

ariús

Revista de Ciências Humanas e Artes

Volume 19
Número 02
Julho/Dezembro
2013

Dossiê:

Ciganos: desafios à pesquisa antropológica (Parte 2)

Veja também:

Anped. Ativismo Cigano. Ciganos/Não Ciganos. Comunidade Cigana. Construção de Identidade. Cultura. Escritor. Etnia. Fronteira Étnica. Globo. Identidade Étnica. Jornal. Nilópolis. Pensamento Jurídico. Pesquisa Em Educação. Povos Indígenas. Produção Científica. Religião. Vinícius de Moraes.





ariús

Revista de Ciências Humanas e Artes

Volume 19, Número 02, julho/dezembro, 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

Alúísio 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 Edilson 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. 2, (jul./dez. 2013). – Campina Grande: EDUFCG, 2013.

195 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 2)

06 | Ativismo cigano: Discutindo ações e contextos a partir da comunidade cigana de Condado (PB) no processo de (re)construção de sua identidade étnica
Gypsy activism: Discussing actions and contexts from the roma community in Condado (PB) in the (re) construction of their ethnic identity
Jamilly Rodrigues da Cunha (UFPE)

34 | Optcha! Ciganos, Beija Flor, Globo e Nilópolis – debate sobre construção de identidade, etnia, cultura e religião na tenda cigana Tzara Ramirez (RJ)
Optcha! Gypsies, Beija Flor, Globo and Nilópolis – debate on identity, ethnicity, culture and religion construction at the tzara ramirez gypsy tent
Cleiton Machado Maia (Universidade Estadual do Rio de Janeiro)

67 | Reconhecimento e vivência da fronteira étnica entre ciganos/não ciganos: Analisando as cidades de Mamanguape e Juazeirinho, PB
Recognition and experience of ethnic boundary between gypsies and non-gypsies: analyzing the cities of Mamanguape and Juazeirinho, PB
Maria Patrícia Lopes Goldfarb; José Aclécio Dantas; Hermana C. O. Ferreira; Edílma do Nascimento J. Monteiro (UFPB)

93 | O papel de um jornal paraibano na construção da imagem dos ciganos
The role of a paraibano newspaper in the construction of gypsy image
Mércia R. R. Batista; Izabelle A. Donato Braz; Jamilly R. da Cunha; Jessica C. de Medeiros; Caroline L. D. do Nascimento (UFCG)

Outros Temas

116 | Inflexões em torno do pensamento jurídico de Antonio Coelho Rodrigues
Inflexions around the legal thinking of Antonio Rodrigues Coelho
João Marcos Leitão Santos (UFCG)

160 | Pesquisa em educação: qual o lugar dos povos indígenas? Um olhar sobre a recente produção científica da ANPEd (2003-2013)
Research in education: what is the place of indigenous peoples? A look at recent scientific production ANPEd (2003-2013)
Maria da Penha da Silva (UFPE)

Ensaio

186 | Um imenso escritor chamado Vinícius de Moraes
An immense writer named Vinícius de Moraes
José Mário da Silva Branco

Dossiê:

**Ciganos: desafios à pesquisa
antropológica
(Parte 2)**



ariús

Revista de Ciências Humanas e Artes

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

**ATIVISMO CIGANO: DISCUTINDO AÇÕES E CONTEXTOS
A PARTIR DA COMUNIDADE CIGANA DE CONDADO (PB)
NO PROCESSO DE (RE)CONSTRUÇÃO DE SUA IDENTIDADE ÉTNICA**

Jamilly Rodrigues da Cunha¹

Universidade Federal de Pernambuco

RESUMO

Sabemos que no Brasil, a questão da formação do povo que deveria corresponder à Nação foi sempre um ponto valorizado e discutido. Podemos dizer que a antropologia que aqui se constituiu, em grande medida seguindo as marcas dos grandes centros, assumiu como seu foco os chamados grupos em pequena escala ou “alheios ao mundo civilizado”. No entanto, sobretudo, na antropologia que foi desenvolvida ao longo do século XX tivemos como objetos privilegiados os indígenas (identificados inicialmente como grupos e hoje assumidos enquanto povos) e, só mais recentemente, as comunidades negras e outros tantos grupos (quebradeiras de coco babaçu, imigrantes, judeus e etc.), que assim como os indígenas, também estavam emergindo socialmente e etnicamente, enfrentando os mais variados processos sociais/políticos e demandando reconhecimento por parte

¹ Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco. E-mail: jamillycunhaantropologia@gmail.com

do Estado. À parte dessas discussões, as comunidades ciganas, num movimento extremamente atual, têm reivindicado o direito de participar das discussões geradas a partir da Constituição Federal de 1988. Tal cenário tem reverberado nas famílias e/ou grupos ciganos que vivem na Paraíba, e gerado uma performatização de sua(s) "ciganidade(s)" - termo utilizado pelos próprios atores. Desse modo, este artigo tem por objetivo discutir o processo de (re)construção da identidade cigana mediante o Estado brasileiro e o contexto social no qual estes grupos estão inseridos. Neste caso, a discussão se dá a partir do estudo que venho realizando na comunidade cigana que vive na cidade de Condado, sertão da Paraíba. Pois que é justamente a partir das dinâmicas existentes no local, que é possível perceber um processo de ativação da identidade coletiva do grupo, bem como a existência de uma rede de caráter nacional de agentes políticos ciganos.

PALAVRAS-CHAVE: Etnicidade. Ciganos. Minorias étnicas. Identidade Coletiva.

**GYPSY ACTIVISM: DISCUSSING ACTIONS AND CONTEXTS
FROM THE ROMA COMMUNITY IN CONDADO (PB)
IN THE (RE) CONSTRUCTION OF THEIR ETHNIC IDENTITY**

ABSTRACT

We know that in Brazil, the issue of people education which should match the Nation has always been a valued point and discussed. We can say that anthropology which here consisted largely following the marks of the great centers, took as its focus the so-called small-scale groups or "unrelated to the civilized world." However, especially in anthropology that has been developed throughout the twentieth century we had as indigenous privileged objects (initially identified as groups and assumed today as people) and, only recently, black communities and as many groups (babassu coconut breakers , immigrants, Jews, etc.), so as indigenous, were also emerging socially and ethnically, facing the most varied social processes / politicians and demanding

recognition by the State. Aside from these discussions, the Roma, an extreme current movement, have claimed the right to participate in the discussions generated from the Federal Constitution of 1988. Such a scenario has reverberated in families and / or Roma groups living in Paraíba, and spawned a performance of their "ciganidade" - term used by the actors themselves. Thus, this article aims at discussing the process of (re) construction of Gypsy identity by the Brazilian state and the social context in which these groups are inserted. In this case, the discussion starts from the study I have accomplished in the Roma community living in the town of Condado, Sertão region of Paraíba. For this reason, it is precisely from the existing dynamic in place, that is possible to realize an activation process of collective group identity as well as the existence of a national network of Gypsies political agents.

KEYWORDS: Race. Gypsies. Ethnic minorities. Collective identity.

Apesar da ainda carência de estudos sobre ciganos no Brasil, temos assistido a apresentação de diversos trabalhos de cunho etnográfico, no qual se revelam contextos e cenários bastante particulares com relação a manutenção da identidade cultural desses grupos. Pensando o cenário paraibano, há uma certa recorrência de pesquisas realizadas com os ciganos que estão em Sousa-PB, para isso podemos apontar algumas razões: os indivíduos que ali vivem são reconhecidos pelo Ministério Público Federal como a maior comunidade cigana sedentarizada do Brasil, o que pode ter desafiado os pesquisadores uma discussão sobre a dinâmica implícita neste processo de fixação, além disso, é sede de um Centro de Tradição cigana, único do Brasil. Desse modo, por ser um local já acessado por outros estudiosos, me senti mais à vontade em realizar uma incursão no grupo, já que esse seria meu primeiro contato com o "mundo cigano real", ou seja, aquele que não está preso nas páginas dos livros ou filmes, mas sim o de pessoas reais, com experiências e realidades particulares.

Pois é. Eu fazia e faço parte de uma sociedade que reproduz muitos preconceitos com relação aos povos ciganos e, conforme se sabe, diante das passagens desses grupos pelas cidades, o que predominava era o medo e a busca pelo distanciamento. Ana Paula Cichowicz (2011)², ao descrever as lembranças que a mesma tinha com relação aos grupos ciganos, traz uma representação que muito se assemelha aquela que tinha.

[...] Ora eram descritos como descendentes de Adão com outra mulher que não Eva... Ora como aqueles que forjaram os pregos que foram utilizados na crucificação de Jesus... Ora como seres mágicos e sobre-humanos. Enfim, juntamente com seres lendários como o saci-pererê, o lobisomem, o chupa-cabra, a mula-sem- cabeça, os vampiros e os extraterrestres; os ciganos faziam parte do meu imaginário infantil. – Não fique na rua até tarde menina, cuidado que os ciganos te levam embora... era um conselho dado pelos mais velhos e seguido à risca, afinal – pensava com meus botões – não fora o Pinóquio sequestrado por um cigano malvado chamado Stromboli. (ibidem, p.03)

Nesse sentido, ao decidir pesquisá-los, tive que relativizar e romper com as pré-noções que qualquer pesquisador tem diante do seu objeto de pesquisa, exercício utilizado e descrito por Bordieu (1999) e por tantos outros estudantes³, que se deparam com um campo estigmatizado e por vezes perpassado por relações densas, afinal, os não ciganos com quem conversava insistiam em me colocar medo, tentavam entender o motivo do meu interesse no tema e reforçavam uma representação social já conhecida por mim. Certamente o desafio foi vencido. Entrei

² O seu artigo traz uma rica reflexão ao analisar como os "rom-kalderash" no Brasil pensam a imagem estigmatizada que os envolve, bem como a importância desta para a construção da identidade do grupo frente os "brasileiros".

³ Ver também: WHYTE, William Foote. 2005 [1943]. Sociedade de esquina. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

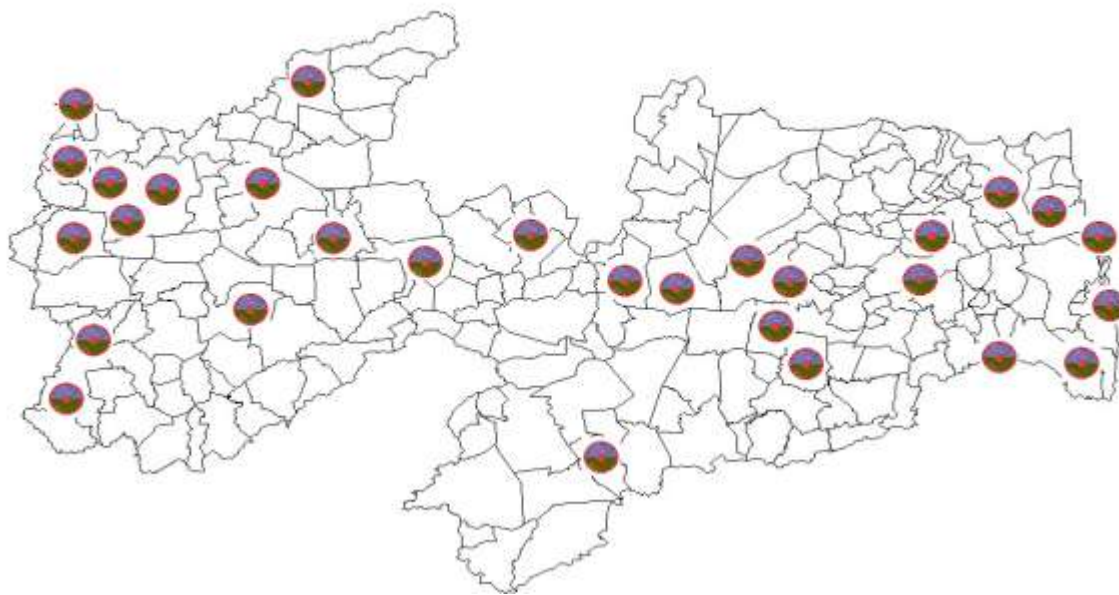
na comunidade e me apaixonei ainda mais pela temática, sobretudo, por me deparar com um cenário rico (o Estado da Paraíba) e ainda tão pouco investigado.

Conforme dito anteriormente, a comunidade cigana de Sousa desperta interesse de várias instituições e pesquisadores. Sem dúvida, tornou-se uma referência quando discute-se o universo cigano e para mim foi muito enriquecedor iniciar meus estudos pensando a temática que venho desenvolvendo na comunidade. Pois no local existem políticas públicas efetivadas, bem como uma grande circulação de “mediadores” que fazem a interlocução com o Estado. Ao mesmo tempo, percebi que esse conjunto de dinâmicas políticas também reverbera em outros grupos, não apenas no sentido de ações efetivadas, mas certamente no desejo de acessá-las. Concomitantemente, também me sentia curiosa em investigar a realidade de outros ciganos (famílias, grupos, comunidades), refletindo como eles estavam participando desse momento, onde esses grupos são chamados a demarcar sua identidade e mostrar que são quem eles dizem ser.

Percebi com o tempo uma rede não só de parentesco, mas também de lideranças ciganas que vinham se organizando na Paraíba e buscando reconhecimento para sua comunidade. Esse esforço vem nos permitindo acessar histórias e trajetórias de grupos que estão em outras cidades e futuramente mapear e caracterizar os diferentes contextos aqui existentes. Pois que até o momento, percebemos uma significativa presença de famílias ciganas na Paraíba, de 223 municípios que compõem o Estado, já sabemos que em 29 destes existem grupos que se são identificados como ciganos (mapa abaixo). São grupos que vivem em maior situação de pobreza e falta de acesso a políticas públicas, outros que parecem estar integrados a sociedade, há aqueles que só são reconhecidos quando há uma aproximação de situações econômicas, ou grupos seminômades e que praticam um novo modelo de nomadismo. Existem também aqueles que mesmo em processo de “fixação” continuam vivendo sua ciganidade, performatizando sua identidade cotidianamente. Lembrando que essas novas dinâmicas permitem a desestabilização

dos seus elementos diacríticos. Estes passam por processos que podem implicar em realce, manutenção, representação, afirmação, negação e estabilidade (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998), como sugere os autores que discutem o fenômeno étnico. Por isso os conteúdos culturais não devem ser entendidos como algo essencializado ou naturalizado, mas como uma cultura adaptada às condições sociais e políticas proporcionando armas para uma competição num mundo cada vez mais plural. (ATHIAS, 2007:42)

ESTADO DA PARAÍBA: MUNICÍPIOS



Mapa 1 - Cidades com a presença de Ciganos na Paraíba: Campina Grande, Cajazeiras, Condado, Conceição de Piancó, Congo, Bonito de Santa Fé, Divinópolis, Ingá, Itapororoca, João Pessoa, Juazeirinho, Livramento, Patos, Pombal, Mamanguape, Marizópolis, São João do Rio de Peixe, São Mamede, Santa Luzia, Santa Rita, Soledade, Triunfo, Lucena, Mamanguape, Cajá, Itapororoca, Esperança, Lagoa Seca, Lagoa Grande, Cajá, Guarabira, Alhandra, Sousa.

Fonte: Indicados a partir das pesquisas em Sousa e Condado.

Compreendemos também que as novas dinâmicas que vem sendo vivenciadas, são interessantes e merecem ser melhores avaliadas, sobretudo, se levarmos em conta trajetória dos grupos, bem como a forma como historicamente foram pensados e tratados. São novos processos sociais e políticos que, conseqüentemente, também geram novos modelos de relações, seja intragrupal, seja entre grupos, ou ainda, mediante o Estado Brasileiro.

Lembrando que o cenário de ativismo político, construído na Europa e na América do Norte, após a II Guerra Mundial (1939-1944) como destacado por Guimaraes (2012) e Sousa (2013), no Brasil, é um fenômeno recente. Pois recente é o engajamento de agentes políticos ciganos para que seus grupos sejam reconhecido como minoria étnica e tradicional, bem como a existência de mediadores que lidam com a questão/pauta cigana e fazem a intermediação entre Estado e grupo, além de orientá-los para os debates políticos. Entendendo por mediadores aqueles que,

[...] controlam as articulações ou sinapses cruciais das relações que ligam o sistema local ao todo mais amplo. Sua função básica é estabelecer relações entre os indivíduos orientados para a comunidade que querem estabilizar ou melhorar suas chances na vida, mas que não têm a segurança econômica e as conexões políticas, com os indivíduos orientados para a nação que atuam principalmente em termos das formas culturais complexas padronizadas. (OLIVEIRA apud WOLF, 2003)

Sem dúvida, esse fenômeno de conscientização e reorganização política, chama nossa atenção, uma vez que os ciganos por muito tempo permaneceram à parte das discussões políticas e até acadêmicas. A imagem extremamente negativa que os ciganos carregam, foi um dos fatores que os fizeram também preferir o "distanciamento". Aliás, em todo mundo, existe uma verdadeira aversão a cultura cigana. Na Europa, por exemplo, as perseguições foram e são constantes e o próprio nomadismo, pensado e indicado como elemento diacrítico pelo grupo, foi em muitos

casos a única saída para o não aprisionamento, nesse caso, a “parada” ou “fixação” nos espaços que hoje vivem, em muitos casos, se deu justamente a partir do apoio e proteção de políticos (os antigos coronéis), o que nos faz concluir que a migração se deu quando não foram aceitos.

[...] Os ciganos enfrentaram a escravidão também na Hungria e na Transilvânia, porém em melhores condições de vida do que na Moldo-Valaquia. Mesmo aí, entretanto, eles foram vítimas da seriedade governamental e da cólera popular, sob a alegação de que roubavam crianças, e de diferentes outros tipos de violações da lei, até mesmo de antropofagia, sendo castigados pelas autoridades de forma violenta. (SANT’ANA,1983, p. 30)

[...] Perseguidos pelos nazistas com base na raça, muitos ciganos foram assassinados, esterilizados e torturados. Estima-se que cerca de 500 mil ciganos, tenham sido assassinados durante a 2ªGuerra, no episódio conhecido como Holocausto Romani, Parranjós (“a devoração”) ou Samudaripen/Sa Madaripen (“o assassinato de todos). Embora os ciganos já enfrentassem medidas persecutórias na Alemanha antes de 1933, a discriminação e a opressão foram muito intensificadas com os nazistas, culminando com o genocídio. (GUIMARAIS, 2012, p. 25).

Pensados como avessos a processos de desenvolvimento e colocados como empecilhos mediante projetos de modernização no Brasil⁴, foram quase sempre tratados como “outsiders” ou “forasteiros” (ELIAS, 2000) dos lugares que se fixavam.

⁴ Borges (2007) aponta que diante sua investigação a respeito do lugar dos ciganos no processo de modernização no Brasil percebeu que estes não fizeram parte desse momento que o país passou, sendo inclusive, tratados como obstáculo à “implementação” do projeto capitalista, logo a teoria determinista que aponta os ciganos como impossíveis de lidar com a modernização, ou ainda como destaca Moonen (1994) analisando os ciganos de Sousa como “grupos que estão presos num passado que impossibilita a sobrevivência diante do desenvolvimento” devem ser superadas, pensando assim em grupos dinâmicos, que não estão presos a um passado, mas que vivem em meio a processos.

Mais do que não partilhar dos valores e o modo de vida vigentes, diante dos ciganos, existe uma imagem de desviante, pois são classificados como impuros e, conseqüentemente, perigosos.

Não é difícil de ver como as crenças em poluição podem ser usadas num diálogo reivindicatório e contra reivindicatório de status. Mas ao examinarmos crenças de poluição descobrimos que os tipos de contatos tidos como perigosos também carregam consigo uma carga simbólica. Este é o nível mais interessante no qual as ideias de poluição se relacionam com a vida social. Acredito que algumas poluições são usadas como analogias para expressar uma visão geral da ordem social. (DOUGLAS, 2012, p. 14)

A ideia de que o gadje é impuro como decorrência de sua ignorância do código da vergonha engendra uma série de regras de controle e de evitação de contágio. "Linhas são traçadas entre ciganos e não ciganos, o limpo e o sujo, a saúde e a doença, o bom e o mal" (MILLER, 1975, p. 41).

O mundo gadje é ele todo fonte de perigo. (FERRARI, 2011, p. 61).

Durante nossa pesquisa, dificilmente ouvia um discurso que se desdobre numa valorização da cultura do grupo, ou ainda, que enalteça a presença dos mesmos na cidade que se fixaram. Estas características – depreciativas – para os não ciganos, aparecem como imutáveis e transmitidas através do sangue e, por isso, no senso comum, o indivíduo por ser cigano, está biologicamente destinado a apresentar determinados atributos e, conseqüentemente, desenvolver comportamentos desviantes. Lembrando que "Desvio não é uma qualidade que reside no próprio comportamento, mas na interação entre a pessoa que comete um ato e aquelas que reagem a ele" (BECKER, 2008, p. 27). Portanto, podemos apontar o sangue como operador de identidades sociais que demarca diferenças, propiciando um processo diferenciação identitária, um movimento que como vemos é interno e

externo. Como afirma Albuquerque (2015), o sangue está estreitamente ligado com uma série de valores, qualidades morais e enquanto elemento submerso numa lógica da hereditariedade sinaliza demarcações hierárquicas, entre aqueles de “sangue ruim” - no senso comum os ciganos - e os que não tem o sangue ruim – evitam então o contágio.

Desde as revoluções democráticas do século XVIII, a igualdade no Ocidente tem geralmente se referido a direitos – direitos que eram considerados possessão universal dos indivíduos não obstante suas diferentes características sociais. De fato, a noção abstrata de indivíduo não era tão universalmente inclusiva como parecia. Acreditava-se que o indivíduo possuía, na descrição de Stephen Lukes, “um conjunto específico e fixo de características e tendências psicológicas” e isso funcionava para excluir aqueles que não se adequavam a este modelo (SCOTT, 2005, p. 16)

Devemos reconhecer também que os ciganos se mantiveram como “diferentes”, partilham do seu próprio sistema cultural, com valores próprios e sempre se colocam em oposição⁵ aos “brasileiros”⁶, evitando a mistura – os casamentos endogâmicos atestam esse quadro. Ao mesmo tempo, o esforço em mostrar que a presença destes no país é tão antiga quanto a sua formação, denota que querem ser reconhecidos como brasileiros, ou mais precisamente, como “ciganos brasileiros”⁷, uma indicação clara de que querem ser reconhecidos como sendo de algum lugar, neste caso, as cidades que se fixaram muitas vezes tornou-se o “lugar” para esses grupos, por isso, quando há a ida (realizar comércio, visita de

⁵ Ademais, sabemos que a identidade é construída a partir da oposição, ou mais precisamente, a partir do que não se é, no entanto, no caso dos ciganos.

⁶ Termo facilmente encontrado nas falas dos ciganos para identificar os não ciganos.

⁷ Frase bastante encontrada durante a pesquisa em Sousa e na cidade de Condado. Notemos que a categoria “cigano” aparece antes de “brasileiros”, o que demonstra que estes antes de tudo se pensam enquanto ciganos. Categoria construída externamente, mas adotada internamente por todos os indivíduos, por isso, seu caráter transnacional.

parentes, romarias) ela implica na volta, o movimento passa a ser cíclico: voltam para suas casas, suas barracas, seus ranchos.

Notemos que em 1574 já se tem notícias de ciganos que foram trazidos da metrópole portuguesa (PIERONI, 2006), a fim de que pagassem os crimes por eles cometidos. Como afirma Costa (1998, p. 36), é a legislação específica que nos permite conhecer que delitos eram esses. Pois que a rejeição e punição, adivinha, sobretudo, das suas tradições. O fato de serem nômades, a língua - gerigonça, como muitos não ciganos a chamavam – a leitura da sorte ou mais especificamente a “buena-dicha”, são alguns desses elementos historicamente reprimidos pelos governos e população. E mesmo quando houve fascínio e admiração, esses sentimentos esbarravam no preconceito, sendo as características depreciativas determinantes na relação cigano e não cigano. “São artistas, porém ciganos”⁸. Assim, nas conversas informais ou ainda diante das passagens de grupos pelas cidades, o que sempre predominou foi o forte estigma - como se observa na descrição feita por Isabel Borges, na cidade de Juiz de Fora, Minas Gerais.

A presença dos grupos ciganos, tanto na zona rural e, principalmente no perímetro urbano, eram acompanhadas com alarde pelos jornais, que começavam a tratar do assunto desde o primeiro indício da aproximação de algum grupo da cidade. As notícias demonstram uma marcante e progressiva intolerância à chegada destes nas proximidades de Juiz de Fora, seus distritos, e outras regiões próximas sendo muito comum o registro de acampamentos ciganos que se fixavam temporariamente nas localidades vizinhas, como Palmira, Ubá, Tocantins e Guarani, por exemplo, sempre sobre a vigilância dos jornais. (BORGES, 2007, p. 44)

⁸ Mello (2009) ao escrever acerca dos ciganos de Catumbi, mostra como essa associação – ciganos e artistas – foi forte no Rio de Janeiro, sobretudo, na época em que o Brasil era colônia de Portugal. O cenário indicado pelo autor, que também é demonstrado por outros pesquisadores, remete as “comemorações, em 1815, da elevação do Brasil à categoria de Reino Unido levaram ao Campo dos Ciganos não somente D. João VI e toda a Corte, mas até mesmo as delegações estrangeiras, para uma tarde e noite de dança e divertimento festivo” (2009, p. 83).

Sant'ana (1983) afirma que já no século XVIII os ciganos se faziam numerosos por todo o país. Atualmente, segundo as associações ciganas e representantes do Estado (SEPPIR), são aproximadamente um milhão de ciganos vivendo entre as cinco regiões do Brasil. Se pensarmos esses números em contextos mais globais, temos que nômades ou fixados, existem cerca de 10 milhões de ciganos em todo o mundo. Lembrando que, "os dados populacionais sobre os ciganos não são reflexos diretos de realidades demográficas ou identitárias, contrariamente, representam estimativas construídas a partir das diferentes agendas políticas" (SOUZA, 2013, p. 18). Portanto, é bem verdade que esses números podem variar, afinal, como afirma Moacir Locatelli (1981), os deslocamentos tão frequentes dificultaram e dificultam a realização de censos entre os grupos, além disso, a categoria "cigano" não está presente no censo brasileiro, sendo este outro ponto de muita discussão entre as lideranças ciganas, afinal, o forte cenário de preconceito e perseguição, produziu o camuflamento/ocultamento e, atualmente, para acessarem políticas sociais precisam se identificar como ciganos, o que gera uma dificuldade por parte desses indivíduos de se reconhecer e a partir daí enfrentar os desafios que a condição implica.

Segundo Moonen (2011:13), no contexto brasileiro, existem ao menos três etnias ciganas. Os Rom⁹ ou Roma que falam a língua romani, e são divididos em vários subgrupos - Kalderash, Matchuaia, Lovara, Curara entre outros, predominantes nos países balcânicos, mas que a partir do século XIX, migraram também para outros continentes. Os Sintí, mais encontrados entre a Alemanha, França e Itália, falam a língua sintó e ainda pouco identificados no Brasil. E os Calon ou Kalé que vivem entre Portugal e Espanha e falam a língua caló ou calé. Estes representam os "ciganos ibéricos" que através de processos variados, acabaram chegando a América do Sul. Compreende-se claramente uma maior predominância dessas famílias (Calon) no

⁹ Os ciganos pesquisados por Camilo (2011) apontam pertencer à etnia Rom. Estes falam o romanês e não reconhecem como ciganos legítimos os que dominam outras línguas. Ao mesmo tempo, estando no sertão Paraíba, se dizem parentes dos ciganos que estão em Sousa. E a identificação pode ser uma resposta a demanda feita pelos que entram em contato e querem classificá-los.

Brasil e quem nos permite acessar tal informação é justamente as etnografias que têm sido produzidas, bem como a forte presença de lideranças dessa etnia em encontros realizados no Brasil e que abordam a temática cigana.

Desse modo, a partir de 2011 intensificou-se o diálogo com o governo brasileiro e, os ciganos, por sua vez, tiveram em suas agendas políticas vários encontros, a fim de que os grupos pudessem organizar suas demandas e apresentá-las aos órgãos competentes do Estado. Está sendo muito interessante acompanhar os debates que vêm ocorrendo, seja de forma presente ou ainda através das observações dos meus interlocutores. Mais interessante ainda tem sido observar os desdobramentos dos debates nas próprias comunidades. Neste caso, a minha experiência em Condado, município da Paraíba, me faz refletir a atuação dessas lideranças e as relações de poder aí contidas, uma vez que estes agentes políticos são capazes de influenciar a estrutura social de “seu grupo”, incentivando para ação aqueles que estão menos interessados no “espetáculo da equipe”¹⁰.

Ciganos do mundo? Não. Ciganos DE Condado.

A “comunidade cigana de Condado”, como assim se identificam, está localizada cidade de Condado, sertão paraibano. Pensando acerca da trajetória do grupo, indicam o ano de 1991 como período de fixação no local, entretanto, não diferente de outras comunidades sedentarizadas na Paraíba, também afirmam que muitos já viviam acampados na cidade, sob a sombra das árvores, em fazenda de “amigos”¹¹. Até que através de um apoio político, houve a decisão de ficar.

¹⁰ Ver também Goffman (2009).

¹¹ A categoria “amigos” corresponde aos não ciganos que ofereciam apoio e auxílio ao grupo. Cunha (2013) cita que na época das “andanças” muitos ciganos ao chegar nas cidades apresentavam cartas de recomendação de políticos e coronéis que detinham, fruto das relações de confiança que foram sendo instauradas ao longo do tempo. O objetivo era que a estadia fosse aceita pelos não ciganos que viviam no local.

Já faz mais de vinte anos que moramos aqui, nossos filhos são natural da cidade, já houve vários casamentos e batizados na paróquia da cidade de Condado. Em 1972, meus avós já se arranchavam por aqui, no sítios, nas fazendas. (Cigana M.A., janeiro de 2014).

O número de ciganos que vive no local, segundo a liderança da comunidade, é de 130 pessoas, porém, muitos ainda praticam o nomadismo, sendo frequente as viagens para que os homens realizem suas trocas e para que as mulheres, por sua vez, possam oferecer a leitura do baralho de cartas¹². Durante a pesquisa de campo, percebemos que é comum algumas casas estarem fechadas, já que seus moradores estariam fazendo esse tipo de deslocamento. Afinal, a pequena população de Condado, parece não abrir mais espaços para que os ciganos façam seus negócios, neste caso, a fonte de renda do grupo, além de poucas aposentadorias e outras políticas sociais (bolsa família, bolsa escola), advém, sobretudo, de relações comerciais com pessoas de fora da cidade. Todo esse cenário acaba por revelar esse novo modelo de nomadismo, como citado anteriormente, movimento que não ficou no “tempo de atrás”, mas que se ressignificou e, atualmente, ocorre de forma cíclica, implicando na ida e na volta para um/seu lugar.

Ainda durante a pesquisa, realizamos um rápido censo, no qual verificamos a presença de 79 ciganos, sendo a sua maioria crianças e jovens. Diferentemente do cenário de Sousa, o grupo reside em casas distribuídas entre os cinco bairros da cidade. Além disso, a maioria das casas são alugadas o que permite que haja um constante deslocamento interno. E mesmo quando são próprias, ou seja, quando construíram ou conseguiram adquirir, é comum a sua venda, para que assim se compre outra e se tenha algum lucro.

¹² A quiromancia quase não é mais praticada entre o grupo, com exceção da cigana Margarida, que todos os dias vai à cidade de Patos, realizar a leitura de mãos.

Antes da fixação em Condado, o grupo era chefiado pelo Sr. Calon¹³, que por motivos pessoais saiu de Condado em 1998 e ainda hoje pratica o nomadismo, percorrendo várias cidades e regiões no Nordeste. Desse modo, após sua saída, e sem nenhuma chefia no local, sua filha, a cigana M. J., afirma que percebeu o acesso de algumas comunidades ciganas com relação às políticas sociais, enquanto que a sua, permanecia à parte das discussões, não sendo reconhecida enquanto uma minoria étnica e, por isso, não acessando políticas destinadas aos povos e comunidades tradicionais. Diante disso, a jovem cigana percebeu que a formação de uma associação, poderia ser um meio útil de buscar reconhecimento para sua comunidade, uma vez que o movimento indígena, as chamadas comunidades remanescentes de quilombo, bem como outras minorias, estavam se organizando e conseguindo espaço no cenário político.

A partir desse contexto é que se idealizou e, posteriormente, foi criada a Associação Comunitária dos Ciganos de Condado- ASCOCIC. Registrada em 29 de junho de 2010, a associação não possui sede própria e por dois anos não foi utilizada pelo grupo. Os próprios moradores da cidade não sabiam de sua existência. Com uma direção composta por membros da família de M. J., a instituição não foge das características contidas em outras associações do Brasil, já que é formada por unidade familiar que busca acesso e reconhecimento cultural para seu grupo.

No Estado da Paraíba, além da ASCOCIC, existem outras três associações, que assim como em Condado, se desenvolveu a partir de dois pontos: Mediante um cenário de perseguição e discriminação; e com a conscientização das dinâmicas políticas e sociais externas ao grupo, ou seja, a partir do reconhecimento de que há algumas ações sendo realizadas em prol das comunidades tradicionais e étnicas, mas que para serem acionadas é necessário que haja um engajamento por parte dos próprios atores sociais.

¹³ Nome fictício, pois não tenho autorização de divulgá-lo.

Conforme dito anteriormente, sabe-se que o ativismo político por parte de alguns grupos ciganos – os Rom ou Roma são os mais atuantes - é um fenômeno antigo na Europa, sendo inclusive objeto de estudo de vários pesquisadores¹⁴. Marcos Guimarães (2012) vem discutindo as organizações internacionais ciganas e afirma que estas visam unir os grupos num movimento transnacional. A União Romani Internacional criada na década de 1970, por exemplo, desde o Primeiro Congresso Mundial em 1971, busca reforçar a ideia de uma nação cigana, ultrapassando as fronteiras nacionais e construindo campos sócio-políticos transnacionais. De um modo geral, segundo Guimarães, esses movimentos, mesmo com um trabalho ainda incipiente, vêm organizando conferências e encontros a fim de discutir e denunciar questões importantes para todos os ciganos, como as perseguições, as reparações e, de um modo geral, temas como educação, padronização do romanês, entre outros.

A partir da década de 50, após o período da Segunda Grande Guerra, algumas organizações ciganas se formaram na Europa (especialmente na Alemanha) com o objetivo, entre outros, de obter reconhecimento dos governos internacionais e ressarcimento para as vítimas do holocausto, como os judeus. Mas, é apenas a partir de 1960 que estas organizações passam a representar alternativas políticas de ação na dimensão internacional (FAZITO, 2000, p. 140).

No entanto, no Brasil, o ativismo político aparenta ser muito mais local (como no caso da ASCOCIC) do que nacional ou transnacional. A primeira ONG cigana

¹⁴ Estuda-se também a tensa relação entre Estado e grupos ciganos na Europa, ademais, o cenário de perseguição não é camuflado, nem indireto, contrariamente, as políticas de expulsão de Nicolas Sarkozy demonstram quão agressivas são essas ações. Dentre tantos, podemos destacar o artigo de Alexandra Castro intitulado "Ciganos e desigualdades sociais: contributos para a inflexão de políticas públicas de cariz universalista" e o de Tommaso Vitale, intitulado "Sociologia de contextos locais contra os Rom e os Sinti em Itália. Pluralidades de contextos e variedades de instrumentos políticos.

brasileira foi o Centro de Estudos Ciganos, criada em 1987 e sediada no Rio de Janeiro. A instituição, presidida por M. V., foi extinta em 1993, porém antes mesmo do encerramento de suas atividades, M.V. criou outra associação, que como relatado por Moonen (2012) apesar de o nome indicar a abrangência a um cenário nacional, não representa os ciganos de todo o país, mas sim uma unidade familiar. É interessante notarmos que após a promulgação da Constituição Federal de 1988, houve a abertura de muitas associações ciganas e não ciganas, visando, entre outros aspectos, promover eventos culturais, mediar o acesso às políticas públicas, além da constante preocupação com os direitos básicos dessas comunidades. São elas:

Associação de Preservação da Cultura Cigana, no Paraná; Associação Brasileira dos Ciganos no Paraná; Centro de Estudos e Resgate da Cultura Cigana, em São Paulo; Coletivo de Ciganos Calon do Brasil, em São Paulo; Phralipen Romani – Embaixada Cigana do Brasil, Associação de Apoio e Divulgação da Cultura Cigana de Ribeirão Preto. Recentemente surgiram a Associação Cigana da Etnia Calon do Distrito Federal, o Centro Calon de Desenvolvimento Integral, em Sousa/PB, a Associação dos Ciganos de Pernambuco, no Recife, além de outras ONGs mais. (MOONEN, 2012, p. 11)

Nesse cenário, configura-se também a mobilização de algumas mulheres, como a cigana M. J., que vem ultrapassando várias barreiras à elas perpetradas historicamente, emergindo na hierarquia social de seu grupo. Com isso, não estamos dizendo que existe um movimento de caráter feminista entre os ciganos, afinal, essas mulheres há todo momento buscam fortalecer o sistema simbólico de seus grupos, reforçando inclusive as relações entre gêneros e o poder masculino mediante suas decisões. No entanto, diante um universo cigano mediado por homens, é importante questionar como está sendo construído esse ativismo, bem como ele é percebido nas comunidades. Já que agora são ouvidas e instadas a participarem da luta em prol do povo cigano. Sabe-se então que nesse universo, as relações são quase sempre

mediadas por homens, sendo em sua maioria, os mais idosos. Esses são os que trazem consigo as experiências e lembranças do “tempo de atrás”, como indicado por Goldfarb (2004), sendo chamados a liderar e conduzir o grupo, mesmo no período pós-nomadismo. Porém, é importante que se diga que mesmo não pretendendo quebrar ou questionar o sistema patriarcal tão característico, como nos aponta M. J., ao se tornar uma liderança e ser reconhecida pelo grupo como tal, quebra-se uma hegemonia, a cigana passa a exercer um poder capaz de controlar e articular ‘seu’ grupo no acionamento de uma identidade coletiva.

É Deus no céu e M. J. na terra. O que ela disser, *tá* dito. Pode confiar. Ela vem lutando pelo nosso povo. (Cigano J., Condado)

Ela *tá* tentando trazer umas melhorias pra gente. Aqui *somu* tudo pobre. (Cigano B., Condado)

Ela é quem *tá* fazendo tudo, buscando melhorias. Foi ela quem quis e assim *tá* tentando fazer. (Cigana G., Condado)

Além disso, notemos que há também uma atuação por parte dos mais jovens, o que vem representando um forte movimento já indicado por outros autores¹⁵. Robson Siqueira (2012), ao pesquisar a mobilização política dos ciganos em Sousa, afirma que há entre estes um sentimento de que são o futuro da comunidade. O maior interesse é de garantir formação, emprego e renda, ou mais precisamente, “engajar o jovem cigano em atividades construtivas, de modo que não haja perigo de envolver-se com atividades ilícitas, principalmente no que concerne ao consumo de drogas.” (2012, p. 98). De certa forma, organizar os jovens numa associação permite

¹⁵ Cunha (2013), também vem discutindo o tema, pensando que existe dois tipos de lideranças na comunidade, aquela tradicional, exercida pelos mais idosos e que são responsáveis pelo grupo internamente, e a política, aquela que exterioriza as demandas e exerce seu papel para fora do grupo, representando e negociando em prol do coletivo.

que estes tenham uma representação direta com os agentes externos. Percebe-se assim uma mudança, sobretudo, nas demandas reivindicadas, pois que a um maior interesse de conhecimento e profissionalização, ao contrário dos mais idosos, quase sempre demandando remédios e comida.

Esse cenário a muito se assemelha ao discurso que M. J. articula tanto em nossas conversas informais, como quando é inquirida a discorrer com outras lideranças e representantes do Estado, acerca de “sua” comunidade. A comunidade de Sousa parece ser sua maior referência, pois as melhorias alcançadas pelo grupo que ali vive, claramente a faz organizar suas demandas e mobilizações. O fato é que após saber da construção e efetivação do Centro Calon de Desenvolvimento Integral em Sousa, o local passou a ser mais uma reivindicação por ela apresentada. Sua intenção é ter um lugar para realizar as reuniões da associação, os cursos profissionalizantes que lhes estão sendo ofertados e os tradicionais festejos comemorados pelo grupo, ou seja, a ideia é ter um espaço de sociabilidade. Além disso, e aqui temos um ponto muito importante, a cigana apresenta uma demanda até agora não percebida, ao menos na Paraíba. Pois diante da situação atual de seu grupo, existe o desejo de conseguir uma área na cidade (um território), para que assim possam construir suas casas. Para M. J., morando todos espacialmente próximos, num mesmo ambiente, haverá maior união e coesão. Nesse sentido, a demanda por um território surge como uma pauta nova e bastante distinta daquela que costumamos associar ao mundo cigano. Conforme já discutido, são caracterizados, sobretudo, pelo nomadismo e pela ideia do não lugar. Logo, a medida em que se avança na discussão das políticas públicas, percebe-se também a complexidade destes grupos, como é destacado por Mello & Silva (2008), pois pensando os novos sujeitos políticos, os que parecem desafiar mais a mente dos que formulam as políticas públicas, são os ciganos, estes “traziam uma demandas qualificada e surpreendente, sobretudo por sua inusitadas formas de organização e

de associação, por sua rápida capacidade de mobilização e por sua expressiva articulação internacional, de toda inesperada para o staff do Ministério”.

Por conseguinte, precisamos analisar de modo mais profundo a concepção que esses indivíduos têm com seu espaço e a reelaboração e ressignificação da sua cultura, especialmente, porque pensamos ser o território um elemento historicamente importante na configuração dos grupos étnicos. Assim, é necessário que se discuta como os grupos ciganos lidam com a questão, pois até o momento me parece que a demanda por um território se configura de modo distinto daquela apresentada pelo movimento indígena e quilombola. Mesmo se afirmando enquanto cidadãos de Condado, o discurso pela cigana apresentado, nos remete a um espaço ainda não ocupado e não determinado, que não é pensando a partir de sua ancestralidade, e sim um espaço de reprodução cultural, social, econômica e política.

O “se enfeitar” de cigano

Como se sabe, as etnografias têm nos permitido adentrar nas particularidades de cada grupo, o que se torna bastante interessante, sobretudo, porque tais fatos nos remetem a vários “universos ciganos”. Ademais, como o próprio conceito de etnicidade indica, os grupos étnicos são formas de organização social de uma coletividade, aliada, em muitos casos, a processos de fixação em cenários distintos. E, conforme dito, não sendo avessos a processos de desenvolvimento e integração, puderam também compartilhar seus costumes com os moradores das cidades (a leitura de mãos, o jogo das cartas, as roupas ciganas, as músicas, entre outros aspectos) e incorporar outros valores e práticas (escolas, outras formas de trabalho, casas, entre outros).

A diáspora e a relação direta ao fenômeno de nomadismo pelo qual passaram e passam alguns grupos ciganos, propiciou inúmeros contatos interétnicos e adaptações às condições espaço-temporal, tornando as suas

identidades construídas a partir de conjuntos de sinais diacríticos ambíguos, mostrando que não existe uma identidade única entre os ciganos. (MELO, 2008, p. 108)

Como vemos, em suas trajetórias muitos desses ciganos ocultaram sua identidade e num movimento bastante atual alguns grupos e famílias, passaram a performatizá-la, permitindo assim que se identifique uma identidade. Afinal, atualmente, lutam para serem reconhecidos enquanto um grupo tradicional e étnico, acionando não apenas os elementos culturais, mas, principalmente, aqueles que são reconhecidos enquanto “elementos de sua ciganidade”. Destaca-se então que nas ‘situações de contato’, ou nos campos de ação, existem traços que são reconhecidos e, portanto, definidores da identidade étnica. Com isso quero dizer que num grupo há um conjunto de elementos que operam como marcas culturais (CUNHA, 1986). Lembrando que “ciganidade”, apesar de ser um termo utilizado por alguns autores, entre eles o Dimitri Rezende (2000), no contexto de nossa pesquisa, surge como uma categoria nativa, empregada no sentido de evidenciar aqueles elementos essencializados de sua cultura.

