



UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

JOALISON TOSCANO DE ARAUJO

REPRESENTAÇÕES DE CIGANOS CALONS NO SERTÃO DO SERIDÓ/RN:
alteridades e marcadores sociais da diferença

Uberlândia
2023

JOALISON TOSCANO DE ARAUJO

REPRESENTAÇÕES DE CIGANOS CALONS NO SERTÃO DO SERIDÓ/RN:

alteridades e marcadores sociais da diferença

Dissertação de Mestrado apresentado como requisito à obtenção do grau de Mestre em História pelo Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Uberlândia.

Orientador: Prof. Dr. Marcel Mano

Uberlândia
2023

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da UFU, MG, Brasil.

A663r Araujo, Joalison Toscano de, 1994-
2023 Representações de ciganos calons no sertão do Seridó/RN [recurso eletrônico] : alteridades e marcadores sociais da diferença / Joalison Toscano de Araujo. - 2023.

Orientador: Marcel Mano.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia,
Programa de Pós-graduação em História.

Modo de acesso: Internet.

Disponível em: <http://doi.org/10.14393/ufu.di.2024.5030>

Inclui bibliografia.

Inclui ilustrações.

1. História. I. Mano, Marcel, 1965-, (Orient.). II. Universidade Federal de Uberlândia. Programa de Pós-graduação em História. III. Título.

CDU: 930

André Carlos Francisco
Bibliotecário Documentalista - CRB-6/3408



UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
 Coordenação do Programa de Pós-Graduação em História
 Av. João Naves de Ávila, 2121, Bloco 1H, Sala 1H50 - Bairro Santa Mônica, Uberlândia-MG, CEP 38400-902
 Telefone: (34) 3239-4395 - www.ppghis.inhis.ufu.br - ppghis@inhis.ufu.br



ATA DE DEFESA - PÓS-GRADUAÇÃO

Programa de Pós-Graduação em:	História				
Defesa de:	Dissertação de Mestrado Acadêmico, 6, PPGHI				
Data:	Vinte e oito de novembro de dois mil e vinte e três	Hora de início:	14:00	Hora de encerramento:	17:00
Matrícula do Discente:	12112HIS009				
Nome do Discente:	Joalison Toscano de Araujo				
Título do Trabalho:	Representações de ciganos Calons no sertão do Seridó/RN: alteridades e marcadores sociais da diferença				
Área de concentração:	História, Cultura e Poder				
Linha de pesquisa:	Territorialidades, Cultura e Poder				
Projeto de Pesquisa de vinculação:	Negociações históricas e metamorfoses culturais: redes de contatos e alteridades entre os Jê meridionais				

Reuniu-se de forma remota através da plataforma de webconferências Mconf RNP, a Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-graduação em História, assim composta: Professores Doutores: Aurelino José Ferreira Filho (UFU); Flávio José de Oliveira Silva (UniBTA); Marcel Mano (UFU) orientador do candidato.

Iniciando os trabalhos o(a) presidente da mesa, Dr. Marcel Mano, apresentou a Comissão Examinadora e o candidato, agradeceu a presença do público, e concedeu ao Discente a palavra para a exposição do seu trabalho. A duração da apresentação do Discente e o tempo de arguição e resposta foram conforme as normas do Programa.

A seguir o senhor presidente concedeu a palavra, pela ordem sucessivamente, aos examinadores, que passaram a arguir o candidato. Ultimada a arguição, que se desenvolveu dentro dos termos regimentais, a Banca, em sessão secreta, atribuiu o resultado final, considerando o(a) candidato(a):

Aprovado.

Esta defesa faz parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre.

O competente diploma será expedido após cumprimento dos demais requisitos, conforme as normas do Programa, a legislação pertinente e a regulamentação interna da UFU.

Nada mais havendo a tratar foram encerrados os trabalhos. Foi lavrada a presente ata que após lida e achada conforme foi assinada pela Banca Examinadora.



Documento assinado eletronicamente por **Flavio José de Oliveira Silva, Usuário Externo**, em 28/11/2023, às 14:59, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Marcel Mano, Presidente**, em 28/11/2023, às 15:45, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Aurelino José Ferreira Filho, Professor(a) do Magistério Superior**, em 28/11/2023, às 15:46, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://www.sei.ufu.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **4932503** e o código CRC **4E3EF46C**.

O céu é meu teto,
a terra minha morada e,
a liberdade minha religião.

(Provérbio Cigano)

AGRADECIMENTOS

É com muita alegria e satisfação que apresento este trabalho. Uma escrita tecida através de muito empenho e dedicação. Nesse sentido, o empenho veio através de muita ajuda e apoio de pessoas especiais que me guiaram nessa jornada até aqui. Mas antes de agradecer a estas pessoas, gostaria de expressar tamanha gratidão a Deus, por ter me permitido não desistir, mesmo em meio a tantas dificuldades enfrentadas no caminho, continuei perseverando, como em tudo que inicio na minha vida, o sentimento de concluir o mestrado me fez mais forte e resiliente.

Eu quero agradecer aos meus dois amores de vida e existência, meus pais Luzia e Raimundo, que não mediram e não medem esforços para me ver feliz e realizado pessoal e profissionalmente. Aos dois que sempre me entenderam e me apoiaram e continuam me apoiando, no processo da busca pelo conhecimento, meu muito obrigado. Amo muito vocês!

Prossigo nos meus agradecimentos, agora dedicado a um ser humano que foi além das orientações burocráticas e acadêmicas que todo estudante de pós-graduação recebe. Ao meu grande e incrível orientador, mas que no meio do caminho também se tornou amigo. Eu não poderia ter tido orientador melhor, o agradeço demais por tê-lo encontrado e cruzado o caminho nessa jornada acadêmica. Marcel Mano foi sem sombra de dúvidas, um exímio orientador, professor e amigo que quero levar para a vida.

Agradeço também aos professores Gilberto César de Noronha e Maria Patrícia Lopes Goldfarb que estiveram na banca da qualificação e que permitiram, através das suas contribuições, que o trabalho se tornasse ainda melhor. E dando prosseguimento, quero desde já agradecer aos professores Aurelino José Ferreira Filho e ao Flávio José de Oliveira Silva, pelo aceite para compor a banca de defesa, como também, pelas contribuições que vier a tecer nesse trabalho.

Aos professores do programa de pós-graduação em História da Universidade Federal de Uberlândia, gratidão pelos ensinamentos e contribuições nas aulas. Aprendi muito com vocês e lembrarei sempre com afeto das disciplinas que vivenciamos juntos; professora Elizabeth, Carla, Marcelo, Deivy, Gustavo, Alexandre; muito obrigado!

A CAPES, agência de fomento que possibilitou a existência desse trabalho, no apoio financeiro pelas quais precisei e que foi de fundamental importância para mim, muito obrigado.

Aos meus colegas de curso, que juntamente comigo trilharam as glórias e angústias vividos no processo de escrita do texto. Mas especificamente aos amigos que fiz na turma e

que sempre me auxiliavam quando eu precisava de ajuda, seja burocrática, quanto de conteúdo referente às disciplinas. Sou grato em tê-los conhecido; Luiza, Isabel, Paulinha, Carlos, gratidão!

Por fim, mas não menos importante. Agradeço aos ciganos e ciganas do Brasil e do mundo, pela existência, resistência e bravura com que encaram a vida e seguem firme com as suas culturas e vivências, que por mais que haja dificuldades também não permitiram e não permitem desistir, meu muito obrigado!

RESUMO

O presente estudo pretende analisar como os ciganos foram e ainda são representados na sociedade seridoense potiguar. Sabemos, inicialmente, que os ciganos carregam consigo uma série de estigmas e estereótipos por meio dos quais são construídas barreiras de distanciamento entre ciganos e não ciganos. Como as representações são construídas mediante relações de poderes, e como os ciganos historicamente foram e são sujeitos marginalizados; aos mesmos sempre foram atribuídas representações construídas pelo “outro”, ou seja, quem delimita e atribui representação aos ciganos são aqueles que não fazem parte da cultura cigana. Por isso ainda pouco se sabe dos marcadores de diferenças construídos pelos próprios ciganos. Afinal: como os ciganos se representam ou pelo menos gostariam que fossem representados? Nesse sentido, a pesquisa objetiva compreender a construção político-simbólica das identidades e alteridades nas relações entre ciganos e não ciganos nos sertões do Seridó/RN. Pretende, assim, contribuir com os estudos acerca da perspectiva dos próprios ciganos em relação as suas identidades e alteridades e, neste caso, o propósito é elucidar narrativas a partir da perspectiva da decolonialidade, ou seja, com foco nos ciganos como protagonistas históricos conscientes. Em face da escassez de referências acerca dos ciganos nessa região, as fontes de pesquisa são de várias procedências; tais como: processo crime, cordéis, jornais e livros escritos por autores ciganos. A metodologia teve como base a pesquisa qualitativa como uso de abordagens da análise de conteúdo e, os documentos e fontes foram lidos a partir da perspectiva do paradigma indiciário (Ginzburg). A pesquisa foi desenvolvida com base na Nova História Cultural e teve como principais teóricos; Chartier, 2002 (representações), Hall, 2006 (identidades), Mignolo, 2017 (colonialidade do poder), Lugones, 2014 (decolonialidades) entre outros; e os conceitos que serão entrecruzados com as narrativas serão os de representações, identidades, culturas, estereótipos, estigmas e sertões.

Palavras-chave: representações; ciganos; estereótipos; sertões; alteridades.

