

Identidade e gênero na cultura cigana

Identity and gender in the gypsy culture

Deborah Sathler¹
(UNIGRANRIO)

Resumo: Este artigo aborda temas relativos a agrupamentos ciganos localizados no Rio de Janeiro. Valendo-se de procedimentos da História oral de vida, buscou-se o a requalificação de valores da cultura cigana *rom* e *calon* filtrados por dois personagens icônicos, Mio Vacite e Ramona Torres. O exame dessas entrevistas, por sua vez, é caminho para entendimentos das performances de identidade e gênero e da pretensa memória grupal, que nos permite ver as estratégias de convívio interno e externo, condições que colocam em evidência fatores que afloram de suposta tradição em confronto com a modernidade. As manifestações artísticas são evidenciadas como meios analíticos que, afinal, revelam posicionamentos originais e diversos, presentes em espaços culturais complementares.

Palavras-chave: cigano; história oral; arte e vida; gênero.

Abstract: *This article addresses themes concerning gypsy groups located in Rio de Janeiro. Using oral history approaches, it seeks to re-qualify the gypsy culture values of Rom and Calon as filtered by two iconic characters, Mio Vacite and Ramona Torres. The examination of these interviews, in turn, leads to an understanding of the performances of identity and gender and the alleged group memory, which allows us to see the strategies of internal and external coexistence, conditions which emphasize factors that emerge from supposed tradition when confronted with modernity. Artistic manifestations are highlighted as analytical means which, in the end, reveal original and diverse positions present in complementary cultural spaces.*

Keywords: *gypsy; oral history; art and life; gender.*

DOI: 10.47456/col.v14i24.46334



O conteúdo desta obra está licenciado sob uma licença Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0

¹ Jornalista, produtora cultural da TVE/TV Cultura com mestrado em Humanidades, Culturas e Artes (UNIGRANRIO), pós-graduada em Gestão de Comunicação e em Docência no Ensino Superior (FAESA). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2696091312595020>. ID ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-5938-8509>.

Introdução

Este artigo apresenta trechos de entrevistas da dissertação “História oral de vidas: relações de identidade e gênero no segmento cigano”, com as narrativas de Ramona Torres, cigana da etnia *calon*, escritora, cartomante, que viveu em acampamento; e Mio Vacite (*in memoriam*), cigano da etnia *rom*, músico violinista, ex-presidente da entidade representativa “União Cigana do Brasil”, de agrupamentos ciganos do Rio de Janeiro. Como fio condutor da lógica narrativa de ambos, buscou-se compreender como essas lideranças ciganas trabalharam seus processos artístico-culturais, usados para adequar a dinâmica identitária. Nesse sentido, cabe notar as estratégias aferidas por meio de seus desempenhos, negociando manifestações de suas habilidades como artimanha para a coesão do grupo e para o desempenho dos clãs na sociedade em geral, tanto na própria comunidade como fora dela.

No caso das duas entrevistas que animam este artigo, nota-se que as narrativas quebradas revelam ambiguidades, abandono e (re) afirmação de tradições patriarcais que sustentam hierarquias, criam uma atmosfera de continuidade de um legado, e a tentativa de se fazer notório numa perspectiva de demarcar suas presenças no mundo. Nesse sentido, explicam-se conteúdos relativos à arte, a música e dança, formas seculares e “espirituais” dos ciganos, que lidam com as ansiedades e os dilemas envoltos na diáspora, no degredo, na vida moderna e na originalidade dinâmica de processos que interagem e geram novas formas de convívio.

A análise coube interpretar os símbolos, os aspectos das violências, dos significados, ordens, discursos de poder e de representações nas performances de gênero que foram explicadas nas continuidades e nas descontinuidades. Dando conta das desigualdades persistentes, mas também nas experiências sociais radicalmente diferentes de cada um. Os sistemas de significados, isto é, as maneiras como segmentos das sociedades representam a arte, a cultura e o gênero, e os utilizaram para articular regras de relações sociais e para construir o sentido das

experiências. Respeitando as diversas identidades e o direito de dizer destes agentes da história, “sua consideração como personagem da vida coletiva tende a produzir respeito cidadão, pois, afinal, todos participam do coletivo e por eles se explicam, ou dele divergem” (Meihy, 2011, p. 47). Meu papel como pesquisadora, foi desmistificar e duvidar deste não lugar, de um cigano que vaga, errante, e implicado neste abstrato sem voz, corpo, idade, gênero ou classe social.

História oral e culturas tradicionais

As produções historiográficas mais recentes (que tem utilizado aportes de outras áreas, como da antropologia, da sociologia, da psicologia e da literatura) trazem um material muito rico para decodificação de símbolos culturais e doutrinas normativas. Por meio da História oral, difundida pelo Núcleo de Estudos em História Oral da Universidade de São Paulo – NEHO/USP, precursora no Brasil, busquei novas interpretações para os discursos historiográficos através de narrativas do tempo presente. Pensados em sua importância tanto para a memória social quanto para a formulação de políticas públicas culturais, faz-se importante este “ouvir de vozes diferentes”, que trouxe à tona nova história, dados, fatos, subjetividades e transformações. A história dos ciganos é a história de um mosaico étnico. Este cigano – total abstrato – é como a repetição infinita de uma performance, incluindo artística, cultural e de gênero, estereotipada, através de variantes ilimitadas. Na realidade, não existe o cigano, mas sim sujeitos com identidades, que fazem parte de diversas comunidades (historicamente diferenciadas) chamadas de grupos ciganos, mantendo relações de semelhança e/ou dessemelhança uns com os outros. Historicizar remeteu compreendê-los na sua pluralidade e no seu excepcionalismo. Nesse sentido, coube de forma justa o conceito de rede da História oral, a qual “deve ser sempre plural – idealmente várias – porque, nas diferenças internas aos diversos grupos, residem as disputas ou olhares diferentes que justificam comportamentos variados dentro de um mesmo plano” (Meihy; Holanda,

2007, p. 54). Essa perspectiva de História oral trouxe sujeitos que extrapolam a coerência que a escrita tradicional da pesquisa exige, já que as condições espaciais e temporais individualiza-os, ao mesmo tempo em que nos remete a uma memória coletiva.