Daí durante nossa inserção nos grupos estudados ser comum ouvir o “se enfeitar de cigano”, pois sabemos que existe uma performance que se desdobra numa linguagem que informa uma situação. Enfeitam-se a partir dos elementos que consideram como associados a sua cultura para se afirmar e informar nas fronteiras.

Vamos se enfeitar, usar nossa fantasia. As roupas coloridas, o brilho, os brincos e o batom bem vermelho. O cabelo tem que ser solto, ajuda no movimento. Adoro tá fantasiada e mandei fazer pra um monte de ciganinha aqui. Tem de toda cor, é pra chamar atenção mesmo. Quero que vejam a gente de longe, brilhando, como um raio de sol. (Cigana M. J., novembro de 2014)

Como linguagem (contido aí está seu caráter discursivo), a etnicidade é um instrumento eficiente para conquistas de espaços – Weber (1922), Cunha (1986) - e por isso é utilizada a partir de interesses comuns, “não supõe limites espaciais bem delimitados, nem unidades em termos de código de orientação cultural, mas somente que sejam partilhados determinados padrões de interação no comportamento cotidiano dos indivíduos uns para os outros” (OLIVEIRA FILHO, 1988, p. 40). Nesse sentido, compreendemos que o grupo de Condado tem decidido demarcar de forma estratégica sua identidade e para serem reconhecidos – em contextos sociais e políticos - enquanto membros de uma coletividade e portadores de uma cultura ativam e recuperam, muitas vezes, características “essencializadas” para se afirmar. Essa objetivação da identidade étnica ocorre mediante um processo em que temos a presença de diferentes grupos culturais com interesses políticos em um mesmo contexto, como bem indicou Cohen (1974), nesse caso, são acionados os “símbolos étnicos”: o parentesco, a linguagem, um compartilhamento de um passado, mas, no contexto de nossa pesquisa, poderíamos evidenciar outros: vestimentas sempre coloridas e que trazem movimento, os dentes de ouro ou platina, os cabelos longos, cordões e pulseiras, o chapéu, a música, o tom da fala, a língua, entre outros aspectos, são então responsáveis pela criação de uma objetividade que se impõe sobre a experiência cotidiana dos grupos e indivíduos.

Quando fixados e não mais portando aqueles traços característicos de uma essencialidade enfrentam muitos desafios quando acionam ou demarcam sua identidade, justamente pela dificuldade que ainda persiste em considerar esses indivíduos como sujeitos ativos e criativos no sentido de que são capazes de reconstruir e reelaborar sua identidade, sem deixar de ser quem eles dizem e querem ser. No caso por mim estudado, passando a se reconhecer enquanto ciganos “de” Condado, praticar o nomadismo como no “tempo de atrás” passa a não fazer mais sentido na organização social do grupo, mesmo se deslocando, como dissermos anteriormente, a ida implica na volta. Por conseguinte, “não há a possibilidade de

estagnação nos materiais culturais, porque eles estão sendo constantemente gerados, à medida que são induzidos a partir das experiências das pessoas” (BARTH, 1995, p. 17). Por isso, devemos ter em mente que a identidade é construída e reconstruída através da experiência, já que o próprio processo de fixação e porque não dizermos de territorialização¹⁶, mais do que organizar uma coletividade, igualmente reestrutura suas formas culturais. Portanto, é o compartilhamento de um mesmo passado (mesmo que seja um passado coletivo, não vivenciado, mas sentido), independente do presente que lhes permite ser e se dizer ciganos. Além disso, volto com uma questão aqui já citada, mas que me parece como fundamental para os ciganos que venho pesquisando, pois para além dessa caracterização essencializada que vem sendo criada ou recuperada, é cigano quem nasce cigano, não há possibilidade de torna-se, o sangue é uma marca de pertencimento que define os que são e aqueles que não. É quem carrega a identidade, é quem transmite valores e é o responsável por sua origem.

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

Agradeço todos os dias a Deus por em minhas veias correr sangue cigano, por me deixar voar com minhas saias através da dança, por ter respeito e amor pelos meus familiares (traço marcante de nossa cultura), por ter me dado o amor da minha vida, o cigano mais lindo do mundo (risos). Por ter dado ao meu povo uma língua própria que aprendemos com tanta

¹⁶ Nesse sentido, “a noção de territorialização é definida como um processo de reorganização social que implica: 1) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; 2) a constituição de mecanismos políticos especializados; 3) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; 4) a reelaboração da cultura e da relação com o passado.” (OLIVEIRA FILHO, 1988:55, grifo nosso)

naturalidade, agradeço a Deus por ter me feito cigana e se 10 vidas eu ainda tivesse em todas não negaria meu sangue. Portanto, não existe um só aspecto que considere o mais importante, mais sim tudo na cultura me encanta e é de extremo valor. (Cigana Flor., Sousa, janeiro de 2015)

Para concluir, algumas observações

Bem, nesses processos de construção e afirmação de sua identidade coletiva em arenas políticas é importante que se diga que não há um engajamento de todos os atores sociais. Em Condado, por exemplo, é um movimento, sobretudo, dos mais jovens, aqueles que com os processos de fixação na área urbana da cidade acessaram a escola, são alfabetizados e de certa forma estão inseridos em outras dinâmicas sociais. Sabe-se que esse movimento de emergência étnica, organizada e mobilizada em grande medida pelos agentes políticos, busca envolver todos os indivíduos com suas culturas e identidades particulares. Segundo a liderança dali, o que se desdobra num grande desafio. É uma relação de poder, que como nos indica (BARTH, 1995), consiste no controle, silenciamento e apagamento das experiências pessoais que, por ventura, fujam ao modelo cultural reificado. Logo, destacamos a atuação dessas lideranças ciganas que agem diretamente na vida dos indivíduos controlando minuciosamente seus gestos, suas atitudes, hábitos, comportamentos, bem como os discursos que são por eles enunciados (FOUCAULT, 1979). Os incentiva para a performance – uma performance cigana - para que assim possam ser reconhecidos enquanto tais.

Estamos então afirmando a “dimensão política como elemento primordial de fortalecimento étnico” (OLIVEIRA, 2013, p. 45). O ativismo político desenvolvido pelas lideranças comunitárias tem sido o agente principal nos processos que envolvem a manutenção e a reconstrução da identidade étnica do grupo cigano que vive em Condado. O que vem possibilitando o reconhecimento por parte do Estado enquanto minoria étnica, garantindo-lhes não apenas o acesso a políticas sociais, mas,

sobretudo e, de um modo mais amplo, a inserção da identidade cigana na pauta de discussão do governo federal, atenuando assim um histórico de invisibilidade e injustiças.

Referências

- ALBUQUERQUE, Carolina B. **Entre "índio", "caboclo-brabo" e "doido"**: pensando identidade e estigma no cotidiano de um município. Artigo apresentando na REA/ABANNE, 2015.
- ATHIAS, Renato. **A Noção de Identidade Étnica na Antropologia Brasileira** – De Roquette Pinto a Roberto Cardoso de Oliveira. Recife: Editora da UFPE, 2007.
- 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.
- BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.
- _____. **Antropolítica**: Revista Contemporânea de Antropologia e Ciência Política. n. 1 (2. sem. 95). Niterói: EdUFF, 1995.
- BORGES, Isabel Cristina M. M. **Cidades de Portas Fechadas**: A intolerância contra os ciganos na organização Urbana na primeira república. Mestrado em História, UFJF, Juiz de Fora, MG, 2007.
- CASTRO, Alexandra. **Ciganos e desigualdades sociais**: contributos para a inflexão de políticas públicas de cariz universalista. Forum Sociológico [Online], 2010.
- COHEN, Abner. **Urban Ethnicity**, First Edition, Tavistock, London, 1974.
- FIALHO, Vânia. **Déjà Vu**: Intolerância e Preconceito na Europa. Revista Algo Mais – Pernambuco – seção Opinião GAJOP – Gabinete de Assessoria Jurídica às Organizações Populares, 2010.

CASA-NOVA, Maria José. **A relação dos ciganos com a escola pública**: contributos para a compreensão sociológica de um problema complexo e multidimensional. INTERACÇÕES, n.. 2, PP. 155-182, Portugal, 2006.

CICHOWICZ, Ana. **Nossa língua é a nossa pátria**: a construção dos sujeitos cigano-rom-kalderash através das estórias de viagens.. In: IV SEMINARIO INTERNACIONAL POLITICAS DE LA MEMORIA Ampliación del campo de los derec.hos humanos. Memoria y perspectivas", 2011.

COSTA, Elisa Maria Lopes da. **O povo cigano e o degredo**: contributo povoador para o Brasil colônia. Revista Textos de Histórias, Vol. 6 nº 1 e 2, 1998

CUNHA, Jamilly R. **Sendo cigano e estando em Sousa**: discutindo os modos de ser após 30 anos de "parada". Monografia de Bacharelado em Antropologia. Unidade acadêmica de Sociologia e Antropologia. UFCG, 2013.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Antropologia do Brasil**: Mito, Historiografia, Etnicidade. 1 ed. São Paulo: Editora Brasiliense/Edusp, 1986.

CHINA, José de Oliveira. **Os Ciganos do Brasil**. São Paulo: Imprensa Oficial. 1936.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

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

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

GUIMARAIS, Marcos Toyansk Silva. **O associativismo transnacional cigano**: Identidades, diásporas e territórios. Tese apresentada ao Departamento de Geografia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2012.

MELO, Erisvelton Sávio Silva de. **Sou cigano sim! Identidade e representação**: uma etnografia sobre os ciganos na região Metropolitana do Recife-PE / Erisvelton Sávio Silva de Melo. – Recife: O Autor, 2008.

MELLO, Marco Antônio da Silva. & VEIGA, Felipe Berocan. **Os Ciganos e as Políticas de Reconhecimento:** Desafios Contemporâneos. PPGA/ICHF-UFF e LeMetro/IFCSUFRJ, 26º RBA, 2008.

MOONEN, Frans. **Anticiganismo:** os ciganos na Europa e no Brasil. 3ª ed. Recife. 2011.

_____. **Ciganos Calon no sertão da Paraíba, Brasil, João Pessoa:** PR/PB (1994 em Cadernos de Ciências Sociais 32, João Pessoa: MCS//UFPB) (editora do autor)

_____. **Rom, Sinti e Calon.** Os Assim chamados ciganos. Núcleo de Estudos Ciganos. Recife, 1999

OLIVEIRA, Kelly. **Diga ao povo que avance!** Movimento indígena no Nordeste. Recife, PE. Ed. Massangana, 2013.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. **“O nosso governo”:** os Ticuna e o regime tutelar. São Paulo: Marco Zero/CNPq, 1988.

_____. **“Uma etnologia dos ‘índios misturados’?** Situação Colonial, territorialização e fluxos culturais”. in OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). A Viagem da Volta: Etnicidade, Política e Reelaboração cultural no Nordeste Indígena. 2 a. Ed. Rio de Janeiro, Contra Capa. 2004.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Identidade, etnia e estrutura social.** São Paulo, Pioneira. 1976.

_____. **Os descaminhos da identidade.** RBCS. Vol. 15 nº42. 2000.

PEREIRA, Cristina da Costa. **Povo Cigano.** Rio de Janeiro, 1986.

PIERONI, Geraldo. **Vádios e ciganos, heréticos e bruxas:** os degredados no Brasil - colônia. Rio de Janeiro, Bertrand, Brasil, 2002.

POUTIGNAT & STERIFF-FENART. **Teorias da Etnicidade.** Seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. Trad. De Elcio Fernandes. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1988.

REZENDE, Dimitri Fazito. **Transnacionalismo e Etnicidade** – A construção simbólica do Romanesthàn (nação cigana). Dissertação do Mestrado pela Universidade Federal de Minas Gerais, 2000.

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

SIQUEIRA, Robson de Araújo. **Os calon do município de Sousa – PB**: Dinâmicas ciganas e transformações culturais / Robson de Araújo Siqueira. Recife: o autor, 2012.

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.

WEBER, M. **Economy and Society**. Los Angeles: University of California Press. (1978 [1922]).



ariús

Revista de Ciências Humanas e Artes

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

**OPTCHA! CIGANOS, BEIJA FLOR, GLOBO E NILÓPOLIS
– DEBATE SOBRE CONSTRUÇÃO DE IDENTIDADE, ETNIA, CULTURA E RELIGIÃO
NA TENDA CIGANA TZARA RAMIREZ (RJ)**

Cleiton Machado Maia¹

Universidade Estadual do Rio de Janeiro

RESUMO

O objeto desse trabalho é a Tenda Cigana Espiritualista Tzara Ramirez em Nova Iguaçu – Baixada Fluminense (RJ), onde um grupo de médiuns realiza trabalhos quinzenalmente; com o propósito de ajudar pacientes vindos à região com diferentes problemas e necessidades. Desde sua fundação, os médiuns dessa tenda, apesar de pertencimento duplo em diversos segmentos religiosos, só incorporam nesse local entidades/espíritos de ciganos para desenvolver seus rituais e performances. Em minha primeira visita ao campo pude perceber a presença de ciganos de sangue e ciganos de espiritualidade, mas até então não era meu foco no campo. Minha observação tinha sido os rituais e símbolos, observando dentro do espaço ritualístico como marcadores sociais e subjetividades perpassam e influenciam o grupo religioso

¹ Doutorando no Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual do Rio de Janeiro, PPCIS/UERJ. E-mail: profmachadomaia@hotmail.com

observado, assim como sua convivência e ritualidades, mas alguns momentos se tornaram de grande importância para repensar e questionar meu foco de observação.

PALAVRAS-CHAVE: Ciganos. Religiosidade. Identidade. Cultura. Etnia

OPTCHA! GYPSIES, BEIJA FLOR, GLOBO AND NILÓPOLIS

– DEBATE ON IDENTITY, ETHNICITY, CULTURE AND RELIGION CONSTRUCTION

AT THE TZARA RAMIREZ GYPSY TENT

ABSTRACT

The subject of this paper is the Tzara Ramirez Gypsy Spiritualistic Tent in Nova Iguaçu – Baixada Fluminense, where a group of psychics carry out biweekly proceedings, with the intent of helping patients that come to the region with different problems and needs. Since its foundation, the psychics in this tent, despite having diverse religious segments, only incorporate entities/spirits of gypsies to develop their rituals and performances on this site. On my first visit to the field I could perceive the difference between the blood born and the spirituality gypsies, but until then it was not my focus on field. My observation had been the rituals and symbols, observing within the ritualistic space how social markers and subjectivities pervade and influence the observed religious group, as well as its interactions and “ritualities”, but some moments became of great importance to rethink and question my observation focus.

KEY WORDS: Gypsies. Religiousness. Identity. Culture. Ethnicity

Um convite no lanchinho

Na noite do dia 18/10/2012 estava preparando um lanche quando o meu celular tocou e fui surpreendido por uma voz corrida e com informações confusas,

mas que, extremamente feliz, me fez um convite. Era a Cigana Arimar Ramirez², uma das principais informantes na pesquisa desenvolvida na Tenda Espiritualista Tzara Ramirez, e que lembrara de mim nos últimos momentos em que redigia a lista de um ônibus que sairia da Tenda para a escola de samba Beija-Flor naquela noite, por convite de um dos sambistas da escola. No primeiro momento não consegui entender muito bem o que estava acontecendo, mas contagiado pela felicidade de minha informante por estar indo para tal evento, com todos os membros da Tzara e ser o único não médium, me fez aceitar sem pestanejar, inclusive sem pensar sobre a única exigência feita pela minha informante e uma das líderes do grupo: "*Tem que ir vestido de cigano*".

Assim que desliguei o celular tentei me concentrar, comer meu lanche, e pensar sobre o que estava acontecendo. Menos de uma semana antes tinha participado de uma atividade na Tenda, em que durante dois dias ajudei a organizar, arrumar e comemorar com eles a sua principal festividade do ano, comemorando no dia 12 de outubro, a festa de Nossa Senhora e Santa Sara de Kali, e até então nada tinha sido falado de Beija-Flor, convite da Beija-Flor ou carnaval. Imediatamente comecei a ligar para meus contatos na Tenda, buscando entender o que tinha acontecido e do que se tratava de uma maneira geral. Após alguns telefonemas descobri o que em meio à euforia e felicidade minha informante não conseguiu dizer. Durante a semana algumas das médiuns da Tenda tinham sido procuradas em seus estúdios de dança cigana por membros da G.R.E.S. Beija-Flor de Nilópolis³ para comparecer na noite da final da escolha do samba do carnaval e participar dançando, como ciganas, o samba deles. Ambas as professoras de dança apresentaram a Tzara Ramirez e disseram que conseguiriam formar uma grande ala de ciganos, mas

² Todos os nomes usados neste trabalho são os nomes ciganos de batismo recebidos pelos médiuns após efetivação de sua relação com a Tenda. Optei por não usar seus nomes civis, já que com essa opção os resguardos, sendo seus nomes ciganos usados somente lá dentro ou entre os médiuns em ocasiões especiais, como no caso da Beija Flor.

³Grêmio Recreativo e Escola de Samba Beija Flor de Nilópolis - <http://www.beija-flor.com.br>

dependeria do apoio que a escola ofereceria e a aceitação de Juan, liderança da Tzara, e sua *espiritualidade*⁴.

Logo que Juan Ramirez e Arimar foram apresentados aos representantes da Beija-Flor, pelas professoras e médiuns da Tzara, explicaram quais eram e suas condições para participar do evento. Durante a primeira conversa, encontraram conhecidos em comum: a Tzara Ramirez é bem conhecida na Baixada Fluminense (Nova Iguaçu e Nilópolis, Mesquita e municípios vizinhos), por pessoas ligadas às áreas de política, artes, cultura, dança e religiões afro-mediúnicas, mas esse "*conhecimento*" explicarei mais adiante. O primeiro convite era somente para a noite de escolha do samba enredo. Conforme fosse aquela noite seriam apresentados às lideranças de coreografias, alas e o carnavalesco da escola: Layla.

Após entender o que verdadeiramente estava acontecendo, e que convite tinha aceitado, liguei com certo desespero e desconforto para Arimar; já que ter de me vestir de cigano não saía da minha cabeça e, de certa maneira, ecoava e martelava nela "*tem que ir vestido de cigano*"; e pedir maiores explicações para entender como me posicionar. Arimar me explicou que se lembraram de mim por eu ter trabalhado muito na festa de Santa Sara de Kali, ter ficado o ano todo nos rituais e "*principalmente*" por minhas fotografias. E fez questão de falar: "*quanto à roupa, não se preocupa não, a gente já separou uma blusa, um lenço e cinto para você – só vai de calça jeans e tênis, não se esqueça da câmera. Te espero lá às 22h30min horas; me liga e te encontro em frente ao portão principal*". Não sei se ela desligou rápido ou meu raciocínio congelou quando disseram que já tinham minha roupa separada, mas o importante é que nem deu tempo de eu responder.

Já eram quase 21 horas e eu tinha de decidir se iria ou não, calculando o deslocamento. Durante o banho, escolha de roupa e a ida a garagem mudei de ideia várias vezes e tive de ligar para alguns amigos antropólogos, familiares antropólogos

⁴ Desde o primeiro momento os adeptos da Tzara Ramirez apresentaram seu envolvimento com o mundo cigano.

e professores para me encorajar. Em sua maioria riam muito antes, mas depois destacavam a importância do evento e sua singularidade, e determinar que eu deveria ir.

Cheguei uns 20 minutos antes do previsto e comecei a procurar lugar para estacionar. Apesar de ser uma motocicleta, tal tarefa parecia impossível, e só consegui encontrar vaga uns três quarteirões acima da quadra da escola, por isso comecei a me preocupar com a segurança da moto e a minha segurança quando voltasse para ir embora. Mas logo fui abordado por um guardador que, indagado sobre segurança, sorriu e me afirmou algumas certezas e algumas perguntas, as certezas: "*Tu nunca foi na noite de escolha de samba enredo!*" e "*Cê nunca veio a Beija-Flor!*" e as perguntas foram: "*Vai ficar até o final?*" e "*não conhece as relações?*". Ele acertou tudo.

Graças ao telefonema de Arimar, avisando do atraso que ocorreria, remarcando para 23h o nosso encontro, e a abertura oferecida pelo guardador, comecei a entender a "*mistura*" que se concretizaria ao entrar na quadra da escola de samba. Desenvolvendo a conversa com o guardador, pude entender as perguntas e afirmações: a noite de escolha de samba enredo é um marco que *fecha "um ciclo"* e *abre "outro ciclo"*. Está se fechando a escolha do samba enredo que a escola irá defender/cantar no próximo carnaval, e essa escolha é um processo/concurso longo, demorado e sério. Então, lembrou-se de histórias contadas por familiares mais velhos, de tempos em que era uma bagunça e os "*bicheiros*⁵", segundo ele, acabavam com os concursos, mudavam o samba e "*coisas desse tipo*", contrastando com os dias de hoje que, segundo ele, é sério: "*a Globo até filmá*⁶". E o novo ciclo que se abre é o de ensaios técnicos que começam na semana seguinte a escolha do samba enredo e termina com os dois ensaios marcados na avenida ou "*ensaio geral*", e quando

⁵ Como ficaram conhecidos os contraventores ligados ao Jogo do bicho.

⁶ Conferindo ao ato de filmar e a presença da Rede Globo de televisão conferem ao evento legitimação da seriedade do concurso e seu desenvolvimento, quase em um padrão "Globo de qualidade".

perguntei do "carnaval" em si, achei que seria o encerramento do segundo ciclo, ele sorriu e respondeu: "*o carnaval é a prova de fogo*"⁷.

Quando perguntei novamente se ali era seguro e porque era seguro, ele explicou as afirmações e perguntas feitas acima. Aqueles quarteirões, segundo ele, seriam o "*lugar mais seguro de Nilópolis aquela noite, ninguém quer estragar a festa, é bom pra todo mundo*". Após essa declaração e no desenrolar da conversa e posteriormente andando para meu ponto de encontro, entendi as relações estabelecidas ali e devidamente detalhadas por aquele humilde guardador de carro, "*nascido e sempre morador de Nilópolis*", como ele mesmo se identificava. Durante as noites de eventos relacionados ao carnaval da Beija-Flor, período de Novembro a Fevereiro de cada ano, o policiamento acontece em toda a região da quadra (um raio de 5 quarteirões), mas de maneira mais intensa nos 3 primeiros quarteirões onde ficam as barracas de comidas e que vendem blusas dentre outras coisas, e por isso acontece maior concentração de pessoas e polícia. A própria comunidade está extremante envolvida com os eventos, seja como vendedores, guardadores de carros, integrantes da escola e outras funções, explicando a colaboração desses para a manutenção da ordem e segurança. Além das alianças paralelas entre Beija-Flor, políticos locais, moradores e polícia, que impossibilita pequenos furtos, bagunça, reboque de carros estacionados de forma proibida e o fechamento ao trânsito 3 quarteirões mais próximos à quadra.

Putz! Virei cigano?

Conforme o combinado, a escola de samba mandou um ônibus para buscar os membros da Tzara Ramirez e fiquei esperando no local e horário combinados, como um turista de blusa branca, calça jeans e máquina fotográfica a tiracolo e, após

⁷ Lembrando que essas observações não resumem o trabalho desenvolvido durante todo o ano nas escolas de samba, que começa muito antes disso e não pode ser descartado.

alguns minutos, percebi o grande furor das pessoas em minha volta, direcionando olhares e comentários para a subida da ladeira que levava à quadra da escola, concluindo que meu grupo chegara. Não deu outra, eram eles subindo a rua caracterizados, e exibindo uma felicidade que dava gosto de se ver e compartilhar. Assim que me avistaram, Arimar e Dolores vieram em minha direção me cumprimentar e entregar o bracelete de entrada, e chamaram Aldebaram, que trazia minha blusa, lenço e cinto dizendo: "*coloca, coloca, coloca logo p'ra gente entrar! Aldebaram vai te ajudar*". Pedi para trocar dentro da quadra, por me sentir mais confortável, e eles prontamente entenderam, mas assim que entrei o mesmo pedido foi feito "*coloca, coloca, coloca logo pra gente entrar! Aldebaram vai te ajudar*", sendo que dessa vez era para entrar no espaço separado para, nosso grupo, e não tive como escapar. Assim que comecei a abrir a blusa percebi que todos os olhares voltaram para mim, quase como em abrir de roda, e as máquinas todas começaram a se ligar; percebi a mudança imediata de pesquisador (observador) para pesquisado (observado), onde me tornei um observado. Segundo os médiuns desde a festa de Santa Sara de Kali os médiuns sentiam vontade de me ver "*vestido de cigano*", por ter ajudado e estar com eles presencialmente desde o início do ano. Com a enorme ajuda de Aldebaram consegui entender os tantos cordões e detalhes ao vestir a blusa amarelo ouro bordada com fios de ouro e meu lenço e cinto verde com bordado de fios de ouro também; assim que terminei de me arrumar, as fotos e sorrisos não pararam, muitos pediram para me fotografar, cumprimentos e brincadeiras com o "*ciganinho*" se tornaram constantes, muitos diziam que estavam doidos para ver, outros que já sabiam que existia um cigano dentro de mim e por aí vai, e eu brincava que a única vantagem é que: "*já tinha o brinco original de fábrica*".

Percebendo que minha estratégia de não colocar a roupa tinha se desmantelado e os médiuns da Tzara conseguiram me vestir como queriam, logo me posicionei como fotógrafo do grupo para poder observar sua interação e o que acontecia no ambiente. Tínhamos recebido um camarim só para a Tenda, com várias

cadeiras e uma visão privilegiada do lado direito até o centro do palco, o último camarote antes da área nobre/VIP onde, em um grande salão com ar-condicionado, ficam os diretores da Beija-Flor e políticos influentes de Nilópolis, com baldes de cerveja e água e alguns brindes como: bandeiras com o número do samba enredo que defenderiam, blusas e echarpes de caubói. O tema "*Amigo fiel: do cavalo do amanhecer ao manga-larga marchador*". O enredo conta a história da relação entre o cavalo e a história do homem "***Sou Mangalarga Marchador! Um vencedor, meu limite é o céu! Eu vim brilhar com a Beija-Flor...Valente guerreiro, amigo fiel!...***", e, em um determinado momento o samba conta a importância da relação do cavalo com o "*povo cigano*" nas caravanas, batalhas e uma busca de purificação do sangue desses animais "*...Cigano... Buscando a purificação! Mostrando elegância e bravura, A minha aventura se torna canção!*", o que justificava o convite dos ciganos da Tzara Ramirez ali. No primeiro momento não entendi o porquê dessa estrofe no meio do samba enredo e a relação que justificasse um convite com tanta força, somente depois de um estudo e conversas pude compreender, mas tratarei disso mais a frente.

Assim que me coloquei um pouco mais na lateral do grupo e deixei de ser o centro das fotografias, comecei a observar a interação do grupo com aqueles que estavam à margem do espaço para eles separado. Muitas pessoas se encostavam no camarote, quase entrando nele, pedindo para tirar fotos com "*os ciganos*" que, de maneira solícita atendiam, posando e performatizando olhares obscuros e danças, o que chamava cada vez mais atenção e de maneira direta aumentava o pedido de fotografias a serem tiradas. Por estar à margem entre eles e os seus admiradores, era constantemente questionado com a pergunta: *são ciganos?* E só balançava com a cabeça de maneira positiva, sem problematizar. Até que um dos grupos de admiradores me surpreendeu, conversando com três ciganos, um homem e duas mulheres, com o pedido para tirar uma foto. Muitas vezes ouvi isso na Tenda e me retirava ou até oferecia para bater a foto da pessoa com ele, mas dessa vez a pergunta era para mim, quer dizer nós quatro, e apesar de tentar disfarçar, sair ou

tirar a foto, não consegui e fui fotografado como cigano algumas vezes. Antes de sair essa jovem, após observar minha dificuldade com a situação, fez a seguinte pergunta: “*Você não é cigano?*”, sei que ela esperava uma resposta, mas não eu e sim os ciganos que me acompanhavam imediatamente responderam positivamente para acabar com a situação, e eu mudo só conseguia me perguntar: Posso virar cigano? Existe essa possibilidade? Hoje sou cigano por uma noite? A identidade do grupo se tornou um problema a ser pensado como pesquisador e *“a identidade somente se torna uma questão quando está em crise, quando algo que se supõe como fixo, coerente e estável é deslocado pela experiência da dúvida e da incerteza”* (HALL, 2011, p. 9).

Minha primeira fotografia da borda do camarote se tornou um objeto de análise etnográfica pela observação que fiz de imediato em meus pensamentos: *“quanta mistura⁸”*, lembrando-me de um texto que já foi muito debatido entre grupo de amigos do PPGCS e me dava a mesma impressão ao observar a foto, unindo com os relatos do guardador de carro e minhas indagações, quando recebi o convite para estar ali com o grupo. Balões, bandeiras, faixas e símbolos mais variados e diferentes se congelaram no visor da câmera, assim como pessoas e personagens mais variados que eram símbolos importantes a serem analisados também. Ali Globo, Escola de Samba Beija-Flor, Samba-Enredo, Ciganos e Nilópolis se misturavam e representavam interesses diferentes, mas é a Tenda Tzara e seus ciganos que são o foco de minhas observações e minhas análise nesse trabalho. Como os ciganos foram parar ali, o que representam ali e como interagem com os demais grupos ali representados?

A Rede Globo estava ali como principal patrocinadora da Beija-Flor naquele ano, supostamente, por causa da relação do enredo com a novela da emissora Globo

⁸ “É muita mistura”: religião, música, política, dengue, beleza e saúde no Complexo do Alemão – Carly Barboza Machado Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais – UFRRJ, Trabalho apresentado 28ª Reunião ABA – 2012.

"*Salve Jorge*⁹", que mostra a região de origem do povo cigano, os cavalos mais importantes e valiosos e a relação estabelecida no início da história cigana com esse animal. E os políticos de Nilópolis mantêm uma longa e estreita relação com a presidência da Beija-Flor desde sua fundação, o que explica a força da escola de samba na comunidade e a relação entre os moradores e comunidade, muitas vezes se misturando com esfera pública. Mas como "*os ciganos da Tenda*" chegaram até ali?

Alguns minutos antes da execução do sambar enredo de número 70, um homem chamado "*Jorginho da Beija-Flor*" foi correndo chamar os ciganos da Tzara; era ele um dos compositores do samba e responsável pelo convite que resultou naquela noite. Pediu que eles se posicionassem na frente do palco, entre a bateria e a plateia, de frente para Layla, carnavalesco da Beija-Flor. Logo pedi a Arimar que explicasse que iria fotografar¹⁰ e ele de imediato me mostrou onde ficar para tirar minhas fotos no palco e no chão, disse que falaria com os seguranças para liberar meu trânsito, e assim fez. Todos desceram e se posicionaram onde foi pedido e assim que o samba enredo começou, os ciganos da Tenda começaram a dançar, rodando e balançando saias e chapéus, em coreografia de dança cigana (às vezes um ou outro dava uma "*sambadinha*") balançando a saia ou chapéu, rindo e brincando de misturar dança cigana com samba, sempre sorrindo e se apresentando para a bateria, público e Layla, tirando gritos, aplausos e comentários de admiração. Ao final, os membros da bateria e público nos fizeram demorar para o retorno ao camarote por causa da grande quantidade de fotografias tiradas conosco, quer fomos a surpresa da noite. Apesar de naquela noite o samba enredo que a Tenda defendia não ter ganho, a Tenda saiu como vitoriosa, pois conseguiu encantar todos os presentes, reproduzir o "*ethos cigano*" (GEERTZ, 1989, p.104) e o convite do próprio Layla para participar de

⁹ <http://tv.globo.com/novelas/salve-jorge/index.html>

¹⁰ Também tinha medo que quisesse que sambasse ou dançasse igual cigano, e não sei fazer nenhum dos dois.

uma "*Ala de Ciganos*", tendo sido marcada uma reunião para resolver isso durante a semana.

No domingo seguinte fui ansioso ao atendimento da Tenda esperando notícias da conversa que ocorreria durante a semana. Assim que cheguei fui direto à sala de Arimar, e pedi que me contasse sobre sua reunião com Layla. Ela me contou que foram recebidos por ele durante a semana, assim como por outros representantes da Beija-Flor, e que participariam mesmo do carnaval em uma ala de ciganos. Disse que os três (Juan, Arimar e Morgana – uma das professoras de dança que é médium na Tenda) falaram com Layla, esclarecendo e acertando algumas coisas sobre participação, roupa e coreografia. Após falar por quase uma hora, ela comentou "*Ai, o Layla perguntou se a gente era cigano mesmo, eu disse que sim, de coração, de espírito! Ele perguntou se tinha algum cigano de sangue, família. Eu disse que sim, mas se fosse para a Tenda ir teríamos de ir todos, todos somos ciganos, senão estaríamos fora!*". O "*ser cigano*" para o grupo da Tenda parece ser um só, onde real (sangue) e imaginado (espiritualidade) que eles entendem ser e existir assim, na avenida – assim como em qualquer momento que estão como Tenda Tzara Ramirez, ritualístico ou não – é um só (GEERTZ, 1989, p.129). Os critérios de pertencimentos são do grupo e independentes do olhar de fora, seja pesquisador ou não (BARTH, 2000, p. 25-67).

Quem são os "meus ciganos"¹¹?

A história da Tenda Tzara Ramirez começa quando Juan, que era pai de santo em um terreiro de candomblé na região chamada "*Chacrinha*", em Nova Iguaçu, há mais de quinze anos atrás, onde aconteciam rituais somente de candomblé. Mas

¹¹ A brincadeira do título é referencia ao ato de se descobrir "seu cigano" – como chamam os adeptos da Tenda quando uma pessoa joga cartas para descobrir que cigano incorpora e que trabalhos esses ciganos fazem.

alguns dos adeptos, inclusive ele, teriam começado a sentir a presença de espíritos ciganos no ambiente, pois segundo ele, alguns dos adeptos frequentavam umbanda também, o que estava causando essa energia diferente no ambiente, até que um dia Juan incorporou pela primeira vez o cigano Juan Ramirez.

Assim que incorporou esse cigano foi dada a Juan a responsabilidade de arrumar um lugar em que os espíritos ciganos, de pessoas de terreiros de umbanda e de candomblé diferentes, pudessem cuidar¹² de seus ciganos, já que uma característica da Tenda é o duplo pertencimento dos adeptos em umbanda e candomblé, que os mesmos chamam de "outro lado". Juan começou a abrir no mesmo espaço dias direcionados exclusivamente para trabalhos com espíritos ciganos e nos outros dias para rituais de candomblé, e o espaço de ciganos começou a se tornar conhecido pela propaganda dos próprios adeptos e pessoas da comunidade. Três anos depois Juan foi orientado a procurar outro lugar que tivesse um espaço maior para as atividades ritualísticas e principalmente, onde houvesse a separação da Tenda Tzara Ramirez do barracão de candomblé, pedido feito ao Cigano Juan Ramirez.

Esse pedido teria sido feito pelo cigano Juan Ramirez, pois os espíritos ciganos queriam um espaço só para eles, já que não se sentiam à vontade em dividir um espaço onde acontece sacrifício de animal, já que isso não existe na tradição cigana. Entre os trabalhos, feitiços e magias dos espíritos ciganos não existe o pedido de *sangue vermelho*¹³, somente de *sangue verde*¹⁴. Esse pedido fez com que a região da "Chacrinha" fosse trocada para uma região mais ampla e que as especialidades fossem separadas. A opção foi o bairro de Santa Eugênia que é mais distante do

¹² Expressão que é usada quando o médium adepto da casa usa para explicar que na Tenda direciona sua atenção espiritual para trabalhar com seu espírito cigano, já que no candomblé e na umbanda eles podem dar uma atenção melhor aos outros espíritos.

¹³ Referencia que os espíritos ciganos fazem ao sacrifício de animal.

¹⁴ Quando é feito um trabalho com ervas, flores e elementos da natureza os espíritos fazem uma associação com sacrifício de sangue verde.

centro de Nova Iguaçu, onde hoje em dia se localiza a tenda. Nessa região foram comprados dois terrenos, um para a *Tenda Cigana Espiritualista Tzara Ramirez*¹⁵ e outro para o Barracão de Candomblé.

O espaço que chamo de Tenda está em um terreno de 700 m² onde se encontram a tenda, que é um barracão ocupando a metade do terreno, pintado com desenhos de ciganos e de forma bem colorida, um tablado de madeira central, telhado simples onde se usa como divisórias um conjunto de biombos móveis, que são colocadas e tiradas com facilidade – dependendo das cerimônias. No espaço de trás da tenda temos algumas salas que são usadas para trabalhos espirituais como banhos, cirurgias espirituais, sala dos potes e vestiários. À frente da Tenda encontramos o pátio central, onde a salamandra está localizada no centro, e a região de espera dos pacientes, com o número de sete bancos onde mais de setenta pacientes se revezam quinzenalmente sentados ou em filas enormes, em pé, para algum dos trabalhos que são ali oferecidos.

Assim apresentado o local e como surgiu a Tenda Cigana Espiritualista Tzara Ramirez, esclareço que este trabalho tem como campo somente o grupo religioso da Tenda, e os espíritos que incorporam nos médiuns daquele local, centro de minhas atenções e observações etnográficas, e sobre eles debruçarei minhas análises metodológicas. Esses médiuns se chamam de "*ciganos de coração*" e "*ciganos de espírito*"¹⁶. O duplo pertencimento é comum na Tenda Tzara Ramirez, todos os adeptos com quem conversei têm uma segunda religião ou "*outro lado*", como eles mesmos nomeiam, em sua maioria umbanda e candomblé. O diferencial da Tenda é que após a separação do espaço físico, na Tenda Tzara Ramirez só existe incorporação de espíritos ciganos, o que será um importante ponto para essa análise. E são esses médiuns/espíritos que se chamam de ciganos, foco deste trabalho. Como

¹⁵ Começou a usar esse nome a partir desse momento, onde os espaços espirituais estavam separados.

¹⁶ Essas duas nomenclaturas são comumente usadas entre os adeptos para explicar e diferenciar dos ciganos de "sangue" – etnia cigana – e é comum ver essa expressão até tatuada em alguns médiuns.

esse grupo religioso constrói sua identidade e como se posiciona perante outros grupos, sendo religiosos, sociais, comunidade e a própria Beija-Flor, sendo a questão que busquei investigar.

Essa relação da Tenda com outros "grupos" já tinha chamado minha atenção em momentos diferentes, como eles mesmos fazem questão de ressaltar: "*somos ciganos de coração, espírito*", porém essa relação é muito mais complexa do que me pareceu nos primeiros momentos. Pude presenciar momentos em que essa identidade foi acionada e legitimada por fatores diferentes e forças diferentes, onde ora são ciganos, ora são grupo religioso, ora são ciganos da Tzara, ora oriundos de umbanda e candomblé, ou totalmente diferentes de umbanda e candomblé, dependendo do grupo ou relação com o grupo envolvido. Muitas vezes se torna conflitivo entre os próprios adeptos dentro do grupo, e conflitivo quando em referência a outros grupos, no caso dos "ciganos de sangue", como os adeptos chamam a etnia cigana, e conflitivo também, em alguns momentos, com outros grupos religiosos como umbanda e candomblé. O que Stuart Hall (2011, p.11) chama de "*Sujeito pós-moderno*" não possui uma identidade fixa, permanente e essencial. Trata-se de uma identidade móvel, definida historicamente e não biologicamente, não é unificada como no Iluminismo, tão pouco coerente. Nesse entendimento, um indivíduo pode possuir diversas identidades em si, utilizando-as de acordo com os sistemas culturais que o rodeia (HALL, 2011. p. 11)

Uma das primeiras situações para entender um desses conflitos foi em maio, quando fui chamado para assistir a uma mesa que o ISER promoveria um dia após o "*Dia Nacional do Cigano*" com o título "*Ciganos: Desafios para entendimento*", e se propunha a trabalhar a presença dos ciganos em vários países do mundo, principalmente no Brasil, suas características culturais e a situação social no mundo hoje. Estavam compondo a mesa Hélio R. S. Silva (Presidente do ISER e mediador da mesa), Marco Antônio da Silva Mello (Doutor, Professor da UFF e UFRJ, Coordenador do LeMetro e especialista em História e Cultura Cigana), Felipe Berocan Veiga

(Doutro, Professor da UFF e membro do LeMetro e especialista em Cultura Cigana), Greta Persico (Doutorando da Università di Milano-Bicocca, pesquisadora de Ciganos e sua relação com a educação/escola) e Mio Vacite (Presidente da União Cigana do Brasil).

A mesa aconteceu no dia 25 de maio de 2012 e os pesquisadores Marco, Felipe e Greta apresentaram seus *papers*, destacando a presença cigana pelo mundo e no Brasil, e como sua cultura se relaciona e diverge com a dos países que estão em muitos momentos e diverge delas. Após as apresentações Mio Vacite foi convidado a dar uma palavra como representante dos Ciganos no Brasil e encerrar a mesa que, posteriormente, seria aberta para perguntas. Em sua fala ou crítica demonstrou um discurso fervoroso e defensor radical de uma "*Cultura Cigana*" extremamente ligada a etnicidade e que, segundo ele, "*estaria sendo corrompida e misturada no Brasil*", gerando *perigo* à sua identidade (DOUGLAS, 2012, p. 118), inclusive pela própria data em que estávamos ali reunidos, de certa maneira para comemorar como uma vitória da etnia cigana. Além do "*Dia Nacional do Cigano*", também fez severas críticas à adoção de Santa Sara de Kali como padroeira dos Ciganos no Brasil, à "*Cartilha de direitos da etnia Cigana*" e, principalmente, aos cultos "*afro-mediúnicos*", foco deste trabalho, que reivindicam valores e identidades da cultura ciganas. A intervenção de Mio Vacite e a repercussão que causou no decorrer da mesa me fez começar a pensar nessa "*identidade cigana*", o que me levou a buscar entender essa relação de ciganos na religião/religiosidade, que é exatamente onde a Tenda estaria nesse primeiro momento de análise. A identidade étnica que Mio "defendia" ali é definida como "*Sujeito do Iluminismo*" por Stuart Hall (2011, p. 20) sendo uma concepção de sujeito humano centrado, racional, unificado, consciente. A identidade desse sujeito aparece no seu nascimento – biológica e sanguínea - e desenvolve-se ao longo da vida em um processo contínuo/culturais (2011, p. 20). O que seria comum a um grupo étnico, mas sinceramente me confundiu, já que em 2008 na ALERJ durante a comemoração

do centenário da umbanda, Mio e sua companhia apresentaram um musical que parecia revelar forte interação étnico-racial (PEREIRA, 2009, p. 152).

A segunda vez em que pude observar esse conflito foi na "*V Caminhada em Defesa da Liberdade Religiosa do Rio de Janeiro*", ocorrida em 16 de setembro de 2012 na Praia de Copacabana reunindo 210 mil pessoas¹⁷, segundo a imprensa. Fui com o intuito de fotografar e observar não só o grupo religioso que estudo e que não estava presente, ou não os encontrei, mas também recolher dados que fossem relevantes a minha análise. Quase desistindo da caminhada, tive meu olhar direcionado por minha acompanhante a uma senhora vestida, muito bem vestida, de cigana, se direcionando para o que seria o final da caminhada. Onde apressei o passo e observei que ela se direcionava para um grupo de em média uns 25 ciganos, incluindo homens e mulheres de todas as faixas etárias, vestidos de ciganos. Bastante preocupado com "*que ciganos eram esses*", sabendo do conflito e com certo receio com a recepção, caso errasse, resolvi observar de perto e esperar ouvir algo que me possibilitasse a entrada, mas nem foi necessário, pois logo identifiquei Mio Vacite bem ao centro, o que logo os identificou como ciganos de etnia, mas colocou uma dúvida ainda maior em minha cabeça: O que estavam fazendo ali? Principalmente depois da mesa do ISER.