ABSTRACT

The present study intends to analyze how the gypsies were and still are represented in the local society of Seridó in Rio Grande do Norte. We know, initially, that Gypsies carry with them a series of stigmas and stereotypes through which barriers of distance between Gypsies and non-Gypsies are built. How representations are constructed through power relations, and how gypsies historically were and are marginalized subjects; representations constructed by the “other” have always been attributed to them, that is, those who delimit and attribute representation to gypsies are those who are not part of gypsy culture. For this reason, little is known about the markers of differences constructed by the gypsies themselves. After all: how do gypsies represent themselves or at least would they like to be represented? In this sense, the research aims to understand the political-symbolic construction of identities and alterities in the relations between gypsies and non-gypsies in the backwoods of Seridó/RN (region in the countryside of Rio Grande do Norte State). Thus, it intends to contribute to studies about the perspective of gypsies themselves in relation to their identities and alterities and, in this case, the purpose is to elucidate narratives from the perspective of decoloniality, that is, with a focus on gypsies as conscious historical protagonists. Given the scarcity of references about gypsies in this region, the research sources will come from various sources; such as: criminal proceedings, cordel literature, newspapers and books written by gypsy authors. The methodology was based on qualitative research using content analysis approaches and the documents and sources were read from the perspective of the evidential paradigm (Ginzburg). The research was developed based on the New Cultural History and will have as main theorists; Chartier, 2002 (representations), Hall, 2006 (identities), Mignolo, 2017 (coloniality of power), Lugones, 2014 (decolonialities) among others; and the concepts that will be intertwined with the narratives will be those of representations, identities, cultures, stereotypes, stigmas and Brazilian backwoods.

Keywords: representations; gypsies; stereotypes; Brazilian backwoods; alterities.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – A região do Seridó norterriograndense.....	27
---	----

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

LABORDOC	Laboratório de Documentação Histórica
MCP	Matriz colonial de poder
UFRN	Universidade Federal do Rio Grande do Norte

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	14
1.1	METODOLOGIA DA PESQUISA	16
2	O SERTÃO CIGANO POTIGUAR	22
2.1	POR UMA VISÃO MACRO DAS REPRESENTAÇÕES DOS SERTÕES.....	22
2.2	POR UMA VISÃO MICRO DOS SERTÕES (DO SERIDÓ): ENTRE A HISTÓRIA E A MEMÓRIA	24
2.3	POR UMA VISÃO MACRO DOS CIGANOS: CULTURAS, IDENTIDADES E REPRESENTAÇÕES	27
2.4	POR UMA VISÃO MICRO DOS CIGANOS: REPRESENTAÇÕES DE CALONS NO SERTÃO DO SERIDÓ	33
2.5	OS CIGANOS DOS SERTÕES NAS FONTES	40
2.5.1	Processo Crime	40
2.5.2	Cordéis	43
2.5.3	Jornais	44
3	OS CIGANOS NAS FONTES HISTÓRICAS	45
3.1	AS HISTÓRIAS E REPRESENTAÇÕES DOS CIGANOS A PARTIR DA COLONIALIDADE	45
3.2	A REALIZAÇÃO DA QUIROMANCIA E/OU CARTOMANCIA COMO ALGO MÍSTICO	46
3.3	A IDEIA DE OCIOSIDADE ENTRE OS CIGANOS E QUE SÃO AVessos AO TRABALHO	49
3.4	A NOÇÃO EQUIVOCADA SOBRE LIBERDADE, VAGABUNDAGEM E NOMADISMO.....	53
3.5	LADRÕES: A REPRESENTAÇÃO MAIS LATENTE ATRIBUÍDA AO CIGANO NA LITERATURA.....	55
4	OS CIGANOS NAS FONTES HISTÓRICAS CIGANAS	59
4.1	DECOLONIALIDADE.....	59
4.2	A RESSIGNIFICAÇÃO DO “FAZER” HISTORIOGRÁFICO: AS PRÁTICAS HISTÓRICAS E A ESCRITA SOB A ÓTICA DOS CIGANOS	62
4.3	A REALIZAÇÃO DA QUIROMANCIA E/OU CARTOMANCIA COMO ALGO MÍSTICO	66

4.4	A IDEIA DE OCIOSIDADE ENTRE OS CIGANOS E QUE SÃO AVessos AO TRABALHO	67
4.5	A NOÇÃO EQUIVOCADA SOBRE LIBERDADE, VAGABUNDAGEM E NOMADISMO.....	69
4.6	LADRÕES: A REPRESENTAÇÃO MAIS LATENTE ATRIBUÍDA AO CIGANO NA LITERATURA.....	72
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	74
	REFERÊNCIAS	76

1 INTRODUÇÃO

Você provavelmente conhece alguém que é cigano, ou, se não conhece, já ouviu falar sobre. Histórias contadas pelos nossos avós e/ou pais, de quando éramos crianças, para que nós nos comportássemos, pois, se assim o fizéssemos, os ciganos não nos levariam embora. Essa e outras histórias eram contadas para amedrontar os pequeninos e tinham um forte teor negativo para esses sujeitos que eram “invisíveis” na sociedade. E foi através dessas ficções folclóricas e pejorativas que muitas pessoas tiveram o seu primeiro contato com os ciganos.

Mas você saberia dizer quem são, de fato, os ciganos? Para a maioria das pessoas o cigano é aquele que “lê a mão das pessoas tentando adivinhar seu futuro” e, decerto, não está errado, pois essa é uma, dentre tantas outras, práticas culturais (das mulheres ciganas) presentes na cultura e tradição cigana. Porém, não é somente este fato isolado que deve caracterizar o povo cigano. Eles são sujeitos plurais, que se adaptam a regiões e povos, mas que carregam consigo características diversas, e tentar categorizá-los seria de tal forma reduzi-los em suas importâncias e singularidades.

Os ciganos se constituem sociedade brasileira, que existem e resistem na atualidade, assim sendo, merecem respeito e equidade no seu tratamento enquanto indivíduos. Diante do exposto, dentro do viés cultural cigano (termo amplo e genérico), são encontradas muitas outras ciganidades e particularidades ainda que sejam sob o contexto de uma mesma cultura. Assim sendo, é mais apropriado falarmos em culturas ciganas (no plural). Por essa razão, nossa pesquisa se pautará no universo específico dos Calons da região do Seridó, Estado do Rio Grande do Norte.

Dito isso, para que possamos entender o enraizamento de significados atribuídos ao termo cigano, destacamos a denominação que consta no Dicionário do Folclore Brasileiro. Esta definição pode reforçar os estereótipos já mencionados, não obstante sua importância para o reconhecimento da diversidade cultural brasileira. De acordo com Câmara Cascudo (2001, p. 141):

CIGANO. Ainda mantém o costume de ‘ver a sorte’ do costume pelas cartas do baralho (cartomancia) ou pela ‘leitura de mão’ (quiromancia). No interior de São Paulo, muitas vezes encontram-se bandos acampados, cozinhando sua comida nos tripés em tachos de cobre que também costumam vender aos ‘visitantes’. Em suas carroças eles expõem grande número de objetos de cunho religioso ou mágico das mais diversas origens, amuletos, feitiços. São as mulheres, geralmente, que saem vendendo esses objetos, propondo a leitura da mão para ‘ver o futuro’ dos interessados, ou apenas pedindo esmolas. O cigano no Brasil, como fenômeno folclórico de aculturação ao meio, tem sido objeto de estudo e pesquisa.

Apesar do autor Câmara Cascudo (2001), utilizar o termo aculturação, que significa a perda da cultura em relação à outra dominante, é importante frisar que o nosso trabalho se envereda por outros caminhos, algo pautado na ideia de hibridismo cultural, transculturação, logo, o primeiro mencionado (aculturação) é um termo ultrapassado. Ademais, mesmo as culturas tendo fincado alguns elementos particulares, é importante destacar que há elementos de ‘outras’ presentes e vice-versa. Essa discussão sobre hibridização é até importante no que se refere à sobrevivência das culturas, como é o caso dos ciganos, que incorporaram elementos dos não ciganos para perpetuação das suas histórias.

Com relação a alguns desses elementos, podemos citar um exemplo levando em conta o próprio fato da sedentarização – na qual é por muitos considerado um elemento daqueles que não fazem parte da cultura cigana – mas apropriado pelos ciganos fazendo parte também das suas vivências. Em face do exposto, a fixação ao território não irá significar a perda da ciganidade desses sujeitos, ou seja, não é porque alguns ciganos se sedentarizaram que deixaram de ser ciganos. Logo, permanecem ciganos apesar da condição – nômades e/ou sedentários. Os elementos se fundem e, no caso específico dos ciganos salienta-se um pressuposto de nascença, isto é, independentemente de quais sejam os elementos utilizados, não se vira cigano, mas se nasce cigano.

Em vista disso, no que se refere ao termo aculturação, é preciso que levemos em conta certa relativização. Nesse sentido, não há aculturação quando se tem resistência em manter suas tradições milenares ainda nos dias de hoje. Ou seja, mesmo sendo minoria, é importante destacar que os ciganos preservam relações com os “outros” – não ciganos – sem deixar de lado costumes e práticas de suas culturas específicas; a prova disso é a utilização de práticas culturais como quiromancia (leitura de mãos) e cartomancia (leitura do futuro através das cartas do baralho) que as ciganas realizam. Portanto, não se trata da dominação de uma cultura com vistas à perda total da outra, mas sim, a noção do entre lugar posto por Homi Bhabha, termo utilizado para definir os resultados dos processos ocasionados por interações entre sujeitos de culturas diferentes, na qual perfazem novas subjetividades a partir da colaboração entre ambas as culturas (Bhabha, 1998). É importante salientar que mesmo ocasionando novos termos através de outras identidades, essas devem ser compreendidas com base nas diferenças e não apoiado em aspectos estáticos, fixos, enrijecidos. Entretanto, é preciso levar em consideração a tradição envolta nessas culturas – mas que para “além” desta – entendamos que as culturas transitam e se transformam, por meio de negociações, ora de maneira consensual e/ou mediante conflitos.

