
No contato, temos cuidado

Se nós não dancemos certo
O povo fica falando
Olelelê São Gonçalo
Minha gente viva o santo

Quem não disserem na boca
No coração diga, diga
São Gonçalo é meu Pai
São Francisco é meu irmão

Os anjos são meus parentes
Ô que rica geração
Chuvinhas quem vem do norte
De longe traz as zoadas

Vêm acordando os devotos
Filhos da Virgem Maria
Minha gente viva o santo
Que ele nos der outro viva

Que não disserem na boca
No coração diga, diga
Que não disserem na boca
No coração diga, diga.

II

Meu divino São Gonçalo
Aceita suas dançadeiras
Todas vestidas de branco
Em trajes de lavadeira

Santa Tereza foi freira
Menina de doze anos
Escreveu as Santo Onofre
Este mundo é um engano

São Gonçalo diz que tem
Maravilhas no chapéu
Isso não são maravilhas
São maravilhas do ceu

Meu divino São Gonçalo
Dizei por quem vos chorava!
Chara pelos pecadores
Que, cada vez, peca mais

Meu divino São Gonçalo
Divino consoladora
Consolai as nossas almas
Quando desde mundo for

Este bando de devotos
São de São Bartolomeu
São Gonçalo vai dizendo
Este bando é todo meu

Olelelê, grande dia!
Valha-me, a Virgem Maria!
Olelelê, grande hora!
Valha-me, Nossa Senhora!

III

Chegue, chegue companheira
Que já estão postos os guias
Esta estrela que será vez
Em louvor de São Gonçalo

Meu divino São Gonçalo
A vossa camisa cheira
É incenso, é divino
Ou é flor de laranjeira

Nossa Senhora de Agosto
Apareceu o sol posto
Com uma estrela na testa
Outra na maça do rosto

Eu perdi a minha agulha
Em caminho de Amarante
Com que pegarei agora
A fita do vosso manto?

Meu divino São Gonçalo
Menino Jesus da Lapa
Quem te deu essa camisa
Foi à freira do convento
Chamada Maria Virgem

Em cima daquele altar
Tem duas velas acesas
Uma é de São Gonçalo
Outra de Nossa Senhora

Esta vai por despedida
Esta basta por agora
Vailha-me, meu são Gonçalo!
E também Nossa Senhora!

Já queremos terminar
Toda nossa devoção
Em louvor de São Gonçalo
Também de Nossa Senhora.

¹² Os versos foram colhidos durante apresentação da dança, realizada no dia 24 de Janeiro de 2014, na igreja católica da comunidade do Arrojado e cópia de um Cd com as cantigas.

IV

Meu divino São Gonçalo
 A vossa camisa cheira
 É incenso, é divino
 Ou é flor de laranjeira

Nossa Senhora de Agosto
 Apareceu o sol posto
 Com uma estrela na testa
 Outra na maçã do rosto
 Eu perdi a minha agulha
 Em caminho de Amarante
 Com que pegarei agora
 A fita do vosso manto?

Meu divino São Gonçalo
 Menino Jesus da Lapa
 Quem te deu essa camisa
 Foi à freira do convento
 Chamada Maria Virgem

Em cima daquele altar
 Tem duas velas acesas
 Uma é de São Gonçalo
 Outra, de Nossa Senhora

Esta vai por despedida
 Esta basta por agora
 Em louvor de São Gonçalo!
 E também Nossa Senhora!

Já queremos terminar
 Toda nossa devoção
 Em louvor de São Gonçalo
 Também de Nossa Senhora.

V

São Gonçalo é um santo
 É de Deus amado
 É de um mundo novo
 É de Deus amado

A quem São Gonçalo Serve
 Não é perdido
 Quem serve de Coração
 É de Deus amado

São Gonçalo é um santo
 É de Deus amado
 É muito protetor
 É de Deus amado

Esta vai por despedida
 Esta basta por agora
 Em louvor de São Gonçalo!
 E também Nossa Senhora!

Damos viva a São Gonçalo
 Ele nos der outro viva
 Quem não disser pela boca
 No coração diga, diga

Viva meu Santo, ora viva
 Ele nos der outro viva
 Aqui fica nos palanques
 Até por anos que vêm

Se a morte não me matar
 Se Deus quiser, eu também.

Ao final do louvor, as dançadeiras colocam uma fita que enfeita os vestidos e cabelos sobre as pessoas que participam – aprecia – o louvor ao santo. O participante que recebe a fita deve gratificar aquela pessoa com uma quantia em

dinheiro. Segundo Alaíde, a fita “é para desejar sorte aquela pessoa”, por isso, não se dar a todos que estão participando. Para cada fita recebida, deve se dá um valor conforme a condição de quem a recebe. Além disso, após a dança, há um lanche coletivo entre eles ou um almoço, principalmente para quem vem de fora.