A diáspora cigana e o degredo no Brasil

Com o intuito de entender em que contexto se deu a chegada dos principais grupos ciganos no Brasil, mas especificamente no Rio de Janeiro, aportamos em dois grandes grupos, cujos descendentes chegaram ao Brasil no período colonial: os *calons*, vindos da Península Ibérica; e os *roms*, oriundos dos Balcãs e da Europa Central. A tese mais difundida é a de Grellmann (1783), de que os ciganos compunham um grupo cultural originário da Índia, e que, há cerca de mil anos, começaram a diáspora cigana pelo mundo. As posições do autor a respeito da origem indiana foram embasadas nas teorias e conceitos dos nascentes estudos linguísticos, como o romani, dialeto cigano, que possuía raízes semelhantes com o dialeto hindi. E conforme explicação de Pereira (2009, p. 12), “a etnia cigana tem uma estrutura linguística básica, o romani e dialetos *romanó (rom)*, *caló (calon)*, *sintó (sinti)*”. Pela primeira vez, encontra-se a ideia de que possuíam uma tradição cultural singular e autônoma, já que houve a descoberta de um lar localizado na região centro-oeste do território indiano, o que os localizava quanto à sua herança cultural. Fonseca (1995, p. 115) explica que, “um tal grupo ou força de trabalho, chegando tipicamente pela via da migração mais do que pela conquista, é conhecido em jargão sociológico como minoria do homem médio”. Bauman (2005), assim como Bhabha (2014), considera a identidade também em relação à diáspora, uma vez que ambas têm sua crise entre a identidade nacional e adotada com a migração. Trazidos para divertir a comitiva portuguesa, os ciganos chegaram ao Brasil no século XVI, como artistas, principalmente, como músicos e dançarinos. “Na qualidade de músicos e bailarinos, os ciganos os distraíam em sua vida fútil e tediosa”, explica Pereira (2009, p. 30). Mais tarde, no século

XVII, outros ciganos foram enviados pelo governo de Portugal para trabalharem como ferreiros ou ferramenteiros, ou condenados pela “fogueira da inquisição”. Pieroni (2000) expõe que a prática penal do degredo, adotada para todas as colônias portuguesas, possibilitou reforçar a política colonial de Portugal e, ao mesmo tempo, promoveu a “desinfestação” do reino, livrando-os de indivíduo indesejados, considerados agente de desestabilização social. Os “degredados”, nessa ótica, são o “enxurro” da sociedade europeia no período colonial. “Alguns grupos sociais, como os dos ciganos e o dos cristãos-novos foram sistematicamente perseguidos em Portugal, com o degredo colonial” (Pieroni, 2000, p.12). O autor completa que os primeiros banidos inquisitoriais de que se tem conhecimento foram condenados no tribunal de Évora, em 1543.

No final do século XVII, podemos ver generalizado o degredo de ciganos para o Brasil, segundo Donovan (1992). Como uma forma de expor publicamente sua determinação, João V, ordenou a deportação imediata de uma comunidade cigana, consistindo em cinquenta homens, quarenta e uma mulheres e quarenta e três crianças, detidos na prisão municipal de Limoeiro, em Lisboa, Portugal. Seu banimento foi um procedimento cuidadosamente planejado, servindo como um ato de Estado. A visão dos ciganos, partindo e acorrentados, demonstrava para os espectadores o esforço da Coroa pelo controle social.

O primeiro registro oficial da chegada de ciganos no Brasil foi em 1574, durante o reinado de D. Sebastião, o cigano João Torres preso na cadeia de Limoeiro, em Lisboa, foi condenado a cinco anos de degredo na nova colônia portuguesa, porque, “na época, por exemplo, jogar cartas ou dados falsificados era um crime punível com o açoite e o degredo no Brasil”, conta Pieroni (2000, p. 70). O autor expôs que algumas ciganas, que viviam no Brasil, em 1591-1592, foram levadas de volta para o cárcere de Lisboa, porque usaram palavras indecorosas contra a fé católica na primeira visitação do Santo Ofício na Bahia, cometendo assim blasfêmia, ou casaram-se por múltiplas vezes. “Neste prisma o degredo funcionou

como um nítido rito de purificação” (Pieroni, 2000, p. 114). O rito é capaz de operar não como uma simples reação conservadora e autoritária em defesa da antiga ordem, mas como movimento através do qual a sociedade controla o risco de mudança. “Os degredados contribuíram sim para a construção do Brasil e muito deles foram indivíduos culpados por crimes de peso secundário”, como explica (Pieroni, 2000, p. 125). Nos documentos do Conselho-Geral do Santo Ofício, pesquisados pelo autor, constam que 52% dos degredados eram condenados por judaísmo, 15% por bigamia, 9% por crime de falsidade, 8% por feitiçaria, 4% por sodomia, 3% por revelação de segredo, 2% por visões, 2% por blasfêmia, 1% padres solicitantes e 4% por outros.