Os termos do embate cultural, seja através de antagonismo ou afiliação, são produzidos performativamente. A representação da diferença não deve ser lida apressadamente como o reflexo de traços culturais ou étnicos preestabelecidos, inscritos na lápide fixa da tradição. A articulação social da diferença, da perspectiva da minoria, é uma negociação complexa, em andamento, que procura conferir autoridade aos hibridismos culturais que emergem em momentos de transformação histórica. O "direito" de se expressar a partir da periferia do poder e do privilégio autorizados não depende da persistência da tradição; ele é alimentado pelo poder da tradição de se reinscrever através das condições de contingência e contraditoriedade que presidem sobre as vidas dos que estão "na minoria". [...] Os embates de fronteira acerca da diferença cultural tem tanta possibilidade de serem consensuais quanto conflituosos; podem confundir nossas definições de tradição e modernidade, realinhar as fronteiras habituais entre o público e o privado, o alto e o baixo, assim como desafiar as expectativas normativas de desenvolvimento e progresso (Bhabha, 1998, p. 20-21).

Também falemos aqui de transculturação no qual elementos dos ciganos se misturavam a elementos pertencentes a outras identidades e culturas. Isso se mostra mais forte na atualidade, onde as identidades são dinâmicas e mutáveis. E o que Stuart Hall (2006) vai chamar de identidades na pós-modernidade, onde há uma crise nas identidades e que as mesmas se constituem a partir da diferença, ou seja, a partir da alteridade. Diante desse entendimento, podemos perceber grupos culturais vivendo a partir de elementos de outros grupos da sociedade. E essas representações são construídas a partir do que conhecemos como transculturação.

1.1 METODOLOGIA DA PESQUISA

Importante ressaltar e destacar um conceito muito importante para a História, algo que causa a ruptura tanto na teoria como na filosofia da história, que é o conceito de historicidade. Por conseguinte, historicidade entendido aqui como uma forma particular nas quais os grupos determinam os eventos históricos e do que acontece consigo, a partir das suas próprias categorias de tempo e espaço. Nesse sentido, há marcações objetivas e subjetivas próprias do tempo para aqueles que a constroem. Ademais, não podemos pensar em uma história universal posta de forma linear, porque esse modelo de pensamento é um modelo colonialista e hegemônico, desse modo, é necessário pensar em construções particulares de cada povo e sociedade.

Dito isso, é a partir dessa historicidade que será possível falar em uma história de si e do outro, a partir da própria subjetividade daquele que a escreve. Por consequência, construir narrativas tendo em vista a importância deste conceito, se torna algo salutar para que não ocorram anacronismos, ou seja, a efetuação de tempos e/ou espaços díspares para acontecimentos semelhantes. Assim sendo, é preciso compreender a especificidade da

construção da história no tempo e espaço abordado, a partir da historicidade presente nas narrativas.

Uma forma que possamos exemplificar: é preciso olhar o jornal (fonte impressa) de acordo com a época em que foi construído, ou seja, o contexto presente na fonte estudada, embora o olhar do historiador esteja presente no momento atual, aos problemas atuais. Deve-se levar em conta a peculiaridade do tempo histórico presente na fonte, seja jornal ou outra de caráter histórico. Isso é entender a historicidade da fonte, para que assim possa ser problematizada com rigor e método científico adequado.

A questão dos objetos condizentes com a ciência da história está em relação a praticamente tudo, pois nada escapa à perspectiva histórica. De fato, podemos dizer que o objeto da história é ela mesma. Para que os objetos na história tenham um caráter de Ciência são importantes que se tenham demarcado temporalmente os tempos históricos, temporalidades capazes de abarcar esses objetos, para então não cair na infinidade. E o tempo ganhará aqui importância crucial, pois é o vetor indiciário de algo específico na ciência histórica.

Segundo Koselleck (2014, p. 290) “a exatidão das interpretações das fontes não é garantida pelo diagnóstico dessas fontes, mas primeiramente pela formulação teórica da pergunta sobre a história possível”. Ou seja, para que haja um verdadeiro entendimento das fontes é necessário que ocorra uma formulação da pergunta embasada na teoria sobre a história, ou as histórias possíveis contidas nessas fontes. Não se pode atribuir um discurso de inevitabilidade dos eventos históricos, pois isso limita as hipóteses circundantes das fontes pesquisadas.

Por fim, não podemos deixar de salientar que a Ciência da História tem função política e muda de lugar social de acordo com as histórias estabelecidas, porém, deve-se ter um olhar cuidadoso para a corrente história com a qual os acontecimentos são preconcebidos. Ou seja, a importância primeira está no bojo da teoria que tal evento ocorreu. Entretanto, não esquecendo que todo fazer histórico é também político. Logo, se faz importante levar em conta esse olhar político sobre os acontecimentos.

Com relação às fontes da pesquisa, salientamos que é assentada em três naturezas, a saber: cordéis, jornais e processo crime. Este último é do ano de 1937, e nele se aponta – segundo o documento de forma geral – um roubo “supostamente” cometido por duas ciganas calons, quando da sua passagem pelo Seridó na época mencionada. Se torna oportuno mencionar o termo supostamente, pelo fato de não terem provado os fatos do inquérito judicial, ademais, as ciganas se evadiram da cidade após o ocorrido. Não obstante, quando

analisado as falas das testemunhas desse caso em específico, não fica dúvida entre os depoentes que houve o engano seguido de roubo, contra o senhor Manoel. De uma maneira mais detalhada sobre as fontes, é possível salientar que as informações, para tanto, faz-se a importância de distinguir algumas nuances fundamentais.

Nosso olhar também esteve guiado pelas narrativas presentes no jornal de nome ‘a folha’, que circulou entre a classe mais abastada da sociedade seridoense e, de forma mais específica produzido pelo clero católico local. Após a identificação das narrativas e a leitura sobre a passagem dos ciganos nos folhetins, selecionamos dois jornais, um de 1955 e o outro de 1962. Vale assinalar que os discursos presentes em ambos se fizeram através de termos pejorativos, enfatizando ainda mais os estereótipos e estigmas que recaíam sobre aqueles ciganos.

Os cordéis, embora tenham questões ficcionais, é importante destacar que há presente nas narrativas leituras das realidades em que o cordelista está envolvido. Isto significa que não se trata apenas de literatura, mas algo que parte de um contexto concreto daquele que o escreve. Em outras palavras, quando o cordelista está narrando sobre os ciganos, ele está partindo das observações que ele fez e das relações estabelecidas direta ou indiretamente com os ciganos e com as representações atribuídas àqueles. Da mesma forma, as relações construídas estão imbuídas nas entrelinhas e, a partir da leitura atenta e problematizadora, podemos compreender que o distanciamento entre ciganos e não ciganos é resultado do preconceito e do não conhecimento sobre as culturas ciganas.

Importante frisar que as fontes da pesquisa (embora de natureza distinta) não foram escolhidas de forma aleatória. Assim, os critérios para o recorte e uso das mesmas se deram com base: a) retratarem ou representarem os ciganos; b) mencionarem os ciganos do sertão (potiguar); e c) estando numa mesma temporalidade. Sobre este último aspecto, é importante mencionar que nos cordéis encontramos narrativas escritas em 1941 e o último em 2019. Não obstante, alguns permanecem sem data. Dito isso, optamos por fazer um recorte temporal que fosse de 1937 – referente ao processo crime – a 1967, tendo em vista poder abarcar os jornais e também alguns folhetos de cordel.

As fontes foram abordadas seguindo o paradigma indiciário de Carlo Ginzburg (1989), durante a qual tentamos identificar os sinais nas entrelinhas, logo, algo para além do que está dito e posto. Diante desse entendimento, as mesmas foram lidas, analisadas e interpretadas, fazendo surgir categorias de estereótipos sobre as quais nosso trabalho está apoiado teórico-metodologicamente. Essas categorias foram compreendidas a partir da ideia de representação

do Roger Chartier (2002), da ideia de colonialidade apontada pelo Mignolo (2017), e da noção de decolonialidade proposta pela Lugones (2014).

Com base no olhar voltado para esses teóricos, nossa leitura estava guiada em primeiro: identificar os estereótipos que mais apareciam nas narrativas; segundo: a partir dessa identificação, a escolha por alguns no sentido de mencionar através de categorias, e por fim discutir esses estereótipos com os conceitos de identidades, representações, estigmas e alteridade. Como dito, apesar de vários estigmas, houve a escolha daqueles que mais apareciam de forma veemente.

Por causa disso, a partir da leitura desse material foi possível identificar algumas categorias de análise que estão discutidas ao longo da seção 2. Elencamos no trabalho quatro delas, a saber: a noção da quiromancia e cartomancia como algo apenas e unicamente místico; a ideia de que os ciganos são avessos ao trabalho, isto é, que privilegiam a ociosidade; o fato de serem nômades por natureza no sentido aventureiro e voluntário; e a representação do cigano enquanto ladrão de crianças, galinhas etc.