Depois de alguns minutos reunidos conversando sobre coisas variadas, pedi para ser fotografado com alguns dos membros do grupo e assim fiz elogios às belíssimas roupas e acessórios buscando conversar com aqueles que dessem abertura. Logo fui muito bem recepcionado para as fotografias, quando a câmera profissional mais uma vez me abriu campo, pois muitas vezes acham que sou fotógrafo profissional ou repórter, o que abre a conversa e faço esclarecimentos

¹⁷ <http://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/2012/09/caminhada-em-defesa-da-liberdade-religiosa-leva-milhares-copacabana.html> (acesso 18-01-2013).

sobre minha pesquisa¹⁸ e conversas. Todos explicaram sua origem cigana dizendo a que família e subgrupo faziam parte e sua ligação com "*União Cigana do Brasil*". Quase todos eram familiares de Mio, sendo assim Calon, e participavam do seu grupo musical de dança e música cigana¹⁹. Muitos me entregaram cartões com contatos para aulas de música, e algumas mulheres de quiromancia. Assim que a caminhada começou, o grupo abriu uma faixa com o nome da "*União Cigana do Brasil*"; em cima e embaixo uma única frase: "*Em defesa da liberdade cultural e liberdade religiosa*", e quando perguntados sobre o porquê de sua presença ali sempre respondiam "*apoiamos a liberdade religiosa, todos tem direito de manifestar sua opção religiosa – nós ciganos não temos uma religião cigana, adotamos a religião do país onde estamos e somos livres para escolher*²⁰", o que me fez pensar no caso do Brasil e a variedade de opções que teriam, inclusive religiões afro-mediúnicas. Seria possível a ideia de *mudança constante* de Stuar Hall na "*cultura cigana*", rápida e permanente. E é este caráter de mudança permanente que as distingue das sociedades tradicionais em que os ciganos parecem estar? O autor chama atenção para o processo de *descontinuidades*, processo que libertou os indivíduos das amarras da tradição, promovendo uma ruptura com o passado, sendo assim possível, dentro da "*liberdade de escolha religiosa*" dos ciganos de sangue, um deles incorporar um "*espírito cigano*", caso venha optar por religiões mediúnicas (2011, p. 49), indo de confronto com o discurso de Mio. Lembrando que Wlavira Turczyneck²¹ me disse que "*tem cigano Judeu, protestante, católico e por ai vai...*"

¹⁸ E após o esclarecimento, por mais que não seja o que esperavam, na maioria das vezes, gera interesse. Mas de qualquer forma já é uma abertura para contatos.

¹⁹ Mio tem um grupo de dança e música cigana que toca profissionalmente em eventos diversos no Brasil chamado "Encanto Cigano".

²⁰ Frase dita por um cigano do grupo, a qual tirei foto e anotei frases em meu caderno, mas não escrevi seu nome. Mas pelas fotos o chamo de "Cigano da saia" – pela capa de toureiro que usava e posava com ela como uma saia para as fotografias.

²¹ Cigana de sangue de família importante em Cascadura – RJ, professora e proprietária de um estúdio de dança.

Antes de me despedir do grupo e acompanhá-lo do lado de fora da caminhada, me chamou atenção a quantidade de pessoas, principalmente mulheres, algumas vestidas de ciganas, que pediam para serem fotografadas com os membros do grupo. Comecei a direcionar minha atenção e abordagens a esses, conseguindo fotografar, e conversar com duas delas. A primeira jovem vestida de cigana disse que era da umbanda e tinha uma cigana também, o que explicava a vestimenta. Incorporava há algum tempo e estava ali com um grupo de umbanda, mas viu os ciganos e quis tirar fotos com eles. A segunda jovem sentiu um certo desconforto com a minha pergunta, "*porque quis fotografar com eles*²²", falou que por causa da beleza e fazia dança, mas depois de um tempo disse que "*tinha uma cigana*" que só tinha descido uma vez e estava trabalhando para isso acontecer mais. Os "*ciganos de espírito/coração*" que me eram comuns na tenda, agora voltavam e se apresentavam como linha²³ na umbanda e, em vários outros momentos, pude observar outras pessoas com roupas de ciganos ou que lembravam ciganos andando na caminhada.

O terceiro momento importante foi a festa de *Nossa Senhora Aparecida*, quando uma grande festividade de dois dias envolveu, não só os médiuns da tenda, mas também os moradores da comunidade em que ela está localizada e alguns políticos da região que cederam material de grande importância para o acontecimento do evento, em 12 de outubro de 2012. Acompanhei os procedimentos para a festa durante o dia de seu acontecimento e o dia anterior com seus preparativos, quando pude acompanhar os médiuns e suas interações durante um dia inteiro fora do ritual e precedendo o principal ritual anual deles, o que me possibilitou observar e presenciar fatos e conversas essenciais para entender algumas das observações aqui feitas.

²² Que foi a mesma a todos os que isso faziam.

²³ Referência dada a grupo na qual a entidade que se manifestou está inserida na cosmologia da umbanda. Para referência mais detalhadas, ver Ortiz, 2011.

Ao chegar na Tenda no dia de arrumação, que precedia a festa, percebi que o evento aconteceria na rua que já estava sendo fechada, o que proporcionaria um espaço quase de um quarteirão, já que a rua de trás da Tenda é sem saída. Logo que estacionei, indaguei sobre o fechamento e recebi algumas respostas como *"a festa é grande e precisa de espaço grande"*, e ao indagar sobre a comunidade e pessoas das ruas *"todos gostam e participam, é um grande evento"*, mas mesmo assim continuei preocupado até que a Cigana Arimar chegou, me cumprimentou e, quando indagada pelo mesmo motivo me respondeu *"temos autorização da Prefeitura (nesse caso Nova Iguaçu), temos amigos lá, sempre que precisamos eles apoiam e colaboram, como hoje na autorização para fechar a rua, autorização para o som, – que foram eles que deram o carro de som, e autorização para fazer um procissão mais tarde dando a volta em alguns quarteirões da vizinhança"*. Surpreso, resolvi aprofundar sobre esses *"amigos lá"* que Arimar destacou com orgulho.

A Tenda Tzara Ramirez tem um certo reconhecimento na cidade de Nova Iguaçu e em alguns bairros da Baixada Fluminense por sua relação com a dança, arte e cultura cigana²⁴. Desde seu surgimento o grupo tem se empenhado em promover a cultura cigana com aulas de dança e música, sendo forte a tradição de professoras profissionais de dança na casa, como citado anteriormente, o que faz com que exista uma divulgação muito grande da Tenda em eventos de prefeituras relacionados à *"cultura cigana"* e à *"espiritualidade cigana"*, fazendo com que a Tenda seja chamada para participar de festas em outros grupos religiosos, como umbanda e candomblé, com muita frequência.

A forte relação com a dança é uma decorrência das características/qualidades do médium Juan, que além de ser um dançarino é líder da Tenda e mantém proximidade com a dança e espetáculos de dança. Juan é um excelente dançarino – o melhor da Tenda, seja entre homens e mulheres e essa opinião é partilhada por

²⁴ O que explica o convite feito pela Beija Flor, principalmente depois de entrar em contato com a Liderança da Tenda.

médiuns, adeptos e o pesquisador que escreve, e ultimamente tenho percebido que na Beija-Flor também, o que o faz ser constantemente destaque quando dança. Essa colaboração com a cultura fez com que Juan recebesse um prêmio pela divulgação da cultura cigana no ano de 2008, concedido pela Secretaria de Cultura da Prefeitura de Nova Iguaçu, e organizado no SESC da cidade onde, após uma noite inteira de homenagens, dança e canto, Juan recebeu um diploma das mãos do Prefeito e do Secretário de Cultura da cidade. Segundo as próprias palavras de Juan *"foi uma noite e tanto, já viu as fotos? O SESC lotado de ciganos, o pessoal da umbanda, lá do barracão... Muito lindo"*.

Menciono aqui, a fala de Juan, "lá do barracão" para aprofundar uma questão já mencionada acima e que darei um destaque maior em minha abordagem: o fato de Juan ser pai de santo num terreiro de candomblé onde é conhecido com *"M. de Onira Babalorixa"²⁵*. Acompanhei o Juan algumas vezes nesse terreiro em festas, obrigações, saídas de santo e outras mais, observando sua relação com o candomblé e percebi que lá a música e dança são destaques principais do terreiro, proporcionando convites diversos para acompanhar outros grupos e festas, assim como na Tenda, e a Secretaria de Cultura de Nova Iguaçu também, agora na propagação e eventos da cultura afro-brasileira. Um evento de destaque neste ano, contado pelo próprio Juan durante a preparação da festa de Nossa Senhora Aparecida, foi um convite a que ele atendeu para ir a Salvador – BA para ministrar um curso de dança de origem afro-brasileira, financiada pelo governo da Bahia e mediado por *"gente de lá"* da Prefeitura de Nova Iguaçu.

Esse terreiro fica na rua de trás da Tenda, a menos de 150 metros, se der a volta no quarteirão andando, o que proporciona uma grande força desses grupos no local e junto à comunidade, onde quanto às festas, frequência de atendimento, força perante a prefeitura. Os bares e barraquinhas de cachorro-quente da região se localizam mais próximos dos templos em dias de atividades, assim como nos dias de

²⁵ Não usarei o nome civil de Juan, por motivos anteriormente citados.

Tenda. O próprio dono de uma das barracas me falou que aumenta a venda de frangos, por sabe que *"eles não comem carne vermelha em dia de trabalho, o que ajuda a ele vender mais"*, demonstrando a relação que a comunidade tem com a Tenda e o barracão de Juan. Essa relação foi comprovada na Festa de Nossa Senhora Aparecida, quando a procissão demonstrou essa interação com a população devido à grande quantidade de pessoas que estavam presentes e pessoas que saiam no portão para observar com a passagem do grupo. Mostrando como a Tenda desenvolve o *"jogo das identidades"* e como as identidades tornaram-se "politizadas", na medida em que mudam de acordo como são interpelados pela sociedade (grupos), sendo assim, a identidade do grupo não é automática (HALL, 2011, p. 78). Stuart Hall, com o surgimento de poderes, contestou a divisão público/privado e, também a *política da identidade*, cada movimento social vai reivindicar uma identidade própria (2011, p. 78) e pela nossa pesquisa podemos mostrar que é desse mesmo modo que a tenda faz.

Os ciganos de sangue da Tenda

A etnia cigana e os debates sobre sua formação e legitimação não são um processo singular da realidade brasileira. A construção da etnia cigana e a busca de direitos desse grupo tem produzido um acervo público e científico considerável nas últimas décadas pelo mundo. Embora não tenha uma pátria, a *"etnicidade cigana"* é confirmada pela *"União Romani Internacional"* e reconhecida pela ONU em 28 de fevereiro de 1979 (PEREIRA, 2009, p. 12). No Brasil, em 24 de maio de 2007, foi comemorado com decreto o dia Nacional do cigano, sendo lançada a *"Cartilha de direitos da etnia cigana"* pelo governo federal no mesmo dia do decreto. Além de se ter constituído no Brasil a existência da Associação de Preservação da Cultura Cigana (APRECI) e União Cigana do Brasil (UCB), instaurada a partir de um decreto.

A defesa do direito da etnia cigana tem se apoiado na existência de uma cultura cigana, cujo elemento principal é o dialeto/língua romani – que tem como estrutura central para variações (romanó, caló, sintó) (HILKNER, 2008, p. 40), sendo a transmissão da língua elemento fundante e essencial para se manter a cultura e práticas do povo, já que é por meio dela que a “tradição” cigana é mantida e passada, já que o romani é uma língua ágrafa (PEREIRA, 2009, p. 23). A origem da língua, assim como a da etnia, é de comprovação extremante questionável – contendo vários mitos fundantes – e até então pouco comprováveis, sendo mais aceita a origem Indiana (pré-castas) como demonstram estudos linguísticos do Centro Cigano de Paris, aproximação semântica com as línguas védicas/sânscritas (PEREIRA, 2009, p.23), o que exclui outras origens como do Egito, Israel, Mesopotâmia e outros muitos (PEREIRA, 2009, p. 22).

Apesar da dificuldade de se marcar uma origem cigana, sua presença é registrada em fontes históricas desde o século XII, em toda a Europa, Ásia, Oriente, África e América, apesar do nomadismo marcante de sua cultura até século XVIII quando surgem os primeiros grupos sedentários (HILKNER, 2008, p. 74), caracterizados como “*povos de cultura esponjosa*”, “*vivências culturais diversa*”, e “*malditos*”. Essas características foram atribuídas por terem uma singularidade no modo de se vestir, língua própria, hábitos culinários, artísticos e cerimoniais religiosos singulares, que em alguns momentos foram positivos e negativos na sua história. Essa afeição pela dança, música e artes abriram portas na Europa -sendo os ciganos muitas vezes contratados pela alta aristocracia como artistas dos palácios e suas festas – durante os séculos XV – XVII, porém suas práticas singulares de cerimônias religiosas, quiromancia, língua e sectarismo²⁶ foram muito mal vistas e construíram uma imagem negativada de um povo que seria de práticas trapaceiras –

²⁶ Apesar de hoje em dia em grande maioria dos grupos não ser assim, o sectarismo era prática obrigatória entre o povo cigano, tornando os casamentos entre comuns uma forma de manutenção da cultura e tradição.

enrolando em seu dialeto nas trocas comerciais, feiticeiros – quiromancia – boêmios, mendicantes e vagabundos – por viverem de artes; e amaldiçoados – várias lendas sobre os ciganos se propagaram nesse período – por serem causadores de epidemias, "*pacto com o diabo*" ou "*terem negado leito ao recém nascido Cristo em Belém*" (PEREIRA, 2009, p.30-31, HILKNER, 2008, p.89).

A chegada dos primeiros grupos ciganos ao Brasil aconteceu no século XIX com a comitiva de D. João VI - apesar de Adolfo Coelho em seu livro "A origem do povo cigano em Portugal" ter destacado alguns ciganos (presença pontual, como João Torres) durante os séculos XVI e XVII nas bandeiras e comércio, e outros que teriam sido degradados (em sua maioria por pequenos furto, mendicâncias, feitiçaria) – forma os primeiros oficiais de justiça do país (MELLO, 2009, p. 251) sendo retratados em obras de Debret como artistas, comerciantes, oficiais de justiça e comerciantes de escravos. João Dornas Filho em "*Os ciganos em Minas Gerais*" destaca-os como originários de Portugal e Espanha, de famílias *Calons, Romá e Roms*, que são famílias importantes como comerciantes, metalúrgicos e comerciantes de cavalos (PEREIRA, 2009, p.59, DORNAS FILHO, 1948, p.96) o que explicaria a associação da relação de ciganos e cavalos que originou o convite para uma ala inteira no carnaval 2012, explicando essa relação e sua força no Brasil durante quase quatro séculos.

Um grande marco na mudança de hábitos e início na busca por direitos seria a Revolução Industrial nos séculos XIX e XX, que no Brasil, fez os ciganos começarem um processo de sedentarização (MELLO, 2009, p. 243), abandono de práticas comerciais que dependiam do nomadismo como a venda de cavalos, e busca de direitos para a continuidade da tradição e práticas ciganas e reconhecimento como etnia perante o estado. Cristina da Costa Pereira em seu livro "*Os ciganos ainda estão na estrada*" destaca que em 1980 Ático Vilas-Boas da Mota, professor da UFG e membro do Centro de estudos Ciganos de Paris, participou junto ao governo federal

da tentativa frustrada de elaborar um estatuto cigano, que continha três pontos básicos:

1. Direitos a estacionamento em todas as localidades brasileiras, evitando o conflito dos grupos nômades com as autoridades municipais.
2. Direito a assistência médica em todas as campanhas.
3. Alfabetização em romani e em português.

O documento não foi a frente por divergências entre as lideranças ciganas que não aceitariam o “enquadramento do seu povo/cultura, por ser uma faca de dois gumes”, pois os anos de história nômade dos ciganos geraram a formação de um mosaico étnico (HILKNER, 2008, p.102) que muitas vezes, quanto a uma variedade de assuntos, grupos como *Calé e Roms* (principais no Brasil), encontram na língua um elemento de singularidade e coesão, ao mesmo tempo em que, em assuntos culturais (religião, política, costumes) não conseguem por muitas vezes chegar a um consenso, como vimos na comissão de 1980 e opiniões divergentes ao decreto de 2007, conforme exposto na opinião de Mio anteriormente, devido à “*multiforma*” da identidade étnica do grupo cigano (BARTH, 2000, p. 27 e PINTO, 2005, p. 34), que se mantém sua união identitária por meio da língua e convívio social (PINTO, 2005, p. 44).

Apesar da divergência entre esses grupos, alguns elementos são considerados essenciais para a construção da identidade e cultura ciganas, entre eles o *romani* e o sangue cigano (família cigana) onde a cultura encontraria uma forma de resistência e manutenção de todos os elementos tidos como essências para o povo. Seria na família e na relação familiar que o cigano passaria suas leis, práticas religiosas, hábitos e ofícios de geração em geração (PEREIRA, 2009, p.59), ofícios como artes circenses, comércio, metalurgia, quiromancia, música e dança.

“...a cigana leu o meu destino...”

A presença dos ciganos nas artes e literatura foram importantes para a manutenção de um imaginário – em alguns momentos positivo, noutros negativo – no imaginário popular brasileiro. Como citado anteriormente, os ciganos retratados por Debret (MELLO, 2009, p. 251) foram também destaque em obras de Machado de Assis, Guimarães Rosa e Cecília Meireles que usaram características como “*Olhos dissimulados*”, “*Romanceiro*” e “*Boêmio*” como característica do povo cigano.

Mas destaco outra característica para essa análise “*A cartomante*” que permeou os contos e literatura brasileira, assim com o imaginário de nosso povo. Me lembro muito bem das ciganas que liam mão no calçadão de Nova Iguaçu e sempre me encantaram coma possibilidade de ver meu “*destino*” ou “*sorte*”. Assim com Beija-Floro uma das práticas passadas de geração em geração na cultura cigana, a quiromancia é, sem duvida, um dos ofícios da cultura cigana mais questionados e perseguidos pelas autoridades ao longo da História (PEREIRA, 2009, p.149, BARROS, 2010, p. 49) e seria o elemento de ligação entre a dita “*tradição cigana*” e “*religião cigana*” e símbolo eficaz (LÉVI-STRAUSS, 2003, p.194) e figura lendária fundante dessa “*magia cigana*” e “*identidade cigana*” construído no imaginário popular brasileiro (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 33).

Em trabalhos clássicos os de Ruth Landes (1947), Edison Carneiro (1948), Roger Bastide (1958), Pierre Verger (1981) e Juliana Elbein dos Santos (1986) os autores mostram a busca da africanização e de uma raiz étnica do candomblé da Bahia. Nesse processo o “rompimento com o sincretismo” como divulgado ao público em um manifesto em 1984, assim como a conseqüente africanização do culto, é frequente e facilmente entendido como o apagamento bem-sucedido de uma mentalidade católica no candomblé e outras religiosidades mediúnicas (VAN DE PORT, 2012, p. 131) apesar de Talal Asad (1993, p. 31) não nos deixar esquecer o fato de que *as declarações sobre o que constitui a “essência” de uma religião são*

inextricavelmente ligadas a – e trabalham a serviço de – configurações específicas de poder, nesse caso do “verdadeiro candomblé”.

Isso no leva a uma outra categoria de análise para entendimento dos “*ciganos de espírito*” que é o “*baixo espiritismo*” (MAGGIE 1992, p.226 e GIUMBELLI, 2003, p.248) e sua análise documenta entre os anos de 1890 – 1940 o processo da institucionalização política que norteia a definição do que é “religião”, nesse caso mediúnicas. No caso do espiritismo (GIUMBELLI, 1995, p. 120) mostra a socialização do “*baixo espiritismo*” e produção de agentes sociais “falsos e verdadeiros” na definição do que é “religião” quanto às práticas mediúnicas, normatizando o que é espiritismo (GIUMBELLI, 2003, p. 250-251)

Nesse processo Renato Ortiz em “A morte branca do feiticeiro negro” diz que a umbanda sofre o processo contrário que ele chama de “empretecimento” nessa ruptura dentro do “baixo espiritismo”; enquanto o espiritismo se normatiza e embranquece a umbanda é difundida nas camadas mais pobres (2011, p. 32), o que junto à perseguição dos anos de 30 no Brasil possibilitou um dinamismo da umbanda (TURNER, 2007, p. 50) com o imaginário brasileiro (BARROS, 2010, p. 41, VAN DE PORT, 2012, p. 137). As dificuldades que o candomblé constrói com sua africanização e o espiritismo com a sua normatização encontram na umbanda, nesse momento, a possibilidade de estabelecer por meio da mistura o que para muitos estudiosos se tornou um problema para entender e estudar como destaca: “reconhecer que a flexibilidade de fronteiras diz respeito a concepções do que seja religiões diferentes daquelas operadas pelos antropólogos” (BIRMAN, 1995, p. 16). Ou seja, na umbanda um mesmo símbolo possui “*multivocalidade*”, podendo vir a representar diferentes significados de acordo com a performance ritual (TURNER, 2007, p.77).

Na ruptura com o Kardecismo a “missão” se torna uma herança importante, e os “espíritos” considerados pouco evoluídos - e em alguns casos proibidos de incorporar - ganham maior lugar como “preto velho, caboclo, negros e mestiço”

(BARROS, 2010, p. 43). Segundo alguns autores a umbanda se torna "uma tradição presente, uma comemoração criativa do Brasil atual" (BAIRRÃO 2002, p.58) com interação sem limites étnicos, geográficos e sociais, gerando uma intenção de mestiçagem que, por meio da "bricolage" (MEYER, 1993, p. 132) possibilita a inclusão e acolhimento de atores sociais (BARRROS, 2010, p. 43) com "*atenção às dinâmicas sociais e necessidades dos homens*" (BAIRRÃO 2004, p.73) como prostitutas (pombas giras), bandidos (malandros), boiadeiros (cangaceiros) e ciganos, personagens (modelos/arquétipos) da vivência brasileira (BARROS, 2010, p. 46) como símbolos dominantes (TURNER, 2007, p.77).

A prática de quiromancia - leitura de mão - que durante anos foi associada a "*feiticeira*" ou "*charlatanismo*" e perseguida no Brasil pela "*Igreja Católica*" e "*Estado Novo*" (MIRANDA, 2010, p. 127) foi o símbolo comum encontrado entre a identidade "cultura cigana" e "espírito cigano" (PEREIRA, 2009, p. 94-95), causando as primeiras associações entre as duas identidades, principalmente depois da década de 70 quando no Brasil grandes grupos de famílias ciganas se tornaram sedentárias e muitas mulheres ciganas liam mãos em praças públicas e em salas de quiromancia. E as primeiras quiromantes não-ciganas (médiuns) que já estavam começando a desenvolver essa prática (PEREIRA, 2009, p. 96).

E a pomba serve pra que? A proibição!

No período do *Estado Novo* os ciganos foram perseguidos como "*feiticeiros*" assim como adeptos de "*cultos mediúnicos*", e boêmios, sambistas, prostitutas e artistas/músicos da noite – grande parte dos modelos incorporados pela umbanda como "espiritualidades/entidades", como visto acima. Porém, nos últimos 30 anos (PEREIRA, 2009, p.160 e MIRANDA. 2010 p. 130) as "*entidades ciganas*" têm surgido e

vêm sendo incorporadas à "*Linha de Exu*"²⁷, o que para muitos adeptos tem lógica, por serem povo de rua, contudo gera problema (não é a mesma energia).

Na Tenda Espiritualista Tzara Ramirez esse discurso é muito frequente entre os adeptos, principalmente quando o assunto é "*incorporação*" e "*energia da incorporação*". Os médiuns diferenciam a força e sensação entre o "outro lado" e a Tenda:

"Não vou lá no barracão pois tem sangue de animal, aqui não, é tranquilo e a energia é boa" Cigana Morgana - adepta de umbanda e da Tenda.

"Vim para cuidar de minha cigana, ela me trouxe, ela não descí lá por ser carregado..." Cigana Sibilain – adepta de umbanda e da Tenda.

"aqui é diferente, lá no barracão a energia é outra, muito mais pesada" Cigana Indianira – adepta de candomblé e da Tenda.

"a energia de minha cigana é boa, leve... me deixa bem, isso desde a primeira vez que ela veio" Cigana Carmencita – adepta de candomblé e da Tenda.

Essa divergência entre as energias "*Exus*" x "*Ciganos*" é comumente encontrada em outros médiuns e casas (PEREIRA, 2009, p.153) e seria um dos motivos de surgimento da Tzara Ramirez – como já mencionado – destacando uma das suas principais características em relação a outros grupo de presença de "*espíritos ciganos*" a proibição de incorporação de outros espíritos, que não sejam ciganos.

²⁷ Termo nativo que corresponde a que grupo essa entidade está ligada, designando características, que vão ser usadas para enquadrar na cosmologia da umbanda, para saber mais ler Renato Ortiz (2011).

O principal evento aconteceu durante um "*Ritual de energização*" feito só com os médiuns da Tenda, quando uma semana antes a Cigana Arimar passou uma lista com todos os elementos que deveriam ser comprados para a realização da energização que iria realizar. Uma semana depois os médiuns todos sentados começaram a receber explicação de como seria o ritual e a função de cada objeto a ser utilizado, chegando na vez da "*pemba*" a Cigana Arimar – assim como fez com todos os objetos – pergunta em voz alta: "*E a pemba serve pra quê?*", quase de maneira uníssona responde "para riscar o ponto" e caem na gargalhada. Cigana Arimar imediatamente responde "*se tivessem do outro lado sim, mas aqui não!*" promovendo um grande constrangimento. Na Tzara Ramirez por ser, desde sua fundação um lugar para as "*entidades/espíritos ciganos*", é proibido incorporar outros espíritos, "é um espaço pedido pelos ciganos e só de ciganos" como referido por Cigana Carmencita.

Essa singularidade é muitas vezes um motivo de invocação e distinção desse grupo em relação a outros que incorporam ciganos também, "a gente é cigano" - "incorporamos só ciganos" e muitas vezes é referencial de pureza/impureza e hierarquia (DOUGLAS, 2012, p. 118) entre o próprio grupo "*aquela ali* – se referindo Cigana Sibilain – "*uma vez pegou champanhe e derramou na cabeça igual pomba gira, não pode, a gente é só cigano!*" (Cigana Carmencita). Esse limiar (TURNER 2007, p.139) é sempre observado e cuidado entre o grupo – lideranças e os próprios adeptos – vigiam essa difícil tarefa de não deixar o outro lado "encostar"²⁸, já que todos tem o seu "outro lado"

Os puros?

Após a conversa de Arimar com Layla sobre a identidade da Tenda, resolvi procurar os "ciganos de sangue" e logo que perguntei entre os médiuns os ciganos

²⁸ Quando uma entidade está querendo incorporar - baixar, ou usar – um médium - aparelho/cavalo.

foram apontados, com uma certa força e admiração. Eram três entre o grupo, um homem chamado Cigano Wladymir, Cigana do chá²⁹ e Cigana Morgana, que apresentam papel de destaque entre o grupo. O cigano Wladymir esteve com o grupo do período de Março até Novembro do ano de 2012 e sempre foi o cigano homem mais procurado, considerando que só existem aproximadamente 10 ciganos homens e o Cigano Juan pouco atende na Tenda³⁰, principalmente para áreas de prosperidade e cura. Em uma de nossas poucas conversas me disse que o cigano “tem a religião que quiser, é livre e a que ele escolheu era aquela ali”, e que “o povo cigano tem uma espiritualidade natural, por isso aquele trabalho, de ajudar o próximo, ali era mais fácil para ele”. Declarações que me fizeram lembrar Mio – na V Caminhada e na Mesa do ISER – e a Cigana Wlavira Turczyneck (cigana de sangue de família importante em Cascadura – RJ, professora e dona de um estúdio de dança).

O sangue cigano é um elemento de pureza, e de grande importância na hierarquia para os membros da Tzara, tanto como marcadores dentro do grupo ou como para aprendizado de suas funções culturais para uso ritualístico das entidades. A Cigana Sibilain em conversa me disse: “*a minha cigana – espiritualidade – joga cartas, mas eu ainda não sei. Vou aprender, fazer um curso para ela me usar no jogo, mas não vou fazer com qualquer um desses que dá curso não, vou fazer com uma **cigana mesmo**, de sangue sabe. Eles que sabem mesmo*”. Quando questionada sobre o “*cigana mesmo*” ela me explicou, “*Tá vendo aquela ali! – apontando para a Cigana do chá – ela é cigana de sangue sabe, ela que faz o chá, o chá cigano! Ela sabe a magia, o encantamento, tá no sangue...*”

²⁹ Vou optar por usar esse nome e guardar o nome dessa cigana, já que só me deu seu nome de batismo até agora.

³⁰ A maioria dos atendimentos do Cigano Juan é em uma sala separada do público ou em festas.

Conclusão

O cigano está mesclado à cultura brasileira, e à figura do cigano foi assimilada a crença do povo brasileiro. Um olhar desatento sobre identidade cigana pode gerar uma confusão sobre a “etnia cigana” e “espírito cigano”, principalmente quando percebemos esses grupos em total interação do espaço público – como festas, passeatas, apresentações culturais ou manifestações de interesses comuns – o que é muito comum na realidade brasileira. No caso da Tzara Ramirez esses dois universos não só se apresentam configurados de forma separada, os ciganos de sangue, os ciganos de espírito, mas também os ciganos de sangue e espírito, que dentro da opção de escolha livre de uma religiosidade comum à cultura cigana – proporcionaram na Tenda o encontro dessas duas identidades.

Essa característica proporciona por muitas vezes que o grupo – como vimos - reivindique sua identidade dependendo da melhor adequação. Algumas vezes como ciganos de sangue, no caso da Beija-Flor, e em outras como “ciganos de espírito”, perante outros grupos religiosos e pacientes, ou como “ciganos de sangue e espírito” no caso de alguns ciganos da tenda que encontram nessa possibilidade um maior destaque.

Referências

ASAD, T. **Genealogies of religion**. Discipline and reasons of power in Christianity and Islam. Baltimore: John Hopkins University Press, 1993.

BAIRRÃO, J. A. **Subterrâneos da submissão**: sentidos no mal no imaginário umbandista. **Memorandum**: Memória e História em Psicologia, n. 2., p 55-57, 2002.

BAIRRÃO, J. A. **O impossível do sujeito**: implicações do tratamento do inconsciente. São Paulo: Edições Rosário, 2004.

- BARROS, M. L. **Labareda, teu nome é mulher**: análise etenopsicológica do feminino à luz de pombasgiras. Ribeirão Preto: USP, 2010.
- BARTH, F. **O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.
- BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia**. Rito Nagô. São Paulo: Editora Schwarz, [1958] 2000.
- BIRMAN, P. **Fazendo estilo, criando gênero**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.
- BIRMAN, P. **O que é umbanda**. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- CARNEIRO, Edson. **Candomblés da Bahia**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, [1948] 2002.
- DORNAS FILHO, J. **Os ciganos em Minas Gerais**. Belo Horizonte: Panorama, 1948.
- DOUGLAS, M. **Pureza e perigo**. 2ed. São Paulo: Perspectiva, 2012.
- GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- GIUMBELLI. **O cuidado dos mortos**. Rio de Janeiro: Ed. Arquivo Nacional. 1995.
- GIUMBELLI. **O “baixo espiritismo” e a história dos cultos mediúnicos**. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, v 9, n. 19, Jul., 2003.
- HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2011.
- HILKNER, R. A. S. **Ciganos**: peregrinos do tempo – ritual, cultura e tradição. Campinas: UEC, 2008.
- LANDES, R. **The city of women**. New York: MacMillan, 1947.
- LÉVI-STRAUSS, C. **Antropologia Estrutural**. 6ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- LÉVI-STRAUSS, C. **O suplício do Papai Noel**. São Paulo: Cosac Naify, 2008.
- MAGGIE, Y. **Medo do feitiço**: relações entre magia e poder no Brasil. In: ESTERCI, N.; FRY, P.; GOLDENBERG, M. (orgs.). **Fazendo antropologia no Brasil**. Rio de Janeiro, DP & A, 2001b.

MELLO, A. S. M. VEIGA, F. B. SOUZA, M. A. e COUTO, P. B. **Os ciganos do Catumbi: de “andadores do Rei” e comerciantes de escravos a oficiais de justiça na Cidade do Rio de Janeiro.** Cidades, comunidades e territórios, n. 18, p.79-92, 2009.

MEYER, M. **Maria Padilha e toda a sua quadrilha:** de amante de um rei de Castela a pombagira da umbanda. São Paulo: Duas cidades, 1993.

MIRANDA, A. P. M. **Entre o privado e o público:** considerações sobre a (in)criminação da intolerância religiosa no Rio de Janeiro. Anuário Antropológico, p. 125 – 152, 2009 – 2, 2010.

ORTIZ, R. **A morte branca do feiticeiro negro:** umbanda e sociedade brasileira. São Paulo: Brasiliense, 2011.

PEREIRA, C. C. **Os ciganos ainda estão na estrada.** Rio de Janeiro: Rocco, 2009.

PINTO, P. G. H. R. **Ritual, etnicidade e identidade religiosa nas comunidades mulçumanas no Brasil.** Revista USP, São Paulo n. 67, p 228-250, set./nov. 2005.

SANTOS, Jocélio Teles dos. **O dono da terra.** O caboclo nos candomblés da Bahia. Salvador: Sarah Letras, 1986.

TURNER, V. **Floresta de símbolos.** Niterói: EdUFF, 2007.

VAN DE PORT, M. **Candomblé em rosa, verde e preto:** recriando a herança religiosa afro-brasileira na esfera pública de Salvador, na Bahia. Debates do NER, Porto Alegre, ano 13, n. 22, p. 123-164, jul/dez, 2012.

VERGER, Pierre. **Orixás, deuses lorubás na África e no novo mundo.** Salvador: Corrupio, 1981.



ariús

Revista de Ciências Humanas e Artes

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

RECONHECIMENTO E VIVÊNCIA DA FRONTEIRA ÉTNICA ENTRE CIGANOS/NÃO-CIGANOS: ANALISANDO AS CIDADES DE MAMANGUAPE E JUAZEIRINHO, PB.

Maria Patrícia Lopes Goldfarb¹

José Aclécio Dantas²

Hermana C. O. Ferreira³

Edilma do Nascimento J. Monteiro⁴

Universidade Federal da Paraíba

RESUMO

O presente trabalho resulta de pesquisas vinculadas ao Projeto de Iniciação Científica (PIBIC) intitulado “Os Ciganos no Estado da Paraíba”, que buscou realizar um mapeamento sociocultural da população cigana no Estado da Paraíba, região Nordeste do Brasil. Trata-se de pesquisas desenvolvidas junto a famílias ciganas que residem nos municípios de Juazeirinho e Mamanguape, na Paraíba. Objetivou-se analisar algumas imagens que circulam sobre os ciganos nos municípios estudados, o que nos ajudam a compreender as fronteiras identitárias construídas

¹ Doutora. Professora do PPGA/ CCHLA/ UFPB, João Pessoa. E-mail: patriciagoldfarb@yahoo.com.br

² Aluno do Curso de Serviço Social da UFPB. E-mail: acleciodantas@hotmail.com

³ Aluna do Curso de Ciências Sociais, bolsista PIBIC/CNPq. E-mail: hermanaoliveira8@gmail.com

⁴ Aluna do Mestrado em Antropologia da UFPB. E-mail: edilma_antropologia@hotmail.com

historicamente nas relações desses ciganos com a comunidade local. Também investigamos se as pessoas se reconhecem enquanto ciganos e quais os elementos utilizados nesta definição. As informações coletadas foram recolhidas através de pesquisa qualitativa, com observação participante, entrevistas semiestruturadas e aplicação de questionários com não ciganos nas cidades. Deste modo, pudemos verificar que os ciganos pesquisados conseguem expressar, dentro de suas próprias vivências, um sentimento de pertença étnica que os distinguem e os fortalecem.

PALAVRAS-CHAVE: Ciganos. Identidade. Etnicidade.

RECOGNITION AND EXPERIENCE OF ETHNIC BOUNDARY BETWEEN GYPSIES AND NON-GYPSIES: ANALYZING THE CITIES OF MAMANGUAPE AND JUAZEIRINHO, PB

ABSTRACT

This work results from a research linked to the Scientific Initiation Project (PIBIC) entitled "Gypsies in the state of Paraíba," which attempts to make a socio-cultural mapping of the Roma population in the state of Paraíba, in northeast of Brazil. It is a research carried out along the Roma families residing in the municipalities of Juazeirinho and Mamanguape, Paraíba. The objective was to look at some pictures circulating on Roma in the cities aforementioned, which help us to understand the identity borders historically constructed in the relations of these Gypsies with the local community. This study also investigates whether people recognize themselves as gypsies and that the data used in this definition. The data were collected through qualitative research, with participant observation, semi-structured interviews and questionnaires with non-Roma in cities. Thus, we observed that the surveyed Roma can express, in their own experiences, a sense of ethnicity that distinguish them and strengthen them.

KEYWORDS: Gypsies. Identity. Ethnicity.

Introdução

Alguns trabalhos, na área de Antropologia, nos dão conta da presença de grupos ou famílias ciganas na mesorregião do Sertão do estado da Paraíba, como é o caso das cidades de Sousa, Patos e Condado (GOLDFARB, 2004; CAMILO, 2011; NASCIMENTO, 2013; CUNHA, GOLDFARB, BATISTA, 2014). Verifica-se que nestes municípios os grupos ou famílias ciganas geralmente estão sedentarizados desde a década de 80. Também constata-se a presença de ciganos em outros municípios, o que nos motivou a investigar os ciganos residentes nas cidades de Mamanguape e Juazeirinho.

O município de Mamanguape fica na microrregião do litoral norte da Paraíba e conta com uma população de aproximadamente 42.303 habitantes; recortado pela BR 101, localizado entre as capitais João Pessoa-PB e Natal-RN. Já a cidade de Juazeirinho apresenta uma população de aproximadamente 17.064 habitantes; situa-se a 191 km da capital João Pessoa, a 84 km de Campina Grande e a 93 km de Patos (Censo 2012, IBGE).

O projeto de pesquisa foi realizado entre agosto de 2013 e agosto de 2014 e teve como objetivo verificar se entre estes ciganos havia um estabelecimento e reconhecimento de uma fronteira étnica que os distingue dos não ciganos⁵; ou seja, objetivamos verificar como são marcadas as formas de distinções entre ciganos e não ciganos nestes contextos de pesquisa. Para tal, procuramos investigar como as pessoas se reconhecem e quais as referências utilizadas na definição do "ser cigano". Também buscamos analisar como os ciganos são vistos pela população local não cigana, com a qual interagem em seus respectivos municípios.

⁵ Pesquisa de Iniciação Científica intitulada "Os ciganos no Estado da Paraíba", financiada pelo CNPq e vinculada ao Grupo de Estudos Culturais – GEC/PPGA/UFPB.

Os povos denominados de maneira genérica pelo termo “**ciganos**” são aqui pensados como grupos étnicos, isto é, grupos que se consideram e são considerados como distintos (BARTH, 1998), ou grupo de pessoas unidas em torno da crença numa descendência ou história comum (WEBER, 1994); sendo um fenômeno de natureza política ou econômica, onde seus membros estão unidos em torno de interesses comuns (ANTHONY COHEN, 1994).

A vinda dos primeiros ciganos para o Brasil relaciona-se com a política de degredo instaurada por Portugal desde o século XVI, como forma de castigo ou punição por ser ou viver de modo diferente. Segundo Coelho (1892, p.199-200. apud TEIXEIRA, 2008, p. 5): “*A documentação conhecida indica que sua história no Brasil iniciou em 1574, quando o cigano João Torres, sua mulher e filhos foram degredados para o Brasil*”; e Morais Filho (1981, p.25, com 1ª edição de 1843), aponta diversas ordenações datadas de janeiro de 1606 a outubro de 1760, além das Leis de março de 1526 e agosto de 1557, todas voltadas para o degredo destes povos as terras de além mar. Deste modo, registra-se desde a época do período colonial a presença de ciganos Calon no Brasil, que se disseminaram por diferentes regiões, como o nordeste brasileiro, podendo ser encontrados até hoje da Bahia ao Ceará, passando pelos estados de Alagoas, Pernambuco, Paraíba e Rio Grande do Norte.

É importante salientar que desde os primeiros registros de ciganos na Europa, esses sempre foram alvo de perseguições. Relatos diversos demonstram que a própria denominação do termo “cigano” remete a uma classificação provinda da relação com a alteridade, ou seja, foram pensados como oriundos do Egito, passando assim a serem chamados de *egiptanos*, *gitanos*, etc. Segundo Morais Filho (1981, p. 26), o termo *Calon* também é oriundo de um dos nomes genéricos derivados de KALO, KALA que quer dizer negro, negros, respectivamente.

De acordo com Goldfarb (1993, p. 01):

O termo "cigano", derivado da palavra espanhola gitano, assim como a inglesa gypsy, vem do Egito (rótulo que persiste através dos tempos) detectado pela primeira vez na poesia popular bizantina. A designação, atribuída por não ciganos, foi assumida pelos ciganos, obrigados a se identificarem às autoridades locais. As palavras 'egípcio' ou 'egitano' derivam as denominações gypsy, gitan, gitano, atsinganos, athinganoi, tsigne, zíngaro, zigeuner e ciganos. Os próprios ciganos se autodenominam por meio destes termos. Na Europa se distinguem em Rom, cuja língua é chamada de romani, Sinti, de língua sinto e os Calon que falam o Kaló ou calé. Cada grupo se divide em subgrupos, que formam comunidades familiares.

No Brasil, apesar do longo período de permanência desses povos, a situação em que a maioria da população cigana se encontra ainda é bastante precária, convivendo com péssimas condições sanitárias e de infraestrutura, localizados na maioria das vezes nas extremidades periféricas das cidades, tendo em vista a escassez de recursos e políticas públicas específicas para a população estudada. O problema se torna ainda mais grave nas cidades mais pobres do nordeste e no sertão da Paraíba.

Deste modo, é possível perceber que os estigmas que recaem sobre os ciganos (como o de viajante, vagabundo, perigoso, etc.), se perpetuaram, através dos séculos, nas relações sociais, comprometendo as possibilidades de uma real cidadania, acessibilidade e ascensão socioeconômica para os ciganos Calon residentes no Nordeste do país, o que foi por nós verificados nas falas da população entrevistada em Mamanguape e Juazeirinho sobre os ciganos ali residentes.

E necessário afirmar que os ciganos são formados por uma vasta heterogeneidade, pois são grupos que se distinguem com relação às atividades econômicas, a procedência ou lugar de origem e a moradia atual, o que forma um grande mosaico étnico. Neste sentido, é importante pensar a produção das culturas ciganas como algo dinâmico e fluido e não como algo cristalizado e imutável e, desta

maneira, a relação com a identidade e com a noção do que é "ser cigano", que se transforma de acordo com cada grupo (Rom, Calon, Kalderash, etc.), e com cada contexto histórico e social em particular. Como nos diz Sulpino (1999, p. 82), a identidade cigana ora estudada não se apresenta de modo estático, mas sim de forma dinâmica, no decorrer da criação de vínculos com um passado nômade e um presente sedentário ou de "pouso".

De modo geral, a pesquisa nos permitiu verificar que a identidade étnica pode ser desenvolvida no plano das ações ou narrativas e surge como um recurso indispensável para a criação de uma coletividade; fundamental ao sistema de representações, através do qual os grupos podem reivindicar um espaço de visibilidade e de atuação sócio-política (NOVAES, 1993). É preciso destacar que a identidade é criada, forjada, por meio de elementos históricos e culturais. Assim, denota um desejo (ou necessidade) de diferenciar-se, de criar uma auto-imagem, onde a memória pode ser um importante elemento para delimitar diferenças e demarcar fronteiras sociais (GOLDFARB, 2013).