A instalação da Corte Portuguesa no Rio de Janeiro, em 1808, junto com as suas consequências imediatas, como a abertura dos portos às nações amigas, leia-se Inglaterra, e as muitas mudanças profundas na política, economia e sociedade, principalmente, a interiorização da metrópole, proporcionou a “ascensão socioeconômica” de um pequeno grupo de ciganos, que tornaram-se comerciantes de pessoas escravizadas, aproveitando espaços desocupados no mercado de escravos de segunda mão, que atendia a proprietários de plantéis menores, e os mercados na Rua do Valongo, no Rio de Janeiro. Arelado a isso, o estrondoso crescimento populacional vivido pela cidade do Rio de Janeiro, os ciganos em sua maioria estabeleceram-se de forma concentrada no Campo dos Ciganos, atual Praça Tiradentes.

Debret (1835), em “Viagem Pitoresca e Histórica no Brasil”, ofereceu aos europeus e ciganos que ficaram na Europa uma imagem generalizada dos ciganos espelhada a uma vida burguesa e “próspera”. Debret (1835) retratou as mulheres ciganas com vestimentas coloniais com ares abastadas, com pessoas escravizadas em sua casa, animais selvagens de estimação e muitas linhas de texto para descrever de maneira preconceituosa o povo cigano no Brasil. “Os ciganos, dedicando-se exclusivamente ao comércio, abandonam por completo a educação de seus filhos; (...) por isso, desde criança se encontram de cigarro na boca e

caixa de rapé na mão, exercitando-se impunemente, e às vezes mesmo com o encorajamento culpado dos seus, na trapaça, no jogo, no roubo, e dirigindo a seus pais os mais revoltantes insultos", escreveu o francês em "Viagem Pitoresca e Histórica ao Brasil", publicado em Paris, em 1835. Isso me fez refletir: a quem interessava, aqui e na Europa, retratar a imagem aristocrática de mulheres ciganas brasileiras que viviam à margem desta sociedade que a obra tenta as igualar?



Figura 1 : *Intérieur d'une habitation de cigannos* ou Interior de casa de ciganos de Jean-Baptiste Debret (1835). A obra retrata a relação entre ciganos e negros escravizados no Brasil colonial. Fonte: Jean-Baptiste Debret, scan de Nossa História, ano 3, nº 26, dez/2005 - Domínio Público, Wikicommons. Casa estilo colonial com mulheres ciganas vestidas com trajes coloniais com animais silvestres e pessoas negras escravizadas sendo maltratadas em seu entorno.

O impulso que a política de construção de uma identidade nacional teve, a partir da Independência, gerou um cerceamento cada vez maior, tanto dos deslocamentos quanto da própria identidade dos ciganos. Tal fato se deu em virtude do crescimento da ideologia de modernização e civilização dos costumes junto às elites brasileiras, que pretenderam restabelecer um reordenamento físico das cidades, higienizar etnicamente as vias públicas e

excluir dos centros urbanos todos os indivíduos que não se adequavam à nova ordem. Desse momento em diante, intensificou-se a repressão aos povos marginalizados, dentre eles os ciganos e os negros. Eles tanto não se enquadravam na nova ordem como também, segundo a sociedade acreditava, a ameaçava. Assim, a segregação racial ou a expulsão dos ciganos da cidade passou a integrar o projeto "civilizador" das autoridades imperiais. No século XIX, Mello Moraes Filho (1843), como primeiro pesquisador da etnia cigana no Brasil, estudou os costumes dos ciganos brasileiros e organizou a obra "Cancioneiros dos Ciganos". Ele recolheu material com ciganos sedentários, instalados nos arredores da Cidade Nova e na Rua dos Ciganos (atual Rua da Constituição), no Rio de Janeiro, desmistificando mais uma vez a questão do cigano nômade. A dispersão, que muitos consideram como prejudicial à existência dos ciganos como etnia, "é tida por eles mesmos como um fator fundamental para a sua sobrevivência como povo" (Pereira, 2009, p. 18). Ainda hoje, os dados oficiais sobre grupos ciganos no Brasil e no mundo são muito incipientes. Os dados adotados no Brasil, pela Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), referem-se aos autodeclarados pela Associação Internacional Maylê Sara Kalí (AMSK/Brasil), que estima que 500 mil ciganos e seus descendentes viviam no país. A mesma associação analisou os dados da Pesquisa de Informações Básicas Municipais (MUNIC) de 2011, recolhidas pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE, e constatou que os estados de Minas Gerais, Bahia e Goiás possuem o maior número de ciganos declarados. Dados da UNESCO de 2003, transcritos das revistas ciganas europeias, indicam que dos 1,5 milhão de ciganos da América Latina, cerca de 500 mil estão espalhados por todo o território brasileiro, entre nômades, seminômades e sedentários.

Questões de identidade e gênero

O gênero como um elemento constitutivo de relações sociais baseada nas diferenças percebidas entre os sexos e uma forma primária de significar as relações de poder. Segundo Lauro (1994), isso é uma maneira de indicar as "construções sociais" hierárquicas sobre os papéis dos

homens e das mulheres na busca de um pretense coletivo, o que se conseguiu foi uma generalização vaga, que expressou muito pouco a diversidade e complexidade do tecido social. Isso ainda ficou pior quando se pretendeu analisar a “luta social” apoiando-se apenas em classes antagônicas, e esquecendo-se da heterogeneidade (de gênero, de raça, de etnia, de idade) que as atravessa. A manutenção da ordem social prevê uma referência fixa e imutável ao significado da oposição binária, que se impõe como algo natural e, por vezes, divino. Lauro (1994, p. 36) diz que, “o masculino e o feminino são construídos através das práticas sociais masculinizantes e feminizantes, em consonância com as concepções de cada sociedade”.