Fotografia 01: Demonstração da Dança de São Gonçalo na comunidade do Arrojado

Alaíde, a guia, líder e puxadeira da dança de São Gonçalo.



Fonte: Pesquisa de Campo, Socorro Santos, Janeiro de 2014.

Dançadeiras em culto ao São Gonçalo, na Igreja católica do Arrojado



Fonte: Pesquisa de Campo, Socorro Santos, Janeiro de 2014

A dança é, pois, uma cerimônia religiosa e um elemento de integração e identidade da comunidade: “caráter patente nos motivos de execução da mesma e no respeito profundo de que é acompanhada” (QUEIROZ, 1973, p. 139).

Para os moradores da comunidade, ela é parte de uma herança familiar que passa de uma geração a outra. A prova disso, é que além do grupo dos “mais antigo

tem o grupo dos mais jovens” sob a responsabilidade de Alaíde pela transmissão do saber, “pra quando nós num puder dançar eles fazer” (Alaíde, Comunidade do Arrojado, Janeiro, 2014). Alguns deles já estão aprendendo a dança e, em algumas situações, acompanham os mais velhos, seja na comunidade ou fora dela.

Elionaldo (neto de Alaíde) faz parte do grupo dos mais novos, e explicou-nos que considera a dança como algo “muito importante para a comunidade, porque nós se diverte mesmo dançando, ao mermo tempo que nós brinca”. Assim como ele, muitos dos jovens apontam a dança como divertimento, afirmando o sentimento de pertença de que a dança é parte da comunidade, parte de sua identidade.

Em outro momento ela pode ser realizada na casa de um devoto, onde deve está preparado um altar para receber o santo. As dançadeiras vão à casa da pessoa que alcançou a realização do pedido/desejo, cujo propósito é cultuar o santo “em gratidão à graça alcançada” (Alaíde, Comunidade do Arrojado, Janeiro de 2014). Considera-se, com isso, que a imagem não é apenas vista como um santo, mas com poderes capazes de realizar os desejos de quem os cultua (MORAIS, 2005). Nesta perspectiva, é possível considerar o santo como “muito humano e sua imagem torna-o inteiramente presente ao desenrolar da existência do grupo familiar” (QUEIROZ, 1973, p. 85).

É importante dizer que, a dança é sempre realizada diante de um altar com a sua imagem, mantendo característica comum à forma que é dançada na comunidade, por essa razão, a imagem deve está sempre posta em reverência em um altar para o seu culto.

Considerações finais

Dentro da comunidade do Arrojado, o culto oferecido em forma de dança ao São Gonçalo manifesta uma devoção diferenciada aos festejos e veneração aos outros santos católicos, mas que não desempenha nenhuma função hierárquica

dentro do grupo, ou seja, nenhum canal de ascensão social-religiosa. Configuram-se como tradição, manifestação religiosa e cultural, contribuindo para consolidação da identidade do grupo.

Ao tratar a dança de São Gonçalo como indicador significativo da construção identitária quilombola representa um esforço em compreender os contextos de interação em torno dos quais apresentam-se demandas pelo reconhecimento perante a sociedade envolvente e, por conseguinte, a demarcação de fronteiras étnicas.

O papel das práticas religiosas é o de incentivar a coesão e homogeneização entre os moradores, fazendo que os diferencie entre aqueles que não pertencem à comunidade – os não quilombolas. Desse modo, a dança ao São Gonçalo inteira a dinâmica cultural da comunidade, ao mesmo tempo em que uni elementos de referência material e simbólica.

Referências

- BARTH, Fredrik. **Etnicidade e o conceito de cultura**. Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia e Ciência Política. Niterói: EDUFF, 1995, p. 15-30.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A Cultura na Rua**. São Paulo: Papirus, 2001.
- _____. **Sacerdotes de viola**: rituais religiosos do catolicismo popular em São Paulo e Minas Gerais. Petrópolis: Vozes, 1981.
- CASCUDO, Luís da Câmara. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. 9 ed. São Paulo: Global, 2000.
- FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & Senzala**. 46 ed. Rio de Janeiro: Record, 2002.
- MORAIS, Glória Cristina de Oliveira. **Entre parentes**: cotidiano, religiosidade e identidade na serra de Portalegre-RN. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, RN, 2005.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. **O campesinato Brasileiro**: ensaios sobre civilização e grupos rústicos no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1973.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. **Sociologia e Folclore**: a Dança de São Gonçalo num povoado baiano. Salvador: Livraria Progresso, 1958.

SANTOS, Maria do Socorro dos. **Cotidiano e aprendizagens de alunos quilombolas do Arrojado – Portalegre/RN**. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais. Universidade do Estado do Rio Grande do Norte, Mossoró, RN, 2015).

Site Consultado

<http://www.palmares.gov.br/>



ariús

Revista de Ciências Humanas e Artes

ISSN 0103-9253 versão impressa – ISSN 2236-7101 versão online