Metodologia

Durante a pesquisa realizamos um levantamento bibliográfico sobre a temática cigana, que representou uma etapa fundamental, desenvolvido através de leituras sobre os ciganos no Brasil e em outras partes do mundo, com discussões sobre uma suposta origem, sobre distinções entre os grupos ciganos e características sociais. Também trabalhamos com o conceito de etnicidade, tomada como modo de ação e representação, utilizada pelos sujeitos sociais para representarem a si mesmos e aos outros, enquanto portadores de uma determinada cultura (COHEN, 1994).

A pesquisa bibliográfica é por nós compreendida como um processo de exame teórico-conceitual, que permite uma aproximação com uma dada realidade estudada e refletir posições ante tal realidade (MINAYO, 2010, p. 23). Nesta etapa,

também realizamos coleta de dados sobre os municípios de Mamanguape e Juazeirinho.

Em geral, tratou-se de uma pesquisa do tipo qualitativa, que para Minayo (2010, p. 57), pode ser definida como um método:

(...) que se aplica ao estudo da história, das relações, das representações, das crenças, das percepções e das opiniões, produtos das interpretações que os humanos fazem a respeito de como vivem, constroem seus artefatos e a si mesmos, sentem e pensam. Embora já tenham sido usadas para estudos de aglomerados de grandes dimensões (...), as abordagens qualitativas se conformam melhor a investigações de grupos e segmentos delimitados e focalizados, de histórias sociais sob a ótica dos atores, de relações e para análises de discursos e de documentos.

A partir de novembro de 2013 a pesquisa qualitativa foi desenvolvida, compreendida como um processo de construção do objeto de pesquisa, que se desenvolveu através da observação direta do universo investigado e da coleta de experiências partilhadas entre pesquisadores e grupos pesquisados. Trata-se de uma profusão de práticas e representações dos grupos sociais que organizam um modo narrativo de contar a vida partilhada, o que é por nós interpretado (GEERTZ, 1989).

Na cidade de Juazeirinho buscamos, por meio de conversas informais com a população não cigana, realizar um delineamento da presença de ciganos no município, o que nos foi muito útil. Iniciamos a sondagem com feirantes, e depois com os comerciantes da feira livre e outros comerciantes locais, com o delegado de polícia, professores, assistente social, bombeiros, funcionários da prefeitura municipal e profissionais da área de saúde.

Nos dois municípios realizamos entrevistas semiestruturadas com não ciganos, escolhidos aleatoriamente nos centros das cidades, com perguntas acerca dos ciganos: incidência na cidade, impressões sobre as características das famílias ciganas

e a participação destes no seu cotidiano. Em Mamanguape foram entrevistadas quatorze pessoas e em Juazeirinho fizemos vinte entrevistas com não ciganos. Nesta última cidade também realizamos entrevistas semi-estruturadas com seis membros da família cigana ali residente.

Com tais entrevistas pretendíamos captar as concepções da população local sobre os ciganos ali residentes. Ao se falar em entrevista como técnica privilegiada de comunicação e coleta de dados, Minayo (2010, p. 261), destaca que se trata da estratégia mais utilizada nas pesquisas de caráter qualitativo, ressaltando que:

(...) é acima de tudo uma conversa a dois, ou entre vários interlocutores, realizada por iniciativa do entrevistador, destinada a construir informações pertinentes para um objeto de pesquisa, e abordagem pelo entrevistador, de temas igualmente pertinentes tendo em vista este objetivo.

Por fim, também fizemos aplicação de dezenove questionários impressos em Juazeirinho, com perguntas objetivas de múltipla escolha, numa amostragem não probabilista, que foram posteriormente analisadas.

Resultados

Sobre a população cigana em Mamanguape - PB

Em Mamanguape a maioria dos ciganos está localizada num espaço comumente conhecido como "*rua dos ciganos*", no bairro Planalto, que fica um pouco afastado do centro da cidade. A rua dos ciganos é constituída por um conjunto de oito casas que formam núcleos domésticos compostos por suas respectivas famílias.



Figura 1. “Rua dos ciganos”

Fonte: FERREIRA, Hermana C. O.; GOLDFARB, M. Patrícia L.. 2013.

As famílias, ao que tudo indica, estão lideradas por dois senhores, e embora a liderança não seja formal ela é bastante eficaz, o que pode ser compreendido através do modo como estes centralizam as decisões, as alianças e os contatos com o mundo externo. Soubemos da existência de outros ciganos residindo em outros bairros da cidade, mas não houve tempo de contatá-los. Não foi possível realizar um censo populacional, visto que há forte circulação de ciganos, assim como não há, por parte dos ciganos, um interesse em serem contados e transformados em números. De acordo com o Sr. G., reconhecido pelos ciganos como uma liderança, essas famílias encontram-se fixadas na cidade desde os anos 90.

Desde a primeira incursão no campo de pesquisa observamos algo que distinguia estes ciganos de outros grupos, também da etnia Calon, residentes em diferentes cidades da Paraíba. Comparando-os com os ciganos residentes em Patos, descritos por Camilo (2011) e Nascimento (2013), ou a comunidade cigana residente

em Sousa, estado da Paraíba, descrita por Goldfarb (2013), cuja realidade é marcada por muita pobreza e descaso dos poderes públicos locais; notamos que neste caso havia diferenças nas condições econômicas e numa certa "qualidade de vida", visto que em Mamanguape encontram no comércio a principal fonte de renda econômica, com a venda e a troca de produtos como casas, carros e outros bens. Esta constatação se deu a partir da observação interna das casas ciganas que, embora não sejam amplamente usadas, possuem móveis, são grandes, de alvenaria, com muros altos e pisos de cerâmica e bem cuidadas. Também observamos que muitas casas na "rua dos ciganos" estão expostas a venda ou troca; e o mesmo ocorre com os carros ou sons bem equipados.



Figura 2. Piso de casa cigana

Fonte: (FERREIRA, Hermana C. O.; GOLDFARB, M. Patrícia L., 2013).



Figura 4. Casa à venda na Rua dos ciganos

Fonte: (FERREIRA, Hermana C. O.; GOLDFARB, M. Patrícia. L., 2013).

Observamos as mulheres dedicadas, quase em período integral, as atividades domésticas e os cuidados com os filhos. Não visualizamos mulheres inseridas no mercado de trabalho, o que nos fez pensar que a elas cabem os afazeres do lar, e com o bem-estar da família; o que nos remete as análises do antropólogo Roberto Da Matta (1991), sobre espaços sociais no Brasil, onde cabe a mulher a esfera social da "casa", pensada como lugar das relações pessoais e restritas ao universo familiar. Segundo Goldfarb, Leandro e Dias (2012, p. 05): *"Entre os ciganos os papéis desempenhados pelos homens e pelas mulheres são distintos e bem demarcados, sendo os homens responsáveis pelas questões políticas e hierárquicas dos grupos; pelas relações de trocas e de contatos com o mundo externo"*.

Magano e Mendes (2013, p. 04), nos apontam uma diferenciação social de gênero entre os ciganos, onde:

Os homens têm mais liberdade de circulação e de interação com não ciganos, nomeadamente, com mulheres não ciganas, aspeto revelador de assimetrias existentes ao nível dos papéis sexuais e de género. A separação entre homens e mulheres é ritualizada a cada dia que passa por algumas famílias, tornando-se notória nos comportamentos assumidos em público com a constante separação entre homens e mulheres por grupos.

Tal aspecto também foi por nós observado, pois quase não se consegue falar com as mulheres ciganas, a princípio são os homens, e principalmente os que são considerados liderança, que fazem o contato com os não ciganos, também chamados "juron/jurin".

Verificamos muitas uniões matrimoniais endogâmicas, estabelecendo alianças entre ciganos de diferentes famílias ou lugares, onde são desejadas as uniões entre ciganos e indesejados os casamentos mistos (LÉVI-STRAUSS, 1982). As pessoas costumam se casar bem jovens e as uniões tendem a ser configuradas com a chegada de um filho, pois a família é, de acordo com a literatura consultada, a principal e mais importante instituição social existente.

Desde os trabalhos mais clássicos aos mais atuais encontramos referências a importância da família para os ciganos. Sant'ana fala que a família é uma base para a organização social dos grupos. Assim:

Os estudiosos dos ciganos têm observado a importância da família como base da organização social do grupo. (...) Podemos, inclusive, concluir com Yoors afirmando que a organização social do cigano, ainda que sempre fluida, tem uma vitalidade interna e que "a coesão e a solidariedade interna da comunidade cigana repousam nos fortes laços da família, que são unidade básica e a única unidade constante" (Sant'ana, 1983, p. 74).

Deste modo, com base em Goldfarb (2013), compreendemos que o valor social da família está relacionado à ideologia étnica que sustenta as crenças num pertencimento, com base no sangue ou num destino comum. Além disso, os ciganos sabem que são amplamente estigmatizados e este processo de exclusão social acaba reforçando os laços de parentesco e a valorização da “unidade” coletiva.

Na primeira incursão à cidade de Mamanguape presenciamos uma festa em comemoração ao dia das crianças, o que nos rendeu boas reflexões sobre a dinâmica social deste grupo. Neste dia os ciganos organizaram uma festa bem animada, decoraram a rua, distribuíram doces e presentes, promoveram brincadeiras - como corrida de saco, quebra-panela, etc., com muitos participantes, cerca de 100 pessoas (ciganos e não ciganos) presente.

A filha mais velha de um dos líderes nos falou sobre a importância, o significado e a simbologia daquele dia. Disse-nos que é costume que alguns ciganos fazem peregrinação à cidade de Rafael Fernandes, no Rio Grande do Norte, para pagar promessas ou prestar homenagens às “meninas das covinhas”, um tipo de santidade reverenciada nesta região.

Tal colaboradora da pesquisa disse-nos que muitos ciganos haviam alcançado graças por intermédio destas “meninas santas”, e como neste ano de 2013 não podiam ir até o santuário, faziam aquela festa em homenagem e graças. Monteiro também destaca a importância destas crenças e compromisso dos ciganos com tais santidades, onde a festa representa tanto fé como forma de “*pagamento dos votos*” para com a santidade, demarcando ainda o festejo com uma “*necessidade*” de “*chamar atenção dos não ciganos na cidade e dos que estavam presentes no local*” (MONTEIRO, 2014, p. 59).

De acordo com Silva (2011), a devoção popular as “meninas das covinhas” se realiza por meio de um culto regionalizado, não canônico, com peregrinações de romeiros de diferentes partes, incluindo os ciganos. As crenças ligam-se a duas

meninas que teriam morrido de fome e de sede em 1977 e, posteriormente, curado algumas pessoas do local, se transformando em mito e santidade popular.

Para além da devoção, esta ocasião nos mostrou a importância das festas como espaços de socialização interna e externa. Interna porque são momentos de descontração, de reforço das alianças e dos laços de parentesco; ocasião em que também recebem muitos amigos e parentes, ciganos que vêm de diferentes municípios. A partir daí atentamos para um fluxo de pessoas, objetos e valores entre os ciganos, onde a mobilidade é bem forte. Nas idas ao campo costumávamos observar ciganos de Mamanguape indo para algum outro local, bem como a chegada de ciganos de outros lugares. Ao indagarmos o porquê destes deslocamentos eles respondem que "*são negócios*".

Com relação à sociabilidade externa, na supracitada festa do "dia das crianças" também vimos muitas pessoas da vizinhança, não ciganos moradores do bairro, com suas crianças, o que nos apontou para a relação dos ciganos com a população não cigana do bairro e da cidade de uma forma geral. As relações com a vizinhança, assim como a promoção da festa e o estabelecimento de vínculos vicinais, são decorrentes do processo de fixação dos ciganos num dado território.

Observamos que em Mamanguape as relações entre ciganos e não ciganos são razoavelmente tranquilas, e neste dia de festa as "*trocas se intensificam, os espaços se condensam, os encontros tornam-se mais frequentes*" (GONÇALVES; CONTINS, 2008, p. 3). Entretanto, as entrevistas com a população não cigana nos mostraram que há uma fronteira que os diferenciam e que permanece mantida, onde as relações sociais entre ciganos e não ciganos tendem a ser evitadas sempre que possível. Assim, embora convivam passivamente, essa fronteira é excludente.

Em março de 2014 realizamos entrevistas com não ciganos de diferentes gêneros, escolhidos aleatoriamente. As entrevistas foram necessárias, tendo em vista o enfoque que a pesquisa tomou, ou seja, os contatos interétnicos que puderam ser constatados desde o primeiro contato na festa do dia das crianças, passando por

relações cordiais com autoridades e políticos locais e gestores municipais, até porque um dos ciganos de destaque é funcionário da secretaria de saúde do município.

Verificamos que a maior parte da população já ouviu falar sobre “ciganos”, sabem onde moram em Mamanguape e algumas pessoas até nos ensinavam a chegar ao local. Mesmo assim diziam “*não conhecer cigano*”, o que para nós demonstra um desejo de não aproximação, de não interação com os mesmos. Cerca de 28% dos entrevistados afirmaram não ter “*nada contra os ciganos*”, embora só duas pessoas digam ter algum tipo de contato pessoal com os mesmos: uma que se diz “*amiga de algum deles*” e outra cujo contato fora comercial, pois era dono de farmácia e alegou que: “*já vendi remédios para pessoas ciganas*”.

Registramos o que nos disseram alguns dos entrevistados:

Sempre houve ciganos pela cidade, antigamente se via **bandos**⁶ de acampamentos ciganos espalhados pela cidade, quando ainda era rural, diferente de hoje. Sei que em Itapororoca existem muitos deles. Mas os ciganos têm aquela fama de ter as coisas sem trabalhar.

Fui vizinha de famílias ciganas no bairro Planalto. Eu acho que eles são sujos, eles conversam assuntos “impróprios”, assistem filmes eróticos na frente da família, de todo mundo. Eu até já vi um casal de ciganos fazendo sexo no terraço de casa, são barraqueiros, gostam de festa e confusão.

Na festa pensamos, à primeira vista, que as relações entre a população local e os ciganos eram cordiais, mas como podemos perceber nas falas acima, há uma reprodução de velhos estereótipos, que tendem a negatizar a imagem dos ciganos. Note-se que a primeira fala destaca os ciganos como “*bandos*”, o que nos leva ao imaginário do “forasteiro”, nômade ou “de passagem”, enfim, como nos diz Goldfarb (2013), sempre alguém “de fora”, um “estrangeiro” ou não “natural do lugar”. A

⁶ Grifo nosso.

expressão "*bando*" ainda nos remete ao mundo do cangaço e a representação social de "desordem" (simbólica, econômica e política) que estes bandos estabeleciam no Nordeste brasileiro. Muitas vezes os ciganos, vistos como pessoas que estão sempre em "bandos", são pensados como uma espécie de cangaceiros ou pessoas que estabelecem suas próprias regras.

Nesta direção, outras proposições apontam para a reprodução de representações de um imaginário historicamente construído no Brasil sobre os ciganos; sempre pensados como "ladrões" ou como nos foi dito, uma pessoa que "*tem as coisas sem trabalhar*". A jovem que fora vizinha dos ciganos também destaca, na sua interação, a condição social de "ímorais" ou "indecentes" ocupada pelos ciganos, que ainda são apontados como "*barraqueiros*" ou pessoas que "*gostam de confusão*", o que atestaria o afastamento entre estes e os moradores locais. Outra senhora nos disse que "*ciganos nunca andam pelo centro*", o que justificaria a separação física e social entre os grupos em questão.

Assim, as falas nos remetem a um texto clássico de George Simmel sobre o estrangeiro, quando ele aponta que:

Se o mover for o contraste conceitual do fixar-se, com a liberdade em relação a cada ponto dado do espaço, então, a forma sociológica do "estrangeiro" representa, não obstante, e até certo ponto, a unidade de ambas as disposições. Revela também, certamente, que as relações concernentes ao espaço são, por um lado, apenas, a condição e, por outro, o símbolo das relações entre os seres humanos. (SIMMEL, [1908] 2005, p. 350).

Neste sentido, e de acordo com Simmel, o estrangeiro é aquele visto como "de passagem", e no caso dos ciganos, muitas vezes representados como sujeitos da errância. O estrangeiro é o "estranho ao grupo", mesmo que esteja espacialmente fixado. Pensamos que o fato dos ciganos residirem na cidade há algum tempo os

torna conhecidos, mas não necessariamente aceitos, por isso lhes atribuem toda uma carga de estigmas que circulam em torno da identidade cigana.

Nas falas das pessoas percebemos uma apreensão dos ciganos que deslizam para a crença numa "origem" das qualidades negativas, como o roubo e a vida fácil, origem que é pensada como "natureza", transmitida entre gerações. De uso desta ideia, pensamos também que esta origem serve tanto para atestar uma natureza fisiológica como moral, pois os ciganos permanecem pensados como estrangeiros, cujas características são transmitidas por meio de uma suposta "essência" (PINHO; SANSONE, 2008).

E os ciganos, por sua vez, buscam acessar os benefícios sociais do local – assistência médica, empregos, escolas, consumo –, pois não vivem ilhados como desejam alguns "jurons", mas em vários processos de interação social que criam as diferenças e fortalecem os sentidos da pertença étnica.

Sobre a população cigana em Juazeirinho - PB

A história dos ciganos em Juazeirinho parece estabelecer alguns nexos que se coadunam com a história de outros grupos de ciganos residentes em outros municípios da Paraíba e estados vizinhos, formando fios esclarecedores da história destes grupos étnicos em terras paraibanas⁷.

Segundo os relatos da cigana J. D. S., que reside na cidade, o grupo do qual fazia parte se deslocou do Distrito de Olho d'água, no Estado do Ceará, atravessando os sertões nordestinos numa rota que articulava muitas vezes idas e vindas, nos marcos de uma territorialidade flexível, e estabelecida por questões de necessidades que se apresentavam no decorrer de cada rota.

É preciso considerar o contexto destes deslocamentos espaciais, se pontuarmos a década de 80, conforme seus próprios relatos, como marco inicial do

⁷ GOLDFARB, 2013; NASCIMENTO, 2013; CUNHA, GOLDFARB, BATISTA, 2014; MONTEIRO, 2014.

sedentarismo não só do grupo de Juazeirinho como dos outros municípios circunvizinhos⁸. Existe nessa convergência, dos ciganos que migravam nos sertões nordestinos e de fixação num dado lugar, algum conjunto de fatores ou mesmo um fator em comum que tenha contribuído uma paragem espacial. O certo é que tanto para ciganos como para os “jurons”, as condições sócio-políticas brasileiras que retrocedem a década de 80 não eram favoráveis para qualquer indivíduo que estivesse na categoria de pauperização absoluta ou relativa. Agravando aos que não dispunham de propriedade privada, bens e muito mais aos que não se permitiam proletarizar. Reverberaram assim consequências muito mais danosas aos grupos culturais e étnicos alocados em tais características, ou seja, majoritariamente pobres, negros, ciganos, etc.

Nesse lapso temporal deslocava-se o grupo ampliado de ciganos que chegaria a Juazeirinho. Não se sabe o tempo correto nem a rota utilizada depois da saída de Olho d’água, no Ceará, até a chegada em Pombal na Paraíba, pelos inúmeros vieses de possibilidades disponíveis aos ciganos e pela imediaticidade que se colocava em cada retirada.

Se cruzarmos os dados do nascimento do primogênito da matriarca da família cigana pesquisada, ocorrido embaixo de uma ponte na cidade de Pombal-PB (hoje com 39 anos), com a data provável de sua sedentarização em Juazeirinho (início da década de 80 – cerca de 30 anos), veremos que o grupo pode ter levado aproximadamente de 6 a 8 anos para percorrer a rota a nós informada.

O grupo chega a cidade de Pombal –PB, passando pelas cidades de Currais Novos e Equador, no Rio Grande do Norte, chegando na década de 80 em Juazeirinho. A senhora J. D, seu marido e filhos, se sedentizam em Juazeirinho, deixando o grupo que seguiu viagem e que acabaram por se dividirem. A família

⁸ O que é confirmado por MOONEN (1993) e também por GOLDFARB (2004) ao se referirem aos ciganos de Sousa-PB.

ascendente da senhora J. D. migrou para a cidade de Condado onde fixou residência e lá reside até os dias atuais.



Figura 7. Rota dos ciganos entre Pombal até a sedentarização em Juazeirinho - PB
Fonte: DANTAS, José Aclécio; GOLDFARB, Maria Patrícia L, 2014, com base em Google maps.

Na pesquisa verificamos que a população efetiva de ciganos na cidade de Juazeiro é composta por uma única família extensa, formada pela Sra. J. D, nossa principal colaboradora, viúva há seis anos e com 60 anos de idade, seus filhos e netos, que atualmente totalizam oito pessoas. É importante destacar que todos os seus

filhos se casaram com não ciganos, o que denota a presença de casamentos mistos nesta família de ciganos, fato talvez decorrente do processo de sedentarização no local.

Esse grupo familiar estendido ocupa quatro núcleos domésticos (casas) numa mesma circunvizinhança (rua e anexos); e estará sendo ampliado com o retorno de um dos filhos (e sua família) que retorna de São Paulo, e habitará uma casa ainda em construção. Os outros filhos da cigana residem em Campina Grande e São Paulo.

A principal fonte de renda dos ciganos em Juazeirinho provém de pensões das duas viúvas e programa de transferência de renda (bolsa família) das crianças, fato também observado por Goldfarb (2013) na cidade de Sousa. Estas fontes são complementadas pelos trabalhos informais dos adultos.

Os maridos das jovens ciganas, que são "jurons", participam do sustento familiar com renda advinda de trabalhos temporários e informais. Já os ciganos realizam pequenos comércios (trocas, venda) com motocicletas, e outros bens de pequeno porte, fonte de renda esse também observado por Moonen (1993) entre os ciganos de Sousa.

Constatamos que os ciganos adultos que residem em Juazeirinho adotam dois nomes, um oficial ou para o mundo externo e outro interno; e observamos que as uniões matrimoniais ocorreram com pouca idade entre as mulheres, cerca de 13 anos. Também constatamos a existência do rapto da noiva para aceleração da união nem sempre consentida pelos pais; prática comum entre ciganos de acordo com a literatura consultada. Uma das filhas de nossa principal colaboradora da pesquisa afirmou ter "*fugiu para se casar*", indo morar num quarteirão próximo da casa da mãe e mantendo, posteriormente, contatos diários com os pais, que depositaram no genro "juron" sua indignação e culpabilização.

No tocante as entrevistas e aplicação de questionários com os não ciganos em Juazeirinho, observamos que há uma falta de informação geral sobre a cultura cigana, embora afirmassem saber da existência de ciganos na cidade. Nos questionários

aplicados cerca de 73% das pessoas desconhecem qualquer história que envolva os ciganos ou sua cultura. Um dado contraditório nas respostas encontra-se no fato que muitos que afirmaram não conhecer nenhuma história que envolva ciganos, confirmaram que já tiveram suas mãos "lidas" por ciganas, mesmo não tenham acreditado no que foi prognosticado.

Ao solicitar que falassem livremente sobre o que achavam dos ciganos, estes foram descritos por meio de expressões como: "*são um povo alegre*", "*respeito eles*", "*peessoas boas e de cultura bacana*", "*não tenho nada contra eles*", "*acho que são acolhedores*", "*povo simples e educado*", ou "*tenho grande admiração*". Entretanto, essas mesmas pessoas disseram que não casariam nem permitiriam seus filhos casarem com ciganos, revelando, mais uma vez, um quadro de estigmatização social.

De um modo geral, sempre que as perguntas abstraíam as relações diretas entre ciganos/não ciganos, as respostas se direcionavam para uma aceitação, desde que fossem ou ficassem invisíveis ou na condição de assimilação. Já quando as perguntas direcionavam para a concreticidade de interações sociais diretas ou pessoais, às respostas mudavam de tom e direção; o que demonstra a existência de preconceitos e a recusa da diversidade cultural no município e nas pessoas pesquisadas. Como pudemos verificar em Juazeirinho, os ciganos não são nômades nem formam uma comunidade ou grupo numeroso; mas mesmo imersos na cultura local, permanecem sendo vistos como distintos.

Conclusões

Após a pesquisa realizada, concluímos que em Mamanguape e em Juazeirinho, como em outros contextos etnográficos, como é o caso da cidade de Patos-PB, há tanto um reconhecimento como uma vivência de uma fronteira étnica que diferencia ciganos/não ciganos. Esta fronteira serve tanto para exclusão como para integração dos ciganos, na medida em que delimita, simbolicamente, um lugar social para os

ciganos ali residentes. Tal fronteira relaciona-se com os processos históricos e culturais que limitam a participação dos ciganos e segmenta os espaços sociais de atuação de cada sujeito em interação.

Podemos dizer, com base em Raffestin e Guichonnet (1974), que a fronteira introduz a "margem" ou um "lugar a margem" para os excluídos ou atores sociais dominados, mas que, apesar disso, possuem ou reivindicam uma territorialidade específica. Com a fixação desses ciganos num dado território (e a construção de casas, o consumo, o acesso à escola, etc.), vemos a dinâmica que envolve a manutenção das fronteiras, cuja representação passa tanto pelo estabelecimento de distanciamentos, como pelo reforço ao sentido de pertencimento a uma dada história, a um dado tempo socialmente construídos.

Apoiando-nos em Cohen (1969), consideramos que a demarcação de limites faz parte da própria divisão social ou "sociedade demarcada", o que implica em relações inter e intra grupos, que definem as relações de poder em cada contexto e os discursos e/ou práticas políticas de exclusão ou incorporação dos grupos ciganos.

Falamos de fronteira étnica porque as diferenças, entre ciganos/não ciganos, são pensadas e tratadas através das noções de "origem" ou "descendência", a partir das quais os ciganos se pensam, elaborando elementos de sua identidade cultural, que são constantemente recolocados e passíveis de transformação; bem como são pensados pelo mundo externo. Esta identidade incorpora aspectos simbólicos como o passado nômade e os laços de sangue, e os aspectos organizacionais, que dizem respeito às residências, as trocas comerciais, etc.

Nos dois contextos pesquisados, verificamos que os ciganos convivem com os moradores locais, mas esta convivência é na maioria das vezes negada, invisibilizada, negociada, de acordo com as relações intergrupais e as regras de convivência estabelecidas. Por outro lado, averiguamos a diversidade que compõe estes grupos étnicos, a resistência cultural que faz com que, por exemplo, uma senhora viúva e residente num bairro popular que a estigmatiza permaneça honrando os valores da

família, elemento fundamental da cultura cigana, onde quer que ela esteja (OKELY, 2011).

Em Juazeirinho, mesmo não existindo um grupo grande numericamente, a identidade cigana se faz presente, pois as fronteiras não desapareceram, o que observamos quando a Sra. J. D. fala de seu falecido marido, de sua família de origem e de sua família de procriação. Enfim, são laços de vida e de sangue que não se desfizeram.

Os deslocamentos e a circulação de pessoas também foram fatores constatados na pesquisa, traço que é histórico entre os ciganos, o que podemos perceber nas trajetória das famílias e o quanto seus membros não fecham as possibilidades de novas mudanças e trajetos, com pessoas chegando, saindo, voltando, o que favorece sua readaptação a cada novo conjunto incursões que se façam.

Nesta direção, as conclusões aqui apresentadas não pretendem fechar os ciclos de discursões sobre o assunto, mas espaços para futuras pesquisas e discursões que possam refletir sobre o fazer humano, sem juízos de valores.

Referências

- BARTH, F. **Grupos Étnicos e suas Fronteiras**. In: POUTGNAT, P & FENART-STREIFF, J. Teorias da Etnicidade. São Paulo: Difel, 1998.
- COHEN, A. P. **Culture, identity and the concept of boundary**. Revista de Antropologia Social, num. 3. Editorial Complutense, Madri, 1994.
- COHEN, Y. A. **Social Boundary Systems**. Current Anthropology, v. 10, n. 1, p. 103-106, 1969.
- CUNHA, Jamily Rodrigues da., GOLDFARB, Maria Patrícia L., BATISTA, Mércia R.R. **Processos associativistas entre ciganos**: discutindo o projeto político de uma família cigana em Condado-PB. In: 29ª Reunião Brasileira de Antropologia, 2014,

Natal. Anais eletrônicos. Disponível em:
<http://www.29rba.abant.org.br/resources/anais/1/1402019615_ARQUIVO_ArtigoJamilyCunhaUFPE.pdf>

Acesso em: 01 set. de 2014.

DAMATTA, Roberto. **A Casa & a Rua**. Espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1991.

DANTAS, José Aclécio. **Mapeamento da População Cigana em Juazeirinho – PB**. In: 29ª Reunião Brasileira de Antropologia, 2014, Natal. Disponível em:
<http://www.29rba.abant.org.br/resources/anais/1/1402943027_ARQUIVO_textocompletoRBA-GT20-JoseAclecioDantas-Banner.pdf> Acesso em: 13 de ago. 2014.

DANTAS, José Aclécio; GOLDFARB, Maria Patrícia L. **Mapeamento da População Cigana em Juazeirinho-PB**. Projeto Os Ciganos no Estado da Paraíba. Relatório Final PIBIC, vigência 2013-2014, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, agosto de 2014.

ECKERT, Cornélia. **Memória e Identidade**. Ritmos e ressonâncias da duração de uma comunidade de trabalho: mineiros do carvão (La Grand-Combe, França). Cadernos de Antropologia. Porto alegre, n. 11, 1993.

GEERTZ, C. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1989.

GOLDFARB, Maria Patrícia L.; FERREIRA, Hermana C. O. **Mapeamento da População Cigana em Mamanguape-PB**. Projeto Os Ciganos no Estado da Paraíba. Relatório Final PIBIC, vigência 2013-2014, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, agosto de 2014.

GOLDFARB, Maria Patrícia Lopes. **Memória e Etnicidade entre os Ciganos Calon em Sousa-PB**. João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2013. (Coleção Humanidades).

_____. **O Tempo de Atrás**: um estudo da construção da identidade cigana em Sousa-PB. Tese. (Doutorado em Sociologia). Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Universidade Federal da Paraíba. João Pessoa, 2004.

_____. **Os Ciganos**. Galante, Fundação Helio Galvão, nº. 02, Vol. 03, Natal, Setembro de 2003.

GOLDFARB, Maria Patrícia Lopes; LEANDRO, Suderlan Sabino; DIAS, Maria Djair. “**O ‘cuidar’ entre as Calin**: concepções de gestação, parto e nascimento entre as ciganas residentes em Sousa-PB”. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 11, n. 33, pp. 851-876, Dezembro de 2012.

GONCALVES, José Reginaldo Santos; CONTINS, Marcia. **Entre o Divino e os homens**: a arte nas festas do Divino Espírito Santo. *Horizontes antropológicos*, Porto Alegre, v. 14, n. 29, Jun. 2008. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010471832008000100004&lng=en&nrm=iso. Acesso em 23 ago. de 2014.

LÉVI-STRAUSS, C. **As Estruturas Elementares do Parentesco**. Petrópolis: Vozes, 1982.

MAGANO, Olga e MENDES, Maria Manuela. **Mulheres ciganas na sociedade portuguesa**: tracejando percursos de vida singulares e plurais. Disponível em <https://ojs.unila.edu.br/ojs/index.php/sures/article/view/144>. Acesso em 22 de julho de 2014.

MINAYO, M. C. **O desafio do conhecimento**. São Paulo/Rio de Janeiro: HUCITEC ABRASCO, 2010.

MONTEIRO, Edilma do N. J. **A infância entre os Calon**: uma etnografia sobre a concepção de infância entre ciganos no vale do Mamanguape – PB. Exame de Qualificação. (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2014.

MOONEN, Frans. **Ciganos Calon no Sertão da Paraíba**. *Cadernos de Ciências Sociais*. João Pessoa, n. 32, 1993.

MORAES FILHO, Melo. **Os Ciganos no Brasil e o Cancioneiro dos Ciganos**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1981.

NASCIMENTO, Caroline Leal Dantas do. **Ciganos em Patos-PB**: o desafio atravessado por geração e gênero. 2013. Monografia. (Bacharel em Antropologia) - Universidade Federal de Campina Grande, 2013.

NOVAES, Silvia C. **Jogos de Espelhos**: imagens e representação de si através dos outros. São Paulo: Editora da USP, 1993.

- OKELY, J. **The Dale Farm eviction**. *Anthropology Today*, v. 26, n. 6, Dec., 2011.
- _____. **The Traveller-gypsies**. New York: Cambridge University Press, 1983.
- PINHO, O.; SANSONE, L. **Raça**. Novas perspectivas antropológicas. Salvador: ABA/EDUFBA, 2008.
- RAFFESTIN, C. & GUICHONNET, P. **Géographie des frontières**. Paris: PUF, Collection SUP. «Le Géographe», n. 13, 1974.
- SANT'ANA, Maria de Lourdes. **Os ciganos**: aspectos da organização social de um grupo cigano em Campinas. São Paulo: FFLCH/USP, 1983. (Antropologia, 4)
- SILVA, Irene de A. van den Berg. **Dinâmica das Covinhas**: interesses e mudanças em um santuário popular. *Religiosidades populares: diálogos e interpretações*. Revista de Teologia e Ciências das Religiões da Unicap. v. 1, n. 1, 2011.
- SIMMEL, G. **O Estrangeiro [1908]**. *Revista Brasileira de Sociologia da Emoção- RBSE*, v. 4, n. 12, p. 350-357, dez. 2005.
- SULPINO, Maria Patrícia Lopes. **Ser Viajor, Ser Morador**: Uma análise da construção da identidade cigana em Sousa-PB. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1999.
- TEIXEIRA, Rodrigo. C. **História dos Ciganos no Brasil**. Núcleo de Estudos Ciganos. Recife, 2008. Disponível em <http://www.dhnet.org.br/sos/ciganos/index.html>. Acesso em: 12 de agosto de 2014.
- WEBER, Max. **Economia e sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. Brasília: Editora da UNB, 1994.



ariús

Revista de Ciências Humanas e Artes

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

O PAPEL DE UM JORNAL PARAIBANO NA CONSTRUÇÃO DA IMAGEM DOS CIGANOS

Mércia Rejane Rangel Batista¹

Izabelle Aline Donato Braz²

Jamilly Rodrigues da Cunha

Jessica Cunha de Medeiros

Caroline Leal Dantas do Nascimento

Universidade Federal de Campina Grande

RESUMO

Partindo do levantamento realizado em jornal diário de Campina Grande (PB), fundado em 1957, nos perguntamos como os ciganos que se encontram nesse estado são apresentados aos olhos dos leitores. Destacamos que na década de 60 estes grupos são invisibilizados, e nas seguintes (70, 80, 90 e 2000) estão restritos às páginas policiais. Nesse sentido, percebemos que os ciganos continuam a ser associados às imagens literárias, e que definem o grupo por uma suposta essência

¹ Professora Adjunta da UACS/UFCG e do PPGCS. A pesquisa se realizou no âmbito do Edital do PIBIC CNPq/UFCG 2011/2012. E-mail: mercia.batista1@gmail.com.

² Todas as co-autoras eram, à época, alunas do curso de graduação em Ciências Sociais da UFCG e bolsistas e/ou voluntárias do PIBIC, PIVIC-CNPq e do Programa PET-Antropologia MEC/SESu.

biológica/racial, gerando obrigatoriamente uma falta de moralidade. Contudo, na leitura de textos acadêmicos com temática afim, percebemos que muitos apresentam os ciganos como avesso aos processos de desenvolvimentos históricos¹. Questionamos tais teses, partindo dos materiais coletados, mesmo que nas páginas policiais. Por outro lado, identificamos através da literatura que versa sobre os ciganos na Paraíba² como esses grupos são concebidos no senso comum. Na visão compartilhada pela sociedade é determinante a condição de um povo sem lugar. Contudo, nas matérias de jornais encontramos uma variada condição dos ciganos, e percebemos como o jornal tem sido atuante na persistência do modo pelo qual a sociedade acaba por reproduzir o discurso acerca dos mesmos.

PALAVRAS-CHAVE: Ciganos; Jornais; Campina Grande (PB); Conflito; Imagem.

THE ROLE OF A PARAIBANO NEWSPAPER IN THE CONSTRUCTION OF GYPSY IMAGE

ABSTRACT

Based on a survey conducted in daily newspaper of Campina Grande (PB), founded in 1957, we wonder how the Gypsies who are in this state are presented in the eyes of readers. We emphasize that in the 60s these groups are invisible, and the following decades (70, 80, 90 and 2000) the crime pages are restricted. In this sense, we realize that Roma continue to be associated with literary images, and defining the group for an alleged biological / racial essence, necessarily generating a lack of morality. However, in reading academic texts with thematic order, we realize that many regard Gypsies as averse to the processes of historical development.¹ Such development theses have been questioned, starting from the materials collected, even from the crime pages. On the other hand, we identified through the literature dealing with the Roma in Paraíba² how these groups are designed on common sense. The shared vision for society is determining the condition of a people without a place. However,

in the field of newspapers we found a varied condition of the Roma, and we realized how the newspaper has been active in the persistence of the way in which society ends up reproducing the speech around them.

KEYWORDS: Gypsies. Newspapers. Campina Grande/PB. Conflict. Image.

Introdução

No Brasil muito se tem discutido sobre as questões étnicas, sendo que, os estudos sempre recaem em grupos indigenistas e/ou quilombolas, não enfatizando outros povos, como é caso dos ciganos. A partir de 2011 passamos a realizar estudos voltados para tais grupos, iniciando com a perspectiva teórica, passando por um levantamento histórico-documental, culminado finalmente em trabalhos realizados entre as “comunidades” ciganas que “vivem” na Paraíba.

No caso dos ciganos, embora de presença tão antiga no Brasil (são citados em documentos desde o século XVI³) tal permanência não implicou em reconhecimento ou visibilidade. Ao se construir uma história nacional, passando-se pelos povos ou tipos raciais (como era a linguagem da época), os ciganos permaneceram sem nenhum espaço significativo, um bom exemplo, são os livros didáticos. Dificilmente encontramos referências aos ciganos, e quando aparecem, o estigma que os envolve, prevalece.

No mundo moderno, especialmente na primeira metade do século XX, acreditou-se que as identidades étnicas estavam fadadas ao desaparecimento, já que a modernização aliada ao processo de urbanização conduziria a construção de um sujeito livre das marcas tribais. Ao contrário, o que se apresentou foi à emergência discursiva e prática de conjuntos humanos que desafiaram os participantes do campo, inclusive das teorias que vigoravam no campo da Sociologia e da Antropologia.

³ A literatura na área consagrou o registro mais antigo sobre ciganos no território recém-descoberto chamado Brasil, do ano de 1574. Ver Ferrari, 2010:86.

No caso específico da Antropologia, os diversos estudos desenvolvidos ao longo das últimas décadas e que utilizam as bases da teoria da etnicidade⁴, cujo autor de maior destaque é Fredrik Barth, têm atestado a permanência do fenômeno étnico, que evidencia-se nos protestos de imigrantes, nas reivindicações provenientes das comunidades quilombolas e ciganas, dentre outros, como também na emergência de novos atores sociais reivindicando marcadores diferentes da própria identidade, como mulheres/feminismo, orientais/mulçumanos, negros/afro-americanos. Independente de quais sejam os motivos de sua permanência - econômicos, políticos, culturais etc. - a etnicidade, solicita dos cientistas sociais uma atenção mais acurada, pois as antigas concepções racistas que associam as diferenças sociais às diferenças biológicas, também não desapareceram.

Nesta perspectiva os pesquisadores muitas vezes acabam priorizando alguns temas em detrimento de outros, parecendo ser legitimados mais precisamente por serem objetos de pesquisa mais relevantes que outros, e nos parece que aos ciganos não coube ainda tal interesse. Muitos dos materiais que compõem o acervo sobre ciganos focam na ideia de uma cultura originária, mantida apesar dos processos históricos, e que aprisionam todos os membros a uma condição atemporal. O chamado nomadismo constitui-se num elemento negativo: como é difícil para os membros da sociedade confiar em outras lógicas de deslocamentos, sem que se saiba quem efetivamente compõe aquela coletividade.

Do ponto de vista das Ciências Sociais, os problemas sobre raça e racismo são derivados de causas sociais, e assim, o emprego do termo etnia visa abordar essas questões a partir de aspectos sociais e não biológicos. Para Weber, a raça entendida como as características que são transmitidas pela hereditariedade, não interessa a sociologia, adquirindo relevância sociológica quando essas características são sentidas subjetivamente, servindo de explicação para o comportamento dos homens

⁴ Sobre grupos étnicos ver especialmente BARTH, F. **Grupos étnicos e suas fronteiras**. In: Poutignat e Streiff-Fenart, 1998

uns em relação aos outros. E assim, Weber, apresenta uma distinção entre pertença racial e pertença étnica, a primeira sendo constituída a partir dos laços reais de sangue, ou seja, na comunidade de origem, ao passo que a segunda referindo-se à crença subjetiva em uma origem comum. (WEBER, 2004).

No Brasil, muito se tem a discutir sobre as questões étnicas. A história sobre a formação do povo brasileiro está estritamente relacionada com a ideia de que as contribuições de cada raça – branca, negra, índia – originou um povo sem preconceito, apto a miscigenação. Ou como diagnostica Roberto da Matta no seu clássico “Fábula das três raças”, criou-se pelo efeito de uma anunciação ideológico-fabular um país teoricamente miscigenado (MATTA, 1981). Então, não é de se estranhar que o senso comum, suportando por uma poderosa ideologia, insista na existência de uma “democracia racial”, na crença de uma convivência harmoniosa entre negros, índios e brancos, ou seja, na inexistência do racismo. É por isso, que a percepção da existência de comunidades ciganas pode criar tantos desconfortos à grande parte da população brasileira, acostumada a ignorar e naturalizar as questões étnicas. E no caso cigano, ainda com um elemento que nos desafia no presente exercício: como pensar populações que não são historicamente associadas a um território e que agora, por razões diversas, estão emergindo enquanto coletividade demandante de direitos e que se encontram vinculadas aos municípios, sem que com isso se instaure uma relação originária.

Para nós, estudar os ciganos implica em rever, em termos conceituais e históricos, muitas das concepções que embasam aparentes verdades científicas e também crenças sociais. Certamente, faz-se muito importante tornar acessível tais histórias, contextualizando-as no cenário em que os ciganos se localizam e o da cidade em geral.

A partir da Constituição de 1988, o Estado Brasileiro, pela primeira vez, passou a reconhecer o direito a identidades diferenciadas e coletivas. Algo que entra em franca oposição com as concepções ainda mantidas no seio da sociedade brasileira,

que propõe a existência de um só povo, resultante das misturas raciais – e com diferenças (apenas uma questão de grau) culturais. Diante disso, investigamos o cenário paraibano que se apresentou de modo bastante peculiar, possuindo grupos ciganos representados de maneira muito distinta, o que torna mais problemático, pois estamos pensando em universos espaciais muito próximos. Logo, nosso objetivo foi compreender como se configurou a presença/passagem dos ciganos no estado da Paraíba, e como posteriormente suscitaram questões acerca da construção do imaginário na sociedade.

Se as bibliografias lidas até o momento destacam a presença dos ciganos no sertão da Paraíba, especialmente em três localidades, Patos, Sousa e Marizópolis. Compreendemos através da pesquisa realizada no acervo do jornal e de conversas informais que tivemos com alguns ciganos, que a Paraíba apresenta uma população significativa. São José de Espinhares, Condado, São Mamede, Imaculada, Itapororoca, Santa Luzia, Soledade, Campina Grande e João Pessoa, são os locais indicados com a presença de ciganos, sendo em grupos maiores, ou ainda apenas famílias.