Cristina da Costa Pereira (2009), em “Os ciganos ainda estão na estrada”, afirmou que há rejeição explícita às pessoas ciganas LGBT, e que adultério e poligamia existem, pois configuram uma barreira na perpetuação dos clãs. O cigano Mio Vacite confirmou: “Nós somos patriarcais, então, temos uma filosofia de não criticar nada, nem ninguém, no caso de homossexualismo, eles mesmo se excluem. Mas, como patriarcais é complicado, porque ele não vai ter descendentes”. Pereira (2000) explicou que “no Brasil, os ciganos que se destacam na arte musical são os do grupo *rom*, logo, predominam as músicas acompanhadas por violino, pandeireta e acordeão”. Constituiu um desafio, analisar, através de matrizes de memórias, comportamentos de resistências, contemplando conflitos que permearam e permeiam a dinâmica social, produziram arranjos e desarranjos nas relações de gênero, com persistência em demarcar identidade cigana no mundo, a questão do “ser” homem, mulher ou homossexual na etnia e seus diálogos em ambos os tempos, o da história e o do tempo presente, marcados também pelos efeitos do machismo, do androcentrismo e da misoginia.

A mulher cigana, chamada de *calin* ou *romi*, “é vista, socialmente, como dependente do marido, apesar de, no ambiente doméstico, a mãe cigana ser o fundamento da etnia”, como esclareceu Pereira (2000, p. 62). Mio revelou a ambiguidade que envolve as mulheres ciganas e o mundo

externo, com o medo de perder a cultura com o envolvimento com os não-ciganos. O homem cigano, *rom* ou *calon*, exerce funções específicas, “na economia grupal de uma família cigana, o homem, com seus ofícios – comerciante, artesão, artista circense, mecânico, profissional liberal, músico, industrial – é responsável pelo sustento econômico”, segundo Pereira (2000, p. 62). Um cigano só terá verdadeira importância para seu clã quando se casar e tiver filhos, uma vez que a etnia valoriza a prole numerosa, pois os filhos servirão de defesa aos pais na velhice. O filho homem mais novo é quem cuida dos pais e fica com a herança. As filhas mulheres devem tomar conta dos sogros ciganos. Os velhos na família cigana vivem junto com os filhos e são conhecidos como o *purô* e a *puri*, que são responsáveis por passar oralmente a tradição aos mais jovens e, por sua vez, são respeitados em sua sabedoria.

O empoderamento feminino é negociado numa cultura fortemente marcada pela hierarquia e pela cultura do patriarcado com a construção de identidades ciganas. Isso é visível, quando nos deparamos com a narrativa de mulheres ciganas que não querem casar-se, separam-se, casam-se com não-ciganos, que não tem filhos, com ciganos que assumem a homossexualidade, com homens ciganos que ainda não se casaram ou que se casam com ciganas de outras etnias; e traduziram, através do seu discurso ambíguo de enfrentamento/manutenção da cultura do patriarcado e sua ambivalência.

O migrante arremeda ideologias coloniais colaboracionistas de patriotismo e patriarcado. Observou-se um aparente paradoxo, pois o mesmo povo reconhecido como livre por suas danças, cantos e pelo modo de vida, mantém rígidas regras de conduta. “Panos finos e coloridos separam as camas de casais, as saias das mulheres são compridas, não sendo permitida a exposição das pernas, jovens se casam cedo”, como explica Pereira (2000, p. 64). As mulheres são dançarinas dos grupos e cantam, mas não tocam instrumentos, profissão caracterizada como masculina no universo cigano e, ainda, são responsáveis por parte do sustento econômico da família, através dos

ofícios da cartomante ou quiromante. Entre os sedentários, Pereira (2000, p. 60) diz que são caracterizados pela quantidade de oficiais de justiça, escrivães e advogados, entre eles, porém, “nos tempos atuais, há ciganos que fazem cursos universitários e, entre os sedentários, muitos já aceitam a escola”, de modo que, na pós-modernidade, encontramos ciganos antropólogos, administradores, juízes.

O culto aos mortos é uma área sagrada para os ciganos e revelou que este é um povo com forte sentido de religiosidade, que crê no além e, pode-se dizer, que foi herdado da filosofia hindu. A *pomana* é um ritual bastante preservado, em que acontece uma ceia com as comidas e bebidas preferidas do antepassado. Ramona Torres narra a morte na etnia *calon*: “A morte nos une e a velhice não nos separa. Meu irmão cuida dos meus pais, na verdade deveria ser eu, por ser a caçula, mas eu furei a fila”. Não só na etnia cigana, mas em sociedades patriarcais, a não procriação sempre foi ligada às questões religiosas, e uma responsabilidade quase unicamente feminina. Entretanto, o que colhemos nas narrativas foram práticas de continuidades e descontinuidades, o lugar da identidade no processo de reconhecimento cultural, e o direito das mulheres ciganas de questionar a subjetividade masculina. Como a experiência de Ramona: “Casei duas vezes e essa é mais uma polêmica, porque cigano não separa. Mas separei do meu primeiro marido, porque ele me sufocava, bebia, me traía e andava armado”. Nas novas relações de gênero, inclusive em não binários da pós-modernidade, como divórcio, casamentos múltiplos, casamento com não ciganos e o não casamento, é imprescindível uma leitura que se interessou na observação da construção, implícita e explícita dos gêneros.