Essas leituras são materializadas a partir dessas representações que fizeram, mas que muitos ainda fazem sobre os ciganos, para tanto, esse trabalho servirá para desmitificar essas naturalizações. Nisso, iremos abordar tanto a visão colonialista na qual foi posta anteriormente, quanto à tentativa de escrita de uma história cigana partir da perspectiva decolonial, na qual os próprios ciganos possam ressignificar essas narrativas. A pesquisa tem como cunho metodológico analisar qualitativamente essas abordagens, construídas e reconstruídas por sujeitos diversos que são os ciganos e, aqueles que não são ciganos. Para além da abordagem qualitativa, se faz presente também a pesquisa documental e bibliográfica, isto é, uma análise fundamental sobre o que está posto – mas não somente isso – também o porquê que está posto.

Sobretudo, mais do que elencar vários tipos de documentos, é preciso analisar de forma criteriosa e problematizar segundo o seu contexto de produção cada documento específico. É necessário compreender também que para todo documento há uma escrita específica, com propósitos diferentes, portanto, na leitura devemos nos atentar para o fato das particularidades.

Diante do exposto, é fundamental dissecar a fonte a fim de retirar dela todas as informações tidas como óbvias, mas também é tarefa crucial de todo pesquisador que se aventura nessa empreitada observar os discursos presente nas entrelinhas, pois é importante ressaltar que os documentos foram construídos sobre várias imposições, como por exemplo, o fato de partir de um “lugar social” como coloca Certeau (1982).

Trazendo esta discussão para o nosso objeto de pesquisa, é preciso saber quem produziu a narrativa encontrada no processo crime, cordéis e jornais (fontes de pesquisa), quando produziu (recorte temporal) e, onde produziu (recorte espacial). Qual o seu contexto de construção e sob quais relações de poder foram exercidas no texto, a saber, de acordo com Le Goff (1990, p. 535-536): “o documento não é qualquer coisa que fica por conta do passado, é um produto da sociedade que o fabricou segundo as relações de forças que aí detinham o poder”. E ainda acrescenta especificações sobre documentos, ao afirmar que

O documento não é inócuo. É, antes de mais nada, o resultado de uma montagem, consciente ou inconsciente, da história, da época, da sociedade que o produziram, mas também das épocas sucessivas durante as quais continuou a viver, talvez esquecido, durante as quais continuou a ser manipulado, ainda que pelo silêncio. O documento é uma coisa que fica, que dura, e o testemunho, o ensinamento (para evocar a etimologia) que ele traz devem ser em primeiro lugar analisados, desmistificando-lhe o seu significado aparente. [...] No limite, não existe um documento-verdade. Todo o documento é mentira. Cabe ao historiador não fazer o papel de ingênuo. [...] É preciso começar por desmontar, demolir esta montagem, desestruturar esta construção e analisar as condições de produção dos documentos-monumentos (Le Goff, 1990, p. 537-538).

Para que possamos finalizar essa seção do nosso trabalho, faz-se necessário mencionar em linhas gerais como a dissertação está estruturada, quais as minúcias que destacamos como relevantes, até mesmo no sentido de direcionamento da leitura para aqueles que assim o fizerem. Logo, o trabalho está organizado a partir de três seções.

Na primeira seção destacamos algumas questões no que se refere a ideia de sertões, a priori, os sertões são plurais e estão em toda parte. Nesse sentido, é preciso desmistificar a ideia do “atraso”, “arcaico”, que em muito ainda está ligado ao espaço sertanejo. Assim sendo, também desmistificar o pensamento errôneo e na maioria das vezes equivocado que se tem sobre os ciganos, representados quase sempre por um olhar pejorativo e excludente. Sabe-se que essas representações, tanto dos espaços quanto dos sujeitos, são construções que se originam das relações de poder, nas quais é dado ao “outro”, o lugar de fala, inclusive na tentativa de estereotipar aquilo que é diferente. Ainda na primeira seção, salientamos essa pluralidade presente na cultura cigana e, que devem ser vistos e representados de acordo com suas particularidades através dos seus grupos e subgrupos familiares. O fechamento da primeira seção está direcionado ao contexto das fontes, no sentido de mencionar como esses documentos permitem pensar a colonialidade (os ciganos nos documentos oficiais e as categorias de análise).

Sobre a segunda seção, iniciamos a discussão trazendo justamente essa questão sobre a colonialidade, na qual é observada com o propósito de relegar ao diferente, ao cigano, um

lugar para além da margem. Um lugar para a invisibilidade das suas práticas, experiências, modos de ser, que é tão marcada pela exclusão, conseqüentemente marcada pela expulsão dos espaços. Em seguida, abordamos as categorias de análise, sinalizando para as representações – construídas por aqueles que não fazem parte da cultura cigana, ou melhor, que sequer conhecem a cultura cigana – na tentativa de compreendermos esse estigma que perdura sobre eles.

A terceira seção, podemos caracterizá-la como uma seção com a ideia de decolonialidade. Dito isso, é preciso que os ciganos também possam colocar os seus pontos de vistas, suas próprias representações, sobre aquilo nas quais os outros fazem deles. Ou seja, destacamos as causas das representações nas quais os ciganos são atribuídos e representados. Ademais, de quais aspectos, ideias, termos, os ciganos enxergam aquelas categorias de análise postas na seção anterior? Para o desenvolvimento dessa seção, usamos três trabalhos de autoria cigana: uma tese, uma monografia e um livro (uma espécie de “literatura cigana”), justamente para buscar compreender como eles pensam esses estereótipos.

2 O SERTÃO CIGANO POTIGUAR

Nesta seção abordar-se-á o tema de pesquisa a partir de duas variáveis: sertão e cigano, e as representações que se tem sobre os mesmos, sob a égide do macro e do micro. Importante salientar que embora o primeiro seja relacionado ao espaço e o segundo ao sujeito, ambos carregam consigo discursos estereotipados que perpassam gerações. Para tanto, é preciso levantar questionamentos sobre *quem* construiu, *onde* e *como* foram originados tais discursos, tanto sobre o sertão quanto sobre o cigano. Entender sob o ponto de vista da colonialidade ou da decolonialidade, para então conseguir problematizar as narrativas, que em muito estão solidificadas e/ou solidificando, à medida de *quem* fala.

Ao espaço do sertão que normalmente é entendido como um espaço marcado pela aridez, ou seja, como um espaço estático em todas as temporalidades e regiões, porém, o sertão se configura muito mais como um discurso construído pelas elites do que a própria imagem do sertão em si. Por conseguinte, o sertão é plural, de todos os modos e de todas as cores, da caatinga ao xique-xique, do espaço cinza ao verde, o sertão se faz presente. Aos ciganos, precisamos compreender que as suas identidades são construções atribuídas pelos “outros”, nesse sentido, o próprio termo cigano se caracteriza através dessa produção, que é discursiva, imagética e de representação.

2.1 POR UMA VISÃO MACRO DAS REPRESENTAÇÕES DOS SERTÕES

*Sertão é isto, o senhor sabe:
tudo incerto, tudo certo.*

Guimarães Rosa

Assim como os ciganos, o sertão é marcado por vários discursos e várias narrativas, a maioria das quais atreladas às conotações de “inferior”, “negativo”, “atrasado”. Embora sejam esses os discursos que ganharam maior visibilidade, eles obviamente devem ser problematizados e em muitos casos desmistificados. A priori, a palavra sertão chega ao Brasil por meio dos portugueses, sendo utilizada precisamente na carta de Pero Vaz de Caminha (Sertaão). Nela, o termo sertão era usado para fazer referência às terras distantes da costa, ou seja, terras cobertas por arvoredos, que de tão longe não podiam ver o seu fim. Dito isto, seria então a gênese deste termo nas terras que atualmente conhecemos como Brasil.

A despeito de sua origem, é de extrema importância destacar o quão difícil se torna atribuir um significado único ao conceito de sertão. O caráter polifônico do termo pode antes revelar como os significantes são construídos de acordo com o local e tempo específicos e, ademais, por “quem fala” e “quando fala”; em suma, o discurso é elaborado de acordo com o “lugar social” (Certeau, 1982). Em grande medida esse aspecto se torna um elemento primordial no entendimento das várias representações sobre sertão (ou melhor, dizendo sertões).

De qualquer forma, sertão é uma descrição da natureza, uma paisagem, ou muitas paisagens com o mesmo nome. A utilização do termo é bastante antiga, mas não é uma palavra brasileira. Suas origens remontam ao período medieval português e é encontrado na África. Em Portugal, estaria ligado a região de terras secas, pouco férteis e despovoadas. O que interessa é que ela serviu e serve para designar diversas realidades físicas e assumiu, na cultura brasileira, um enorme significado. É também um dos elementos de organização das representações espaciais da sociedade brasileira (Arruda, 2000, p. 165-166).

Assim sendo, é necessário compreendermos a existência de diferentes versões das histórias em seus vários discursos, cada qual com suas particularidades; e cada sertão com sua singularidade. Dentre várias narrativas construídas e atribuídas ao sertão, podemos fazer um exercício de reflexão e, sobretudo de comparação com o nosso objeto espacial: o sertão do Seridó – discutido de forma mais aprofundada no próximo tópico dessa seção. A priori, é necessário que pensemos os sertões a partir da ideia de movência. Afinal, o sertão de 1500 não é o mesmo sertão de 1900 e, por isso, é notório o fato de que houve nesse espaço de tempo mudanças significativas.

É compreender que, se no século XVI todo o espaço territorial da colônia portuguesa era considerado um vasto sertão, no século XX somente uma parte deste território continuou sendo apontada como sertão, como é o caso da região Nordeste, com discursos que em grande medida são estereotipados de “arcaico” e “atrasado” e, outros infundáveis termos depreciativos. Isso significa considerar que, a despeito do termo de sertão (no plural) ser o mesmo em temporalidade diferente, seu significado e sentido constantemente se atualiza.