Pensando os ciganos enquanto grupos étnicos distintos

A etnicidade, termo polissêmico e com forte repercussão no campo da política, pode e deve ser entendida enquanto uma relação que se desenvolve a partir do contato (aproximativo ou delimitador) entre os grupos e, segundo Barth, está intrinsecamente referido à manutenção / construção de grupos sociais. Estes grupos só constituem suas identidades a partir dos processos interativos que são cotidianos e que geram formas de classificação social.

Ao se incorporar o termo etnicidade e as decorrências que advieram de tal incorporação, os campos de conhecimento das chamadas ciências sociais, foi possível não só abandonar o termo raça, como também as crenças que se vinculavam ao mesmo.

Os debates do século XIX tentam responder às questões postas por muitos dos participantes do campo acadêmico e político: quais são os princípios que fundam a atração e a separação de populações? Existe um princípio natural e legítimo que fundamente um Estado-Nação? Autores como Renan (1800X), dentre outros, enfrentam a onipresença da categoria raça enquanto o fator explicativo do social; porém, enquanto fator determinante de atributos físicos, a raça não interessa ao cientista social, apenas quando é sentida subjetivamente como uma característica comum a todo um grupo. O conceito de etnia também não pode ser confundido com a ideia de raça, se entendermos que a ideia de nação consiste numa sociedade unificada por um governo comum, onde os indivíduos são unidos por laços políticos comuns, tais como a língua, o território. (FRANCIS apud POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998).

Desta forma, a identidade étnica tem sido um conceito bastante polêmico e não tão recente, visto que vai ser apresentado e discutido no clássico texto de Weber (1922) onde se conceitua grupos étnicos como aqueles que alimentam uma crença subjetiva em uma comunidade de origem fundada nas semelhanças de aparência externa ou de costumes comuns, nutrindo uma crença na ancestralidade comum, reconhecendo padrões que os diferem das características de determinado grupo, a chamada consciência étnica. Para Weber, a etnicidade é uma relação movida pelo contato e aproximação entre os grupos, sendo os fatores culturais elementos importantes na construção das relações étnicas, mas não determinantes. Nesse sentido, a etnicidade não se caracteriza pelo isolamento entre os grupos, e sim pelo seu contato, ou seja, os elementos culturais não são determinantes na definição de etnicidade, e sim as relações existentes nas fronteiras étnicas (CUNHA, 1986). Desta forma, eles existem apenas pela crença subjetiva que têm seus membros de formar uma comunidade e pelo sentimento de honra social compartilhado por todos os que alimentam tal crença. A pertença étnica determina, assim, um tipo particular de grau social que se alimenta de características distintivas e de oposições de estilos de vida,

utilizadas para avaliar a honra e o prestígio segundo um sistema de divisões sociais verticais. Mas essas características distintivas só têm eficácia na formação dos grupos étnicos quando induzem a crer que existem, entre os grupos que as exibem, um parentesco ou uma estranheza de origem. (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998, p. 38)

Desde o século XX, o conceito de etnicidade vem ganhando espaço nas ciências sociais, e é mais precisamente na década de 1970 que o termo irá se impor nesse campo, a partir do momento em que tomam como o seu objeto de estudo as migrações de grupos de origem e culturas diferentes e as relações de contato entre estes grupos e à sociedade global. Barth (1969), num certo sentido, retoma algumas de suas principais colocações para compreender os grupos étnicos, e suas ideias tornaram-se um divisor de águas na teoria antropológica no que diz respeito à organização das diferenças culturais para a interação social. A questão não era mais estabelecer a delimitação estrita de uma comunidade pensada em termos culturais, mas a maneira como tais tipos organizacionais são socialmente articulados e mantidos pelas fronteiras étnicas.

Ao analisar a manutenção das fronteiras, Barth baseia-se na interação social, na transição destas fronteiras, e não apenas nas diferenças culturais, pensando em termos de sociedades poliétnicas. A diferença cultural só é importante – torna-se operacional - quando é percebida como sinal diacrítico. A partir da manutenção de tais fronteiras os grupos étnicos se diferenciarão de outros por alegarem uma origem comum na história do grupo, se auto atribuindo e assim sendo reconhecido pelos demais.

No caso do Brasil, Seyferth (1987) também definiu conceitualmente grupo étnico, considerando a inclusão de aspectos importantes como o fato do grupo possuir uma identidade específica, atribuindo a particularidade de uma cultura, origem e histórias comuns. Quando nos debruçamos sobre a construção e manutenção de identidades étnicas, e se como exemplo pensarmos nos grupos indígenas, nos deparamos com a chamada emergência indígena, que foi discutida e

conceitualizada no texto de Oliveira (1999) através das noções de etnogênese e territorialização. Deste modo, a etnogênese abrange a emergência de novas identidades étnicas, assim como o ressurgimento das etnias já reconhecidas. Tal processo vem se impondo como característico no caso do Nordeste brasileiro nos últimos vinte anos, fazendo com que se reestabeleçam também os territórios indígenas, promovendo a desnaturalização da categoria mistura, e descrevendo os processos que permitiram a manutenção/construção de tais grupos étnicos, enquanto grupos que se pensam e agem como distintos.

Nos processos de reconhecimento étnico que veem sendo instaurados em comunidades negras quilombolas, por exemplo, a teoria sobre grupos étnicos têm sido quase que consensualmente utilizada. A abordagem sobre os remanescentes de quilombos, antes considerado campo de estudo de historiadores vêm abrindo espaço para os antropólogos, que tem se ocupado com situações sociais concretas, estabelecendo contato com comunidades formadas por pessoas de carne e osso, que cobram tanto de historiadores quanto de antropólogos uma reflexão acerca dos conceitos que são utilizados neste cenário. O mesmo se fazendo quando lidamos com as populações ciganas.

A análise das situações concretas permite então, apreender os processos de construção de identidades e nos ajudará a entender a emergência de novos sujeitos políticos em contextos rurais, como é o caso dos chamados remanescentes de quilombo. Desse modo, nos referimos à necessidade de se realizar uma leitura crítica da definição de cigano, ainda utilizada por muitos estudiosos, que insistem em utilizar um conceito que aprisiona os mesmos em momentos históricos ligados ao passado e no qual o local de origem parece ser capaz de explicar tudo. Tal postura nos apresentam definições bastante restritas, que desconsideram a multiplicidade de experiências históricas. Nas palavras de Almeida (2002) é necessário que nos libertemos da definição arqueológica, da definição histórica *stricto senso* e de outras que se apresentam “frigorificadas”.

O contraste encontrado entre grupos ciganos e grupos indígenas nos leva a pensar em uma chave importante de discussão: os índios são e foram confrontados com processos de invisibilização, quando contrastados com os chamados índios 'puros'. Por esta razão a retórica utilizada em tal campo implica na eleição e (re)significação de traços que passam a operar enquanto sinais diacríticos. Vamos ter uma luta para que se possa ser aceito enquanto índios 'de verdade'. Contudo, os ciganos utilizam bem os sinais diacríticos: roupas, adereços, língua e etc. E ao contrário, de grupos indígenas, não reivindicam a identidade diferenciada e não buscam legitimar uma cultura (ou uma aparência física) e, contudo, são confrontados cotidianamente com a condição cigana. O que indica que é a sociedade envolvente que lhes faz viver a condição da diferença, de tal modo que ser cigano parece uma resposta natural a uma condição racial.

Os ciganos na Paraíba

As leituras realizadas nas bibliografias sobre os ciganos na Paraíba nos permitiu acessar um tempo já vívido no qual as relações entre ciganos e não ciganos eram bastante distintas daquelas que hoje são percebidas. Através das etnografias elaboradas com "grupos residentes" em Sousa e Patos, apreendemos que o processo de interação se existe, se dá de forma bastante delicada. Em Sousa os ciganos eram temidos e rejeitados, e no "jogo relacional" também incorporam o papel que lhe é dado. (GOFFMAN, 1989).

Por essa razão, em Sousa, os ciganos eram evitados, e o fato de estarem sedentarizados, ao mesmo tempo em que garante a tentativa do "falseamento" por parte da população com referência a uma identidade étnica, não acaba com a imagem de que ali vive um povo sem raiz, desordeiro, formado por indivíduos de nenhum lugar. Em Patos, por sua vez, segundo Camilo (2011) os ciganos não assimilam uma diferença marcada pelo fato de serem ciganos, apesar de morarem

em dois barros periféricos (Sete Casas e Vila Cavalcante) estes não apontam uma situação de conflito com a sociedade em geral, mas dizem serem vítimas de discriminação pela condição de pobreza e por viverem num local visto como popular. Assim, divergindo da situação que permanece em Sousa, a cidade de Patos mantém um olhar de invisibilidade com relação a esse grupo, “parecendo ser a pobreza o determinante maior para o preconceito.”

Se nos deparamos com um cenário onde os ciganos estão praticamente inseridos dentro da sociedade local, percebe-se que o fato de manterem com os moradores da cidade tamanha interação faz com que eles alcancem outro patamar no quesito discriminação: se não são vistos como ciganos, a única ameaça que representam para os moradores consiste no fato de serem pobres e viverem em ambientes de alta periculosidade. A pobreza é uma ameaça, e a cultura não é vista, ou sentida. (Camilo, 2011, p. 93)

Goldfarb (2005), por sua vez, afirma que os ciganos de Sousa precisam sempre acionar o “tempo de atrás” acabando por construir uma lógica que justifique o momento atual em que vivem, reafirmando assim a condição de ser cigano mesmo estando fixados na cidade. Deste modo, os ciganos são grupos étnicos distintos, que afirmam sua cultura através de elementos que se exteriorizam cotidianamente nas fronteiras étnicas. (BARTH, 1969). Como uma performance os ciganos exprimem sua condição no contato com aquele que não possui a “sua alma”. Percebemos o quão distintas são as realidades dos ciganos de Sousa e Patos, enquanto em Sousa há uma demarcação nítida em Patos há um processo de camuflamento, uma identidade que se esconde em função de uma outra, talvez mais fácil de ser encarada, a identidade de “pobres”.

E foi com esse pensamento que iniciamos nossa “investigação”, pensando em grupos performáticos que apesar de estarem organizados politicamente, apresentam demandas que divergem de outros grupos étnicos como é o caso dos quilombolas

ou indígenas. Deste modo, os ciganos se configuram como um grupo étnico singular, não podendo ser pensados de forma generalizada, mas em casos específicos de demandas, processos, e fronteiras.

Se as bibliografias lidas até o momento destacam a presença dos ciganos no sertão da Paraíba, especialmente em três localidades, Patos, Sousa e Marizópolis, compreendemos que a Paraíba apresenta uma população bastante significativa. São José de Espinhares, Condado, São Mamede, Imaculada, Itapororoca, Santa Luzia, Soledade, Campina Grande e João Pessoa, são os locais indicados com a presença de ciganos, se constituindo em grupos maiores, ou ainda, apenas pequenas famílias.

No nosso caso, o primeiro momento da pesquisa, acabou se constituindo num período de redescoberta no que diz respeito à história dos ciganos que vivem (ou viveram) em Campina Grande. Nosso propósito aqui não é "classificá-los" a partir dos dados que até o momento foram coletados, classificando-os em categorias sociais. No entanto, nos interessa afirmar que na Paraíba, e mais precisamente em Campina Grande a trajetória dos ciganos é antiga e bastante interessante, é dotada de laços, redes, e acontecimentos que vão de contraponto ao que muitos autores pensaram e pensam sobre esse mundo.

Os acontecimentos que envolveram os ciganos na Paraíba acabaram por reforçar um imaginário que historicamente atribui aos ciganos uma condição de "marginalidade", por conseguinte, percebemos que no senso comum a criminalidade é um elemento que corrobora o "ser cigano". Diante disso, tentando sintetizar esse período em que pesquisamos no jornal Diário da Borborema, foi percebido que entre as décadas 60/70 os ciganos foram invisibilizados nas páginas dos jornais. Por outro lado, na década de 80 são fortemente evidenciados como protagonistas de crimes entre membros de sua própria família. Nominada como: "Guerra cigana", "Saga cigana", "Chacina cigana", as notícias davam conta de uma sequência de mortes, onde o motivo inicialmente era um conflito por herança, e posteriormente por uma

questão de vingança, sendo só elucidado na década 90, e os seus acusados foram absolvidos por unanimidade.

Percebemos que diferentemente dos moradores de Sousa e Patos, que quando confrontados, evidenciam o “ser cigano” (mesmo de forma estereotipada) de modo quase automático. Na cidade de Campina Grande o que se percebe é um receio ao questionarmos a população a respeito dos ciganos, isso se acentua, quando tentamos remeter a situações do passado. Desse modo, acreditamos que a forma pela qual os acontecimentos foram enfatizados no jornal, situando diretamente como responsáveis os membros da família dos assim chamados “Cavalcante Targino”, reforçou o imaginário, já estigmatizado que envolve o mundo cigano.

Algo que nos chamou bastante atenção foi o papel do Diário da Borborema diante dos crimes ocorridos, sendo inclusive um meio de divulgação de ameaças, anúncio de mortes e denúncias. Esses sem dúvida foram as principais funções do jornal, que de forma parcial e bastante sensacionalista, evidenciava frases como “os ciganos não dão trégua”, “mais uma morte entre os ciganos”, “briga por herança”, a “vingança cigana”, “todos irão morrer”, “ninguém será poupado”⁵, o que acabava por gerar alguma uma verdadeira tensão na cidade.

Neste caso, pressupomos que o Diário da Borborema, sendo um veículo de grande penetração e amplo acesso por parte da população de Campina Grande, foi atuante na construção e persistência de um modo pelo qual a sociedade estabeleceu os meios para “classificar as pessoas e os atributos tidos como naturais, comuns, aceitáveis”. (GOFFMAN, 1960) Consequentemente, toda vez que os ciganos são citados e da forma que são mencionados, demonstra para a sociedade que estes não se encaixam nas categorias vistas como legítimas no senso comum, assim são considerados como indesejáveis, e, por conseguinte estigmatizados.

⁵ Trata-se de termos encontrados nas páginas dos jornais.

Pensando o cenário atual

No passado os ciganos eram vistos como grupos à parte da sociedade. Pelo fato de serem viajantes, de não se fazerem fixos na região onde passavam, característica na qual é mal referenciada pela população envolvente, sendo perseguidos e discriminados secularmente, muitos grupos foram expulsos de cidades/países, etnias exterminadas, dizimadas pelo holocausto nazista, e por tantos outros genocídios ao longo dos séculos. Como um exemplo, podemos destacar a informação trazida por Fonseca (1996), ao se referir ao ódio que emergiu contra os ciganos nos países do leste europeu, quando da quebra do modelo socialista:

A transformação mais dramática para os ciganos da Europa central e da Europa ocidental, desde as revoluções de 1989, foi a dramática escalada de ódio e violência contra eles. Houve mais de 35 ataques sérios a assentamentos apenas na Romênia, sobretudo nas áreas rurais mais remotas, principalmente na forma de incêndios e espancamentos, apesar de alguns ciganos terem sido assassinados e crianças mutiladas. (FONSECA, 1996, p. 161).

No entanto, ainda hoje os ciganos constituem uma população impossível de ser contada em qualquer parte do mundo, mesmo quando ironicamente também formam aquilo que é chamado da maior minoria étnica.

A maior população cigana se encontra na Europa Central e Oriental, principalmente na Romênia. Segundo Fonseca (1996) e Moonen (2011)⁶ os ciganos

⁶ "A História escrita dos hoje assim chamados "ciganos" não vai além de um milênio. Um dos documentos mais antigos é de um monge grego segundo o qual, no ano de 1050, o imperador de Constantinopla (hoje Istambul, na Turquia), para matar uns animais ferozes, solicitou a ajuda de adivinhos e feiticeiros chamados Adsincani. No início do século seguinte, outro monge se refere a domadores de animais, em especial de ursos e cobras, e a indivíduos lendo a sorte e prevendo o futuro, que eram chamados Athinganoi." (MOONEM, 2011, p.9)

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.

Esses aspectos históricos ainda hoje são percebidos no imaginário que cerca esse grupo. Na atualidade vislumbramos que os ciganos são fortemente estigmatizados devido aos fluxos históricos anteriores. Uma das problemáticas que compreendemos atualmente no estudo, é a de sinaliza-los como, grupos não-estáticos, sendo grupos que se constituem numa dinâmica específica, e por isso não devem ser estudado como com base em processos históricos anteriores (que não sejam avaliados na contemporaneidade).

Para pensar um pouco o cenário atual, realizamos algumas incursões ao meio onde habitam esses ciganos, em Patos, Souza, e visitamos os ciganos que residem em Campina grande. Percebemos que há mudanças nos cenários apresentados nas etnografias realizadas por outros pesquisadores, pois os panoramas da atualidade são distintos, dos que foram apresentados anteriormente.

Realizamos algumas conversas com os moradores de Sousa, Patos e Campina Grande. Com isso, compreendemos visões bastante distintas, tratando-se de universos espaciais próximos, de modos de interação entre ciganos e não ciganos bastantes divergentes.

Em Sousa, percebe-se que os ciganos são figuras assinaladas por grande parte da população, não há uma situação de invisibilidade, inversamente, podemos indicar que atualmente há um "movimento de integração" entre ciganos e não ciganos. Isso não quer dizer que os ciganos estão passando por um processo de assimilação, pelo contrário, a "calonidade" não se configura em uma "lista de atributos", mas num processo de "fazer-se", numa forma de agir "em construção". Uma continua reinvenção que nunca irá se dar por completo, por definição. Mais do que perceber o que as aparências dos ciganos "escondem" é preciso descrever o que elas fazem.

Esse quadro que nos foi revelado será investigado com mais profundidade posteriormente, contudo mesmo sendo um breve olhar, e como bem sabemos, o discurso é capaz de esconder o que realmente se sente, é válido afirmar que em Sousa o imaginário da população vem se resignificando.

Assim, a identidade é realmente algo formado, ao longo do tempo, através de processos inconscientes, e não algo inato, existentes na consciência no momento do nascimento. Existe sempre algo imaginário ou fantasiado sobre sua unidade (HALL, 2011, p. 42-43).

O contexto de Patos, por sua vez, se apresenta de modo peculiar, os ciganos que ali vivem praticamente não são identificados como tal, a grande maioria da população ignora a sua presença, quadro que, mesmo atualmente, diverge da situação encontrada em Sousa. Percebeu-se assim, uma variação nas percepções das pessoas pelos bairros em que moram. Tão mais periférico, mais visível, tão mais elevado, mais desconhecido. Atribuímos para essa situação, o “camuflamento”, que nada mais é um mecanismo de defesa diante de uma sociedade que rejeita a condição de “ser cigano”.

Na cidade de Campina grande após trinta anos dos acontecimentos que marcaram os ciganos nessa cidade, a população evita, ou teme falar sobre os assuntos ocorridos na década de 80. Entendemos que essa situação é fruto das notícias sensacionalistas dos jornais, que no período, colocava/ ligava ou relacionava qualquer fato que ocorresse na cidade, aos ciganos. Percebemos por exemplo no Diário da Borborema de 09 de junho de 1994, a notícia intitulada “ciganos acusados de levar pânico aos moradores do bairro do catolé”.

Moradores das proximidades do terminal rodoviário Argemiro de Figueiredo denunciaram ontem que os ciganos estabelecidos no local estão levando pânico a população. Cerca de 70 ciganos estão acampado no local há varias

semanas vindos da cidade de Caruaru(PE). Eles negam as denúncias e afirmam que as reclamações são fruto do preconceito destas pessoas.

– Não estamos aqui para fazer o mal a ninguém – afirma o líder dos ciganos Expedito Pereira de Lima.

As condições de habitação no local são péssimas. A comida é feita ao ar livre e não existe água para as necessidades. Os ciganos pedem ajuda dos políticos e afirmam (mostrando o título de eleitor) que votam na Paraíba. Expedito mostra também cartas de recomendação de prefeitos, deputados e até de um juiz atestando sua honestidade.

Apesar das denúncias contra os ciganos veiculados nas emissoras de rádio da cidade, nenhuma queixa formalizada na central de polícia contra eles. O superintendente de polícia, Olimpo Oliveira afirmou que a constituição Federal dá garantias de liberdade a todas as pessoas. (Jornal Diário da Borborema 09 de junho de 1994)

Compreendemos a partir do fragmento da notícia, que mesmo não existindo nenhuma queixa formalizada contra os ciganos, esses eram vítimas do medo e terror por parte da população. Por experimentarem desses sentimentos, a sociedade acaba por produzir estereótipos que, por conseguinte produz denúncias infundadas contra esses grupos. Por outro lado, compreendemos que não só em 1994, mas ainda hoje os ciganos precisam afirmar sua honestidade diante do discurso de outras pessoas, pois a população interiorizou com grande dimensão, as imagens passadas pelos jornais e rádios, que a honestidade desses grupos na atualidade ficou corrompida e eles próprios não conseguem assegurá-la. Portanto entendemos que a mídia teve um grande poder de persuasão sobre a população campinense na década de 80 e 90.

Com base nas notícias que encontramos nos jornais sobre os ciganos que residiram em Campina Grande, questionamos alguns moradores da cidade, e percebemos que os ciganos não são reconhecidos, apesar de existirem na cidade

(num grupo ainda não contabilizado). Mais do que isso, a história dos ciganos além de ser encoberta, não é transmitida, e quando é, a forma vem a ser através de conversas restritas. Os mais velhos (mais de 40 anos), quando indagados sobre acontecimentos do passado que envolvia tais grupos, se recusam a relatar o que incidiu, sempre apontando: “era uns ciganos ricos, mas não quero falar sobre isso”, ou ainda, “uns ciganos ricos, mas todos morreram”. Fica claro que os fatos e a forma com que as notícias foram abordadas, além de fortalecer um imaginário já formulado, produziu um verdadeiro temor. Logo ser cigano em Campina Grande, mais do que em qualquer outro lugar da Paraíba, representa uma associação com o que há de mais negativo.

Na atualidade os ciganos são vistos pela população de Campina Grande como grupos estáticos, tendo ainda a imagem de “andarilhos, ladrões, vagabundos” e o mais interessante é que essas características são nominadas a todos estes indivíduos, como numa forma natural do cigano. Entendemos segundo Barros Junior (2011) que esses grupos são relacionais e dessa forma cada cultura ou sociedade, em locais diferentes, em épocas distintas, elege certos elementos culturais como predominantes. Tais traços acentuados é que irão identificar um grupo ou sociedade. Assim, não há critérios culturais definidores de identidades étnicas, pois ser cigano não é apenas aquele que possui características culturais em comum (vestimentas, comportamento, língua). Mas aquele que se identifica e é identificado enquanto pertencente ao grupo cigano. Existem ciganos que não possuem características culturais em comum e, no entanto, se reconhecem e se identificam enquanto cigano. Já que tais constructos específicos podem mudar ao longo do tempo. (CUNHA, 1986).

Referências

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Os quilombos e as novas etnias**. In: O'DWYER, Eliane Cantarino (Org.). Quilombos: identidade étnica e territorialidade. Rio de Janeiro: Editora FGV; Co-edição: ABA, 2002.

_____. **Quilombos**: repertório bibliográfico de uma questão redefinida (1995-1996). São Luís, MA: [s.d.], 1997.

_____. **Terras de preto, terras de santo, terras de índio** - uso comum e conflito. Belém: NAEA/UFPA, 1989.

ARANTES, Antonio Augusto, RUBENS, Guilherme Raul & DEBERT, Guita (orgs.). **Desenvolvimento e direitos humanos**: a responsabilidade do antropólogo. Campinas, SP: Ed. UNICAMP, 1992.

ARRUTI, José Maurício P. A. **Mocambo: antropologia e história do processo de formação quilombola**. Bauru, São Paulo: Edusc, 2006.

BARTH, Fredrik. **Grupos étnicos e suas fronteiras**. In: POUTIGNAT & STERIFF-FENART. Teorias da Etnicidade. Seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. Trad. De Elcio Fernandes. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1988.

BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000. (201-229)

BERREMAN, Gerald. **Por detrás de muitas máscaras**. Etnografia e controle de impressões. In: ZALUAR, A. Desvendado Máscaras Sociais. Rio de Janeiro: Zahar Editora. 1978.

BOAS, Franz. **Antropologia Cultural**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2004.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil (1988)**: texto constitucional promulgado em 05 de outubro de 1988, com alterações adotadas pelas Emendas Constitucionais N^{os} 1/92 a 45/2004 e pelas Emendas Constitucionais de Revisão N^{os} 1 a 6/94. Brasília: Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 2005.

CHAGAS, Miriam de Fátima. **A política do reconhecimento dos “remanescentes das comunidades dos quilombos”**. Horizontes Antropológicos, ano 7, n. 15, p. 209-235, 2001.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Antropologia do Brasil: Mito, Historiografia, Etnicidade**. São Paulo: Editora Brasiliense/Edusp, 1ª Edição, 1986.

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.

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

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

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

GUBER, Rosana. **El salvaje metropolitano: reconstrucción del Conocimiento Social en el trabajo de Campo**. Buenos Aires: Editorial Paidós, 2004.

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

HOBSBAWN, E. **Introdução**. In: E. Hobsbawn e T. Ranger. A invenção das tradições. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1984.

MATTA, Roberto da. **Relativizando: uma introdução à Antropologia Social**. Petrópolis. 1981.

MARCUS, G. 1991. **Identidades Passadas, Presentes e Emergentes: Requisitos para Etnografias sobre a Modernidade no Final do Século XX ao Nível Mundial**. Revista de Antropologia. São Paulo, n. 34, 1981.

MELO, Paula Bauduino. **Análise da mobilização política das comunidades remanescentes de quilombos**. VII RAM – UFRGS, 2007.

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

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

O'DWYER, Eliane Cantarino (Org). **Quilombos**: identidade étnica e territorialidade. Rio de Janeiro: Editora FGV; Co-edição: ABA, 2002.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **Uma Etnologia dos 'Índios Misturados'?** Situação Colonial, Territorialização e Fluxos Culturais" In: OLIVEIRA FILHO, J. P. de. A Viagem da Volta. Etnicidade, Política e Reelaboração Cultural no Nordeste Indígena. Rio de Janeiro, Contra Capa, 1999.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O trabalho do antropólogo**. São Paulo: Editora UNESP, 1998.

POUTIGNAT, P. e 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)

SEYFERTH, G. **Grupo Étnico**. In: SILVA, B. (Org.) Dicionário de Ciências Sociais. 2 ed. Rio de Janeiro, FGV, 1987.

SILVA, O. S.; LUZ, L.& HELM, C.M.V. (Orgs.) **A perícia antropológica em processos judiciais**. Florianópolis: UFSC, 1994.

SULPINO, Maria Patrícia Lopes. **Ser viajor, ser morador**: uma análise da construção da identidade cigana em Sousa – PB. 1999. Dissertação (Mestrado em antropologia social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1999.

TRAJANO FILHO, Wilson & RIBEIRO, Gustavo Lins (Orgs.). **O campo da antropologia no Brasil**. Rio de Janeiro: Contra Capa / ABA, 2004.

VICTORA, Ceres; OLIVEN, Rubens George; MACIEL, Mª Eunice & ORO, Ari Pedro (orgs.). **Antropologia e Ética**: o debate atual no Brasil. Niterói: Ed. UFF / ABA, 2004.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade**. Brasília: Editora da UnB, 2004.

Jornal consultado

Jornal Diário da Borborema

Campina Grande, 29 de Abril de 1980.

Campina Grande, 27 de Abril de 1980.

Campina Grande 04 de Julho de 1980.

Campina Grande, 18 de Fevereiro de 1990.

Campina Grande, 09 de junho de 1994.

Campina Grande, 28de Junho de 1995.

Sites

www.ch.ufcg.edu.br/leme

www.cfh.ufsc.br/nuer

<http://encontro cigano.multiply.com/journal/item/9>

www.laced.mn.ufrj.br

www.koinonia.org.br

www.palmares.gov.br

Outros Temas



ariús

Revista de Ciências Humanas e Artes

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

INFLEXÕES EM TORNO DO PENSAMENTO JURÍDICO DE ANTONIO COELHO RODRIGUES

Dr. João Marcos Leitão Santos¹

Universidade Federal de Campina Grande

RESUMO

Antonio Coelho Rodrigues não foi menor do que os mais destacados jurisconsultos do Império. Todavia, sua contribuição ao direito nacional foi lançada ao ostracismo. Este trabalho se propõe a uma exposição sumária a respeito deste civilista, tomando como referência seu texto principal: *Projeto de Código Civil*. Progressista em relação às discussões jurídicas de sua época, inovador, a proposição foi sistematicamente rejeitada por razões duvidosas, mas foi a base do ordenamento proposto por Clóvis Beviláqua, vigente a partir de 1916.

PALAVRAS-CHAVES: Coelho Rodrigues. Codificação Civil. História do Direito brasileiro.

¹Doutor em História Social/USP. Professor Adjunto na Universidade Federal de Campina Grande/PB nos cursos de graduação e pós-graduação em História. tmejph@bol.com.br

INFLECTIONS AROUND THE LEGAL THINKING OF ANTONIO RODRIGUES COELHO

ABSTRACT

Antonio Rodrigues Coelho was no less than the most distinguished jurists of the Empire. However, his contribution to national law was launched to ostracism. This research work proposes a brief statement regarding this civil law, with reference to its main text: Civil Code Project. Progressive with regard to legal discussions of his time, and innovative as well, the proposition was systematically rejected by dubious reasons, but was the basis of the order proposed by Clovis Bevilacqua, effective from 1916.

KEYWORDS: Coelho Rodrigues. Civil Codification. History of Brazilian law.

Poder sem lei não é autoridade, é força.

Antonio Coelho Rodrigues

1. Considerações Preliminares

1.1. Coelho Rodrigues: o Homem

O que alguém já chamou “interesses escusos, estranhos e injustificáveis” está no silêncio sobre Coelho Rodrigues da nossa história jurídica, e sua visibilidade pode ser reconhecida quando se acompanha a trajetória do seu Projeto de Código Civil nos meandros institucionais do Brasil recém-republicano. Aguiar (2006) menciona a competição que levou seus opositores a “encobrir sua atuação na construção do arcabouço jurídico nacional, e seu alijamento da galeria dos mais expressivos juristas

cultuados neste país” (AGUIAR, 2006, p. 15). Mas tal silêncio não foi completo, pois no empenho de resgatar do silêncio o jurisperito aparece vários esforços.²

Piauiense, nascido em 1846 em Picos, faleceu em 1912 em Portugal. Bacharel em Direito em Recife (1866), voltaria à Faculdade mais tarde para se doutorar (1870), e na condição de catedrático (1878), lecionando direito romano, direito internacional e direito civil, tendo entre os seus méritos ter sido o primeiro doutor “de borda e capela” do Brasil.

Na Faculdade de Direito envolveu-se numa disputa intelectual com Sílvio Romero, que defendia tese na Faculdade. Reprovado Sílvio Romero, Lima Jr (2008) informa que “os positivistas abriram fogo contra Coelho Rodrigues” por causa de suas convicções filosóficas. Recusando-se a explicar o argumento anterior ao examinador da vez (Coelho Rodrigues), diz Romero que a metafísica está morta e quem a matou foi “o progresso, foi a civilização [...]” retirando-se, segundo o mesmo, por não suportar mais “esta corja de ignorantes”.

Comendador da Ordem da Rosa, juiz de Direito, também desenvolveu profícua atividade literária na imprensa, fundando O PIAUI do Partido Conservador, e redigindo O CONSERVADOR (1876), no qual, fiel ao seu abolicionismo também fundou a Sociedade Manumissora (LEAL, 2001). Monarquista moderado utilizava um jornalismo combativo, mas não panfletário. Sua acidentada vida pública por conta de quedas sucessivas dos ministérios, nunca cessou. Foi deputado provincial (1874 a 1875), deputado geral (1876-1878 e 1886-1889), e senador (1893 e 1896). No executivo foi prefeito do Distrito Federal de janeiro a novembro de 1900.

Entre suas obras principais, *Consultas Jurídicas* em dois volumes (1873), uma tradução das *Institutas do Imperador Justiniano*, também em dois volumes (1879-1881), *Manual do Súdito Fiel ou Cartas de um Lavrador à sua Majestade, o Imperador*, (1893), onde examinou os problemas do escravismo; o *Projeto do Código Civil* (1897)

² Por exemplo, de João Pinheiro, Monsenhor Chaves, Cláudio Bastos, Ana Regina Barros Leal Rego, Celso Barros Coelho, Limongi França, Wilson de Andrade Brandão, e Chrysippo Aguiar.

além dos tratados de direito internacional: *A República na América Latina* (1905) e *A República na América do Sul* (1906).

Com saúde precária e comportamento discreto, não gostava de exposições, nem sequer desejou “coisa, que ferisse a vista: nem mesmo a borla e o capelo, a cuja obtenção votei os meus maiores esforços”. Não ostentou a Ordem de Cristo concedida pelo Imperador, por se recusar a prestar o juramento exigido.

Amigo de Tobias Barreto e seu adversário intelectual, com ele debateu frequentemente temas de direito e de filosofia. O seu perfil era responsável por seu enclausuramento e “devoção quase obsessiva aos estudos”, tendo seus cenários preferidos na Faculdade e nas associações de estudantes.

Ante ideias novas que vinham se afirmando no Brasil oitocentista, parecendo mostrar um caminho inevitável, Coelho Rodrigues não mostrava muito entusiasmo, pois tinha crenças religiosas arraigadas, e auto-confiança “sem embargo dessas autoridades, continuo a pensar que minha classificação é mais lógica e mais exata”. Neoespiritualista, era com esta ótica que desvelava as conquistas da civilização e revigorava os dogmas, do lado oposto às ideias dominantes na Faculdade de Direito do Recife e seu entorno.

1.2. Coelho Rodrigues: o Jurista

A Escola do Recife, por muitos tida vanguarda, não atraía Rodrigues, muito menos o positivismo. Sua filosofia, sempre conservadora, reagia com indiferença à visão pejorativa que muitos tinham acerca das suas crenças. A filosofia cristã que ele herdara fez uma ancora hermética, tanto quanto possível, aos idealismos ou o ecletismo de ideias apoiando a igreja na Questão Religiosa (1872-1875). Lúcio Mendonça considera que tal opção religiosa nada tinha de desvantagem, pois, lhe permitia “sólida hombridade e altivez de caráter”, e “acuidade de espírito” (MENDONÇA, *apud*. COELHO, p. 34). O Direito Romano foi de grande influência no

seu pensamento jurídico, infundindo-lhe a fé na permanência dos princípios e dos cânones seculares. Afirmava:

[...] ainda rezo pela cartilha antiga, dispenso os comentadores; se fico em dúvida, recorro a estes, preferindo, em regra, os que escreveram na língua das leis; porque é por meio destas que se confirmam ou corrigem as opiniões daqueles, e quem carece de os traduzir corre mais risco de se enganar do que quem os lê no original. Deste modo, raras vezes sinto necessidade de consultar os modernos em relação àquelas fontes (RODRIGUES, *apud*. COELHO, *op. cit.*, p. 45).

Manifestou também forte tendência para o jusnaturalismo pela crença na maturidade humana, pois a razão natural se institui entre todos os homens e é observado do mesmo modo por todos os povos. O legislador prudente imita a ordem natural, porque as leis naturais “prescinde a sanção positiva para se impor ao respeito universal” (CC, p. 35). Após conquistar a cátedra de Direito Natural, “aprofundou ainda mais a matéria, incorporando-a definitivamente na formação jurídica, seguro de suas ideias e resistente aos proselitismos intelectuais. Por trás de tudo isso havia, é bom lembrar, seu catolicismo” (COELHO, *op. cit.* p. 45,).

Na discussão em torno da união entre o Direito Civil e o Comercial nas codificações, matéria candente à época, Rodrigues manteve uma posição rígida. A codificação em separado começou na França, seguindo pela Holanda, Bélgica, Espanha, Grécia, Itália e outros países. O jurista piauiense defendeu a união entre os dois ramos assim:

[...] a matéria do Código Comercial é a mesma do Civil, salvo algumas exceções em favor de uma classe, cuja importância não se pode negar, mas cujos privilégios, em número capaz de constituir uma legislação à parte, estou muito longe de reconhecer, sob um regime democrático republicano;

porque o maior benefício da verdadeira democracia é o direito comum, isto é, a igualdade perante a lei (COELHO, op. cit. p. 47,48).

Em Coelho Rodrigues a unidade do Direito Privado está sob o ângulo da natureza comum de suas normas, pois o verdadeiro sentido do código integrado é torná-lo o código de direito privado social. Responsável por inovações significativas, Coelho Rodrigues juntamente com Lafayette Pereira, Antônio Ribas, Francisco Gonçalves de Andrade, Antônio Ferreira Viana e Felício dos Santos, fez parte da comissão de jurisconsultos que deu parecer sobre o projeto de Código Civil oferecido pelo último (1881).

Mesmo sob o governo liberal e sendo conservador, foi convidado para elaborar um Código Civil, o que referencia sua capacidade jurídica sobreposta à ideologia, projeto que, por fim, recebeu parecer desfavorável. Elaborou seu projeto, redigido em Genebra, inspirado em parte no Código de Zurique e em princípios dominantes na Alemanha, tendo oportunidade de discutir suas proposições com diversos jurisconsultos europeus.

Conforme o exemplo de Teixeira de Freitas defendeu a unificação do Direito Comercial ao Direito Civil, nos termos da afirmação de Freitas:

Não há tipo para essa arbitrária separação de leis a que se deu o nome de Direito Comercial ou Código Comercial [...]

[...] raros casos, em que é mister distinguir fim comercial dos atos, por motivo de diversidade nos efeitos jurídicos.

Entretanto a inércia da legislação, ao inverso do progressivo desenvolvimento das relações jurídicas, formou lentamente um grande depósito de usos, costumes e doutrinas que passaram a ser lei de exceção [...] (CC, p. 275).

Essa ideia de “costumes e tradições” alçadas à condição de direito positivo, já tinha sido abandonada em Portugal pela reforma pombalina e recebido críticas de Teixeira de Freitas, que a esse respeito dizia:

Recomendam os mestres que a legislação não defina, porque as definições são da doutrina. Onde está, porém, a doutrina? Em parte nenhuma porque nem os livros nem a escola ensinam mais do que uma história de opiniões, ou questões de palavras, a ponto de não está ainda líquida a noção significada pela palavra Direito.

... a inércia da legislação, ...formou lentamente um grande depósito de usos costumes e doutrinas que passaram a ser lei [...] [que são] erros do passado (CC, p. 276)

Mas Rodrigues não estava em compasso com a sua época. Isto não se afirma em sentido negativo, pelo contrário, Rodrigues estava à frente do seu tempo e vivia o “justo meio” aristotélico daquele descompasso que Oliveira Viana chamou “país formal das leis e o país real” (VIANA, 1923, p. 35).

Tipicamente, como exemplo, a respeito dos empregados domésticos, apontou Coelho Rodrigues um proto-direito trabalhista, “apresentou o Direito do Menor, dentre outras proposições, numa luta ostensiva em desfavor das desigualdades projetadas a partir da legislação civil” (AGUIAR, op. cit. p. 15), que ele declara, por exemplo, no caso da locação: “...o direito comum tendia a aumentar a dependência do *colono* e do *inquilino*, para com o senhorio, eu procuro diminuí-lo quanto possível [...]” (CC, p. 114) (grifo do autor). Mas a questão não se mostrava simples assim. Podia o jurista ter suas convicções, mas daí a torná-las direito positivo na contramão do modelo de sociedade vigente, não era factível ao atribuímos razão a Darci Ribeiro:

A estrutura de poder se configura, em cada momento, como uma ordenação sócio-política que institui e garante a forma de apropriação de bens; que regula os modos de conscrição da mão-de-obra; que estatui a forma de distribuição dos produtos do trabalho e que institucionaliza os órgãos de regência da vida política e os de manutenção do regime de repressão.

A postura política dos setores intermédios, caracterizada embora pela ambiguidade a que nos referimos, é fundamentalmente conservadora e reacionária (RIBEIRO, 1985, p. 85).

Apesar de tudo, do vanguardismo descompassado, afirma Aguiar: “Como em poucas das obras que tratam da história da codificação civil pátria, verifica-se que Antônio Coelho Rodrigues ocupa espaço morno, de menor relevância, e sobre sua obra jurídica quase nenhum comentário existe” (AGUIAR, op. cit. p. 15). A opinião de Prado reforça a ambiência na qual pretendia Coelho Rodrigues fazer valer o diploma civil:

Passado o momento inicial de dificuldades e hesitações, as bases políticas do regime foram definidas, mas nem todo o progresso chegava aos cantos do território. Nem a república se consolidava como um regime comprometido com o bem público.

Permaneciam válidas as palavras pronunciadas por Joaquim Nabuco, em 1888, quando advertia que o governo precisava se conscientizar de que a “verdadeira nação brasileira é coisa muito diversa das classes que se fazem representar” (PRADO, 2005, p. 208).

Seu projeto não logrou aprovação em decorrência da mudança de governo – já se estava sob Floriano Peixoto –, das conseqüentes alterações nas concepções políticas e filosóficas que orientavam a nova administração, além das inimizades que Rodrigues acumulara. Ele mesmo declara:

[...] o único argumento sério que se costuma opor às codificações, é a chamada "cristalização do direito", mas esse ficou prevenido nas *Disposições Adicionais Transitórias*, que podem e talvez devam ser modificadas, mas nunca suprimidas [...] (CC, xviii).

Fiz o possível para não esquecer codificadores e mestres... desejei ser completo [...] e esforcei-me menos por prevenir as hipóteses, do que por não omitir os princípios

Defini ou indiquei de modo preciso às ideias capitais de cada matéria sempre que me pareceu necessário... [ao contrário de Felício Santos] deixei o menos possível à jurisprudência porque nunca a tivemos (CC, p. 11).

Nas teses de Coelho Rodrigues encontram-se a defesa da liberdade, da educação e da inclusão social dos ex-escravos. Antes monarquista, mas entusiasta da república, "num nordeste onde a monarquia nunca foi simpática", dizia: "a aspiração à República pairava sobre o Brasil, como um ideal dos povos americanos", principalmente quando "a nossa atmosfera, que desde 1871 se formara nas camadas superiores e que em 1889 já havia atingido as inferiores" (CC, pp. 6, 10).

Era uma viagem de Rodrigues "*a terra do nunca*" a pressuposição de que uma sociedade, ainda que republicana, mas com herança escravista pensaria em direito de ex-escravos. Castro coloca esta perspectiva, associada à legislação e à cidadania:

É o que teria respondido o negro feio e cambaio da poesia. Até que ponto tal resposta era possível? Que consciência de cidadania teria o ex-escravo? Ao se colocar a questão nestes termos, corre-se o risco de cometer um grave anacronismo em relação à realidade rural do século XIX. Em sentido pleno, a questão da cidadania não foi sequer colocada para as populações rurais. Ao se ler esses versos com os olhos de hoje, perde o seu real significado, obvio, entretanto, para os contemporâneos.

A cidadania, reclamada para os libertos por lideranças abolicionistas no parlamento, *por parte do pensamento jurídico*, ou pelos poetas anônimos nos jornais, era, apesar de tudo, mais que um exercício de retórica. Era mesmo uma questão já antiga, que acompanhara a política de emancipação

gradual levado a cabo pelo governo até 1888. Nesta, em 1871, como em 1885, os libertos ficavam sujeitos a uma legislação de exceção, especialmente no que se referia à obrigatoriedade de fazer contrato de trabalho que continuava a distingui-los dos nascidos livres, os “cidadãos brasileiros”. Os direitos de cidadania dos libertos dividiram a consciência jurídica da época. Em nome do direito de propriedade, admitia-se uma legislação para os escravos. Concomitantemente, reconhecia-se uma série de direitos civis aos homens livres (os cidadãos brasileiros). O que fazer em relação à condição civil do liberto? (CASTRO, 1997, p. 373) (grifo nosso).

Segundo Chrysisippo, o ostracismo de Rodrigues tem entre outras causas suas ideias firmes contra os positivistas, os desmandos republicanos e os interesses regionais ou norte-americanos, como no debate “pelo poder político, nas quais Coelho Rodrigues engajou-se favorável à República, aos direitos e às liberdades individuais compostas e reguladas pela legislação civil” (AGUIAR, op. cit. p. 87).