O mito da mulher cigana na arte e na vida

Mitos e mais mitos justificaram as relações de poder que os grupos ciganos enfrentaram. Pereira (2009) diz que a ciganologia passa a existir na Europa a partir do século XIX, quando foram publicados estudos, no Reino Unido, no “*Jornal of the Gypsy Lore*”, em 1888. Contudo, antes, George Borrow (1803-1881), um dos poucos ciganólogos – estudiosos das

etnias cigana, escreveu bestsellers – como *“The Bible in Spain”* (1843) e *“Lavrenço”* (1851), e reiterou mitos preconceitos sobre os ciganos hoje em dia, acusando-os de prática de furtos, canibalismo, rapto de crianças, heresia e feitiçaria. Da mesma forma, outras obras de arte e literatura reforçam esse estereótipo, como Miguel de Cervantes (1613), em *“A Ciganinha”*, em que os ciganos e as ciganas são estereotipados como ladrões. As representações do senso comum – o cigano como indivíduo amoral, infiel, violento e exótico – são logo adaptadas ao discurso literário, e depois ao científico, formando o substrato de imagens e representações, como indivíduos antissociais, desonestos, ardilosos e parasitas sociais. A ideia, que orientava este pré-julgamento, era a de que apenas seria confiável o indivíduo com residência fixa, pois o nômade não tinha morador que o conhecesse e o abonasse. O ponto a ser destacado, no entanto, é a fusão do discurso científico com o mitológico, que, sob a pretensa objetividade científica, os mais absurdos e preconceituosos relatos e histórias populares foram confirmados e legitimados. Ao fundirem o conhecimento comum ao científico, deram a justificativa necessária aos governantes e à sociedade para que pusessem em prática seus preconceitos, conflitos étnicos e morais, suas políticas racistas e comportamentos discriminatórios em relação aos ciganos.

O escritor francês Prosper Mérimée, no romance *“Carmem”*, cuja protagonista é uma cigana, desenha-a com as características místicas, típicas dos ciganos: o olhar, o cerimonial específico, a arte da sedução e feitiçaria. O escritor brasileiro Machado de Assis assim descreveu a complexa e ambígua personagem Capitu, em *“Dom Casmurro”*: “Capitu, apesar daqueles olhos que o diabo lhe deu. Você já reparou nos olhos dela? São assim de cigana oblíqua e dissimulada” (Assis apud Pereira, 2009, p. 141). O gênero é permeado de símbolos culturalmente disponíveis que evocam representações múltiplas (frequentemente contraditórias) de como símbolo da mulher, por exemplo, na tradição judaico-cristã do Ocidente, mas também mitos da luz e da escuridão, da purificação e da poluição, da inocência e da corrupção. Meihy (2015, p.

30) fala que “o culto de Maria e a prática da misoginia estão intrinsecamente ligados”, e cita as obras de Boxer e Hespanha, que abordam as questões afeitas à sublimação dos desejos sexuais das mulheres, evidenciando o modelo da dignidade feminina prezada: a da castidade. Vista como ser imperfeito e derivado da costela de Adão, a mulher deveria ser subjugada e passível de mandos misóginos. Nesse sentido, aliás, São Tomás de Aquino legislava apregoando o equilíbrio social apoiado no poder masculino (Meihsy, 2015, p. 28-29). O antagonismo entre o suposto católico de Maria é a cigana Carmem de Mérimée, ou da Pombagira Cigana, revelam a sombra que envolve a mulher cigana, uma vez que os ciganos são associados a exus, entidades do povo de rua da Umbanda. Farelli (2001), em “Pombagira Cigana”, fala que os mundos dos espíritos, dos deuses e dos homens fundem-se nos terreiros, nas reuniões de crentes, nas sociedades secretas de mantos verdes, amarelos, vermelhos que brotam por toda cidade. Ao lado do progresso, dos viadutos rasgando a cidade, brinca também o irreal, pelas encostas dos morros, nos salões elegantes, nas praias, nos templos de magia cigana.

O núcleo essencial da organização cigana é o clã, a família, sendo ela regida por valores orientais do patriarcalismo, de forma que podemos dizer que a propriedade ou o direito e a lei pertenciam ao homem. A aceitação é construída através dos mecanismos de socialização, da força da ideologia e das crenças religiosas e as relações de poder se mantêm, porque os vários atores – tanto os dominadores como os dominados – aceitam as versões da realidade social, que negam a existência de desigualdades. Ramona narrou obediência ao líder homem cigano do clã, chamado de *barô*, e como negociou sua separação com o seu pai, que foi voto vencido em relação ao *barô*, figura máxima dentro da hierarquia cigana. A entrevistada relatou a separação do seu primeiro marido, que não era cigano, “Primeiro vem o *barô*, depois vem meu pai, em caso da falta dele, meu irmão mais velho, depois meu irmão mais novo, depois minha mãe e depois eu. Somos submissas a eles”. De acordo com Pereira

(2009), para os ciganos, a tradição é lei, de forma que se torna compreensível o pai que proíbe, do mestre que diz a lei e a interdição e a censura, como unidades de dispositivos do poder patriarcal sob o sexo feminino. Sendo a chave do patriarcado a reprodução, que, segundo a norma, insiste na importância exclusiva das mulheres como funções reprodutivas e maternas. A posição que emerge como dominante é, apesar de tudo, declarada a única possível. “A história posterior é escrita como se essas posições normativas fossem o produto de um consenso social e não de um conflito” (Scott, 1990, p. 21). Isso nos fez refletir como o estudo sobre gênero é útil para compreender as transgressões às normas de comportamento impostas pela sociedade, que enfatizam a bipolaridade homem/mulher – opostos, assimétricos, forte/fraco, domínio e subjugação.