Se em cada caso histórico essas categorias foram petrificadas, estagnadas e naturalizadas na sociedade, é porque foram elaboradas a partir de um olhar de fora, marcadas pelo viés do encontro com a alteridade física e cultural do sertão. Nesse sentido, ambos os termos são representações; e representações, segundo Chartier (1990, p. 23), “marcam de forma visível e perpetuada a existência do grupo, da classe ou da comunidade”. Isto é: o discurso do sertão como “lugar de atraso” foi construído pelo “outro”, elaborado em grande

medida pelos Sulistas de forma veemente, que, dotados de certo poder, ergueram estereótipos e atribuíram assim uma história única para o espaço do sertão.

Em sua representação global, o espaço do sertão é há muito tempo associado ao conceito de “atraso”. Na historiografia (Amado, 1995; Arruda, 2000; Cunha, 1995; Neves, 2003) esse espaço surge como algo que está em oposição ao que é moderno, aqui se leia a cidade. Ademais, há também a noção de sertão em oposição ao litoral, como acima mencionado em relação à carta de Caminha. Dentre esse e outros sentidos, é preciso tanto salientar que o sertão nunca esteve “atrasado” quanto reafirmar que ele existe de forma particular ao seu próprio contexto. Um lugar particular e diferente da cidade, mas que não é atrasado.

É preciso, portanto, proceder a certas desnaturalizações e reafirmar, de forma veemente, como o sertão é plural, e de que esta pluralidade pode hoje ser observada na conexão do sertão com instâncias outrora ignoradas. Ora, o sertão nunca esteve ‘desconectado’, pelo contrário, o que permaneceram desconectadas foi as suas representações, seus discursos estereotipados e a limitação de não (querer) enxergar e não compreender os outros sertões existentes.

2.2 POR UMA VISÃO MICRO DOS SERTÕES (DO SERIDÓ): ENTRE A HISTÓRIA E A MEMÓRIA

Como mencionado, o sertão é plural, há várias narrativas sobre esse espaço. Não obstante, ao espaço do sertão nordestino é relegado o aspecto do atraso. Nisso, podemos perceber uma clara influência da memória, a uma memória coletiva que foi sendo desenvolvida sobre os espaços, estigmatizando-os. Em grande medida, a memória contribuiu de forma significativa na maneira como concebemos os espaços geográficos. Nesse sentido, por meio da memória podemos entender como se constrói e como são transformados esses mesmos espaços. Além disto, há uma relação de simbiose, pois também é através dos espaços que concebemos a memória, seja ela coletiva ou não.

Voltando aos espaços, e fazendo analogia ao espaço do sertão, podemos dizer, de acordo com Pierre Nora (1993, p. 09), que o mesmo pode ser apresentado como um “lugar de memória”; na medida em que ainda se faz presente um sertão, que apesar de múltiplo, se encontra enraizado no pensamento de muitos como estático e, parafraseando Guimarães Rosa (2001) o sertão é muito vasto e está em toda parte. Como lugar da memória não é dado ao sertão essa tamanha importância justamente pelo fato dessa memória ser construída e

disseminada no bojo das relações de poder, no qual é a elite que detém e se encarrega de propagar, como também é a elite que chancela “quais são os lugares de memória” que possam se destacar.

Como espaço de significados simbólicos variados não se deve atribuir ao sertão apenas uma delimitação geográfica, ademais, deve ser levado em conta também o aspecto cultural, pois se o que se tem de significativo é sua importância simbólica. É preciso entender o sertão como representação que ultrapassa o aspecto físico e tangível como espaço ‘despovoado’ e ‘deserto’. Afinal, no século XVI para os portugueses o “Brasil era sertão”. E atualmente são considerados pela historiografia nacional ‘somente’ alguns lugares como sertões, a saber; Mato Grosso do Sul e principalmente regiões do Nordeste brasileiro.

É importante destacar que essa representação do sertão (arcaico, atrasado, inóspito etc) voltado ao Nordeste e em contraposição à modernidade, ao progresso, ao novo, deu-se em grande medida por meio da percepção de Euclides da Cunha (1995) no clássico “Os Sertões”, e que depois foi (re)produzida e consolidada no imaginário popular entre o final do século XIX e o século XX. Por isso, a ideia central para compreensão das mudanças nas atribuições de sentido e de pontos de vista passa por entender questões primordiais, tais como: *quem* fala o discurso, de *onde* fala e *quando* fala; pois de fato há vários discursos existentes e igualmente questionáveis.

No caso específico do Seridó, espaço que vivem os nossos sujeitos da pesquisa, podemos perceber que as narrativas vão a contramão ao que é posto pela historiografia, leia-se aqui áreas inférteis, nas quais propicia um espaço atrasado em relação aos demais. Para tanto, é comum a existência de uma variedade de frutas na região, na qual é aproveitada tanto para a alimentação dos homens quanto dos animais (Azevêdo, 2016). Em todo caso, o espaço do sertão do Seridó assim como em outras localidades, se constrói a partir de relações de poderes, entre sujeitos de condições econômicas diferentes. É importante destacar que a região também irá notadamente impactar essas relações.

De forma característica, iremos sublinhar a partir de termos específicos essa região, para fins de compreensão. De acordo com Azevêdo (2016), é um espaço delimitado por 23 municípios, sob as quais vivem cerca de trezentas mil pessoas.

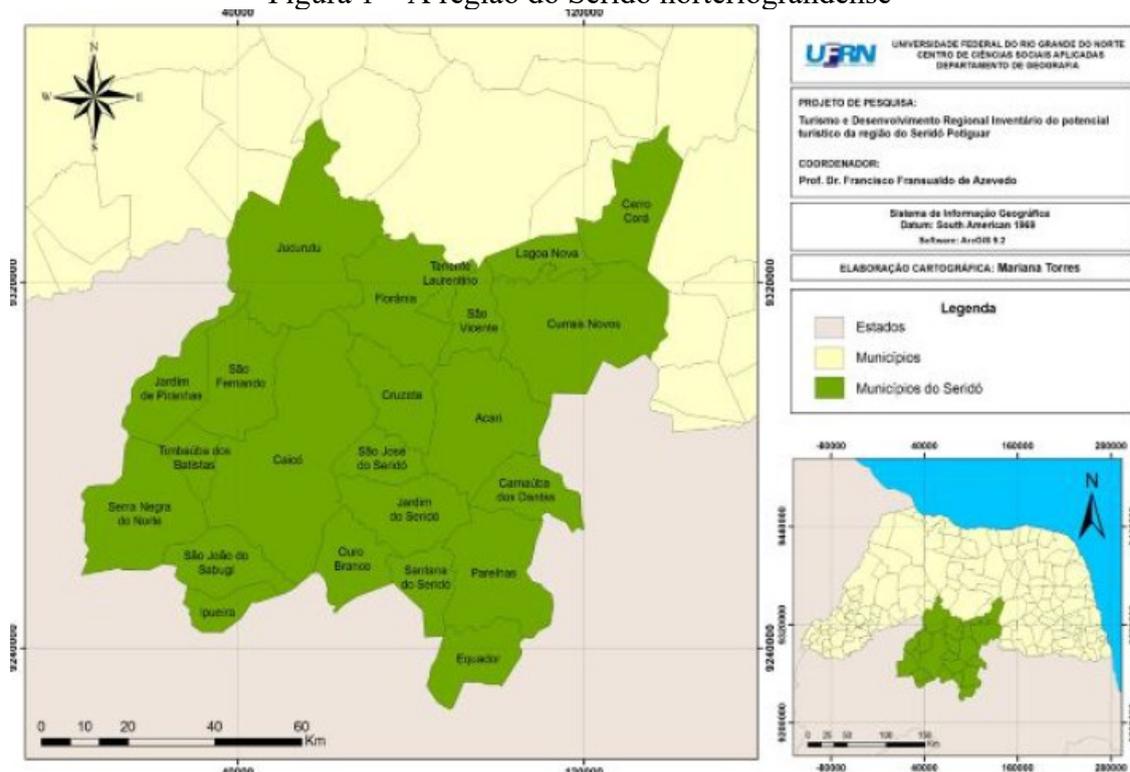
[...] Há algumas distinções espaciais no imaginário das pessoas que habitam essa região, ao menos na perspectiva do espaço vivido, pois existe o sertão e o sertanejo seridoense dos (e para os) que vivem nas áreas serranas, mas existe o sertão dos (e para os) que habitam as áreas não-serranas. Nesse caso, estamos nos referindo ao sertão do Seridó de altimetria baixa – para além da serra. Conforme os moradores das áreas de serras, “depois daqui – da serra – “tudo é sertão” e o homem que aí vive é o “sertanejo seridoense”. Logo, há uma certa distinção identitária entre o sertanejo

serrano ou “serrista” como este é chamado – o qual corresponde aquele dos chapadões, escarpas, ou, das “chãs das serras”, como é mais conhecida essa área na região -, e o sertanejo do “sertão”, das áreas mais baixas da depressão sertaneja. Em todo caso, via de regra, estamos nos referindo ao sertanejo seridoense caatingueiro, que apesar da identidade que lhe é inerente, apresenta singularidades e particularidades espaciais (Azevêdo, 2016, p. 85).