Porém, as irreprimíveis convicções de Rodrigues pelas liberdades individuais não achavam seu momento na ordem imperial há pouco sepultada, o que se ratifica na percepção de Teófilo Otoni, por exemplo,

... o império não estava devidamente preparado para usufruir de instituições equivalentes àquelas dos americanos do norte.

Na *circular aos senhores eleitores...* de 1860, Otoni além de expor o pensamento republicano também tinha a intenção de “denunciar a falácia do sistema constitucional no Brasil, desvirtuado pela intervenção do governo pessoal, e manipulado pelos interesses de uma oligarquia acobertada pelo Conselho de Estado e o Senado vitalícios” (MARSON, 1998, p. 86).

Esta mesma linha da construção do Estado mediante um processo plurívoco, e não apenas pelo aporte legal, achamos a tese de Wheling (1986). Segundo o autor, a solução da tensão entre a sociedade estamental e o estado absolutista, buscada nas

ideias políticas e jurídicas desde o século XVII, esbarrava numa tradição conservadora com herança aristotélica-tomista do catolicismo tridentino e sua filosofia política.

A tarefa implicava na formação do estado nacional, e mais, numa “consciência nacional”. Em tal contexto, o projeto não federalista mais unitário era preferível, e a monarquia constitucional era vista pelos saudosistas como alternativa ao republicanismo, garantindo integridade nacional e estabilidade política, na qual “a aristocracia proprietária responsável pela estabilidade política garantidora da integridade territorial do país” prevalecia (VIANA, 1956, p. 50). Por esta razão, diz o mesmo Wehling: “... preferimos denominá-lo... de estado prismático, no qual conviviam órgãos, categorias, e situações patrimoniais e burocráticas” (WERLING, 1986, p. 140), que Oliveira Viana condenou como “excessiva importação de modelos político-ideológicos europeus e norte americanos”.

No Estado político-democrático pretendido e formal, mas efetivamente um estado militar, evidente no silêncio de Floriano Peixoto e nas queixas de Coelho Rodrigues, lembra Faoro que “as leis não puderam conter os abusos” (FAORO, 1993, p. 628), e nós acrescentamos: ordem afeita a um código extra legal que regulava as relações sociais. Segundo Oliveira Torres:

Embaraçar ou atrapalhar negócios ou iniciativas da oposição, fechar os olhos a *perseguição dos inimigos* [a margem da lei] , negar favores, *regatear direitos ao adversário* – são modalidades diversas da contribuição do governo estadual a consolidação dos prestígios dos seus correligionários no município (TORRES, 1964, p. 87, 94) (grifo nosso).

Regatear direitos não era uma questão de caráter, mais um expediente admitido na prática política. Por isso Oliveira Viana ratifica Oliveira Torres:

Sem liberdades civis *efetivamente* garantidas, sem autêntica liberdade pessoal... como permitir a uma pessoa materialmente incapaz de dispor de

seu destino possa ter meios de fixar “livremente” o destino coletivo? [comenta o direito de voto].

O que o povo-massa pede aos governos – eleitos ou não eleitos, pouco importa – é que eles não o inquietem no seu viver particular. Isso equivale dizer: o que interessa ao nosso povo-massa é a liberdade civil e individual (VIANA, 1987, p. 9, 10).

Quem se dedica a uma leitura comparativa dos códigos de Coelho Rodrigues e Clóvis Beviláquia, verifica como o Projeto Beviláquia, de 1916, é devedor a Coelho Rodrigues, mas pouco lhe faz referência, fato não passou completamente despercebido como se verifica em Monteiro (1991), Azevedo (1907), e Lacerda (1927). Também a recomendação de Epiácio Pessoa, na pasta da justiça em 1899, para quem o trabalho de Coelho Rodrigues era o “mais completo e mais perfeito sobre o assunto”, insistindo que Beviláquia aproveitasse “tanto quanto possível o Projeto Coelho Rodrigues” é revelador. Segundo Pontes de Miranda, no trabalho de Beviláquia Coelho Rodrigues foi “a principal de suas fontes imediatas” e o afirma o próprio Beviláquia, realçando o dissenso inevitável: “depois de verificar que o meu projeto, embora tomado o seu por base, abeberou em outras fontes [...]” (COELHO, op. cit. p. 53). Mas isso não impediu que Beviláquia fizesse as seguintes apreciações da obra de Rodrigues:

Mais feliz na escolha de seus guias, melhor conhecedor do movimento legislativo e doutrinário, em nossos dias, mostrou-se incontestavelmente Antônio Coelho Rodrigues [...] principalmente o Esboço de Teixeira de Freitas e o Projeto do Dr. Antônio Coelho Rodrigues, mais seguidamente este que aquele, forneceram-me copiosos elementos para a construção que me havia sido cometida. (BEVILAQUA, 1955, p. 26)

Se Rodrigues não foi bem aceito em suas inovações, sua contribuição não pode ser subtraída na medida em que, mesmo recusado, suscitou amplo debate não

só entre institutos do Código Civil, mas também entre as correntes jusnaturalistas e juspositivistas. Ainda segundo o discordante Beviláqua, em Rodrigues se destacava a unidade do Direito Privado.

Temendo parecer pretensioso, e não acreditando que o caso do Canadá servisse como um apoio suficiente para a inovação, não ensaiou a unificação do Direito Privado. Intentava incluir no Código Civil um capítulo referente à doutrina das ações. Julgava ser necessário incluir no Código Civil preceitos relativos à aquisição e perda da condição de cidadão (art.45-49), o que é matéria constitucional, estranha à codificação civil (Id. p. 90).

Aguiar se ocupa dessa demonstração e explicita a precocidade de Coelho Rodrigues em questões do Direito Civil, Processual Civil, Constitucional, Trabalhista, da Criança e do Adolescente, e Autoral. A necessidade de um Código Civil era inconteste, mas a sua abrangência, seus beneficiários não estavam na esfera imediata. Ainda segundo Oliveira Torres:

Garantir a liberdade civil do povo-massa: eis o problema da nossa democracia. [...] vivemos preocupados com a liberdade política.

[...] a onipotência dos coronéis e dos partidos locais, com a sua intolerância e violência, estavam sendo reduzidas e coarctadas aos poucos nas suas praxes opressivas...

Insisto: o nosso grande problema na organização da democracia no Brasil... é a organização da liberdade civil e individual... (TORRES, op. cit. p. 99, 100, 109).

No exemplo de Ruy Barbosa, Rodrigues considerava, na expressão de Chrysippo Aguiar, que a família se constituía “na mais importante organização de base da sociedade civil pátria, motivo pelo qual entendia que esta deveria ser acolhida e legalizada imediatamente, para que as resultantes refletidas em toda a

sociedade fossem melhoradas” (AGUIAR, op. cit. p. 123). Assim está no artigo 1.821 sugeriu: “Uma sociedade natural e necessária, elementar da civil, e independente dela nas suas relações morais; mas sujeita à lei positiva nas relações de Direito, que a sua constituição estabelece entre seus membros, quer quanto às próprias pessoas, quer quanto aos respectivos bens” (*apud*. BAVILÁQUA, op. cit. p. 90).

Ele mesmo afirma distingui-lo em puro e aplicado. Puro que “é mais político que civil”, ao contrário do aplicado. Entende que o casamento é natural, portanto, a família é “uma sociedade voluntária na sua formação, necessária em sua origem [...] sob o poder de um chefe” (CC, p. 33), cumprindo ao código reduzi-la à fórmula positiva. E diz mais, que nessa matéria também a atividade do civilista “deve ser antes a consolidação da jurisprudência tradicional do que uma reforma geral e radical [...]” (CC, p. 57) e resiste a ideia que a positivação das relações inter-pessoais no âmbito da família possam derivar apenas da norma. “Que triste perspectiva para quem acredita que ela deve sua origem à natureza, sua conservação à moral, e somente quando esta lhe falta, é que ela se dissolve e carece do direito, como remédio extremo desse desespero” (CC, p. 57).

Todavia, refletir sobre as formações sociais do Brasil imperial-republicano era terreno escabroso. A proposta de regular um novo padrão para a relação marital e filial, esbarrava em nosso patriarcalismo. Na análise de Mauro:

O Brasil assistiu, no século XIX, a uma mudança na vida das mulheres.

Freire deu como exemplo o “romantismo jurídico” um modo puramente abstrato de abordar os problemas administrativos que negligenciava casos imediatos em favor das generalidades.

Esse tipo correspondia a uma mulher menos servil e mais ligada às coisas do mundo...

Isso tudo representava uma certa emancipação em relação à moral tradicional.

Mas não se deve exagerar. Essas transformações foram limitadas, amiúde pouco profundas.

Os elementos mais decisivos da lenta transformação dos costumes são bastante claros. Antes de mais nada, a supremacia do médico sobre o confessor. Depois, a própria influência da Igreja sobre o declínio do patriarcalismo... o próprio sobrado em plena cidade e não mais no campo como a casa grande do engenho de açúcar, com as suas varandas, suas janelas para a rua e sua pérgola. Finalmente, e, sobretudo, a influência da Europa sobre a cidade (MAURO, 1991, p. 186).

O exemplo do código na formação social demonstra a nossa a afirmação precedente que Rodrigues refletia adiante do seu tempo, o que está na base da recusa do seu projeto, como veremos. Ele fez um breve histórico do direito de família a partir da Constituição de 1824, para concluir que nossa herança sempre tolerou a família nascida de um expediente de ilegalidade e da ilegitimidade. Ele tomou a tarefa de recompor o Direito de Família, como ponto fundamental enquanto civilista. Tal legalidade, embora ausente em Beviláquia podese e é encontrada em Rodrigues amparada e positivada em suas relações, não sem elementos inovadores, como o divórcio.³

A lei natural dispensa sanção e normas da lei positiva, não o motivou a aumentar a idade nupcial além do termo prefixado pelo decreto de 1890. Romanista, mostrou preferência pelo dote, fazendo-o perdurar nas segundas núpcias, quando a mulher dotada nas primeiras, contrai novo casamento, sem contrato. Não quis adotar o divórcio alheatório no Projeto. Quanto ao direito de sucessão, não o reconhece aos celibatários por voto de castidade. "No direito hereditário, há outros dispositivos que se desviam das tradições" (BEVILAQUA, op. cit. p. 336).

Seu contrato com o Governo para a redação do código previa um roteiro apenas sugestivo, ficando o autor com autonomia para alterá-lo, como apontado no

³ A propalada precocidade de Coelho Rodrigues ao tratar da questão do divórcio deve ser lida a partir dessa declaração: O divórcio é sempre um mal, concedo, mas é um mal às vezes necessário para evitar outros maiores. O essencial é o código não o facilite... (CC p. 60), mas se opõe ao que chamou amor libertino e este não deve contar com a cumplicidade do legislador.

Direito de Família: “pretendi provar que este não podia entrar no quadro dos direitos civis propriamente” (CC, p. 7).

Rodrigues segue expondo seu plano, incluindo o que pretendia ser uma defesa prévia contra as críticas inevitáveis: “Propus Parte Especial só matéria civil: livro para direito real, outro pessoal e outro para conflito/concurso (credores, sucessões, etc.) e o Direito de Família constituindo um livro à parte, ‘antes dos atos, os fatos’” (CC, p. 7) divergindo com Savigny.

Como elemento propedêutico, usou o expediente didático na exposição de motivos. “Podem chamar-se fatos [...] todos os fenômenos, quer fatais (nascimento, morte), quer eventuais, quer voluntários, (com fim jurídico ou sem), isto é, lícitos ou ilícitos” (CC, p. 7, 8). Lembrou que há o sentido clássico: *atos livres praticados com fins jurídicos*, circunstância que não os confunde com outros fatos, inclusive os atos, que são livres, mas ilícitos “serviram de base à classificação das matérias do para o livro 3º da parte geral” (CC, p. 7, 8).

Acompanhando Savigny neste ponto afirma:

Na parte especial [...] fui forçado *em bem do método* e da *ordem natural das ideias*, a reduzir às sucessões o conteúdo do último livro... (CC, p. 9) (grifo nosso).

[...] para não dividir a unidade da matéria reuni o Direito de Família puro e aplicado [...] sentia pressupor organizado o direito dos bens, isto é, articular previamente o livro dos direitos reais e das obrigações [...] uma vez que sucessão é família prolongando-se na propriedade [...] (CC, p. 9)

Isto é fundamental para Coelho Rodrigues porque a herança legítima ou testamentária “não se compreende sem os bens regulamentados” e nisso, declara: “fui forçado a concordar com a escola clássica alemã, menos pelo respeito devido à sua autoridade do que pelas necessidades práticas [...] (CC, p. 9).

Sugerir a intervenção de Coelho Rodrigues em um proto-direito trabalhista é inferência de sua observação das garantias jurídicas em relação aos domésticos, inclusive o ex-escravo promovendo “instrumentos legais de inclusão social no ambiente pós-abolição”, além de adotar disposições referentes a contrato de trabalho, direito a salário e a carteira de trabalho anotada, aviso prévio, da justa causa, do dever de urbanidade, das verbas e multas rescisórias, da proteção trabalhista, da justiça especializada, da previdência privada, da assistência médica, e da proteção ao trabalho do menor.

Neste ponto Coelho Rodrigues passa ao largo das instituições sociais brasileiras, evidentemente com a utopia em superá-las pela positivação da norma. Segundo Prado: a “república nascera com obsessão pela Ordem. Convenhamos que não havia maior originalidade, posto que o Império tivera igual obsessão. Só que sob a monarquia imperava a escravidão, o que permitia uma *melhor hierarquização da sociedade* [...] (PRADO, op. cit. p.198) (grifo nosso).

Na Parte Geral, por não concluir que o direito autoral se constituía direito real, o fixou entre os bens, privilégios e não objetivos. Incluiu a prescrição na Parte Geral, mas não atendeu à diferença entre prescrição e usucapião, disciplinando ambos os institutos no mesmo título. Considerou outros modos de adquirir, a invenção e a tradição, que se localizam no Direito das coisas.

Tratou também de regras interpretativas – típicas da Doutrina – para os atos jurídicos. Seguiu Savigny na matéria de posse dando-lhe novas aplicações. Guiou-se em diversas passagens pelo Código Civil de Zurique, para regular a propriedade imóvel, apesar de Prado afirmar que: “a questão do direito a propriedade e ao livre estabelecimento de contratos. Nesse sentido é importante lembrar que o término da escravidão não se fez acompanhar, como propusera Joaquim Nabuco, de uma política de redistribuição de terras” (Id. p. 175).

3. Coelho Rodrigues: o Código

A opção de Rodrigues de trabalhar na Europa já foi objeto de crítica: devia desligar-se do ambiente social sob o qual codificava? Até que ponto a Europa influenciaria (positiva ou negativamente) em seus estudos?

Rodrigues, como os seus antecessores alegara a exiguidade do prazo, e se não fosse isso, afirmou que “incluiria no Projeto a Doutrina das Ações e a Teoria Geral do Processo Civil”. Além disso, já previra no projeto “regras de interpretação dos atos jurídicos, dirigidas à inteligência das relações jurídicas em geral” (COELHO, op. cit. p. 54). O rigor lógico de suas construções revela a harmonia e a completude pretendida no Projeto, atitude até então inédita nas tentativas de codificação civil.

Coelho Rodrigues se propunha ainda a corrigir o que considerava um erro: “deixar o código aos poderes locais como os Estados Unidos da América” (CC, p. v), pois isto acarretava os “perigos da legislação múltipla” (CC, p. v) e continuou resistindo à regulamentação processual pelos estados federados.

Construiu sua proposta da maneira que lhe aprouve, e declarou: “alterei o original, reescrevi duas vezes, e incluí prescrição” (CC, p. v). Tal autonomia lhe permitia afirmar: “rompi com os romanismos escusados com a teoria de Savigny” (CC, p. vi), e que seu produto não era plágio: “não copieei códigos estrangeiros” (CC, p. 6). As acusações sobre invenções eram perniciosas, uma forma pejorativa de tratar as inovações que propôs e para as quais procurou oferecer a explicação que lhe pareceu plausível.

Rodrigues, se não alcançou precisamente até onde intervinham as injunções política no direito, também não estava alheio a elas, e estava seguro do “desprezo que o chefe do governo voltava ao elemento civil” (CC, p. v), visto que Floriano mandou ao Congresso um projeto de Código Militar, preterindo o Civil que esperava desde 1824, e Rodrigues estocou o positivismo: “nesta terra a política se mete em tudo” (CC, p. viii), e o chefe do executivo dizendo que “é muito mais cômodo emitir

suas opiniões em forma de decretos, como se já viessem aprovadas”, (CC, p. 82) concluindo:

[...] depois de Sylla nunca houve chefe de República que tanto desprezasse a vida e a liberdade dos seus concidadãos [...] tivemos um elemento novo: um sacerdócio sem fé, de uma religião sem Deus, fundada na filosofia do despotismo, que tem como ideal a tirania sistemática, e como instrumento a política dos jacobinos [...] pobre Brasil, que carece reconciliar-se com Jesus Cristo [CC, p. xii].

Mas até que ponto Coelho Rodrigues conhecia esta terra na qual a política se mete em tudo? Lambert dizia que este era um país com “uma estrutura social hierarquizada” na qual “os estilos de vida das zonas rurais mais atrasadas são o que na Europa Ocidental, precederam os tempos modernos” e por isso é “um complexo arcaico tão forte e tão grande a sua resistência” (LAMBERT, 1969, p. 121, 123). Cabia então a vanguarda de Rodrigues em descompasso com ambiente social real?

Aqui importam mais algumas questões ao historiador do direito: a aplicabilidade de uma codificação civil, ou a efetividade da norma, quase gerando uma estrutura para-legal. Esta questão se coloca sob dois prismas: as formações sociais e a ação dos operadores do direito. Segundo Faoro:

A república velha continua, sem quebra, o movimento restritivo da participação popular, paradoxalmente consanguíneo do liberalismo federal irrompido no fim do Império. A política será a ocupação dos poucos, poucos e esclarecidos, para o comando da maioria dos analfabetos, sem voz nas urnas.

O fato é que as leis não puderam conter os abusos.

Entre o coronel e os sub-coronéis, bem como entre os dois e os não dependentes imediatos (empregados, devedores, moradores em suas terras) há um laço de amizade, que atenua e ameniza a subordinação. Em regra o compadrio une os aderentes ao chefe [...] (FAORO, op. cit. p. 621, 628).

E Maria Sylvania de Carvalho Franco completa:

Essa dominação implantada através da lealdade, do respeito, e da veneração, estiola no dependente até mesmo a consciência de suas condições mais imediatas de existência social, visto que suas relações com o senhor apresentam-se como de um consenso e uma complementariedade, onde a proteção natural é do mais forte tem como retribuição honrosa o exercício que consensualmente, é exercido para o bem [...] (FRANCO, 1969, p. 90).

O coronel é acima de tudo um compadre, de compadrio o padrão dos vínculos com o séqüito. A hierarquia abrandando-se, suavizando as distâncias sociais e econômicas entre o chefe e o chefiado. O compadre recebe e transmite homenagens, de igual para igual, comprometido a velar pelos afilhados, obrigados estes a acatar e respeitar os padrinhos (FAORO, op.cit. p. 534).

Onde, portanto, situar um direito de família que reordenasse as relações sociais, cuja expressão de resistência mostrou-se no Quebra-Quilos, por exemplo? Não estaríamos no âmbito de um direito "para-legal"? Prado afirma que: "*Privada da república estava a maioria nos habitantes do país. A federação não podia ser construída porque o passado centralizador do tempo da monarquia constituíra-se em empecilho para a adoção do federalismo*" (PRADO, op. cit. p. 208) (grifo nosso).

Esta ambiência social nos leva a considerar as condições de operação do direito e a proteção jurisdicional que efetivamente oferecia. O judiciário não respondia a esta demanda. E o legislador? O Código Civil responderia? Havia uma cultura à margem do direito da qual Teófilo Otoni dizia: "300 anos de escravidão não podem preparar um povo para entrar no gozo da mais perfeita liberdade" (OTONI, *apud*. MARSON, op. cit. p. 88). A compreensão de Rodrigues quanto à finalidade da ordem social e da ordem jurídica instituída é clara: "a primeira razão de ser da sociedade política" dizia, "é a garantia da liberdade; sem esta, aquela seria pior que o

deserto [...]” (CC, p. xv). Esta compreensão não seria alheia ao debate subsequente e que produziu-se mais tarde, por exemplo, com Oliveira Torres na tese que “garantir a liberdade civil do povo-massa: eis o problema da nossa democracia” (TORRES, op. cit. p. 98). A justiça não era para todos, uma vez que a igualdade pretendida não pertencia ao país real. O Código Civil de Rodrigues pertenceria?

4. A Apresentação do Código

Parte expressiva das discussões de Coelho Rodrigues é gasta com a questão das datas que seu contrato previa. Entregue o manuscrito em abril, esperava do governo a nomeação de uma comissão em três meses, conforme o contrato. Por seu turno, o governo entendia que somente a versão tipografada de maio – e não o manuscrito – deveria ser legítima para a contagem dos prazos. Longos foram os debates. É opinião nossa que Coelho Rodrigues tinha razão. A comissão depois de apreciar, sem a boa vontade necessária, diga-se de passagem, rejeitou o projeto em 31 de maio de 1897, tema ao qual ainda voltaremos.

4.1. A Exposição de Motivos de Coelho Rodrigues

Coelho Rodrigues acusava a comissão de parcialidade, acompanhando o adágio popular dizendo que “quem faz óculos colorido ver o mundo da cor dos vidros” (CC, p. xi), mas era cioso da qualidade do seu projeto e o entregava ao julgamento dos pósteros: “a posteridade há de pronunciar-se [...] contra a seriedade do nosso governo” (CC, p. xi). Entendia que o silêncio do governo somente se justificava caso fosse “imprestável o projeto”; ou por serem “contrários a codificação” (CC, p. xiii) convencido do último motivo, uma vez que os agentes do governo são tidos por inimigos da codificação.

[...] nunca pude compreender os inimigos das leis fixas, imitadoras das naturais, coordenadas e acessíveis a quantos interessa o seu conhecimento, e sempre me pareceu que a melhor legislação para um povo civilizado, é a que deixa menos arbítrio às suas autoridades (CC, p. xiv).

Coelho Rodrigues passa então a enumerar as razões que justificavam a elaboração do Código Civil e, naturalmente, a adoção do seu projeto. Temia por um governo sem lei que fixasse arbitrariamente os parâmetros da Ordem, que significava contrariar seu entendimento de que “a primeira razão de ser da sociedade política, é a garantia da liberdade” como dito, “sem esta, aquela seria pior que o deserto [...]” (CC, p. xv).

Sociedade, lei e poder são noções que se completam, ou antes, três faces da mesma entidade jurídica. A liberdade é a regra, o poder a exceção e, como esta não se presume, a lei positiva é a medida rigorosa do segundo e o limite social da primeira, de modo que onde a lei acaba, acaba o poder com ela, ou começa a tirania, que é poder sem lei (CC, p. xiv).

Prossegue sua apresentação de motivos com mais seis razões. A segunda é o fato que “Nos períodos de organização ou de decadência a autoridade precisa de força, que não pode ter sem leis claras e precisas, em todos os ramos, porque poder sem lei não é autoridade, é força, e esta sem aquela é incapaz de conservar, e muito menos de construir” (CC, p. xiv), e neste particular “a legislação civil é a que mais influi na vida dos povos [...] alimenta o sentimento patriótico [...]” (CC, p. xv), além disso, “ [...] na união da vida pública [...] não vejo meio melhor e mais eficaz do que a unificação do direito, e, *sobretudo, a do direito privado*”. (CC, p. xvi) (grifo nosso).

A dívida com a Constituição de 1824 é a quarta razão, e segundo Rodrigues até “um monarca hereditário” foi capaz de reconhecer a necessidade de uma codificação. As últimas razões apontam para a condição caótica da nossa legislação, apesar do esforço insuperável de Teixeira de Freitas contra a “dispersão das leis,

alvarás, avisos [...]”, que é a quinta, o que deixava evidente a sexta: “a necessidade de regular as relações privadas” (CC, p. xvi), dada a condição lacunar e impropriedades das Ordenações Filipinas das quais ainda éramos cativos.

A “vergonha nacional” que a ausência de um Código Civil representava era “atestado da incapacidade dos nossos legisladores [ou] a indiferença dos nossos governos [...]” (CC, p. xviii) e conclui: [o Brasil com] sintomas de crescimento desordenado e de dissolução [...] não vejo melhor recurso do que a legislação positiva [...] a maior parte das revoluções não tem sido obra dos povos rebeldes, mas de governos fracos, e o pior despotismo é a covardia, companheira constante dos governos que vivem fora da lei (CC, xviii).

Para além das injunções políticas inevitáveis, considerava que dentro do sistema jurídico “o único argumento sério que se costuma opor às codificações, é a chamada ‘cristalização do direito’, mas esse ficou prevenido nas *Disposições Adicionais Transitórias*, que podem e talvez devam ser modificadas, mas nunca suprimidas [...]” (CC, p. xviii). Propusera Coelho Rodrigues nas disposições às quais refere o sistema decenal, pelo qual a cada dez anos o Código seria submetido a uma revisão, ideia oriunda do Código espanhol, mas seus efeitos podiam gerar insegurança jurídica, sobretudo, nos crimes sujeitos a prescrição.

Ainda alimentando seu projeto para um país adiante do seu tempo distinguiu na sua proposta o esforço pela popularização das leis, entendia que um “Código Civil interessa a todas as classes” (CC, p. 4). A legislação que temos, dizia, “suspeita” pela sua origem, antiguidade e antagonismo, “é notoriamente má [...] seus defeitos [...] já penetram a consciência popular” (CC, p. 4) e considerava que parte da resistência à nova codificação era resultado do comodismo do “jurisperito (que em geral acha melhor a lei que já teve o trabalho de aprender)” (CC, p. 4).

Embora se acomode numa pretensa modéstia, presunção e convicção não são matrizes difíceis de delinear em Coelho Rodrigues. Afirma: “Não tenho pretensão de ser o meu trabalho um modelo [...] nas disposições adicionais proponho apenas a sua

adoção provisória [...] procurei também prevenir a maior objeção que a Escola Histórica opõe às codificações a *crystalização* do direito, consagrando a sua revisão” (CC, p. 5).

Para além das discussões que teve em torno dos prazos, outra parte, talvez a mais substantiva, estava afeita a disposição das matérias no Código, e igualmente importante, a inclusão de certas matérias como acompanharemos. Assim apresenta Rodrigues: “Propunha eu: Parte geral – Pessoas, Coisas, Atos jurídicos. Parte Especial: Direito da família, Direito das coisas, Direito das obrigações, Direito das sucessões” (CC, p. 6).

As mudanças as quais se permitiu na disposição original, Coelho Rodrigues justifica: “Mudei por necessidades práticas [...] não fiquei satisfeito [...] porque não conhecia uma autoridade notória que me apoiasse”, (CC, p. 9) mais tarde achou o abono pretendido no reitor da Faculdade de Direito de Genebra, e na versão do Código alemão. Assim, Coelho Rodrigues pretende a seguinte disposição: **PARTE GERAL.** Livro I Pessoa 4 títulos; Livro II Bens 4 títulos; Livro III - Fatos e atos 5 títulos. **PARTE ESPECIAL.** Livro I – Obrigações 20 títulos; Livro II – Posse/propriedade 20 títulos; Livro III – Família 14 títulos; Livro IV – sucessões 4 títulos.

Pretendia ainda acrescentar “projeto preliminar sobre os efeitos da lei no tempo, no espaço e em relação ao seu objeto e finalmente mais outro sobre a unificação do nosso direito privado” (CC, p. 10). Das alterações previstas, somente mudou a “ordem e posição das matérias” e as “impossíveis de prever [como a Constituição] [...] subdivididas em intrínsecas ou inerentes a natureza do assunto, e extrínsecas ou oriundas de causas estranhas” (CC, p. 11). Neste ponto estabelece: “Fiz o possível para não esquecer” codificadores e mestres “desejei ser completo [...] e esforcei-me menos por prevenir as hipóteses, do que por não omitir os princípios” (CC, p.11).

Para estabelecer a diferença entre sua proposta e a crítica que fizera a Felício dos Santos, insiste: “Defini ou indiquei de modo preciso às ideias capitais de cada

matéria sempre que me pareceu necessário [...] deixei o menos possível à jurisprudência porque nunca a tivemos” (CC, p. 11) deixando as disposições mais regulamentadas e as que os legisladores remetem a lei especial, concluindo: “Procurei ser conciso e claro [...] qualidade fundamental de uma lei” (CC, p. 12).

Entendia que, o costume oriundo do Direito Romano de tratar da *Teoria do Processo* ou da *Doutrina das Ações* nos civilistas, esgotou-se no código de Napoleão, apesar disso, “se não fora o tempo [...] teria incluído no livro 3 da Parte Geral um título para a *Doutrina das Ações* [...] outro da *Teoria do Processo*” (CC, p. 14), para não confundir ação, direito subjetivo, com ação, meio objetivo ou processo, isto é, prevalência do direito violado mediante a justiça social organizada. Não raro, muitos códigos “tratam do regulamento da prova [...] matéria mais processual do que teórica” (CC, p. 14) e exemplifica com o italiano.

Não foge as razões do modelo adotado, organizando o código “de acordo com a experiência das nações civilizadas e com as necessidades da situação no Brasil” (CC, p. 45) “Quanto ao espírito do projeto [...]” assevera:

Seu pensamento predominante será conservar o mais possível o direito vigente [...] o trabalho do codificador é mais na consolidação do que há, do que na criação [...] as leis são feitas para os povos e não estes para elas [...] entretanto, legislar para um povo em formação “adiantar-se no caminho das reformas muito mais do que outras circunstâncias ser-lhe-ia permitido (CC, p. 46).

O conteúdo do projeto limitar-se-á, pois às regras gerais sobre as matérias próprias do direito privado, deixando o maior desenvolvimento dessas regras aos códigos especiais [...] não obsta [...] compreenda [...] as corporações públicas, cujos atos [...] possam entrar no domínio do direito privado [...] compreenderá em sua parte geral algumas matérias, de ordinário reservadas aos tratados internacionais.

Será sóbrio nas definições didáticas [...] o cidadão preferirá sempre alguns artigos demais no código a recorrer [...] à lição morosa [...] dos juízes e advogados.

Considerará matéria integrante do código toda disposição de que resultar direito efetivo [...] omitirá tudo quanto possa lembrar a existência do elemento servil [...] (CC, p. 47).

Na tentativa – sem sucesso – de tranquilizar os críticos avisa que o “seu plano quanto à distribuição das matérias, será com algumas modificações o mesmo que foi adotado pela comissão de 1881” (CC, p. 47) e que “ [...] manterá, sem prejuízo do registro civil o casamento religioso na forma do Concílio de Trento para os católicos [...]” ao passo que “consagrará, porém, o casamento civil obrigatório para os contraentes acatólicos [...]” (CC, p. 48) em obediência à Constituição e para não lhe privar dos direitos.

A sua concepção acerca do direito civil aparece na afirmação que o objeto próprio de um código civil “é regular os direitos patrimoniais, isto é, os bens que reduzem aos direitos reais, consistentes na relação jurídica que liga diretamente o sujeito (dono) ao objeto (coisa); e os direitos pessoais [...]” (CC, p. 51) e completa apoiando-se nos modernos:

[...] os civilistas modernos propõem que os códigos civis contenham, antes da sua parte especialmente dispositiva, uma parte inicial, onde se definam e estabeleçam as relações gerais daqueles três elementos do direito [sujeito, objeto, ato jurídico] (CC, p. 4).

Deste modo o plano integral do Código Civil deverá compreender a parte geral dos elementos de direito e a parte especial subdividida em três seções: [...] para o direito real, para o direito pessoal, e outra para o conflito [...] (CC, p. 4).

O código civil supõe indivíduos iguais, perante a lei, e para suprir sua desigualdade, isto é, a sua incapacidade real ou presumida de exercer os seus direitos, “oferece aos incapazes o remédio jurídico da representação legal” (CC, p. 54).

4.2. Parecer da Comissão Ministerial

Como vimos, independente da cronologia, o seu projeto foi encaminhado a uma comissão nomeada por Fernando Lobo, ministro da Justiça. Segundo o mesmo Rodrigues a comissão tinha dois desafetos seus e um ignorante jurídico, portanto, “não esperava muito”. Independentemente, a comissão tinha que oferecer o seu parecer.

Partindo da classificação afirma que “a questão de *método de execução* inteira do plano é de interesse capital [...]” (CC, p. 62) para a construção daquilo que se constitui o direito, isto é, a necessidade real, a ser efetivamente realizada, e “o código é o direito e também a forma do direito [...]” (CC, p. 63).

Portanto, para sua realização se exige três pressupostos: “cuidado do legislador [...] oportunidade [...] perfeição técnica [...]” (CC, p. 63), que significa manter-se “em relação direta com o estado social” e não contrariar a tradição; ação oportuna “porque não pode ser executado se não for conhecido e não será conhecido se não for perceptível [...]” no que é condicionado “pela forma” (CC, p. 63).

Aprioristicamente, “a comissão distingue construção científica da construção legislativa [...]” (CC, p. 64) e reconhece que a competência legislativa “é limitada pela equação entre a disposição do direito e o estado social [...], o elaborador do código tem [...] todo o material [...] fornecido [...] pelo sentimento jurídico nacional, consagrado ou não em textos positivos” (CC, p. 64) e só deve acolher “as conquistas reais da jurisprudência científica [...]” (CC, p. 65) para: 1) discriminar instituições; 2) agrupar-lhe regras pertinentes; 3) reduzir a quantidade; 4) melhorar a qualidade; 5) distribuir metodicamente, e, 6) conformar-se a um sistema.

Assim, “as instituições reconhecidas, devem ser mediatamente consideradas, em seu princípio, seu fim, em sua natureza, ou em seus elementos fundamentais [...]” de onde se espera “derivar o conhecimento exato, a discriminação perfeita” sem o

que não se pode “ser expurgado de criações [...]” (CC, p. 65), e, além disso, “depois das instituições vem a consideração das regras [...]” (CC, p. 65).

Quanto às disposições, “umas existem no corpo das leis, outras têm a sua existência latente com base no sentimento jurídico nacional; outras são apenas preconizadas pela experiência [...]” (CC, p. 66).

Em seguida voltam-se os comissionados para a proposta de Coelho Rodrigues, e dizem: “Passando a considerar o projeto [...]” (CC, p. 66) os principais problemas são: “Abandonou ele completamente o plano e a terminologia do contrato” embora reconheça a comissão que “o plano do projeto é sem dúvida superior ao do contrato”, todavia, “o autor do projeto não se julgou obrigado a apresentar exposição escrita [...]” (CC, p. 66) e “nenhuma razão científica aduziu” (CC, p. 66).

Quanto a Parte Geral “contém matérias inteiramente estranhas à competência de um código civil e pertencentes à parte especial como a questão dos estrangeiros que é matéria constitucional”. Além disso, verificou a comissão, a seu juízo, “desproporção nas partes [...] alheamento da Constituição [...] má distribuição de matérias” e que, “quanto aos elementos gerais do direito [...] o modo pelo qual são apresentados deixa muito a desejar [...]” (CC, p. 69).

A falta de unidade mostra que “a pessoa jurídica é apresentada aos pedaços [...]” (CC, p. 69) e “a capacidade civil é tratada de modo injusto, com terminologia nova, não superior à antiga, e inexata [...]” (CC, p. 69) e como veredicto: “Outros livros da parte geral não escapam a consideração acima [...]” (CC, p. 69).

Ao considerar a Parte Especial, a comissão afirma que esta “não escapou ao defeito da distribuição das matérias” (CC, p. 70), principalmente aquelas “hoje principalmente condenadas pelo atual regime político do país [...]” “como a prerrogativa dos estados para regular processos” (CC, p. 70).

Assim, “a colocação inexata, a classificação errônea, o defeito na determinação dos elementos fundamentais ou característicos, a confusão das instituições jurídicas [...] embaraçam a realização do direito, perturbam o mecanismo da vida e prejudicam

a economia social” (CC, p. 70). Na apreciação do inexato “a comissão vai apontar os que lhe pareceram mais salientes” (CC, p. 70), o que faz detalhadamente nas páginas 70 a 75 do texto que estudamos,excluídas deste trabalho para não exaurir o leitor.

Conclui com um comentário redacional no qual diz ser “lamentável redação [...] falta de lógica [...] antinomias flagrantes, que são abundantes [...] o projeto não tem as condições necessárias para ser aceito [...] ainda como base para uma revisão para o futuro Código Civil” (CC, p. 76), muito embora a falta de lógica e antinomias flagrantes, que são “abundantes” não apareçam indicadas pela comissão.

4.3. A Resposta do Autor

Conforme ao modelo adotado pela comissão Coelho Rodrigues respondeu as “censuras” na ordem dos itens mencionados, não sem antes fazer considerações gerais. Reafirmou seu conservadorismo dizendo:“minhas reformas são todas moderadas senão conservadoras [...]” (CC, p. 79) já outra vez anunciada: “posso dizê-lo sem suspeita de parcialidade porque o positivismo religioso não me é nada simpático” (CC, p. 38).

Segundo o autor do projeto a discussão toda pode ser situada em três questões:

Para mim as questões preliminares eram estas: 1º o que se podia fazer? 2º o que era oportuno fazer-se? 3º Como podia fazer o que podia e julgasse oportuno fazer.

[...] da oportunidade eu era o juiz e não podia encontra momento histórico mais propício para as reformas [...] (CC, p. 78).

[...] meu trabalho sem ser calcado em nenhum dos códigos conhecidos, inspirou-se em todos eles, é antes de tudo um estudo penoso de legislação comparada [...] (CC, p. 79)

[...] o código [...] é um livro do povo e para o povo (CC, p. 80).

Apelando para uma questão etimológica afirma que um Código Civil, não pode abrir mão de tratar dos *cives*, os cidadãos, e os estrangeiros não podem ficar de fora, inclusive porque a própria Constituição nesta matéria “se refere a leis complementares” (CC, p. 80), secundado pelo fato que “não me faltavam exemplos de códigos civis regulamentando aqueles fatos” (CC, p. 81), ensinando: “as pessoas jurídicas são divididas em, políticas [direito público] e civis [direito privado]” (CC, p. 81).

Refere-se, entre cada um dos temas tratados pela comissão, a posse, afirmando que “o projeto diz que sim contra a opinião de Savigny [...]” (CC, p. 83), e também as locações para afirmar que “não se trata, portanto, de uma novidade científica, ainda não submetida à prova real da prática, para ser assim eliminada por impertinente sobre uma afirmação nua, crua e seca desses jurisconsultos, que firmaram o parecer [...]” (CC, p. 84), porque apoiada em civilistas internacionais, que no texto ele relaciona.

Mas a questão por todos levantada – adequar a norma ao contexto nacional – pode ser apreciada a partir do discurso republicano de Silva Jardim na perspectiva que alimentava do estrangeiro, tema presente em todas as discussões do projeto de Coelho Rodrigues. Dizia Jardim em 1889: “Apelamos para todos que a Pátria habitam, a fim de que nos auxiliem no trabalho e na regeneração da pátria. Pedimos o concurso de todos seja qual for a sua nacionalidade [...] , se é que a palavra ‘estrangeiro’ existe em nossos dicionários” (LIMA SOBRINHO, 1968, p. 77).

4.4. A Réplica da Comissão

Cabia ainda à comissão pronunciar-se e ela afirmou manter o parecer, desta vez acusando o projeto de Coelho Rodrigues nestes termos:

Não é isso codificar, senão desapiedadamente mutilar o direito; nem ao menos é o projeto estudo penoso do direito comparado, que a resposta inua (sic) [deve ler-se insinua] pois não passa de uma mutilação sem dó, do direito estrangeiro. E mais: A comissão justifica de sobra esse acerto, invocando, por exemplo, dentre muitos que no projeto formigam, o artigo 1.063 relativo ao mandato, pretendida tradução do art. 1.137 do Código Civil Italiano, da qual foi copiado, artigo por artigo, e na mesma ordem, todo o capítulo relativo a esse contrato (CC, p. 95).

Não teve razão lógica, nem motivo de interesse ou utilidade pública: o autor instituiu no projeto a locação-enfiteuse só por lembra-se da ordenação L. 4, T. 45, que outrora consagrou nosso direito, e por querer ressuscita-la (CC, p. 97).

4.5. A Tréplica de Coelho Rodrigues

Embora Coelho Rodrigues não se resignasse, e não é o caso de repetir sua argumentação, bastando mencionar o tema da classificação das matérias por ele adotada, que manteve a maior problemática. Diz: "essas razões foram:

1º respeito à lógica, porque desde que o último livro da Parte Geral trata dos fatos e atos jurídicos e que estes são fontes das obrigações, matéria do primeiro da Especial, nada há que possa justificar a intromissão de outra matéria entre os dois;

2º a necessidade de evitar no meio da Parte Especial disposições didáticas, que são inevitáveis no princípio do articulado das obrigações;

3º o exemplo do projeto de código civil alemão (CC, p. 110).

E quanto à locação reafirma:

[...] o direito comum tendia a aumentar a dependência do *colono* e do *inquilino*, para com o senhorio, eu procuro diminuí-lo [...] (CC, p. 114) (grifo do autor).

Do que *li no original do direito romano* [...] ainda não consegui conciliar nem explicar todas essas contradições, e disto concluí que devia ser mais prático do que clássico e fazer uma codificação ao alcance do povo, a que era destinada e dos juízes e advogados que deviam aplicá-la (CC, p. 118) (grifo nosso).

5. O Projeto no Congresso

Enquanto isso, parcialmente alheio ao desenrolar desses eventos, Coelho Rodrigues permanecia inconformado com a recusa ao seu trabalho. A iniciativa foi oferecer ao Senado, onde tinha assento, para que se escolhesse qual dos dois projetos serviria de base à codificação, o que acabou de fato acontecendo em 1895.

Favorecido pela sua condição de Senador, Coelho Rodrigues não aguardou mais as iniciativas protelatórias do Executivo, e remeteu o projeto para aprovação do Senado. No Senado o projeto também teve uma tramitação polêmica, que instituiu uma comissão para apreciar o projeto como era usual.

No ano seguinte, o Senado, com apoio na Comissão Especial, finalmente emitiu uma resolução na qual foi aprovado o Projeto de Código Civil de Coelho Rodrigues, “como base do Código Civil Brasileiro, que será posto em execução, depois de revisto por uma comissão de juristas” (COELHO, op. cit. p. 52). Remetida à Câmara dos Deputados, a proposição não teve andamento.

5.1. Parecer da Comissão Senatorial

Segundo a comissão, nos prolegômenos, o Código Civil deve ser o monumento legislativo mais sólido, mais vasto e mais grandioso da nação, e na verdade “concebe-se um povo feliz sem liberdade política, mas não se concebe a liberdade política sem a verdade e eficiência dos direitos civis” (CC, p. 130). Mas censurava Coelho Rodrigues, que “antepondo as obrigações ao direito das coisas

contravém a ordem natural e lógica, em que o espírito concebe a formação das relações do direito, encaradas objetivamente” (CC, p. 130). O direito das coisas “precede, portanto, o direito das obrigações, embora ambos se resolvam em uma síntese superior: o direito dos bens” (CC, p. 132).

Esta circunstância explica a inversão notada na classificação do código civil alemão, e nenhuma atualidade tem entre nós (CC, p. 133).

Mas nos moldes dados pela nossa Constituição política para determinar a competência legislativa em relação ao direito civil e ao processual, surge uma matéria de maior relevância.

Com efeito, a constituição no art. 34, n. 23 rompe a unidade da legislação civil, só conferindo ao Congresso Nacional o legislar sobre o direito civil, comercial e criminal da república, e o processual da justiça federal. Aos estados, portanto, compete o legislador sobre o direito processual (CC, p. 134).