Quanto às relações de gênero, estamos falando de poder, na medida em que a mulher se mantém subjugada ao domínio patriarcal (homem) ou rompe parcialmente ou totalmente com este sistema. Ramona abriu mão da reprodução e do capital marital, mas permitiu a intervenção da autoridade masculina, mesmo que de forma negociada, na criação da jovem sobrinha. “Nunca quis ter filhos, sempre criei os filhos dos outros. E isso é outro fator complicado para os ciganos. Há um ditado que a mulher que viveu e não teve filhos, não viveu a vida”. A questão hierárquica é forte com respeito à manutenção do princípio do patriarcado: “Eu e meus irmãos mantemos os estudos da minha sobrinha, que mora comigo, para estudar. Eles autorizaram, só eles autorizando que ela pode sair de casa. E ela não casou”, relatou Ramona, que tem uma família que segue à risca a tradição. Por conta do não casamento dela com um cigano, da não reprodução e por ser mulher, ela exibiu sua transcendência e confusão de responsabilidades na tradição, quando diz: “Meu irmão cuida dos meus pais, na verdade deveria ser eu, por ser a caçula, mas eu furei a fila”. Por ela ser uma líder espiritual, escritora, ter comprado sua própria casa e conquistado sua independência, percebe-se o desaponto aos valores vitorianos e, também, ciganos, da mulher no

lar, cujas práticas são orientadas politicamente para manter o “papel tradicional” das mulheres: a procriação. Em “Dominação Masculina”, Pierre Bourdieu (2002) parte do pressuposto de que a ordem do cosmos é masculina, inscrita nos corpos de ambos os sexos, não havendo possibilidade de escapar dela, porque se evidencia na natureza biológica, mostrando-se como natural, quando, na realidade, é uma construção social. Os planetas, o universo e Deus são seres masculinos, de forma que é quase uma luta contra o universo inteiro que conspira a favor do macho. O que surpreende é o fato de que certo fatalismo é notado na fala, quando desconsidera a participação das mulheres, como agentes, no sentido de mostrar que as interrupções são próprias do processo de dominação, sendo que, para ele, a hegemonia é homogênea.

Quando Ramona abre mão da reprodução, de certa forma, abre mão de reproduzir em sua casa a cultura do patriarcado cigano, configurando-se como a “chefe”, tanto da casa espiritual como de seu lar. Dessa maneira, assumiu também a educação da jovem sobrinha, que será a primeira mulher do seu clã a cursar faculdade. Costa (2012) cita Magdalena León, que diz que o empoderamento das mulheres libera e liberta dos homens no sentido material e psicológico; e Nelly Stromquist, que define parâmetros como sendo: a construção de uma autoimagem e confiança positiva, o desenvolvimento da habilidade para pensar criticamente, a construção da coesão de grupo, a promoção da tomada de decisões e a ação. Durante a entrevista com Ramona Torres, fomos servidas por Jorge, seu segundo marido, que foi aluno da Ramona nas aulas de cultura cigana. “Casei com a professora cigana”, relatou. O seu olhar e reverência parecia que ele estava diante de uma daquelas deusas, que adornavam aquela casa 13, do bairro de Pilares, a casa da cigana.

É nestas interrupções que devemos estar atentos para não homogeneizar e invisibilizar os conflitos. Como disse Ramona, “Percebi que mesmo meu primeiro marido não sendo cigano, para o meu povo ele era autoridade só por ser homem. Foi chocante. Uma mulher não ter filhos e ser separada, então nem se fala”. Sobre o período de isolamento do

grupo e da família, ela diz: “Eu passei muita dificuldade, solidão e a gente não é bem-vista, nem pelos vizinhos e agora nem pela família. Era vista como a maluca, a separada, a discriminada”. As questões de gênero, como uma forma primeira de significar as relações de poder e com posições normativas expressas em doutrinas, ditaram e ainda ditam regras de gênero. A mulher assume traços construídos socialmente, como sendo do gênero masculino, numa ordem pela sobrevivência, em uma terra onde o ser varão é a lei e refere-se a dominar corpos femininos. As mulheres, ao inverterem a ordem social, tentam posicionar-se nessa sociedade construída e (re)moldar o gênero.

Frequentemente, a ênfase colocada sobre o gênero não é explícita, mas constitui uma dimensão decisiva da organização, igualdade e desigualdade, fazendo parte da construção e consolidação do poder, bem como, quando associamos escravos e operários com o gênero feminino (subordinados, fracos e sexualmente explorados). Para Foucault (2015), não existe um lugar da “grande recusa”, e sim de resistências, no plural. Resistências necessárias, improváveis, arrastadas, solitárias, violentas, “que lá onde há poder há resistência, e, no entanto (ou melhor por isso mesmo), esta nunca se encontra em posição de exterioridade em relação ao poder”, expõe Foucault (2015, p.104). Ramona, ao mesmo tempo, empoderou também a sobrinha e suas filhas espirituais, quando diz: “as sessões espirituais que fazemos aqui é de longe somente de cunho espiritual, é um trabalho social, de terapia de grupo e solidariedade. As irmãs fazem companhia uma as outras”.