Ao contrário do que muitos imaginam, o sertão seridoense é um espaço coberto por uma infinidade de espécies – nas quais frutíferas – fornecem o alimento para o animal, bem como para as pessoas que nessa região vivem. É importante destacar que por mais que o estereótipo esteja presente no sertão, apenas como um lugar marcado pela seca é preciso desconstruir essa narrativa. Ademais, as “invenções” que se deu sobre o Nordeste – sobretudo, o sertão, de acordo com Durval Muniz Albuquerque Júnior (2011) diz muito mais sobre as práticas discursivas e não-discursivas sobre o espaço sertanejo (marcado por uma linguagem elitista, excludente) do que pelas suas próprias paisagens, rica em diversidade. Como mencionado acima, há uma variedade de espécies na região, nas quais pontuamos a seguir:

O domínio de vegetação predominante nesse espaço, embora fortemente associado ao bioma caatinga, constitui-se também em floresta de serras, apresentando certas particularidades. Trata-se de uma vegetação composta por espécies de grande porte, embora atualmente a prática agrícola tenha deixado apenas resquícios e algumas árvores-testemunho do que foi um dia esse domínio de vegetação na região. Das espécies mais comuns nessa área sobressaem: o angico (*Anadenanthera colubrina*), a jurema preta (*Mimosa tenuiflora*), a jurema branca (*Mimosa* sp.), o pau-d’arco roxo (ipê roxo) (*Tabebuia empetiginosa*), o jatobá (jataí ou jutaí) (*Hymenaea courbaril*), o pitiá (*Aspidosperma*), o pau doía (*Copaifera* sp.) entre outras espécies (Azevêdo, 2016, p. 88).

Figura 1 – A região do Seridó norteriogrاندense



Fonte: Torres (2016 *apud* Azevêdo, 2016).

2.3 POR UMA VISÃO MACRO DOS CIGANOS: CULTURAS, IDENTIDADES E REPRESENTAÇÕES

Sobre o conceito de cultura, poderíamos destacar inúmeros deles, tendo em vista a riqueza epistemológica na qual o termo se assenta. Porém, a nossa atenção será voltada para algumas delas. No primeiro momento é válido destacar a cultura definida por Edward Tylor (1871 *apud* Laraia, 2001, p. 18) que no século XIX determina-a no vocábulo inglês *Culture* como sendo “todo complexo que inclui conhecimentos, crenças, arte, moral, leis, costumes ou qualquer outra capacidade ou hábitos adquiridos pelo homem como membro de uma sociedade”. Uma denominação pioneira que caracterizará a cultura como tendo um forte teor de aprendizado, em detrimento das atribuições “consideradas” inatas no ser humano.

Vale ressaltar aqui, a existência da ideia de aprendizagens que são acumuladas e repassadas para as novas gerações, portanto, aquilo que é decorrente do seu tempo e meio em que vivem. Esse aspecto é o que diferencia os seres humanos dos outros animais, ou seja, a capacidade de readaptar-se e assim conseguir sobreviver em meio às inúmeras circunstâncias. Nisso, Laraia (2001, p. 38) esclarece que:

O homem é o resultado do meio cultural em que foi socializado. Ele é um herdeiro de um longo processo acumulativo, que reflete o conhecimento e a experiência adquiridas pelas numerosas gerações que o antecederam. A manipulação adequada e criativa desse patrimônio cultural permite as inovações e as invenções. Estas não são, pois, o produto da ação isolada de um gênio, mas o resultado do esforço de toda uma comunidade.

Depois dessa denominação, muitas outras foram formuladas e até mesmo reformuladas. E para dar conta de seu objeto de estudo, a humanidade e a diversidade, o conceito de cultura foi paulatinamente apurado pelos antropólogos e hoje, tal como definiu Clifford Geertz (2008) a cultura é um conjunto de sistemas simbólicos por meio dos quais os homens representam e dão sentido ao mundo, a si e aos outros grupos humanos e não humanos. Isso significa que os comportamentos e as ações dos homens são regidos por padrões de símbolos significantes então definidos como cultura. Enquanto expressões da vida social, os símbolos e seus significados são públicos, mas não aparentes, sendo tarefa da Antropologia, segundo Geertz, a interpretação desses significados (Geertz, 2008; Laraia, 2001).

É então por meio da interpretação dos símbolos presentes nas culturas ciganas que talvez seja possível a compreensão da lógica cultural sobre a qual eles se dirigem. Essa “lógica” muitas vezes não fará sentido para aqueles que não conseguem decifrar ou interpretar o sentido e significados dos símbolos presentes naquela cultura, o que é de tal forma coerente, pois desconhecem todos ou quase todos os mecanismos existentes naquela cultura específica, seja a cultura cigana ou quaisquer outras. E é nessa incompreensão e na atitude de afastar o que não é inteligível que aparecem os estereótipos como forma de estigmatizá-los e excluí-los do convívio social.

Ainda em relação ao termo cultura, as significações postas por Stuart Hall (2003), teórico jamaicano que desenvolveu estudos e pesquisas fora do seu contexto territorial, na obra “Da diáspora: identidades e mediações culturais” levanta problemas em relação à uma única forma de definir cultura, e salienta ser esse um conceito complexo já que perpassa e é usado por várias áreas do conhecimento e que, portanto, sua conceituação deve ser entendida em relação às especificidades de cada uma dessas áreas.

Mesmo não definindo uma única forma de conceituar cultura, Hall (2003) traz na sua escrita o conceito de cultura em “The long revolution”, obra traduzida para o português em “A Longa Revolução” do Raymond Williams (sociólogo e teórico da cultura nascido no país de Gales) que ganha um alcance e importância significativos por colocar duas ênfases sobre o termo cultura. A primeira diz respeito a cultura como “soma das descrições disponíveis”, algo voltado ao popular, ao sujeito “ordinário”. E a segunda, ligado mais ao sentido antropológico

no que diz respeito às práticas sociais. Para melhor compreensão, cultura como “modo de vida global” é, segundo Hall (2003, p. 135), o uso mais comum nos trabalhos etnográficos e de antropologia em geral.

É importante destacar que, independente da ênfase sobre o termo cultura, esse autor coloca a necessidade de estudar e entender “como as inter-relações de todas essas práticas e padrões são vividos e experimentados como um todo [...]” (Hall, 2003, p. 136). Ou seja, devemos entender as práticas culturais não de forma isolada, como fator reducionista, mas como práticas interligadas. Assim, se práticas culturais são orientadas por sistemas de padrões e símbolos significantes, essas práticas estão ligadas e direcionadas segundo as especificidades próprias de cada cultura.

Sobre os “estudos culturais: dois paradigmas”, esse mesmo autor (Hall, 2003) coloca distinções e similaridades entre o culturalismo e o estruturalismo; o primeiro de origem norte-americana com Boas e mais tarde com Margareth Mead e Ruth Benedict; e o segundo de origem francesa com Lévi-Strauss; declarado continuador de Mauss e Durkheim – o primeiro relacionado à noção de reciprocidade e fato social total e, o segundo referente ao fundamento simbólico do social, respectivamente. Um dos aspectos salientados por Hall ao colocar em relação esses dois paradigmas é o fato de que ambos devem ser entendidos no plural, como culturalismos e estruturalismos. Sobre essa dificuldade na conceituação, segue o pensamento do autor:

Sem sugerir que haja qualquer síntese fácil entre os dois, convém dizer neste ponto que nem o “culturalismo”, nem o “estruturalismo”, em suas atuais manifestações, se adaptam a tarefa de construir o estudo da cultura como um domínio conceitualmente claro e teoricamente informado (Hall, 2003, p. 149).

Mas apesar do alerta, nos parece que alguma similaridade entre o culturalismo e o estruturalismo está justamente no entendimento da cultura como uma estrutura significativa interposta entre o mundo e as práticas sociais. Assim, e ao menos neste caso se aproximando também de Geertz (2008) acima mencionado, Lévi-Strauss em sua obra “Antropologia Estrutural” (1973 *apud* Hall, 2003) propõe a cultura como conjunto de sistemas simbólicos e a linguagem como a porta de entrada para o pensamento simbólico e, ao cabo, conceitua cultura como “categorias de referências linguísticas [...], [por meio das] quais as diferentes sociedades classificam suas condições de existência [...], [e] as relações entre os mundos humano e natural” (Hall, 2003, p. 146).

Diante desse entendimento, aqui é tomada a linguagem como principal meio da cultura e como sistema por excelência de classificações e representações simbólicas. Com base nisso,

as práticas sociais devem ser compreendidas não no sentido da totalidade e/ou da determinação, mas como “produções de sentidos”. Isso significa pensar a cultura como sistemas de representações que se elaboram a partir da capacidade de significação da mente humana, portanto universal, mas com imputações diferenciadas de sentidos e significados ao modo de acordo com cada grupo ou sociedade, portanto particulares.

Concomitante, e assim como ocorre com o espaço físico, as narrativas sobre ciganos foram construídas, em sua maioria, sob a ótica daqueles não pertencentes ao grupo ou à cultura, ou seja, construída pelo olhar dos não ciganos. Essas narrativas, quando (re)passadas entre as gerações, naturalizaram e automatizaram as representações que carregam, dentre as quais o etnocentrismo e a fossilização da identidade e da cultura ciganas, vistas então como ahistóricas e estáticas; ou em outras palavras, engessando uma cultura que é plural tanto nas suas formas de ver o mundo quanto nas suas relações sociais internas. Portanto, as representações construídas desde fora e de um lugar privilegiado ressoam a escritora nigeriana Chimamanda Adiche (2009, p. 03-04), em sua crítica incisiva à ‘história única’:

Mostre um povo como uma coisa, como somente uma coisa, repetidamente, e será o que eles se tornarão. [E acrescenta ainda que] A consequência de uma única história é essa: ela rouba das pessoas sua dignidade. Faz o reconhecimento de nossa humanidade compartilhada difícil. Enfatiza como nós somos diferentes ao invés de como somos semelhantes.