Pelo regramento constitucional, portanto, “[...] se deve acrescentar á parte especial do Código Civil um quinto livro sobre a teoria das ações” (CC, p. 135) “[...] descer a matérias processuais implica, entre nós, é ultrapassar os limites constitucionais” (CC, p. 137).

Recorrendo aos tratadistas internacionais afirma a comissão, ser tese de Laurent que “as ações são os direitos exercidos em justiça, e [...] têm os mesmos caracteres dos direitos dos quais emanam, ou para melhor dizer, com os quais se confundem [...]” (CC, p. 134). Exemplificavam que em um regime jurídico de unidade de legislação, como Portugal, nenhuma a anomalia há, mas “em nosso regime de dualidade do direito, o mal seria inevitável, o direito privado nacional se desestruturaria sob a ação absorvente, múltipla da jurisprudência e do direito processual dos estados” (CC, p. 134).

Conforme o exemplo da comissão do Ministério da Justiça, a do Senado censura a disposição das matérias, afirmando: “A Parte Geral do projeto contém

matérias que ou formam instituições, que pertencem à parte especial do Código, ou são estranhas ao direito civil, ou puramente regulamentares, devendo estas ser objeto de leis especiais” (CC, p. 135).

A linha divisória, segundo os senadores, entre direitos reais e pessoas é a que traça a diferença a prescrição aquisitiva e extintiva, conforme Lafayete Pereira e Teixeira de Freitas: “a primeira se situa no direito das coisas, a segunda no das obrigações [...]”. Assim, “a comissão entende que as disposições que [...] pertencem ao direito político, ao administrativo ou ao processual devem ser eliminadas [...]” (CC, p. 137), e conclui pontuando “ [...] algumas instituições sobre cuja estrutura acha-se em desacordo com o projeto”.⁴

5.2. A Resposta de Coelho Rodrigues

Aberto o debate, Coelho Rodrigues toma a defesa do seu projeto, primeiro na questão árdua da pertinência temática ou não das matérias dispostas. Diz ele:

Ora, quem diz processo, diz antítese de doutrina e de teoria; logo, a doutrina das ações, que até o código de Napoleão andou sempre entre as matérias civis, e a teoria do processo, que, para não ser processo, basta lhe ser teoria, continua competir exclusivamente à União. Isto me parece evidente; mas ainda que não o fosse, na dúvida sobre a competência entre os dois poderes

⁴Certo que um conselho de notáveis faça revisão, contra a forma de alienação do domínio sobre bens imóveis [o projeto oscila entre o modelo chileno, alemão e português], contra forma do contrato de locação, contra a proposta de direito de família [sem apoio nos códigos modernos (domesticidade é contrato, família respeita a toda a natureza e personalidade humana)], ônus reais, anticrese “[...] no nosso direito é uma individualidade própria [...]” (CC, p. 141), Direito de sucessão, obrigatoriedade do dote, doação propter nuptias, adoção (“esta extensão artificial do direito de família consagra um romanismo obsoleto[...]” (CC, p. 143), Todo esse direito de família é criação nova, os testamentos consular e nuncupativo eliminados devem ser mantidos, e a revisão decenal é arbitrária e inconstitucional.

distintos, não se deve resolver contra o superior, nem negar que este, na hipótese, seja o federal (CC, p. 152).

O projeto adotou segundo a boa doutrina, o projeto de Gaio, afirma Coelho Rodrigues, por isso o dividiu em três livros a parte geral, “compreendendo o último não somente os fatos, mas os atos jurídicos, isto é, aqueles que determinam o começo, a conservação, ou a extinção de um direito [...]” (CC, p. 155).

Remisso as disposições achadas no projetos sustenta que “em um trabalho de tanto fôlego o autor tem necessariamente convicções inabaláveis [...]”. E mais: “Não articulei nenhuma sem um fim prático [...]” e cioso de sua habilidade e autonomia, referindo à prescrição conclui com a expressão: “sem embargo dessas autoridades, continuo a pensar que minha classificação é mais lógica e mais exata [...] a opinião de Savigny e Pothier é um romanismo insustentável perante as tradições do direito comum [...]” (CC, p. 158).

[...] tenho tido a presunção de ter rompido com o direito romano, sempre que elas me parecem incompatíveis [...] penso, porém, que no meu projeto não somente deixei de imitar os filósofos que falam coisas bonitas, mas impraticável, como rompi com os vínculos do direito comum, que não tinham mais razão de ser (CC, p. 161).

A escola alemã, lembra Rodrigues, tem disposto sobre a condição dos estrangeiros, por isso reafirma a pertinência do *cíve*, porque “ [...] sujeito de direitos políticos no Brasil é, ao mesmo tempo, sujeito de direitos civil” (CC, p. 155), que segundo a boa lógica como propugnada por Rodrigues, “primeiro considerados quanto a organização civil e depois em suas relações, podendo este sujeito ser pessoa natural ou jurídica [...] nacional ou estrangeira” (CC, p. 155).

Insistindo na questão do estrangeiro adita que é atinente a própria Constituição, quando propala que a “[...] residência e a individualidade só se podem

referir-se as pessoas naturais [...]” (CC, p. 155), bem como “quase todos os códigos civis [...] ocupam-se daquela distinção [...]” (CC, p. 155), como, por exemplo, o espanhol, no mais, “os códigos só podem vir depois da doutrina” (CC, p. 182).

Quando discute a questão da constitucionalidade, Coelho Rodrigues começa por afirmar que “a definição deve ser feita pelo gênero próximo e pela diferença específica”, assim “é preciso não confundir as disposições regulamentares com as processuais [...]” (CC, p. 163).

Caso se refira a euremática, ou à forma da ação, é inconstitucional legislar sobre a processualística prerrogativa dos estados, se, porém, compreende a doutrina das ações e à teoria do processo, não é,

[...] porque este, em rigor, é a arte de formular e aquelas são as ciências, cujos princípios deve subordinar-se a mesma arte. Por consequência, desde que a comissão quer que se acrescente ao projeto um livro sobre as ações, como fez o código português, porque não ajuntar-lhe também a teoria do processo? (CC, p. 155).

A nossa Constituição, continua Coelho Rodrigues, cometeu um erro grave separando o que não podia ser separado “sem perigo de constantes conflitos, por invasões recíprocas entre os governos estadual e federal” (CC, p.164). Seu ponto final sobre a apreciação constitucional é: “É possível que algumas partes do meu projeto sejam processuais, enquanto, porém, não for definida a competência da União [...] na dúvida eu sou unionista” (CC, p. 164). Depois avisa: “Vou entrar na parte especial [...] a questão é mais teórica do que prática, mais de método do que de doutrina, mas nem por isso merece menos atenção do senado” (CC, p. 164). Então advoga o renitente tema do direito de família, afirmando que pensava ser “a família lógica e naturalmente anterior a sociedade civil”, por esta razão entendia que o direito daquela devia naturalmente preceder ao desta, “máxime porque a família em si mesma é uma sociedade política, estabelecida e hierarquizada pela própria natureza”

(CC, p. 165). E não se desculpa da acusação de inovador, uma vez que “o mal não está na originalidade, mas na inconveniência”, e está mantida a ação do legislador pelo princípio decenal, que ele reconhece fundamental porque seu projeto “foi elaborado em data anterior a Constituição” (CC, p. 189). Assim, “ [...] o Congresso aguardará as lições da experiência” (CC, p. 188). Quase serenamente afirma que sentiu-se

[...] a vontade, enquanto articulava a matéria do direito de família puro, isto é, das relações recíprocas dos cônjuges, destes para com os filhos e destes entre si; mas desde que entrava no aplicado, isto é, na influência do parentesco sobre os bens, sentia-me tolhido, porque carecia de pressupor a divisão de toda a propriedade e do crédito, e a distinção dos bens, com seus efeitos correspondentes [...] (CC, p. 155).

5.3. O Relatório da Comissão

Quando Gonçalves Chaves assume a tribuna, como relator da comissão que apreciou no Senado o projeto, começa por afirmar que a Parte Geral “é uma síntese dos princípios do direito, é destinada a discriminar, e definir os elementos lógicos das instituições concretas [...]” (CC, p. 193) e interpela Rodrigues: “Para que abandonar o nosso direito, para que essa inovação [...]?” (CC, p. 209).

Para em seguida dizer aos seus pares: “Senhores, na organização de um código, antes de tudo devem-se manter as instituições existentes (CC, p. 209) [...] muitas vezes o direito costumeiro sobreleva as doutrinas científicas e disso tem o honrado senador abundantes exemplos na Suíça e na Alemanha”, critica a proposta de Rodrigues para a proteção dos domésticos, uma vez que “não justificaria jamais confundir a domesticidade com as relações absolutas, necessárias, indissolúveis, morais, naturais da família” (CC, p. 217), e retoma a sua posição quanto aos estrangeiros.

Entre as tentativas de Teixeira de Freitas e Nabuco de Araújo, o senador Joaquim Felício dos Santos encaminhou em 1878 ao Ministro da Justiça uma proposta de sua lavra para uma codificação civil. A história do projeto Felício dos Santos como ficou conhecido não será contada aqui, mas o parecer de Coelho Rodrigues a respeito é revelador, apesar da contundência. Uma comissão foi nomeada para avaliar o projeto, concluindo que:

A missão científica na formação de um código civil cifra-se principalmente na produção reflexiva do organismo vivo do direito privado. Essa reprodução é o sistema. E como toda relação jurídica deve responder a uma regra, o alvo da atividade jurídica do autor é o conjunto sistemático de relações e regras. No sistema o método predominante é o dogmático; em um código releva que o seja.

O código é grau mais elevado a que se ergue o espírito jurídico de um povo, no empenho de reduzir a unidade as suas relações e instituições, de ordenar em uma grande lei o seu edifício positivo, não raro, múltiplo, esparso, desconexo, apesar dos tentames públicos e particulares dirigidos a coligi-lo em ordem cronológica ou por matéria (CC, p. 229).

Esperava-se um trabalho “completo e acomodado as circunstâncias do país [...]” (CC, p. 229), porém, “os *Apontamentos* [...] conquanto muita valia e grande mérito não se coadunam com todos estes requisitos. Nem jamais houve projeto que os contivesse [...]” (CC, p. 230). O fim da comissão restringia-se a manifestar a “ [...] idoneidade do trabalho para o fundamento de examinação posterior, não lhe era lícito ousar dispor [...]” (CC, p. 230) e assim fez, observando que:

Conviria porventura suprimir o título preliminar e limitar a parte geral, quando muito, às máximas consagradas pelas nações cultas; aos princípios da verdadeira doutrina científica, posto não geralmente praticados, obviando-se com as precisas restrições e o eventual colidir do direito

privado interno e externo e mormente consignar às regras concernentes a condição e capacidade jurídica das pessoas.

No sistema de um código cada instituição tem de assinalar uma divisão conveniente, natural e sintética, facilitando-se dessa arte a averiguação e a inteligência de suas disposições

A disposição da matéria [...] não parece a mais adequada [...] infundado método exegético firmado pela escola de Bolonha

[os defeitos do método] redime-se em algumas disposições com a qualidade da concepção jurídica.

Fixa a ordem de sucessões, sanciona a idéia da natural união dos povos equiparando o estrangeiro, melhora a condição jurídica da mulher, atenta a diversidade de crença [...]

[...] em outros pontos não se manifesta tão penetrado de espírito inovador (CC, p. 230, 231).

A comissão instaurada para apreciar o projeto acabou por ganhar a condição de grupo permanente, todavia, defecções diversas acabaram por inviabilizar o seu trabalho e determinar a sua extinção. Depois é o próprio Coelho Rodrigues que comenta acidamente o plano de Felício dos Santos.

Ele oferece exemplo de quase todos os defeitos possíveis em obras desta ordem, desde as expressões impróprias e da desordem dos artigos, traduzidas em repetições ociosas e intercalações impertinentes, até contradições flagrantes, as disposições insustentáveis e as definições esdrúxulas (CC, p. 244).

[...] uma coleção de apontamentos [...] materiais de um trabalho mais refletido [...]

E não é tudo; é mesmo muito menos do que se poderia dizer sobre os defeitos e lacunas do Projeto Felício, mas deve parecer bastante para dar uma ideia geral da inconveniência e do perigo de adoptá-lo como base de um código civil, nesta última década do século XIX (CC, p. 260).

A forma do projeto nos não parece melhor [...] pelo contrário, a redação é em geral tão descuidada que só em *apontamentos* destinados ao uso particular do autor poderia ter desculpa (CC, p. 261).

[...] expressões tão vulgares, arcaicas ou bárbaras [...] afronta a própria gramática [...] (CC, p. 262).

No seu trabalho em apreciação, Coelho Rodrigues oferecendo farta documentação remete a uma carta de Sinzenando Nabuco de Araújo, quando encaminhou ao governo federal os apontamentos deixados por seu pai. Em meio às considerações que fez, com certeza Coelho Rodrigues se revigorou com alguns aspectos que se assemelhavam ao que ele pretendeu, do qual destacamos:

[...] manter o pensamento livre e a verdade intacta. (grifo do autor)

Mas na legislação como na ciência, as ideias por novas que sejam não devem ser rejeitadas. (grifo nosso)

[...] a feitura de um código civil é uma obra cuja dificuldade só é bem avaliada por quem a empreendeu (CC, p. 269).

[...] obra dessa natureza não há como apressar-se [...] A ideia só parece difícil a não quem tem a ideia criadora (CC, p. 270, 271).

De igual forma, Coelho Rodrigues historiando a sua peregrinação também agregou a carta de Teixeira de Freitas, na qual coloca suas antíteses com o Governo:

[...] hoje minhas ideias são outras, resiste invencivelmente à essa calamitosa duplicação de lei civil.

[...] matérias superiores à todos os ramos da legislação, forçoso foi incluí-las no código civil [...] doutro lado matérias privativas do código civil forçoso foi excluí-las [...] Além disso, sem definir, sem distinguir, sem dividir nunca me foi possível formular a parte interpretativa [...].

Recomendam os mestres que a legislação não defina, porque as definições são da doutrina. Onde está, porém, a doutrina? Em parte nenhuma porque nem os livros nem a escola ensinam mais do que uma história de opiniões.

[...] raros casos, em que é mister distinguir fim comercial dos atos, por motivo de diversidade nos efeitos jurídicos.

Entretanto a inércia da legislação, ao inverso do progressivo desenvolvimento das relações jurídicas (CC, p. 274-278).

Considerações Finais

A primeira questão que se coloca é: há uma conclusão? Coelho Rodrigues esgotou-se? Não é possível pensar uma conclusão em torno de uma personagem que encarnou em si um sistema, que o apresentou contra os interesses predominantes nas instâncias do poder. Todavia, algumas considerações pontuais, são inevitáveis.

Em primeiro lugar, o Projeto de Coelho Rodrigues não seria aceito, e nunca se tratou de uma questão de mérito como atestaram Epitácio Pessoa, Clóvis Beviláqua e outros, que depois o tentam resgatar, mais resultava das injunções daquela política que “se mete em tudo”, operando como arcabouço de um ordenamento social com os vícios de sua história recente. Para as teses rodrigueanas não havia senão as possibilidades utópicas.

Também não escapa que Coelho Rodrigues estava entre os maiores na sua época, assim foi reconhecido, sua erudição em débito com a experiência romana, europeia, jusnatural, principalmente, que lhe oferecia uma atípica imunidade aos modismos intelectuais dos anos finais do Império. Da Europa, dos Romanos, dos grandes *scholars*, dos avatares jurídicos bebeu, mas nunca deixou de ser original, por vezes incompreensível a um vulgo – ainda que letrado – gênese das personalidades hostis que sua trajetória lhe deu como herança onerosa.

O custo de estar à frente de sua época, pensar um país de amanhã ainda hoje, gerando o pânico em muitos, apresentando um regramento social indesejado em grande medida, obrigava-o a justificativas que se tornavam redundantes, todas as vezes que variava seu auditório, de comissões, de governantes, de burocratas. A

verdade é que o Projeto Coelho Rodrigues tentava “confortar os abatidos e abater os confortáveis”, e estes lugares não estavam disponíveis para uma *dança de cadeiras*.

Alimente-se, portanto, a esperança que “o resgate de Coelho Rodrigues” sobre o qual escreveu Domingos Lima Filho, venha antes que os nossos cursos jurídicos se transformem em “escolas técnicas de jurisprudência” apenas, exatamente porque a história ainda não se fez chamar a oferecer a destinação renovadora para o saber jurídico, um Direito cujos “resultados da história do direito (a exploração do Direito em sua dimensão histórica) [...] passam a constituir o material da filosofia do direito, da filosofia da história e da filosofia social” (WIEACKER, 1993, p. 662), e como não, da poderosa Dogmática, em crise permanente.

Dele, como de Kierkgaard, se poderia dizer: “*Seu heroísmo residiu em ter desejado criar formas a partir da vida; sua proibidade, em ter seguido até o fim o caminho escolhido; e sua tragédia, em ter desejado viver aquilo que jamais poderia ser vivido*”.

Fontes

RODRIGUES, Antônio Coelho. **Projeto do Código Civil**. Rio de Janeiro: Jornal do Comércio, 1897.

Referências

AGUIAR, Antônio Crysippo de. **Coelho Rodrigues e a ordem do silêncio**. Teresina: Halley Editora, 2006.

AZEVEDO, Manuel Antônio Duarte de. **Controvérsias Jurídicas**. Teresina Matriz, 1907

BARROS, José D’Assunção. **O Campo da História** – Especialidades e Abordagens. Petrópolis: Vozes, 2004.

- BEVILAQUA, Clóvis. **História da Faculdade de Direito do Recife**. Recife: Jornal do Comércio, 1955.
- BLOCH, Marc. **Introdução à história**. Sl: Europa-América, 1965.
- BRANDÃO, Wilson. **Introdução**. In RODRIGUES, Antônio Coelho. Projeto do Código Civil. Brasília: Ministério da Justiça, 1980.
- CASTRO, Hebe M. Matos de. **Laços de família e direitos no final da escravidão**. In Alencastro, Luiz Felipe. (Org.) História da vida privada no Brasil. Império: a corte e a modernidade nacional. São Paulo: Cia. das Letras, 1997.
- COELHO, Celso Barros. **Coelho Rodrigues e o código civil**. Sesquicentenário do nascimento de Coelho Rodrigues. Teresina: Monsenhor Chaves, 1996.
- COSTA, Mário Júlio de Almeida. **História do Direito e ciência jurídica**. Porto: Almedina, 1985.
- ESCUADERO, José Antônio. **História Del derecho**: historiografía y problemas. Madrid: Capitulense, 1988.
- FAORO, Raimundo. **Os donos do poder**. Porto Alegre: Globo, 1993. 2v.
- FRANCO, Maria Sílvia de Carvalho. **Homens livres na ordem escravocrata**. São Paulo: IEB/EdUSP, 1969, p. 90
- LACERDA, Paulo. **Código Civil Brasileiro**. Rio de Janeiro: Editora, 1927.
- LAMBERT, Jacques. **Os dois brasis**. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1969.
- LEAL, Ana Regina Rego Barros. **Imprensa Piauiense**: atuação política no século XIX. Teresina: Fundação cultural Monsenhor Chaves, 2001.
- LIMA JUNIOR, Domingos Bezerra. **O resgate de Coelho Rodrigues**. Biblioteca virtual de escritores. www.escrita.com.br. Acesso em 10 de maio de 2008.
- LIMA SOBRINHO, José Barbosa. **Presença de Alberto Torres**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- MARSON, Izabel Andrade. **Matrizes interpretativas dos conflitos da sociedade monárquica**. In FREITAS, Marcos César. Historiografia brasileira em perspectiva. São Paulo: Contexto, 1998.

MAURO, Frédéric. **O Brasil no tempo de D. Pedro II 1831-1889**. São Paulo: Círculo do Livro | Cia. das Letras, 1991.

MONTEIRO, Washington de Barros. **Curso de Direito Civil 1**. São Paulo, Saraiva, 1991.

PRADO, Maria Emília. **Memorial das desigualdades**: os impasses da cidadania no Brasil 1870-1902. Rio de Janeiro: Revan, 2005.

RIBEIRO, Darcy. **Os brasileiros**: 1 Teoria do Brasil. Petrópolis: Vozes, 1985.

TORRES, João Camilo de Oliveira. **Estratificação social no Brasil**. São Paulo: DIFEL, 1964.

VIANA, F.J. de Oliveira. **Evolução do povo brasileiro**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1956.

_____. **Instituições políticas brasileiras**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1987.

_____. **O idealismo na constituição brasileira**. São Paulo: Imprensa Oficial, 1923.

WERLING, Arno. **Administração portuguesa no Brasil 1777-1808**. Brasília: Funcepe, 1986.

WIEACKER, F. **História do direito privado moderno**. Lisboa: FCG, 1993.



ariús

Revista de Ciências Humanas e Artes

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

PESQUISA EM EDUCAÇÃO: QUAL O LUGAR DOS POVOS INDÍGENAS? UM OLHAR SOBRE A RECENTE PRODUÇÃO CIENTÍFICA DA ANPEd (2003-2013)

Maria da Penha da Silva¹

Universidade Federal de Pernambuco

RESUMO

O presente texto é parte integrante de uma pesquisa de Mestrado em Educação onde apresentamos os resultados parciais da fase exploratória acerca da produção científica contemporânea em Educação, sobre os povos indígenas no Brasil como uma problemática da educação formal. A metodologia empreendida foi a Pesquisa Bibliográfica onde detivemo-nos em temas e conteúdos abordados pelas comunicações orais e pôsteres publicados nos Anais da ANPEd (Associação Nacional de Pós-Graduação Pesquisa em Educação) nos últimos dez anos, com o foco na Educação Básica. Os quais nos mostraram a predominância de determinadas abordagens teóricas metodológicas a exemplo dos Estudos Culturais, Etnográficos e a Análise do Discurso. Também notamos que mais recentemente houve a emergência de estudos, mesmo que de forma tímida, tomados como objeto a temática indígena nas escolas das redes oficiais de ensino em geral. E isso ampliou os debates para

¹ Mestranda em Educação Contemporânea no Centro Acadêmico do Agreste (CAA/UFPE), Professora do Ensino Fundamental I da Prefeitura do Recife/PE. E-mail: dpenhasilva@gmail.com

além da Educação Escolar Indígena, problematizando o currículo nacional e seus desdobramentos, tecendo críticas aos subsídios didáticos e as práticas docentes mobilizadas nas referidas redes de ensino. Assim estruturamos essa comunicação em três momentos: primeiro, problematizamos a relevância do referido debate; segundo, apresentamos os caminhos que percorremos e os achados; por fim, discutimos sobre as temáticas e os conteúdos abordados na citada produção científica.

PALAVRAS-CHAVE: Pesquisa. Educação. Povos indígenas.

RESEARCH IN EDUCATION: WHAT IS THE PLACE OF INDIGENOUS PEOPLES? A LOOK AT RECENT SCIENTIFIC PRODUCTION ANPED (2003-2013)

ABSTRACT

This text is part of a Master's research in education in which we present the partial results of the exploration phase on the contemporary scientific literature in Education, on indigenous peoples in Brazil as a problem of formal education. The methodology utilized was the bibliographical one through which we approached themes and content covered by oral presentations and posters published in the Proceedings of the National Association (National Association of Graduate Research Education) in the past decade, with the focus on basic education. This showed us the prevalence of certain methodological and theoretical approaches, such as, Cultural Studies, Ethnographic and Discourse Analysis. We also noted that recently there has been the emergence of studies, even timidly, taken as an object on indigenous issues in schools of education officers networks in general. This fact broadened the debate beyond the Indigenous Education, discussing the national curriculum and its consequences, criticism of educational grants and teaching practices mobilized in these school systems. Therefore, we structured this study into three stages: first, we question the relevance of that debate; second, we present the paths we traveled and

findings; finally, we discussed the themes and content covered in this scientific production.

KEYWORDS: Research. Education. Indigenous People.

Introdução

O presente texto trata-se de uma pesquisa exploratória de cunho bibliográfico, que se insere no processo de construção de uma pesquisa mais ampla no Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Educação Contemporânea na Universidade Federal de Pernambuco. A pesquisa exploratória segundo Minayo (2010) se constitui como uma etapa da pesquisa científica na qual ocorre a aproximação com a teoria e o campo empírico, contribuindo para o delineamento da problemática a ser estudada, o campo e os sujeitos. Nesse sentido foi que ocorreu a nossa imersão nos debates teóricos em âmbito nacional, para situarmos o nosso objeto de estudo, *as práticas curriculares docentes acerca dos saberes tradicionais indígenas no Ensino Fundamental*, em relação à produção acadêmica publicada nos anais das Reuniões anuais da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação/ANPEd.

Nessa perspectiva, nos propomos a compreender qual o lugar dos povos indígenas nos debates acerca da Educação Básica no fórum de discussões da ANPEd no período de 2003 a 2013. Salientamos que as possibilidades de análise da respectiva produção científica são inesgotáveis, portanto, apresentaremos apenas alguns elementos mais visíveis ao nosso olhar, a exemplo das opções metodológicas identificadas nos textos analisados, as temáticas abordadas, os referenciais teórico-metodológicos e os resultados. Os quais nos mostraram a predominância de determinadas abordagens teóricas metodológicas a exemplo dos Estudos Culturais, Etnográficos e a Análise do Discurso. Também notamos que mais recentemente houve a emergência de estudos, mesmo que de forma incipiente, tomando como objeto a temática indígena nas escolas das redes oficiais de ensino em geral. E isso

ampliou os debates para além da Educação Escolar Indígena, problematizando o currículo nacional e seus desdobramentos, tecendo críticas aos subsídios didáticos e as práticas docentes mobilizadas nas referidas redes de ensino. Assim dividimos a exposição em três momentos: a introdução onde problematizaremos a relevância do referido debate; segundo, apresentaremos os caminhos que percorremos e os achados; por fim, discorreremos sobre as temáticas e os conteúdos abordados na citada produção científica.

Nos últimos vinte anos no Brasil vêm emergindo os debates sociais e acadêmicos acerca da necessidade do reconhecimento e respeito às diversidades socioculturais existentes no país. A exemplo das reconfigurações dos modelos de famílias, da condição sexual e afetiva dos grupos LGBTs, da igualdade de gêneros, da diversidade de crenças religiosas, das necessidades especiais daqueles/as que se encontram em condições de difícil locomoção, déficit cognitivo ou super-dotação, da diferença étnico-racial, dentre outras. Tais debates no âmbito social têm trazido contribuições para repensarmos o papel da escola e seus agentes educacionais (gestores/as, coordenadores/as, professores/as, etc.) diante dessas reconfigurações da sociedade brasileira na contemporaneidade, demandando mudanças nas práticas educativas dos referidos agentes.

No que se refere à necessidade do reconhecimento e respeito às diferenças étnico-raciais na Educação Básica, os debates acadêmicos vêm se avolumando, trazendo problemáticas diversas relacionadas tanto à modalidade da Educação Escolar Indígena, quanto à Educação formal em geral. A exemplo dos estudos de Lara Tatiana Bonin (2007a; 2007b), Maria Aparecida Bergamschi (2008a; 2010), Mauro Cezar Coelho (2007), Luiz Fernandes de Oliveira (2012), Luana Barth Gomes (2011), Ana Claudia O. Silva (2012), Valéria Weigel e Marcia Lira (2012), Adir C. Nascimento, (2005) dentre outros. Alguns desses estudos, foram socializados nos Fórum de Debates da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação/ ANPEd e trouxeram contribuições para reflexões no sentido da necessidade de repensarmos

os conteúdos e estratégias didáticas mobilizadas pelos/as professores/as da Educação Básica; além de evidenciarem a necessidade de formação permanente para os/as professores/as; como também a ausência de subsídios didáticos coerentes com a condição histórica contemporânea dos povos indígenas no Brasil.

Optamos pela produção científica publicada pela Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação (ANPEd), por entendermos a importância da referida instituição como espaço de divulgação e socialização das pesquisas acadêmicas na área de Educação a nível nacional. Considerando que esse espaço de debates tem contribuído para o desenvolvimento de novas pesquisas e de políticas públicas educacionais favoráveis à qualidade da Educação Básica nas diferentes modalidades, a exemplo das políticas de: formação de professores/as; produção de subsídios didáticos; expansão do ensino público; reconhecimento das diversidades socioculturais, dentre outras.

Até o ano de 2013 a ANPEd realizava reuniões nacionais anualmente, compostas por conferências, mesas-redondas, minicursos e grupos de trabalhos que mantêm seus fórum de debates por meio das comunicações orais e exposição de pôsteres. Os Grupos de Trabalhos mantêm as publicações das suas produções científicas nos anais eletrônicos desde a 23ª Reunião ocorrida no ano de 2000. O que possibilita o acesso ao conhecimento científico atualizado na área de Educação.

No que se refere ao lugar dos povos indígenas nos fórum nacionais da ANPEd, no âmbito da Educação Básica nos últimos dez anos, notamos que até o ano de 2008 não havia um lugar definido. Ou seja, um grupo de trabalho específico que agregasse as pesquisas voltadas para as questões referentes aos povos indígenas, não só a respeito dos processos de escolarização vivenciados por esses povos, mas também sobre o reconhecimento da diversidade étnica indígenas na Educação formal em geral. Só a partir da 32ª Reunião ocorrida em 2009, o GT 21 – intitulado de *Estudos Afro-brasileiro e Educação*, passou a ser chamado de *Educação e Relações Étnico-raciais*. E é possível que tal mudança tenha ocorrido em virtude da homologação da

Lei 11.645/2008, que complementou a Lei 10.639/2003, alterando o Art. 26 – A da LDBEN, que trata sobre a obrigatoriedade do ensino da história e culturas das populações negras e indígenas no Brasil.

A partir da referida mudança no Grupo de Trabalho 21, observamos que gradativamente foram agregados os estudos sobre os povos indígenas nesse espaço de debates. Todavia, ainda encontramos publicação de trabalhos sobre a referida temática nos GTs que usualmente vinham publicando anteriormente. Somando um total de 29 trabalhos publicados nas reuniões ocorridas no período analisado, como podemos conferir a seguir.

Procedimentos metodológicos

Para a efetivação do presente estudo, acessamos os Anais eletrônicos de oito Grupos de Trabalhos. Esse acesso ocorreu em três etapas que descreveremos a frente. Para selecionar os textos, recorremos aos títulos que suscitavam uma abordagem sobre questões educacionais e os povos indígenas, para em seguida acessarmos os resumos e conseqüentemente os textos completos. E a partir de então selecionarmos aqueles que tivessem uma aproximação com as práticas curriculares docentes e os povos indígenas, em razão de buscarmos uma relação entre o nosso objeto de estudo e os debates contemporâneos.

Na primeira etapa, acessamos inicialmente os Anais do Grupo de Trabalho sobre Currículo (GT - 12), onde encontramos um total de 249 publicações incluindo as comunicações orais e os pôsteres, entretanto, referente aos povos indígenas identificamos apenas duas publicações durante todo o período analisado.

Na segunda etapa, recorremos então aos GTs 04 – Didática, GT 08 – Formação Professores, e o GT 13 – Educação Fundamental. No GT 04, dentre o total de 199 publicações no período de 2003 a 2013, não houve nenhuma sobre os povos indígenas; no GT 08, dentre as 291 publicações, identificamos apenas uma sobre os

povos indígenas; enquanto no GT 13, dentre as 226 publicações, localizamos seis sobre os povos indígenas.

Comparando a quantidade geral de trabalhos publicados, notamos que as publicações referentes aos povos indígenas nos referidos GTs representou um número muito reduzido. Levando-nos a ampliar ainda mais o mapeamento para outros grupos de trabalhos, os quais pressupúnhamos que seus eixos temáticos se aproximavam dos grupos sociais subalternos. Assim passamos para a segunda etapa, onde buscamos as publicações do GT 03 – Movimentos Sociais e Educação; GT 06 – Educação Popular; GT 14 – Sociologia da Educação; e por fim o GT 21 – Educação e Relações étnico-raciais. Nesses GTs, encontramos mais algumas publicações referentes aos povos indígenas, como podemos verificar no quadro a seguir:

Quadro 1: Publicações referentes aos povos indígenas (2003-2013)

Grupos de Trabalhos	Nº de Publicações no Período 2003-2013	
	Comunicações e Pôsteres	Sobre os Povos Indígenas
GT 03 - Movimentos Sociais e Educação	170	06
GT 06 - Educação Popular	186	06
GT 14 - Sociologia da Educação	181	01
GT 21 - Educação e Relações Étnico-Raciais (2009-013)	109	07

Observando o quadro acima, notamos um número mais elevado de publicações. Principalmente se nos detivermos no GT 21 que expressou a maior quantidade, considerando que esse número se refere a cinco reuniões anuais, correspondendo ao período em que houve a mudança do nome do referido GT, como mencionamos anteriormente. Enquanto nos demais GTs, o número de publicações foi relativo à todo o período analisado, de 2003 à 2013. O fato do GT 21 agregar mais publicações referentes aos povos indígenas em menos tempo que os demais GTs analisados, nos parece ser um indicador de espaço/lugar de pertença e de afinidade com a temática. No geral, notamos que há uma lacuna maior de

publicações sobre os povos indígenas nos GTs 04, 08, 12 e 14. Assim, indicando que o lugar da temática em questão, ainda que reduzida aos GTs que apresentam um eixo temático mais próximo dos anseios dos movimentos sociais, foram nesses que encontramos um volume maior de publicações.

Após pesquisarmos os anais dos oito Grupos de Trabalhos mencionados, notamos que dentre o total de 1.681 publicações referentes às modalidades de Comunicações orais e Pôsteres, 29 publicações foram sobre Educação e os povos indígenas, correspondendo aproximadamente a 2% do total. Aparentemente parece um número insignificante, porém, essas publicações apresentaram uma diversidade de temas e problemáticas, uma riqueza de informações sobre os povos indígenas em todas as regiões do país que foi necessário agrupá-las em três eixos temáticos e a partir desses agregar os respectivos temas que podemos acompanhar no tópico seguinte.

Eixos temáticos e temas

Nominamos como eixos temáticos, as modalidades educacionais que identificamos publicações correlacionadas, a exemplo de: a) Educação Escolar Indígena²; b) Educação Indígena³; c) Educação escolar não indígena. Como citamos anteriormente, em cada eixo temático agregamos os temas correlatos, por exemplo:

² Conforme os documentos oficiais tais como a LDBEN (1996), os Referenciais para Educação Escolar Indígena (1999), dentre outros. Entendemos a Educação Escolar Indígena como uma modalidade de ensino específica e diferenciada, se constituindo como espaços de organização dos processos educativos formais destinados à população indígena. Ver: Rita Nascimento (2005), Educação Escolar Indígena: um olhar sobre a formação "diferenciada" no Ceará. EPENN.

³ Entendemos por Educação Indígena, os processos educativos não formais que se constituem a partir das relações socioculturais históricas vivenciadas e transmitidas de geração em geração entre grupos e indivíduos indígenas. Ver: Saberes tradicionais e as possibilidades de seu trânsito para os espaços escolares (BRAND, 2012); Reflexões sobre a relação entre a escola e as práticas culturais dos Xacriabá – ANPEd (PEREIRA, 2008); Povos indígenas e Educação (BERGAMASHI, 2008a).

- a) Eixo temático 1 – *Educação Indígena* – *Único tema* – Saberes Tradicionais e processos de aprendizagens – duas publicações.
- b) Eixo temático 2 – *Educação Escolar Indígena* – *tema 1* – Componentes curriculares; *tema 2* – Concepções sobre Educação diferenciada; *tema 3* - Formação de Professores/as indígenas – *tema 4* – Gestão da Educação Escolar Indígena; *tema 5* – História da Educação Escolar Indígena; *tema 6* – Políticas educacionais para a Educação Escolar Indígena; *tema 07* – Práticas pedagógicas nas escolas indígenas.
- c) Eixo temático 3 – *Educação escolar não indígena* – *tema 1* – Práticas pedagógicas; *tema 2* – Subsídios didáticos; *tema 3* – A presença de estudantes indígenas nas escolas urbanas.

Eixo Temático 1 - *Educação Indígena* - encontramos duas publicações, uma que foi intitulado como *Saberes tradicionais e as possibilidades de seu trânsito para os espaços escolares* (BRAND, 2012). O referido trabalho discutiu as consequências dos processos de confinamento dos povos indígenas Guarani e Kaiowá no Mato Grosso do Sul para a manutenção e reelaboração dos seus saberes tradicionais, concebendo a escola como espaço de valorização desses saberes. Trata-se de um estudo de cunho bibliográfico e empírico, tendo como aporte teórico-metodológico a etnografia, calcado nos estudos de Frederik Barth e Bartolomé Meliá.

A outra publicação se referiu às estratégias de aprendizagens do povo Xacriabá/MG, de autoria de Verônica Mendes Pereira (2008). Caracterizou-se como um estudo etnográfico, de cunho antropológico calcado nos estudos de Robert Bogdan e Sari Biklen e mais Elsie Rockwell; Clarice Cohn e Clifford Geertz. Se propondo compreender as relações entre as práticas culturais do referido povo e a escola. Para isso, a autora recorreu à observação participante, entrevistas e a análise documental. Os resultados indicaram que as práticas educativas cotidianas Xacriabá, suscitaram processos de aprendizagens por meio da observação e da espontaneidade, diferentemente da aprendizagem ocorrida na escola, quando essa exige um compromisso formal. Todavia, o espaço escolar também é lugar das

expressões socioculturais manifestadas por meio do público que nele atua. Por entender que a cultura não está dissociada dos sujeitos que a constitui.

Eixo-Temático 2 – *Educação Escolar Indígena* – esse estudo agregou um volume maior de publicações somando-se 19 e uma diversidade maior de temas. Naturalmente, será necessário dedicarmos mais espaço no presente texto para a exposição dos temas e conteúdos abordados nas publicações analisadas.

Tema 1 – *Componentes curriculares* – nessa modalidade temática, incluímos duas publicações que são da mesma autoria (VINHA, 2006 e 2007). A primeira, resultou de uma pesquisa junto ao povo Kadiwéu, acerca do componente curricular jogos esportivos na disciplina de Educação Física. Caracterizou-se como um estudo bibliográfico e empírico, de cunho antropológico tendo como aporte teórico Frederik Barth e Leví-Straus e como aporte metodológico a História Oral e a técnica do grupo focal; a segunda, trata-se de um estudo junto aos povos Guarani e Kaiowá/MS, de cunho bibliográfico documental que envolve documentos oficiais do século XIX e também contemporâneos tratando sobre a prática de Educação Física entre os referidos povos. Como aporte teórico recorreu aos estudos sociológicos de Nobeit Elias.

Tema 2 – *Concepções sobre Educação Diferenciada* – incluso nessa modalidade temática encontramos quatro trabalhos. O primeiro, um estudo de caso referente à concepção de educação diferenciada a partir das vozes de crianças Guarani/SC, onde os resultados indicaram que a escola para as referidas crianças, representava um espaço intercultural na medida em que fortalecia os laços socioculturais indígenas. E ao mesmo tempo oferecendo condições para a aquisição do domínio da língua portuguesa possibilitando as relações de equidade frente aos não indígenas. (VIEIRA, 2005). Uma segunda publicação (TESTA, 2005), tratou-se de uma pesquisa bibliográfica acerca da Educação Escolar indígena trazendo como discussão central a ideia de fronteiras interétnicas, tendo como aporte teórico os estudos de Leví-Strauss; Bartolomé Meliá; Frederik Barth, e Darcy Ribeiro. E apresentou

como resultado o entendimento sobre a escola indígena como espaço de confrontos, entre as expectativas em torno de uma educação autônoma e ao mesmo tempo vinculada às relações burocráticas estatais que permeiam a escola pública em geral.

Uma terceira publicação, (BARUFFI e ANDRADE, 2006), disse respeito à uma pesquisa de cunho etnográfico com ênfase na compreensão acerca do significado da escola na aldeia na contemporaneidade para o povo Xokleng//SC. Como resultados constatou que os sentidos da escola para o referido povo são múltiplos, desde a salvaguarda e valorização das expressões socioculturais, espaços de formação de futuras lideranças e meio de realizar sonhos de uma vida melhor. Seu aporte teórico baseou-se em Tzvetan Todorov, Pierre Bourdieu, Cássia Ferri dentre outros autores/as.

Por fim, encontra-se o texto de Ruth Pavan (2012) que buscou compreender a concepção de estudantes indígenas universitários acerca da exclusão social dos povos indígenas, e suas mobilizações nas interfaces com a escola e o currículo intercultural. Tomou como aporte teórico os estudos de Michael Apple; Tomaz T. da Silva; Catherine Walsh, Lara Bonin, Homi Bhabha e Maria A. Bergamaschi. Como resultados constatou que o acesso ao ensino superior para os/as professores/as indígenas, mesmo que seja em cursos de caráter monocultural, tem contribuído para fortalecer a convicção sobre o papel da escola diferenciada como espaço de valorização cultural desses povos.

Tema 3 – Formação de Professores/as indígenas – nessa modalidade temática encontramos duas publicações, ambas trataram sobre a importância da aproximação dos/as professores/as indígenas com a universidade, no sentido de estabelecer um diálogo com os saberes acadêmicos e a escola diferenciada. O primeiro trabalho foi uma pesquisa com professores/as Sateré-Mawé/AM, acerca dos “significados político, simbólico, pedagógico e teórico” da sua inserção em um projeto de iniciação científica pela UFAM, considerando que o referido projeto foi destinado a professores/as do Curso de Magistério no Ensino Médio. (WEIGEL, 2007). A

pesquisadora buscou como aporte teórico os estudos de Boaventura de S. Santos e Pierre Bourdieu.

A segunda publicação nessa modalidade temática tratou-se de uma pesquisa que envolveu professores/as indígenas no Estado de Pernambuco, cursistas da Licenciatura Intercultural no Centro Acadêmico do Agreste/UFPE, participantes do Programa de Extensão Universitária *Pibid Diversidade*, (SILVA e SILVA, 2012). A pesquisa teve como finalidade analisar a interlocução entre a universidade e as escolas indígenas, apontando como resultados as contribuições do referido Programa para a formação acadêmica dos cursistas e a relação entre teoria e prática. Salientando também as dificuldades enfrentadas pelos/as alunos/as e pela coordenação e enfatizando o número reduzido de bolsas para atender os cursistas e as exigências burocráticas que não condizem com as realidades das escolas indígenas. A pesquisa teve como aporte teórico os estudos dos/as pesquisadores/as, Eliene A. Almeida, Homi Bhabha, Paulo Freire, Bernadete Gatii e Rosa Helena D. Silva.

Tema 4 – *Gestão da Educação Escolar Indígena* – nessa modalidade temática encontramos apenas uma publicação, (SANTOS, 2008), Tratou-se de um estudo do tipo etnográfico, com base em pesquisas antropológicas e sociológicas a exemplo dos estudos de Gersem L. Santos; Aracy L. da Silva, Boaventura de s. Santos, Ernesto Laclau, dentre outros. Teve como finalidade compreender as práticas de gestão das escolas indígenas Xacriabá/MG. Buscando identificar os agentes gestores e analisar suas atuações nos processos de expansão da escolarização do referido povo. Como técnica metodológica a pesquisadora recorreu à análise documental, onde foram analisados documentos produzidos no âmbito escolar e pelo Sistema de Ensino oficial. Realizou também entrevistas com os/as ex-gestores/as e os/as que atuavam durante a pesquisa, incluindo diferentes sujeitos (lideranças, professores/as, auxiliares de serviços gerais, etc.), que desempenharam papéis distintos entre o referido povo. Concluiu-se que apesar do esforço por parte da comunidade escolar em implementar um formato de gestão colegiada, exigiu o enfrentamento dos desafios de conciliar os

diferentes interesse, inclusive para adequar o funcionamento burocrático da escola às normas administrativas da Secretaria de Educação. Esse último tem se apresentado como um problema na maioria das pesquisas sobre políticas educacionais nas escolas indígenas.