A narrativa de Ramona nos revelou aspectos que nos fazem refletir que a cultura do patriarcado foi e está sendo negociada a todo o momento. Novamente, as negociações, como aparato que permitem a construção de novas identidades ciganas, apoiadas na necessidade de um diálogo com o mundo externo e moderno do “ser” mulher cigana. Partindo do pressuposto de que a mulher nas etnias ciganas buscou, nos casamentos com não ciganos e nos divórcios, negociações que minimizem a cultura do patriarcado e da hierarquia, é que se configuram como mecanismos

de estratégias de sobrevivência e rompimentos. Nesses casos, as relações de gênero são alteradas, como a situação da Ramona, através do seu trabalho como cartomante, da liderança espiritual, como escritora e autora da sua própria história. Scott (1990, p. 3) diz que temos que “descobrir a amplitude dos papéis sexuais e do simbolismo sexual nas várias sociedades”, assim encontrando o seu sentido e funcionamento para manter a ordem social dos gêneros ou para alterá-la.

Aspectos de negociação cultural

O conceito de negociação cultural, difundido por Bhabha (2014), tentou compreender os mecanismos utilizados por uma cultura para se perceberem de forma holística, em contraposição aos “outros” culturais e, de outro lado, a ambivalência sempre presente nesse processo. De acordo com o autor, podemos falar de uma cultura imaginada, de certa forma orgânica, marcada por uma temporalidade continuísta, que tira seus sentidos da história, e pelas lutas, para não serem absorvidas pela totalização homogeneizante, cuja força no imaginário social nos ajuda a entender a noção reificada, fixa os sentidos da cultura nas tradições de um passado que implica na submissão da diferença. O outro cultural, que surge na temporalidade performática, não é o negativo da cultura legitimada, mais um a ser somado às culturas já vistas na constituição de uma sociedade plural. Ele trabalha o entrelugar, onde as vozes marginais “não mais necessitem dirigir suas estratégias de oposição para um horizonte de ‘hegemonia’, que é concebido como horizontal e homogêneo” (Bhabha, 2014, p. 213). A identidade tornou-se uma palavra-chave largamente estudada e de relevância sociopolítica dos tempos atuais. Nessa perspectiva, a identidade é compreendida como culturalmente formada, um posicionamento e não uma essência, ligada à discussão das identidades culturais, portanto, provem de alguma parte e possui histórias, sofrendo modificações constantes.

A ambivalência divergente entre os grupos, *calons* e *roms*, sobre o tema de viver em acampamento ou em moradias fixas, foi narrada por Ramona

Torres, que viveu no acampamento de Realengo, no Rio de Janeiro, até seus 14 anos de idade, relata o paradoxo da liberdade cigana, pois, “para os ciganos de acampamento, sair do acampamento é desaculturar”. O sedentarismo configura uma espécie de morte simbólica para o grupo *calon*, conforme continuou a comentar a entrevistada: “Eu percebia que muitos ciganos têm o medo de perder a cultura, e esse medo é paradoxal. É como morrer. Se você fica lá no acampamento, você só existe ali e morre para o mundo”. Já Mio Vacite comentou que: “Eu trabalhei no escritório do meu irmão, que abandonou a cultura, fiquei doente de ficar lá. Eu como músico autônomo, estou aqui, estou lá, nunca fiquei mais de um ano num lugar só, eu tenho que mudar de endereço”.

Bhabha (2014) fundamentou a identidade sob a perspectiva do estereótipo e da mímica, como estratégia de conhecimento e identificação do que é “conhecido”, do que é socialmente “aceito” e está “no lugar”, isto é, uma falsa representação de si (ou um simulacro) que incide na ambivalência de identificações, nas formas da diferença sexual e racial, em que, no entanto, há reconhecimento espontâneo e visível. Isso é uma busca por um reconhecimento marcado pela percepção identitária muito mais performática do que essencialista, justamente pela dominação psicológica e cultural do colonialismo. Para ele, não seria o abandono, mas a ressignificação dos discursos identitários anteriores, com as características da transitoriedade e do interstício do presente. Assim, forma-se uma identidade social cultural em constante movimento, remetendo a uma imagem, a uma espécie de máscara, signo da diferença intersticial, através da qual a identidade do sentido é construída no presente histórico.

Conclusão

De acordo com Moraes Filho (1981), o cigano foi, dentro da história do Brasil, a solda que uniu as três peças de fundição da mestiçagem atual: negros, índios e imigrantes europeus. Até hoje, os povos ciganos e sua contribuição, seja na arte, cultura e no desenvolvimento do país, sequer

são mencionados, seja em campanhas públicas, na mídia ou em ambientes acadêmicos ou não, quem dirá visibilizado. Não incluímos as etnias ciganas em nossas narrativas e nem na história, seja dentre os povos que formaram e formam, trabalharam e desenvolveram o Brasil. Esse apagamento étnico proposital (na contemporaneidade, inclusive) dificulta o acesso às políticas públicas e a formação de consciência de que o povo cigano contribuiu e contribui em terras brasileiras. Um próprio estudo desenvolvido pelo SEPPIR, intitulado “Missão Técnica à Espanha”, justifica a ausência de políticas públicas no Brasil para a etnia cigana em detrimento à Espanha; e que isso, deve-se ao fato de que, no Brasil, os ciganos representam 0,3% da população, enquanto na Espanha são 3% e configuram a maior minoria social. O estudo justificou ainda que as políticas públicas, no Brasil, com recorte étnico-racial, são voltadas, principalmente, para a população negra, os povos indígenas e as comunidades quilombolas, que configuram 51% da população. Os sujeitos das diversas etnias ciganas foram e ainda são um dos grupos menos estudados entre as minorias, o que os invisibiliza na sociedade. Os estudos de Frans Moonen (2008) sobre a população cigana no Brasil também revelou que quase nada sabemos sobre estas etnias na atualidade. Ao comparar os ciganos aos judeus, Fonseca (1996) afirmou que, enquanto os segundos fizeram uma intensa indústria da memória, os primeiros fortaleceram sua arte de esquecer. Os ciganos são, segundo a autora, um povo invisível, apesar das mulheres usarem roupas coloridas e quererem ler a sorte na palma da mão.