No caso da história cigana podemos também perceber a tentativa de construção de uma história única, elaborada na imagem generalizante e estereotipada. Sua origem talvez esteja no etnocentrismo e no preconceito e distanciamento que lhe são correlatos, e sua finalidade foi a de limitar as outras possibilidades do ser cigano, homogeneizando uma série de multiplicidades.

Por isso, é observada na sociedade uma ideia “formatada” na qual os ciganos são somente e em absoluto aqueles andarilhos que leem a sorte nas palmas das mãos e que se vestem com indumentárias coloridas e festivas. Sim, as mulheres ciganas realizam essa prática, mas tomar uma parte como o todo implica em empobrecimento da realidade, já que apenas essa não resume ou pode caracterizar toda uma pluralidade cultural.

Assim definido em relação ao objeto desta pesquisa, um termo correlato ao de cultura necessário a este trabalho e usado para definir as especificidades de um grupo ou sociedade, é o conceito de identidade. Afinal, em certa medida a construção das representações dos ciganos e dos sertões se deu por meio do choque entre lógicas culturais distintas, na qual se pôs em xeque a categoria do outro, da alteridade, em relação a uma suposta identidade comum.

Toda construção da identidade se faz por um sistema de diferença (nós-outros). Mas como mostrou Manuela Carneiro da Cunha (2014), em “Etnicidade: da cultura residual, mas irreduzível” a identidade não pode ser vista como algo natural, metafísico, eterno, fixo e imutável. Ao contrário, e isso pode também ser lido a partir do Stuart Hall (2016, p. 322) ao se colocar diante do “descentramento” das identidades. Nesse sentido, “é algo que acontece no tempo, que não é nunca absolutamente estável, que é sujeito ao jogo da história e ao jogo da diferença”; e que, por isso, depende dos signos, dos interesses, dos sujeitos e das circunstâncias, orientando mudanças, ressignificações e (re)construções.

Se a história das identidades é uma história de “fachada” como se expressa Hall, ela o deve ser pelo fato das identidades serem fluidas, se fazendo e refazendo cotidianamente a partir das relações que os indivíduos e grupos estabelecem com as alteridades. Relações, portanto, construídas conforme o agente e as circunstâncias e, às vezes, direcionadas em particular não pelo grupo, mas por cada um dos sujeitos.

Como vimos mostrando, as identidades são relacionais, dialógicas, circunstanciais e dispõem tanto de um acervo de símbolos disponíveis numa cultura como das ações pragmáticas num contexto e conjuntura específicas. Sobre essa ideia, Hall (2016, p. 323) esclarece:

[...] não há identidade que esteja fora da relação dialógica com o outro. O Outro não está fora, mas também dentro do Eu, da identidade. Portanto, a identidade é um processo, a identidade é cindida. A identidade não é um ponto fixo, mas um ponto ambivalente. A identidade é a relação do Outro consigo mesmo.

O conjunto de representações que fazemos de nós e dos outros e do jogo de ações possíveis definem então a identidade. É nesse amplo contexto de relações entre cultura – representações – poder – ideologia e identidade que se construiu, como mencionado, a visão dos ciganos sob a ótica daqueles que não fazem parte da sua cultura. A visão do “outro” a partir de um contexto exógeno, desde fora, a partir de impressões moldadas por representações alheias, às vezes produziram visões equivocadas, generalizantes e etnocêntricas, como é o caso dos ciganos, enxergados a partir da homogeneidade e da subalternidade.

Essa visão, muitas vezes deturpada em relação aos ciganos, se concretiza na existência de termos pejorativos, tais como: ladrões, sujos, baderneiros, arruaceiros e inúmeros outros construídos no decurso do tempo, chegando de forma cristalizada na atualidade. Nisso, identidades com base nas relações que são criadas de maneira dialógica, mas que não podemos deixar de citar as representações (algumas, colocadas anteriormente), como

maneiras de subjugar uns em detrimento de outros são regimes de alteridades que produzem desigualdades.

Por esse motivo os ciganos (ainda) são vistos (na maioria das vezes) pela ótica folclórica, como supersticiosos, sujeitos “mágicos” e até mesmo como pessoas sobrenaturais. Entretanto, são homens e mulheres que se diferenciam das outras pessoas pelo fato de algumas práticas culturais serem diferentes das demais. Esse olhar para os ciganos de forma não problematizadora, impede-os de serem vistos a partir das suas particularidades e alteridades.

Como colocado acima, alguns aspectos os unem em torno de elementos comuns, porém, os ciganos são heterogêneos, suas práticas culturais se diferem em muito umas das outras. Nesse sentido, é preciso que se tenha cautela com certas generalizações e suas representações pois, em suma, não há “uma” identidade cigana, mas sim várias identidades ciganas e elas, como quaisquer outras identidades - tal como acima mencionado - são dinâmicas e mutáveis temporal e espacialmente. Portanto, é possível observar modos de sociabilidades diferentes, tanto entre os grupos ciganos, como dentro do próprio grupo calon. Sobre essas diferenciações, pontuaremos melhor no próximo tópico dessa seção.

Se a identidade é, como mencionado, dialógica e relacional, é a partir das diferenças entre ciganos e não-ciganos que os primeiros são vistos a partir de características negativas. Como mencionado, eles são, muitas vezes, atrelados a termos pejorativos como “ladrões”, “trapaceiros”, “sujos”, dentre tantos outros. Consequentemente, eles levam nas suas andanças a marca da discriminação e preconceito, sendo relegados à margem da sociedade. Concomitante a isto, podemos inferir um desconhecimento por parte da população não cigana das premissas, origens e histórias destes grupos minoritários. E é a partir do desconhecimento que é gestado o distanciamento cultural, ocasionando assim preconceitos contra as minorias.

Nesse sentido, é de fundamental importância que os ciganos possam falar por eles próprios e, em destaque é colocada a questão da história oral nesse sentido. Segundo Pereira (1991, p. 34), a tradição oral é importante “não só por refletirem essencialmente sua tradição, seus costumes, sua cosmovisão, mas também por ditarem normas de comportamento para os que as ouvem”. Atribuir importância à oralidade do povo cigano significa dar-lhes voz e vez, ouvi-los sem pré-julgamentos para que haja o entendimento das peculiaridades desses grupos.

2.4 POR UMA VISÃO MICRO DOS CIGANOS: REPRESENTAÇÕES DE CALONS NO SERTÃO DO SERIDÓ

Diante do exposto, é bem verdade que quando pensamos em ciganos (normalmente e a partir do senso comum), nos vem na memória quase que de forma imediata que os mesmos ainda são nômades, o que de fato se contradiz com a análise na pesquisa anteriormente citada. Porém, é notório dizer que mesmo em sua grande maioria sendo sedentários e estabelecendo relações com os outros, ainda se encontram sem fala, sem poder, enfim sem História.

Importante destacar que muitas representações que as pessoas têm sobre os ciganos, estão ligadas as memórias sociais, ou para Maurice Halbwachs (1990), aquilo que ele chama de “memória coletiva”. Memórias estereotipadas de ciganos, na qual eram transmitidas de geração para geração, fazendo com que fossem compreendidos ou até incompreendidos segundo as suas especificidades. Para tanto, assim como a partir da memória é possível lembrar algo no passado, também se torna possível “esquecer”.

Também, vale salientar que as questões de sentimento de pertencimento as identidades estão também ligadas à construção de uma memória (Arruda, 2000). De certa forma, é a memória que conduz ao processo de identidade, seja ela nacional ou regional, e à construção das representações existentes na sociedade.

Nesse sentido, a memória construída acerca de grupos minoritários como os ciganos, é uma memória produzida por regimes de alteridade que procuram, pela estigmatização e discriminação, produzir desigualdades (Oliveira, 2016). Isso significa que a própria produção da memória se faz, ela também, a partir das relações de poder. No caso dos ciganos, a memória é constituída não apenas pelas lembranças de suas vivências do passado, mas também daquilo que podemos colocar como fatos e episódios do que deve ou não ser guardado (Arruda, 2000).

Muitos ciganos não costumam contar suas histórias, pelo fato de já terem sido perseguidos, discriminados; isto é, em muitos lugares os ciganos são ainda representados a partir do referencial de certo ou errado, normal e anormal por aqueles que não fazem parte da sua cultura. Sendo assim “a memória não se resume em conjunto de lembranças sobre determinado fato ou espaço, mas constitui-se mesmo num processo de luta em torno do que deve ou será guardado” (Arruda, 2000, p. 41). Nisso, o “esquecer” para os ciganos se torna igualmente importante quanto se lembrar de fatos de sua história no passado.

Sob esse prisma, o que denominamos acima de representações dos ciganos são produções culturais de significação a partir de um ponto de vista determinado e associado a

um lugar privilegiado nas relações de poder, do qual a cultura não é isenta. Afinal, o debate sobre as representações de gênero, de mulheres etc. É também um debate político e de crítica cultural.

Neste caminho, as representações dominantes num determinado momento podem ser definidas, como Hall o faz, como ideologia, conjunto de representações que atendem a determinados interesses político-econômicos. Não podemos pensar então as representações fora do campo das ideologias. E se as representações e as ideologias são produções culturais de sentido, até certo ponto elas orientam nossas práticas sociais. Diante desse entendimento, é preciso dar subsídios para que eles, os ciganos, possam ressignificar ainda mais os elementos culturais, os espaços, entre outros aspectos; à medida do seu próprio olhar e representação apoiados em interpretações singulares.

Os ciganos na história aparecem quase sempre como os sujeitos “indesejados”, aqueles que não eram bem-vindos às cidades. Vale salientar que no período imperial, no Brasil, os ciganos eram levados a circular por vários lugares, não de forma voluntária, mas sim através da expulsão, algo que ficou conhecido como a velha política de “mantenha-os em movimento” (Moonem, 1996, p. 126).