Tema 5 – *História da Educação Escolar Indígena* – foram quatro publicações incluídas nessa modalidade temática. Uma se referiu a um estudo etnográfico sobre os processos de escolarização vivenciados pelo povo Xacriabá/MG, (GOMES, 2004). A descrição dos referidos processos de escolarização, situou as primeira iniciativas nesse sentido realizada a partir do interesse do próprio povo. Quando registrou relatos referente à primeira metade do século XX sobre a contratação de professores/as particulares para ensinar à grupos de crianças na área rural que em tempos recentes passou a ser reconhecida como terra indígena. Para compreender os processos históricos de escolarização do referido povo, em relação com as práticas escolares atuais, a autora recorreu aos estudos norte-americanos de Erickson e Mohatt, pelo viés da microetnografia; de John Ogbu que realizou uma abordagem macroetnográfica e Suzan Philips que trabalha com a perspectiva da *Cultura invisível*. As conclusões apresentadas no presente trabalho mostraram que os processos históricos de escolarização do povo Xacriabá, justificam a diversidade das práticas pedagógicas desenvolvidas entre as escolas e turmas atuais. Onde ainda a metodologia do ensino foi pautada fortemente pela oralidade na busca pela re/afirmação identitária do referido povo. Salientando que as estratégias metodológica e a organização gestacional das escolas são o que as diferenciam das demais escolas públicas daquela região.

A segunda publicação, se referiu à história da organização dos processos de implementação da Educação Escolar Guarani/Kaiowá, (NASCIMENTO, 2005), tratando-se de um estudo etnográfico enfatizando a mobilização dos professores/as para romper com o modelo educacional ocidental imposto ao seu povo, numa tentativa de construir um currículo diferenciado. O referido estudo evidenciou a

análise das propostas curriculares nacionais para os povos indígenas comparando à forma de reinvenção da escola indígena ao longo do tempo. Que vem se constituindo nas fronteiras entre a tentativa de ruptura com um modelo de educação pensada por organismos governamentais e a implantação de uma educação como afirmou o autor “de dentro para fora”, feita pelos indígenas. Tomou com aporte teórico os estudos de Antonella Tassinari; Nestor Canclini; Homi Bhabha; Stuart Hall; Frederik Barth; Veiga-Neto; Candau, Larrosa e Skliar; Fleuri, Moreira dentre outros.

A terceira publicação nessa categoria temática tratou-se de um estudo sobre o povo Paresi/MT e os processos históricos que o conduziu aos significados da escola (PAES, 2004). Trata-se de um texto fundamentado nos Estudos Culturais, onde se recorreu às produções bibliográficas de Kathryn Woodward; Nestor Caclini e Stuart Hall. O referido campo teórico foi adotado como ferramenta de análise das entrevistas com alguns membros da comunidade escolar do referido povo. As conclusões apontaram que o significado da escola para o povo Paresi estava associado ao processo de reelaboração cultural que o citado povo tem vivenciado ao longo da história de contato com a sociedade não indígena. Quando esses processos de reelaboração cultural implicaram na necessidade do domínio sobre os códigos e símbolos da sociedade não indígena, como instrumento de autonomia social, econômica e política. Nesse sentido, os relatos apresentados no referido texto, indicaram que para o povo Paresi a escola representava o meio de acessar os conhecimentos necessários para mediar as relações de convivência entre os o referido povo e a sociedade local e nacional. Na medida em que oferece possibilidades de instrumentalizar as novas gerações para exercer funções profissionais em benefício da comunidade indígena.

Por último, o texto de Maria Aparecida Bergamaschi (2008) que dedicou uma análise das estratégias usadas pelos/as professores/as indígenas Kaingang e Guarani para implementar a educação escolar diferenciada nas escolas dos referidos povos. Como aporte teórico, a autora recorreu aos estudos de Georges Balandier, Michel de

Certeau, Jonh Manuel Monteiro e Antonella Tassinari. Os resultados evidenciaram que os referidos povos a partir da década de 1980, semelhante a outros povos indígenas no Brasil, empreenderam esforços para romper com o modelo educacional imposto pelo governo brasileiro. Nesse movimento, conquistaram a obrigatoriedade do ensino da língua materna, a participação das lideranças indígenas locais e dos/as idosos/as na construção do projeto educacional diferenciado, contando com a atuação de professores/as indígenas quando junto à comunidade escolar vão recriando, reinventando, re-significando a escola como espaço e instrumento de reafirmação identitária em resposta as cobranças da sociedade não indígena.

Tema 6 – Políticas educacionais para a Educação Escolar Indígena – Nessa modalidade temática selecionamos três textos. O primeiro de Maria Aparecida Bergamaschi (2003) foi resultante de um estudo bibliográfico e empírico incluindo análise documental, observação participante e entrevistas com gestores/as de políticas públicas da Secretaria Estadual de Educação/RS, acerca da Educação escolar do povo Guarani/RS. Adotou como aporte teórico os estudos de Bartomeu Melià, Darcy Ribeiro, Aracy Lopes da Silva, Fernando Novaes, Ana Lúcia Vulfe Nötzold, Curt Nimuendaju, Michel de Certeau e Zygmunt Bauman. Como resultados, foram apontados alguns avanços significativos a respeito da implementação de políticas públicas nacionais e também a nível estadual, a exemplo da: criação de um núcleo de educadores indígenas, programa de formação continuada para os/as professores/as indígenas, a formalização da categoria de professores/as indígenas no Estado do Rio Grande do Sul e a realização de concurso público para o preenchimento do referido cargo, implementação do ensino da língua materna Guarani. Todavia, concluiu-se que na prática a Educação Escolar Guarani foi se constituindo como espaço de fronteira, semelhante às outras pesquisas sobre a Educação Escolar de outros povos.

Uma segunda publicação vinculada a essa temática, disse respeito às incongruências entre o Sistema de Avaliação Educacional Nacional da Educação Básica e o funcionamento da Educação Escolar Indígena no Mato Grosso do Sul.

(BRAGA, 2008). Naquele momento tratava-se de um estudo em andamento, com foco na análise dos documentos oficiais sobre a normatização da Educação Escolar Indígena e os Relatórios Nacionais do SAEB (ANEB), em comparação aos discursos de gestores/as e técnicos das secretarias municipais. O estudo apontou para a seguinte problemática: "como avaliar institucionalmente o ensino e a aprendizagem nas escolas indígenas, levando em consideração as diferenças culturais?" Foi adotado como aporte teórico os estudos de Adir Casaro Nascimento, Antonio Jacó Brand, Homi K. Bhabha, José Licínio Backes, Maria Isabel Edelweiss Bujes, Marina Vinha, Marisa Vorraber Costa, Stuart Hall, Tomaz Tadeu Silva e Zygmunt Bauman. Os resultados preliminares indicaram que os instrumentos de avaliação educacional analisados, estavam pautados por uma perspectiva monocultural desconsiderando a diversidade sociocultural existente no país. Ou seja, considerando apenas os aspectos cognitivos e conceituais e ignorando os aspectos socioculturais específicos ao contexto local. Em síntese, não há um diálogo entre os conhecimentos universais e locais. Nesse sentido, o referido estudo mostrou que o Sistema de Avaliação Nacional da Educação Básica, desrespeita as orientações prescritas nas Diretrizes Curriculares para a Educação Escolar Indígena.

Por último, incluímos nessa modalidade temática outro texto que consideramos polêmico em razão de problematizar a concepção sobre Educação Escolar Indígena contrária às demais publicações aqui analisadas. O texto em questão foi resultado de uma pesquisa de doutoramento e trouxe a discussão sobre os limites e as possibilidades de diferenciação do discurso pedagógico nas prescrições curriculares para a Educação Escolar Indígena, (TROQUEZ, 2012). O referido texto expressou um posicionamento contrário à Educação Escolar Indígena diferenciada, nas condições postas pelo discurso oficial. Ancorado nos estudos de Michel Young, Dermeval Saviani e José Gimeno Sacristán, dentre outros/as, argumentou que a diferenciação curricular pode reduzir o acesso aos conhecimentos universais

importantes, e assim colocando determinados grupos sociais em condições desiguais, correndo o risco de haver segregação sociocultural.

Em contrapartida a essa visão podemos fazer referência às publicações sobre Educação Escolar Indígena aqui apresentadas, sendo possível afirmar que se trata de um projeto educacional em construção objetivando o desenvolvimento de práticas interculturais, com o propósito de favorecer o diálogo entre o local e o universal como instrumento de emancipação e autonomia. Ou seja, na medida em que os povos indígenas desenvolvem práticas educacionais capazes de dominar os conhecimentos universais sem prejuízos para sua afirmação étnica e sociocultural, se instrumentalizam para exercer seus direitos e deveres de cidadãos.

Tema 7 – *Práticas pedagógicas nas escolas indígenas* – incluímos três trabalhos nessa categoria temática. Todos são dedicados à estudos sobre a Educação Escolar nos povos Guarani e Kaiowá/MS, com ênfase na compreensão do sentido de práticas pedagógicas diferenciadas para as mães e as crianças indígenas dos referidos povos. Tendo como autoria Adir Casaro Nascimento (2004), Antônio Jacó Brand (2005), Adir Casaro Nascimento, et all. (2009) que compartilharam do mesmo aporte teórico a exemplo dos estudos de Serge Gruzinski, Frederik Barth e Antonella Tassinari, dentre outros que se inserem na perspectiva dos Estudos Culturais. Como modalidades de pesquisa foi utilizada a etnográfica e a bibliográfica incluindo a análise documental. Os resultados dos referidos estudos, indicaram que as práticas pedagógicas escolares entre os povos Guarani e Kaiowá se caracterizam pelo sentimento de igualdade e liberdade por parte das crianças em relação aos/as professores/as também indígenas, na medida em que esses/as dão continuidade aos processos educacionais vivenciados no cotidiano das relações sociais nas aldeias. E ao mesmo tempo foi apresentado o mundo não indígena e assim estabelecendo um diálogo intercultural, oferecendo possibilidades de acessar os conhecimentos universais que possam instrumentalizá-las para atuarem fora das aldeias sem a

dependência do auxílio dos não índios. Ou seja, as práticas pedagógicas nas escolas Guarani e Kaiowá se caracterizam como práticas emancipatórias.

Finalizando a seção sobre a Educação Escolar Indígena, gostaríamos de enfatizar que dentre as muitas contribuições relevante nas referidas publicações, notamos que a maioria dos textos desse eixo temático foi mostrar a riqueza de informações sobre os processos históricos e as expressões socioculturais de cada povo estudado. Assim possibilitando aos/as leitores/as ter a noção da diversidade étnica existente no Brasil.

Eixo Temático 3 - *Educação escolar não indígena* – a busca por estudos sobre os povos indígenas no contexto escolar não indígena, nos mostrou que ainda é incipiente as produções científicas a esse respeito nos GTs acessados. Onde no intervalo dos dez últimos anos encontramos apenas quatro publicações e essas agrupamos em três temas como visto anteriormente, e discorreremos a seguir.

Tema 1 - *Práticas pedagógicas* – onde situamos o texto de Bonin (2007) que apresentou resultados de uma pesquisa de doutoramento, utilizando como aporte teórico metodológico a Análise de Discurso a partir de Foucault, para estudar os discursos de estudantes não indígenas de diversos cursos de licenciaturas sobre as vivências pedagógicas durante suas vidas acadêmicas que remetiam ao ensino sobre as expressões socioculturais indígenas. A autora ressaltou ainda as implicações da ausência de conteúdos sobre o conhecimento a respeito da situação atual dos povos indígenas durante a formação desses sujeitos, o que pode trazer sérios prejuízos para o exercício da docência sobre a história e culturas indígenas. Implicações essas que vão desde o silenciamento desses povos como sujeitos na História do Brasil até as abordagens folclorizadas durante a data comemorativa do *Dia do índio*.

Tema 2 - *Subsídios didáticos* – nessa modalidade temática incluímos dois textos: um de Coelho (2007) tratando-se de uma pesquisa bibliográfica sobre os livros didáticos dos 6º e 7º ano (antigas 5ª e 6ª série) do Ensino Fundamental publicados dos anos 1992 a 2005, que foram distribuídos em escolas públicas ou

particulares em Belém/PA. O estudo evidenciou que historicamente existiu uma relação entre as imagens das populações indígenas nos livros didáticos e a produção bibliográfica acadêmica. O autor discorreu sobre as históricas abordagens didáticas inspiradas nas obras literárias de José de Alencar, como também a influência dessa literatura na produção acadêmica até os anos de 1960, quando os povos indígenas eram visto como vítimas e também como grupos a-históricos. Todavia, Coelho evidenciou ainda a emergência de uma nova perspectiva historiográfica a partir da década de 1970, onde as populações indígenas passaram a ser narradas como agentes ativos e sujeitos da História. Contudo, segundo Coelho, essa nova historiografia pouco têm sido contemplada nas abordagens históricas nos livros didáticos contemporâneos onde os indígenas permanecem obscurecidos.

O segundo texto teve como autoria Oliveira (2003), usando como aporte teórico os Estudos Culturais numa vertente Pós-Moderna, incluindo os estudos de Stuart Hall, Tomaz T. da Silva e Nestor Canclini para subsidiar a compreensão acerca das identidades indígenas multifacetadas construídas pela imprensa nas Revistas brasileiras de grande circulação. Notamos que foi realizada uma análise bibliográfica, incluindo reflexões sobre textos e imagens a respeito de alguns grupos indígenas no Brasil, onde foram abordadas questões referentes à categorias identitárias atribuídas aos referidos grupos, como por exemplo: canibais, bom selvagens, latifundiários e civilizados. Segundo a autora, essas identidades ao longo da História do Brasil têm servido como suporte nos processos de construção de uma identidade nacional calcada em princípios ocidentais. Sendo necessário ora confrontar a diferença entre ser bárbaro e o ser civilizado, ora exaltar a pureza e inocência do bom selvagem. E esse imaginário acerca dos povos indígenas está nos meios de comunicações como cinema, rádio, televisão, revistas e a imprensa como um todo, sendo introduzidos nas escolas como subsídios didáticos de apoio difundindo visões distorcidas e generalizadas sobre os povos indígenas contemporâneos.

Tema 3 – *A presença de estudantes indígenas nas escolas urbanas* – nessa modalidade temática encontra-se apenas uma publicação com autoria de Weigel e Lira (2012). Tratou-se de um pesquisa sobre estudantes Sataré-Mawé que se deslocaram para as cidades Manaus/AM e Maués/AM, com a finalidade de dar continuidade aos estudos da Educação Básica. Não foi possível identificar qual a modalidade de pesquisa, mas, notamos que foi usada a entrevista como procedimentos metodológicos, e como aportes teóricos encontramos referências aos estudos de Fredrick Barth, Clifford Geertz, Stuart Hall, dentre outros/as. Os sujeitos da pesquisa foram 34 jovens indígenas, que na condição de migrantes e portadores de expressões socioculturais específicas vivenciaram situações de sérias dificuldades de adaptação à vida na área urbana e nas escolas públicas, principalmente, no que se referiu à comunicação. Considerando que alguns deles não falavam o português com fluência, tinham dificuldades na adaptação à rotina doméstica, aos estudos e ao ambiente urbano, dificuldades de relacionamentos sociais tanto nas instituições que os abrigavam, quanto nas escolas com colegas e professores/as. Os resultados do referido estudo suscitaram a necessidade de políticas públicas de formação permanente para os/as professores/as que atuam em escolas, atendendo um público estudantil com características socioculturais tão específicas.

Considerações Finais

A incursão sobre o lugar dos povos indígenas na pesquisa em Educação no âmbito das publicações nos Anais das Reuniões nacionais da ANPEd, nos mostrou a recorrência de estudos sobre a modalidade da Educação Escolar Indígena. Trazendo o discurso em defesa de uma educação específica, diferenciada e intercultural em contrapartida ao modelo de educação escolar oferecida nas instituições educacionais não indígenas. Pois segundo os estudos de Bergamaschi (2008b), a escola não-indígena não respeita as diferenças socioculturais existente na nossa sociedade por

ser calcada em um modelo de educação monocultural, onde a cultura do *outro* é relegada ao estado de inferiorização. Como exceção a essa perspectiva, percebemos outro olhar sobre a modalidade da Educação Escolar Indígena nos estudos de (TROQUEZ, 2012), que questionou o discurso de diferenciação na proposta curricular na Educação Escolar Indígena pelo risco de ocasionar em segregação dos referidos grupos sociais.

No que se referiu às pesquisas sobre os povos indígenas na Educação escolar não-indígenas, notamos nos quatro estudos citados o relato sobre o despreparo dos/as professores/as para ensinar crianças e jovens indígenas nas escolas urbanas; as lacunas existentes nos cursos de licenciaturas em relação a construção de uma visão positiva sobre os povos indígenas, os estereótipos e preconceitos nos discursos sobre os povos indígenas nos subsídios didáticos.

Um aspecto geral observado foi que as pesquisas contemplaram estudos sobre povos indígenas de todas as regiões do Brasil. Todavia, os grupos Guaranai e Kaiowá na Região Centro-Oeste e os Guaraní na Região Sul ganharam destaque com o maior volume de estudos dedicados às suas vivências educacionais, somando-se oito publicações; e em segundo lugar os Sataré-Mawé na Região Norte e os Xacriabá na Região Sudeste, com três publicações sobre cada um desses povos. Enquanto o Nordeste foi a região que apresentou a maior lacuna de estudos, com apenas uma publicação referente aos povos indígenas em Pernambuco.

No que se referiu às abordagens metodológicas, além da perspectiva da Etnografia que foi predominante, notamos a mobilização de outras metodologias e procedimentos metodológicos a exemplo da Análise de Discurso, da Análise Documental, entrevistas, observação participante, dentre outras perspectivas. Por outro lado, alguns textos não explicitaram qual a metodologia adotada, enquanto outros apenas descreveram os procedimentos metodológicos utilizados, dificultando a compreensão dos/as leitor/as sobre qual perspectivas teórica-metodológica orienta o texto. Quanto aos/as teóricos/as mais citados/as, consideramos aqueles/as que

apareceram em mais de três textos: Frederik Barth; Bartolomé Meliá; Darcy Ribeiro; Leví-Strauss; Homi Bhabha; Tomaz T. da Silva; Boaventura de S. Santos, Pierre Bourdieu; Stuart Hall; Antonella Tassinari; Nestor Caclini; Michel de Certeau; Aracy Lopes da Silva; Zygmunt Bauman; Paulo Freire; Antonio F. Moreira; Reinaldo Matias Fleuri; Elsie Rockwell; Clarice Cohn e Clifford Geertz.

Em síntese, os lugares demarcados pelas pesquisas em Educação sobre os povos indígenas nas Reuniões nacionais da ANPEd, tem expressado um diálogo com as diversas áreas de estudo a exemplo da Antropologia, da História, da Sociologia, e da Educação Física na medida em que as pesquisas trataram de temáticas complexas. A exemplo dos processos históricos vivenciados pelos povos indígenas e a sociedade envolvente; dos processos de aprendizagens específicos inerente às diferentes etnias; das expressões socioculturais diferenciadas; dos movimentos sociais e políticos, incluindo as discussões acerca das políticas públicas educacionais para a implementação de uma Educação diferenciadas para os povos indígenas, inclusive políticas curriculares, políticas de formação de professores/as, diretrizes curriculares, Programa de extensão universitária voltados para as práticas pedagógicas nas escolas indígenas, dentre outros/as.

Referências

BERGAMASCHI, Maria Aparecida. **Povos indígenas e Ensino de História**: a Lei nº 11.645/2008 como caminho para a interculturalidade. In: BARROSO, Vera. et al. Ensino de História: desafios contemporâneos. Porto Alegre, Exclamação/ANPUHS, 2010, p. 151-166.

_____. **Povos indígenas e Educação**. Porto Alegre, Mediação, 2008a.

_____. **Educação escolar nas aldeias Kaingang e Guarani indianizando a escola?** In: Anais do GT 06 – Educação Popular, 31ª Reunião da Anped, Caxambu, 2008b.

_____. **Educação escolar Guarani no Rio Grande do Sul:** a política pública em movimento. In: Anais do GT 06 – Educação Popular, 26ª Reunião da Anped, Caxambu, 2003.

BONIN, Iara Tatiana. **E por falar em povos indígenas...** uma conversa sobre práticas pedagógicas que ensinam sobre identidades e diferenças. In: Anais eletrônicos do GT 13 – Educação Fundamental, 30ª Reunião da ANPEd, Caxambu, 2007.

BRAGA, Veronice Lopes de Souza. **O sistema de avaliação nacional da educação básica e os descaminhos para uma proposta de educação escolar indígena.** Anais eletrônicos do GT 12 – Currículo, 31ª Reunião da ANPEd, 2008.

BRAND, Antônio. **Saberes tradicionais e as possibilidades de seu trânsito para os espaços escolares.** In: Anais da 35ª Reunião da Anped, Porto de Galinhas, 2012.

_____. **Educação indígena:** uma educação para a autonomia. In: Anais do GT 06 – Educação Popular, 28ª Reunião da ANPEd, Caxambu, 2005.

CANCLINI, Néstor. **Culturas Híbridas:** estratégias para entrar e sair da modernidade. São Paulo: EDUSP, 1998.

COELHO, Mauro Cezar. **As populações indígenas no livro didático, ou a construção de um agente histórico ausente.** In: Anais eletrônicos do GT 13 – Educação Fundamental, 30ª Reunião Nacional da ANPEd, Caxambu, 2007.

GOMES, Ana Maria R. **O processo de escolarização entre os Xacriabá:** explorando alternativas de análise na antropologia da educação. In: Anais eletrônicos do GT – 03 Movimentos Sociais e Educação, 27ª Reunião da ANPEd, Caxambu, 2004.

GOMES, Luana Barth. **Legitimando saberes indígenas na escola.** Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, UFRS, Porto Alegre, 2011.

HALL, Stuart. **A identidade Cultural na Pós Modernidade.** 4ª ed. Rio de Janeiro, DP&A, 2000.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. **O desafio do conhecimento:** pesquisa qualitativa em saúde. 12ª ed. São Paulo, Hucitec, 2010.

NASCIMENTO, Rita Gomes do. **Educação Escolar Indígena**: um olhar sobre a formação diferenciada no Ceará. In: Anais digitais do GT 25 – Educação Indígena, XVII EPENN, Belém, 2005.

NASCIMENTO, Adir Casaro. **Currículo, interculturalidade e educação indígena Guarani/Kaiowá**. In: Anais eletrônicos do GT 12 – Currículo, 28ª Reunião da ANPEd, Caxambu, 2005.

_____. **Professores índios e a escola diferenciada/intercultural**: a experiência em escolas indígena Kaiowá/Guarani no Mato Grosso do Sul e a prática pedagógica para além da escola. Um estudo exploratório. Anais eletrônicos do GT 13 – Educação Popular, 27ª - Reunião da ANPEd, Caxambu, 2004.

NASCIMENTO, Adir Casaro; et All. **Professores índios e a escola diferenciada/intercultural**: a experiência em escolas indígenas Guarani e Kaiowá e a prática pedagógica para além da escola. Anais eletrônicos do GT 8 – Formação de Professores, 32ª Reunião da ANPEd, Caxambu, 2009.

OLIVEIRA, Luiz Fernandes. **“A sala de aula é o último lugar onde ocorrerão mudanças”**. A Lei 11.645: suas implicações teóricas e práticas na recente produção acadêmica. In: MIRANDA, et all. Relações étnico-raciais na escola: desafios teóricos e práticas pedagógicas após a Lei nº 10.639. Quartet – Faperj, Rio de Janeiro, 2012, p. 181-217.

OLIVEIRA, Terezinha Silva de. **Do canibalismo ao Planalto, das pajelanças às práticas “civilizadas”**: representação de índio em revistas. In: Anais eletrônicos do GT 13 – Ensino Fundamental, 26ª Reunião da ANPEd, Caxambu, 2003.

PEREIRA, Verônica Mendes. **Reflexões sobre a relação entre a escola e as práticas culturais dos Xacriabá**. Anais eletrônicos do GT 03 – Movimentos Sociais e Educação, 31ª Reunião da ANPEd, 2008.

PAES, Maria Helena Rodrigues. **Índio quer escola**. Anais eletrônicos do GT 13 – Educação Fundamental, 27ª - Reunião da ANPEd, Caxambu, 2004.

PAVAN, Ruth. **Exclusão social, escola indígena e currículo intercultural**: as reflexões de acadêmicos professores. In: Anais eletrônicos do GT 12 – Currículo, 35ª Reunião da ANPEd, Porto de Galinhas, 2012.

SANTOS, Macaé Maria Evaristo dos. **Gestão escolar e política cultural**: desafios das escolas Xacriabá. In: Anais eletrônicos do GT 03 – Movimentos Sociais e Educação, 31ª Reunião da ANPEd, 2008.

SILVA, Ana Cláudia Oliveira. **Diversidades etnicorraciais e a política educacional de Pernambuco**: a inclusão da História e Culturas afro-brasileira e indígenas como conteúdo curricular. Dissertação (Mestrado em Educação) – Centro de Educação, UFPE, Recife, 2012.

SILVA, Jaqueline Barbosa da; SILVA, Fátima Aparecida. **Formação, pesquisa e prática pedagógica dos/as professores/as indígenas em Pernambuco**: ações e desafios no contexto do Pibid diversidade. In: Anais eletrônicos do GT 21 – Educação e Relações étnico-raciais, 36ª Reunião da ANPEd, Goiânia, 2013.

TROQUEZ, Marta Coelho Castro. **Documentos curriculares para a Educação Escolar Indígena no Brasil**: da prescrição às possibilidades da diferenciação. In: Anais eletrônicos do GT 06 – Educação Popular, 35ª Reunião da ANPEd, Porto de Galinhas, 2012.

VIEIRA, Ismenia de Fátima. **“Educação indígena”**: as vozes guarani sobre a escola na aldeia. In: Anais eletrônico, 28ª Reunião da ANPEd, Caxambu, 2005.

VINHA, Marina. **Atividade física entre indígenas para civilizar e indicada para educar**. In: Anais do GT 06 – Educação Popular, 30ª Reunião da ANPEd, Caxambu, 2007.

_____. **Educação Física escolar entre os indígenas kadiwéu**. In: Anais do GT 06 – Educação Popular, 29ª Reunião da ANPEd, Caxambu, 2006.

WEIGEL, Valeria A. C. de Medeiros; LIRA, Márcia Josanne de Oliveira. **Educação e questões étnicas**: embates culturais e políticos de estudantes Sateré-Mawé no espaço urbano. In: Anais eletrônicos do GT 03 – Movimentos Sociais e Educação, 35ª Reunião da ANPEd, Porto de Galinha, 2012.

Ensaio



ariús
Revista de Ciências Humanas e Artes

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

UM IMENSO ESCRITOR CHAMADO VINÍCIUS DE MORAIS

José Mário da Silva Branco¹

Universidade Federal de Campina Grande

RESUMO

Vinícius de Moraes é uma das personagens mais expressivas da cultura brasileira, notadamente a que se materializou no campo da arte literária. Compositor emérito da Música Popular Brasileira, poeta notável e excepcional cronista, Vinícius de Moraes cantou, nas asas de um refinado lirismo e de uma tocante sensibilidade, os seguintes temários: o cotidiano; as fascinantes e conflituosas relações amorosas; os encantos e mistérios da mulher; os dilemas vinculados ao ato/processo da criação literária; cantou, enfim, com sobrança engenho e superior arte, a vida em suas múltiplas modalidades de manifestação. Em todos os gêneros literários que cultivou, Vinícius de Moraes imprimiu o selo portador de incomum qualidade estética, tornando-se, por isso mesmo, um dos mais importantes autores da moderna literatura brasileira.

PALAVRAS-CHAVE: Vinícius de Moraes. Poesia. Crônica.

¹ Docente da Unidade Acadêmica de Letras da Universidade Federal de Campina Grande. Mestre em Literatura pela UFPB.

ABSTRACT

Vinícius de Moraes is one the most significant artists of the Brazilian culture, having notably become evident in the field of literary art. Composer emeritus of the Brazilian popular music, remarkable poet and exceptional chronicler, Vinícius de Moraes sang with refined lyricism and with touching sensitivity the following themes: the daily life, the fascinating and conflicting love relationships; the charms and myteries of women; the dilemma related to the literary act/process. He sang life in its multiple modalities with extreme intelligence and fine art. Vinícius de Moraes marked his aesthetic quality in every literay genre that he wrote, becoming, because of this, one of the main authors of the Brazilian modern literature.

KEYWORDS: Vinícius de Moraes. Poetry. Chronicle.

Se vivo estivesse, Vinícius de Moraes teria completado, no já findo ano de dois mil e treze, cem anos de existência. É exatamente o centenário daquele que ficou conhecido como o admirável poetinha, que o universo acadêmico celebrou em várias partes do nosso continental país. Advirta-se, contudo, que o epíteto poetinha deve ser encarado em perspectiva rigorosamente afetiva, jamais apequenadora da grandiosa obra de arte que o notável poeta carioca construiu ao longo de uma vida relativamente curta do ponto de vista cronológico, apenas sessenta e sete anos, mas sumamente fecunda no que tange ao legado estético que deixou.

A crítica literária mais predatória e preguiçosamente burocrática, ávida pelas duvidosas hierarquizações sobre o que é maior e o que é menor no universo desbordante da arte, tenderá a insistir na mal pensada e mal formulada construção de afirmações tão tediosas quanto insustentáveis, como, por exemplo, a de que Vinícius de Moraes foi melhor letrista da Música Popular Brasileira que poeta no sentido mais estrito da palavra. O próprio João Cabral de Melo Neto, com indisfarçável ar de decepção, pontuou que a excessiva devoção de Vinícius de Moraes

ao cancionero popular nacional matou o enorme poeta que ele poderia ter sido e que não foi.

Não foi, frise-se bem, na equivocada ótica do grande criador de *Morte e Vida Severina*. A poesia, libertária por natureza, tomando de empréstimo o código bíblico, “sopra onde quer”, tanto no encadeamento rigoroso de um impecável soneto, espécie da lírica da qual Vinícius de Moraes foi mestre consumado quanto na letra de uma música, como as inúmeras que Vinícius de Moraes compôs, tanto de modo solitário como em parcerias brilhantes e consagradas com vultos do porte de Toquinho, Baden Powel, Tom Jobim, Carlinhos Lira, Edu Lobo, dentre outros que emblematizam e enobrecem a Música Popular Brasileira.

Em tais canções, Vinícius de Moraes, com o suporte seguro de parceiros extremamente competentes, trabalha a palavra com a mesma sensibilidade, imaginação e inteligência que pontificam na sua produção, digamos, poética nuclearizada pelos livros que publicou.

Num e noutro território, o que importa, sem o ranço empobrecedor das classificações sempre reducionistas, é o trabalho com a linguagem. Com o mestre da crítica poética brasileira, Eduardo Portella, aprendemos que a sorte da literatura se decide mesmo é nas tramas da linguagem, na capacidade que o escritor tem de realizar, no corpo da palavra, os múltiplos investimentos que lhe conferem estatuto de artisticidade. Nesse sentido, Vinícius de Moraes foi um exímio arquiteto da palavra exata, disciplinada pela força estética de uma emoção que pensava e de um pensamento que sempre soube se emocionar e, de igual modo, emocionar os muitos leitores que, pela vida afora, tomaram a sua obra como ponto de partida e de chegada para significativas experiências existenciais, motivadas, todas elas, por uma singular aventura do espírito chamada leitura.

Poeta matizado por inarredável compromisso com a liberdade criadora mais acendrada, Vinícius de Moraes foi, de igual maneira, um artista da palavra dotado de inconfundível dicção, de timbre peculiaríssimo, facilmente identificável por quem já

conviveu, minimamente, com a escritura estética do excelente criador de *O Caminho para a Distância*.

Noutras palavras, Vinícius de Moraes é um poeta portador de estilo marcante e sedutor, estilo que, na acepção semântica postulada pelo enciclopédico Roland Barthes em *O grau zero da escritura*, constitui-se numa espécie de mitologia secreta do escritor, seu pacto de solidariedade histórica com o seu tempo, sobretudo consigo mesmo, com o seu jeito particular de pensar/sentir/transfigurar a realidade circundante.

Condutora de múltiplos direcionamentos temáticos e estilísticos, a poesia de Vinícius de Moraes transitou por vários registros: do transcendentalismo metafísico das obras inaugurais, matizadas por indisfarçáveis pendores barroquistas, a um mergulho mais visceral e hedonista na materialidade do mundo. É quando, em tonalidade assumidamente celebratória, sem disfarçar, entretanto, um delicado vezo melancólico, o poeta, conduzido nas asas de irrefreada e ilimitada paixão, torna-se o cantor inveterado da mulher, da noite, da lua, do mar, dos amores, dos encontros e desencontros vivenciados pelos amantes em suas inevitáveis aventuras cotidianas.

Por esse patamar, Vinícius de Moraes, para utilizar a Feliz expressão adotada pelo seu competente biógrafo José Castello, foi o grande Poeta da Paixão, que soube viver intensamente cada momento da sua existência. Para Vinícius de Moraes, a mulher, personagem recorrente do seu lírico imaginário, era fonte insubstituível de inspiração, convite para o deleite da experiência amorosa em todas as suas dimensões constitutivas, mas também real possibilidade de desassossego, sobretudo quando era destinatária de uma paixão não correspondida. A noite, a lua, o mar, e tantos outros sememas hegemônicos em sua textualidade, se configuraram como motivos recorrentes do seu cantar envolvente e ternamente belo. Poeta que desburocratizou a poesia e a reconciliou, em tom maior, com os imprevisíveis enredos assinados pelo cotidiano, o poetinha Vinícius de Moraes foi, e é, um imenso poeta, dos maiores que Língua Portuguesa já produziu.

Assim como no universo da lírica, Vinícius de Moraes também se configurou como um admirável cronista. Servo do provisório, no dizer de Rodrigo Gurgel, e esteta do transitório, na acepção postulada por Lêdo Ivo, o cronista é um farejador incansável dos saberes e dos sabores que se desentranham do fascinante e complexo cotidiano. É um rastreador atento da “vida ao rés do chão”, na feliz expressão adotada por Antonio Candido para conceituar esse anfíbio gênero da literatura.

Escrevendo com um cronômetro no peito, conforme a aguda observação de Affonso Romano de Sant’Anna, o cronista é uma espécie de salvador da vida que se esvai no incontornável fluxo do dia-a-dia. No dizer de Machado de Assis, “é um colibri, que beija um assunto aqui, outro ali”, em seu eterno enamorar-se com o espetáculo majestoso da vida. Ainda com o mestre Machado de Assis, aprendemos que “a crônica é um animal não domesticado”, e que “o cronista é um beneditino da história mínima”. O cronista é um romancista das miudezas e das migalhas que o existir espalha por aqui, por ali, por acolá, por todos os lugares em que o mistério do viver mostra a sua epifânica face.

Vinícius de Moraes foi um notável cronista. A sua crônica, pluridimensional, espraiou-se em variadas direções. O registro metalinguístico impôs-se em mais de um momento, com destaque para o texto “O exercício da crônica”, uma bem humorada meditação acerca do deleite e das agruras que cercam o cronista em seu permanente embate com o real. Nesse delicioso escrito viniciano, a crônica nutre-se tanto do assunto mais banal quanto do assunto nenhum, pondo-se em relevo, mais uma vez, a capacidade do cronista em transfigurar o próprio nada e elevá-lo à categoria superior da arte.

Conforme acentua o narrador posto em cena por Vinícius de Moraes, “Um jornal é um pouco como um organismo humano. Se o editorial é o cérebro; os tópicos e notícias, as artérias e veias; as reportagens, os pulmões; o artigo de fundo, o fígado; e as secções, o aparelho digestivo – a crônica é o seu coração. A crônica tácita de leitura, que desafoga o leitor da tensão do jornal e lhe estimula um pouco a

função do sonho e uma certa disponibilidade dentro de um cotidiano quase sempre “muito tido, muito visto, muito conhecido”, como diria o poeta Rimbaud. Destaque, aqui, para a palavra coração, com a qual Vinícius de Moraes identifica a natureza da crônica. Coração que responde pela dimensão de sensibilidade de que se reveste um gênero que parte do factual, do fluir aparentemente desimportante do cotidiano e, quando bem realizada, atinge o estatuto de arte da melhor qualidade.

Aqui, reatualiza-se, admiravelmente, a imperecível assertiva de Roman Yakobson, um dos mais importantes teóricos do Formalismo Russo, segundo a qual “a literatura não vale pelo que diz, mas sim pela forma como diz”. “Exercício da crônica” tem como assunto principal a falta de assunto que por vezes aflige o cronista que, na rotina asfixiante de uma redação de jornal, tem a obrigação de escrever a sua coluna cotidiana dentro de prazos implacavelmente inalteráveis. E é exatamente sobre a falta de ter o que dizer que o cronista alicerça a sua deliciosa crônica, que, no limite, funciona como uma espécie de teoria do gênero que teve em Vinícius de Moraes um notável praticante.

A crônica de Vinícius de Moraes, de igual modo, incursionou pelo universo do lirismo mais pungente, sobretudo o que fez do temário do amor, o seu ponto de partida e de chegada para reflexões verdadeiramente admiráveis.

Um exemplo emblemático de um lirismo densamente meditativo é o que aflora numa belíssima crônica intitulada “O amor por entre o verde”, que integra a coleção de crônicas enfeixadas no livro *Para Viver um Grande Amor*. Nela, temos a figura de um narrador observador, sumamente atento ao que sem passa ao seu redor. E o que lhe chama a atenção é a presença de um jovem casal de namorados que, numa praça qualquer da cidade vivencia, cheio de pureza e paixão, um idílio amoroso. Há tanta ternura nos dois amantes que o tempo parece imobilizar-se para festejar tão belo instante de acasalamento espiritual.

A natureza circundante, mais do que um mero adorno da paisagem, parece compor um quadro de íntimas e solenes confidências. É, enfim, o milagre do amor

que explode no meio de um cotidiano normalmente adubado com as sementes da barbárie e da incompreensão. Tudo parece tocado com as argamassas do que se pretende eterno e incontaminado com as impurezas da história.

Amadurecido, contudo, o narrador-cronista sabe que “a vida é a arte do encontro, embora haja tanto desencontro pela vida”. Sabe, também, que o amor, sendo uma chama, raramente atinge a graça da imortalidade. Sabe, por fim, que a sua infinitude dura apenas enquanto dura. É exatamente essa consciência de que o tempo, que é artífice da provisoriedade de tudo e tecelão implacável da transitoriedade, submete a tudo e a todos ao império da sua aferição dramática, que leva o cronista a ultrapassar o mero registro lírico de um enredo amoroso sublime para, em seguida, meditar sobre as fragilidades do amor e dos laços que os amantes estabelecem em suas precárias interações terrenas.

A parte final da crônica é eminentemente reveladora dessa perceptível mudança de tonalidade. Com Alfredo Bosi aprendemos que a tonalidade de um texto diz respeito à dimensão afetiva que recobre as camadas da expressão. Na crônica de Vinícius de Moraes a que estamos aludindo, a tonalidade final assume uma perspectiva visceralmente indagativa.

Os jovens amantes de agora permanecerão amantes até ao final das suas vidas? A compreensão que agora os aproxima tão comoventemente perdurará para sempre? A chama erótica que incendeia os seus corpos jovens será suficiente para superar a caminhada a dois, que é sempre marcada por enfrentamentos de toda espécie? Os juramentos de fidelidade recíproca terão durabilidade ou não passarão de meras retóricas da ilusão? “O amor por entre o verde” é uma obra-prima da espécie híbrida da literatura chamada crônica. Nela, o cronista consorcia, com singular perícia estilística, lirismo com funda meditação sobre a vida, sobre o tempo, sobre o amor e sobre as grandes e inevitáveis transformações a que todos estamos sujeitos em nossa acidentada peripécia no palco trepidante da história.

Na crônica intitulada "Separação", outra obra-prima portadora de refinado lirismo, o temário do amor reaparece, mas agora ligado à inevitável e dolorosa experiência da separação dos amantes. Separação que, ao tornar-se inevitável, desestabiliza os apaixonados de um modo tal que a vida para eles passa a se configurar numa realidade tingida pela incerteza e pela completa ausência de um rumo sólido para as suas existências. As palavras finais da crônica dão bem a medida do profundo sentimento de desconforto que atinge os amantes no momento dramático da separação "De súbito, sentindo que ia explodir em lágrimas, correu para a rua e pôs-se a andar sem saber para onde..." As reticências finais indiciam, estilisticamente falando, a perturbação que ronda e passa a ser a companheira inseparável dos que, outrora juntos, agora vivenciam a angustiante e definitiva separação.

A natureza configurou-se, também, como uma recorrente obsessão do cronicário de Vinícius de Moraes. Natureza confidente. Natureza erotizada. Natureza fonte de inspiração contínua para reinvenção da vida observada. Natural da cidade do Rio de Janeiro, poeticamente chamada de Cidade Maravilhosa, em virtude da incomum riqueza que reveste a sua paisagem natural, Vinícius de Moraes fez da natureza circundante uma tópica recorrente de seu lírico cronicário.

Aqui, Vinícius cantou o verde, a rosa, a lua, a noite, sobretudo a noite, geografia invariante dos corações apaixonados, reiterado signo de quem olha o mundo com as lentes da inconfundível subjetividade romântica. Noite como palco de mistérios e sedutores desafios. Noite como convite irresistível para o exercício contumaz da boemia, traço comportamental inafastável de Vinícius de Moraes, pontuado, vezes sem conta, por aqueles que tiveram o privilégio de conviver o eminente poeta.

Vinícius de Moraes, como poucos, soube dialogar com a natureza consorciando romantismo e modernidade, com acentuada ênfase na sensibilidade finíssima de que era superiormente dotado, e com a qual transfigurava a realidade que observava, sentia, intuía e experimentava no âmago da sua inquieta subjetividade.

Outro traço significativo do cronicário de Vinícius de Moraes é o que sinaliza para as constantes reflexões literárias que ele realiza no interior dos seus textos. Aqui, o seu

cronicário assume uma feição irresistivelmente ensaística, na medida em que o cronista, sem abrir mão do lirismo que perpassa todas as suas construções textuais, incursiona por um universo matizado pela reflexão e pela argumentação por ele desenvolvida acerca de determinados temas, a maioria deles ancorado no porto da literatura. Óbvio que, sendo um gênero marcado essencialmente pela leveza tonal, a crônica, mesmo quando roça o corpo do ensaio, jamais se confunde com ele de maneira efetiva, dado que, com Eduardo Portella aprendemos que o dogmatismo doutrinário, na crônica, é a sua vocação suicida.

Assim, no cronicário de Vinícius de Moraes, a dimensão ensaística pontifica, por exemplo, nas reflexões que ele faz acerca da natureza da poesia, encarando-a como uma arte que, humilde em seu cerne, alimenta-se da vida, no que esta tem de exuberante e sedutora. De igual modo, Vinícius de Moraes, na contramão do pragmatismo triunfante que ameaça dominar todas as relações engendradas pelo homem, pontua que o traço indelével da poesia é exatamente a sua "aparente inutilidade". Inutilidade, no sentido de que ela, a poesia, se recusa a ser submetida aos padrões mercadológicos que regem os produtos elaborados pelo homem e postos em circulação no universo social. Exigente e resistente, a poesia reclama para si um valor autônomo, cuja essência diz respeito aos valores mais profundos da condição humana.

Em suma, por qualquer ângulo que se queira apreender a caleidoscópica obra de Vinícius de Moraes, haveremos de nos deparar com um refinado artesão da palavra. Um delicado mobilizador de emoções. Um esteta, um produtor de linguagem. De quem viveu e se eternizou no "reino das palavras", para usar o conhecido verso de Carlos Drummond de Andrade, não se poderia exigir mais.



ariús

Revista de Ciências Humanas e Artes

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