Babha (2014) e Canclini (2015) divergem no que diz respeito ao lugar dos processos de tradução cultural de minorias, quando o primeiro diz que ele está localizado no entrelugar e o segundo numa fusão híbrida, porém, são convergentes no aspecto da necessidade da negociação das identidades. Notou-se também que o surgimento de tradições inventadas deriva de necessidades específicas de um determinado grupo sociocultural, que é o modo como eles encontram para garantir sua legitimidade e estabelecer relações com seus elementos ancestrais,

inclusive em seus processos artístico-culturais. É importante ressaltar que a percepção e a legitimação do passado são plásticas e sua autenticidade sempre será estabelecida no presente, de modo que pode sempre ser alterado.

Embora a ideia do tradicional remeta ao passado histórico distante, as tradições podem se estabelecer como tal e dentro de um curto período, levando-se em consideração que a cultura muda incessantemente e que os elementos considerados novos também podem adquirir status de tradicional. A tradição, como um produto da mente humana, é inventada, quando o referencial é o passado, ou é autêntica, ao considerar a sua legitimação no presente. Quando uma manifestação recente passou a ser tradicional, a partir da repetição ou da requalificação dela, torna-se relevante compreender a importância do diferente, da diversidade e da (des)vitimização, tanto na cultura cigana como em outras minorias resistentes. Por fim, concluímos que mesmo as mensagens produzidas pelas comunidades mais fechadas renovam suas composições e suas hierarquias, entrecruzam-se o tempo todo, e ainda por cima, cada componente pode fazer a sua própria coleção.

Referências

BAUMAN, Zygmunt. **Identidade**: entrevistas a Benedetto Vecchi. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2005.

BHABHA, H. K. **O local da cultura**. Tradução Myriam Ávila et al. Belo Horizonte: UFMG, 2014.

BLOCH, Jules. **Les Tsiganes**. Editora Presses, 1948.

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

CANCLINI, Néstor Garcia. **Culturas híbridas**: estratégias para entrar e sair da modernidade. Edusp, 2015.

CERVANTES, Miguel de. **A Ciganinha**. Tradução Henrique Santo. Círculo do Livro, 1987.

COSTA, Ana Alice. **Gênero, poder e empoderamento das mulheres**. In Revista Pró- Gavião, 2000.

DEBRET. Jean Baptiste. **O Brasil de Debret**. Belo Horizonte; Rio de Janeiro: Villa Rica, 1993. Pranchas: 45 - Mercado da Rua do Valongo; 46- Interior de uma residência de ciganos.

DEBRET. Jean Baptiste. **Viagem pitoresca e histórica ao Brasil**. 6.ed. São Paulo: Martins, 1972. 3v.

DONOVAN, Bill M. Gypsies in Early Modern Portugal and Brazil. **Journal of Social History**. Fall, 1992.

FARELLI, Maria Helena. **Pomba Gira Cigana**: magias de amor, sorte, sonhos, reza forte, comidas e oferendas. 2.ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

FOCAULT, Michel. **A História da Sexualidade** – a vontade de saber. São Paulo: Paz e Terra. 2015.

FONSECA, Isabel. **Enterrem- me em pé**: a longa viagem dos ciganos. Companhia das Letras: São Paulo, 1996.

FRASER, Angus. **História do Povo Cigano**. Lisboa: Editorial Teorema, 1997.

LAURO, Guacira. Uma leitura da história da Educação sob a perspectiva de gênero. In: **Proj História**. São Paulo, 1994.

MEIHY, José Carlos Sebe B.; HOLANDA, Fabiola. **História Oral**: como fazer, como pensar. São Paulo: Contexto, 2007.

MEIHY, José Carlos Sebe B.; RIBEIRO, Suzana L. Salgado. **Guia prático de História Oral**: para empresas, universidades, comunidades, famílias. São Paulo. Contexto, 2011.

MORAES FILHO, Mello. **Os ciganos no Brasil e Cancioneiro dos ciganos**. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, 1981.

MOONEN, Frans. **Os Estudos Ciganos no Brasil**. Núcleo de Estudos Ciganos. Recife, 2008.

PEREIRA, Cristina da Costa. **Os Ciganos ainda estão na estrada**. Rio de Janeiro: Rocco, 2009.

PIERONI, Geraldo. **Vadios e ciganos, heréticos e bruxas**: os degredados do Brasil colônia. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil. Fundação Biblioteca Nacional, 2000.

SATHLER, Déborah. **História oral de vida**: identidade e gênero no segmento cigano. Disponível em Sucupira, UNIGRANRIO. 2016.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil para análise histórica. In: **Educação e Realidade**. Porto Alegre, Faced, UFRGS, 1990.

Recebido em: 09 de outubro de 2024

Publicado em: 30 de dezembro de 2024.