Apesar de existirem numa dada sociedade e num determinado momento representações que podemos chamar de “hegemônicas”, elas não são exclusivas e a elas, de fato, competem muitas outras. Diante disso, é o que Pierre Bourdieu (1998) vai chamar de poder simbólico. Esse poder é resultado daquilo que ficou conhecido através dos termos de *habitus* e *campo social*, nas quais está entrelaçado nas relações (muitas vezes de formas sutis) tornando quase que imperceptível por aqueles que estão fora dos jogos e relações estabelecidas no campo específico. Por isso se faz importante mencionar a diferença entre tais termos.

O campo social é marcado por espaços que possuem suas próprias regras, a priori, constantemente em jogo e associados com as lutas culturais internas – estruturas estruturantes – ocupadas por agentes, cuja finalidade é a busca por capitais – tanto materiais quanto simbólicos. Já sobre *habitus*, podemos dizer que é a representação do campo social, ou seja, é como uma exteriorização do campo, dando-lhe forma na dinâmica social daquele campo específico – são estruturas estruturadas, logo, hegemônicas.

Por isso, está claro que, como a cultura, os sistemas de representação não são únicos, mas múltiplos e diversos. No caso das ideologias, há as ideologias dominantes – que carregam com mais forças as representações cotidianas (seja através da mídia e dos aparelhos ideológicos), e as ideologias das classes dominadas, que existem, embora não sejam

visibilizadas e valorizadas ou valoradas. No caso em foco dos sertões e dos ciganos, poder-se-á dizer que as representações dominantes foram produzidas por aqueles que não fazem parte da cultura cigana ou dos mundos dos sertões e representações dominadas são aquelas produzidas por membros dessa cultura e desse mundo.

Eles (os ciganos) se apresentam na sociedade desde milênios e geralmente deixam no imaginário das pessoas várias representações. O colorido das roupas de mulheres ciganas, mostrando “vivacidade”, “alegria”, “costume”; mas por outro lado, suas práticas culturais, como quiromancia (leitura da mão) e nomadismo (deslocamento entre regiões), na qual são adversas da grande maioria da população, são vistos através da “repulsa”, “medo”, e nisso, os preconceitos e estereótipos se fundam de forma mais condensada e duradoura.

Por seu aspecto cultural e físico diferente da maioria da população, ciganos eram (como ainda o são) rechaçados e taxados através dos termos pejorativos de “sujos”, “preguiçosos”, “baderneiros” e nisso, os estereótipos foram sendo construídos, passando de geração em geração, chegando à atualidade com um misto de “temor e fascínio” (Bonomo, 2012). Ou seja, as percepções daqueles que não são ciganos perpassam entre esses dois sentidos opostos.

Em face desse entendimento, há aqueles que são fascinados pelas tradições dos povos ciganos, mas na maioria das vezes é o medo, temor e repulsa que impera. Ademais, sobre a fonte de pesquisa analisada no próximo tópico, a saber, o processo crime, é que podemos entender o lugar relegado ao cigano (e ao cigano do sertão potiguar) como culpado ou no mínimo como suspeito de delitos, tendo em vista a desconfiança que é gerada entre a população sempre que algo acontece em seu meio.

É bem verdade que os ciganos, assim como outros grupos étnicos, se constroem a partir de elementos divergentes uns dos outros, tanto em relação ao seu próprio grupo identitário, ou seja, entre as pessoas de etnia cigana, quanto fora desse círculo, os assim chamados jurons (não ciganos). Diante disso, Moonem (1994) propõe uma distinção no que se refere aos ciganos, assinalando a diversidade de características. Enquanto grupos, os ciganos também são plurais. Sendo plurais, precisam ser vistos de acordo com as suas particularidades.

Nesse sentido, segundo o mesmo autor, os ciganos estão subdivididos em vários grupos étnicos, sendo os *Calon* - encontrados com mais frequência no Brasil. Cada grupo detém uma particularidade, elementos sobre os quais muitos dos *Jurons* (não-ciganos) desconhecem sua origem. Para Moonem (1994, p. 14) a divisão dos ciganos ocorre da seguinte forma:

Os Rom ou Roma, que falam romani; os Sinti ou Manouch de língua sinto; e os Calon ou Kalé, que falam a língua Kaló. Cada um desses grupos é dividido em vários sub-grupos; cada sub-grupo divide-se em comunidades familiares, e estas por sua vez, em famílias. [...] Os Rom predominam na Europa Central; os Sinti, na Europa Ocidental, e os Calon, nos Países Ibéricos.

Mesmo destacando essa pluralidade étnica, eles são vistos e entendidos quase sempre pela ótica da homogeneidade, como se fossem pertencentes a um único grupo. É bem verdade que os ciganos detêm particularidades que são intrínsecas e comuns uns aos outros, como o fato do nomadismo (por sobrevivência, tendo em vista as perseguições sofridas em diferentes contextos e processos históricos), do dialeto Romaní, bem como das várias práticas culturais exercidas (como a quiromancia/cartomancia), entre outros aspectos.

Nisso, é importante dizer que os ciganos podem agir dentro do seu próprio grupo de uma maneira que não necessariamente será a mesma em relação aos que estão de fora do seu eixo cultural, ou seja, as relações construídas são diferentes a partir das alteridades com as quais os sujeitos se deparam na sociedade. Ainda sobre isso, vale destacar que há uma diferenciação alocada também dentro do próprio grupo de ciganos, ou seja, apesar de serem calons, os ciganos desse grupo em específico podem agir de maneiras diferentes com os ciganos kalderash, por exemplo.

Para os ciganólogos - termo que designa os pesquisadores das etnias ciganas – há particularidades que se traduzem na ciganidade, ou seja, elementos iguais ou pelo menos semelhantes aos grupos dos *Calons*, *Kalderash* e *Sinti*.

A ciganidade é a forma de se relacionar com o mundo e consigo mesmo que os ciganos desenvolveram em uma história milenar, permeada de perseguições e sofrimentos, sem nunca perder de vista que tudo isso serviria para reforçar sua identidade cultural (Andrade Júnior, 2013, p. 96).

Apesar da diversidade cultural e física existente nos grupos de ciganos, eles são vistos a partir da imagem do cigano-estereótipo, por consequência esquecendo e silenciando todas as outras imagens como parte de uma mesma diversidade. Para tanto, algo que precisa ser enunciado para que haja a compreensão, é que o próprio termo “cigano” foi um termo atribuído por “outros”, pelos não ciganos. Assim sendo, essa atribuição acontece para que seja estabelecida a fronteira entre grupos diferentes – aqui, entre ciganos e não ciganos – mas, recorrendo-se estes últimos por nomes que delimitavam de forma negativa o primeiro. (Albuquerque Junior, 2007).

E essa designação ao termo cigano, irá se referir ao “coletivo”, tomando-o cigano enquanto sujeito de generalização, quase sempre associado ao exótico, ao crime, violência e demais expressões de tom pejorativo. Partindo de designações simplistas que se perduram no

tempo e no espaço, os ciganos são estereotipados, retirando-lhes todas as pluralidades que possam existir em suas práticas, definições e modos de agir e ser no mundo.

Essa categorização através do termo cigano retira deles próprios todas as construções reais de categorizações étnicas, quando é através da assimilação por eles, do termo genérico na qual ganha corpo e significado, para fins de organização social (Dantas, 2017). Ou seja, mesmo que o termo carregue em si expressões e delimitações pejorativas, os ciganos são assimilados e por si mesmo se assimilam, até mesmo no sentido de unificação para o reconhecimento da sua cultura, seja através da preservação dos seus costumes, tradição, língua, quanto pela inserção – de forma mais notória no presente – das políticas públicas nacionais.

Em contrapartida, como contraste dessa unificação, a partir do termo “cigano”, podemos dizer que tal palavra se caracteriza por mecanismos reducionistas de entender o outro, ou melhor dizendo, de falar sobre o outro, tendo em vista que o “estereótipo” parte da inexistência do “conhecimento real desse outro”. Não obstante, pode até conhecer em partes, mas como dito anteriormente, a partir de expressões e definições reducionistas que visa somente um lado da história, sem problematizações. Albuquerque Junior (2007, p. 13), traz – sobre o termo de estereótipo – elucidaciones para que entendamos as várias significações pautadas nesse conceito, que embora complexo, é adjetivado a partir da simplificação.

O discurso da estereotipia é um discurso assertivo, imperativo, repetitivo, caricatural. É uma fala arrogante, de quem se considera superior ou está em posição de hegemonia, uma voz segura e auto-suficiente que se arroga no direito de dizer o que o outro é em poucas palavras. O estereótipo nasce de uma caracterização grosseira, rápida e indiscriminada do grupo estranho; este é dito em poucas palavras, é reduzido a poucas qualidades que são ditas como sendo essenciais. O estereótipo é uma espécie de esboço rápido e negativo do que é o outro. Uma fala redutiva e reducionista, em que as diferenças e multiplicidades presentes no outro são apagadas em nome da fabricação de uma unidade superficial, de uma semelhança sem profundidade. O estereótipo pretende dizer a verdade do outro em poucas linhas e desenhar seu perfil em poucos traços, retirando dele qualquer complexidade, qualquer dissonância, qualquer contradição. O estereótipo lê o outro sempre de uma única maneira, de uma forma simplificadora e acrítica, levando a uma imagem e uma verdade do outro que não é passível de discussão ou problematização. O estereótipo constitui e institui uma forma de ver e dizer o outro que dá origem justamente a práticas que o confirmam ou que o veiculam, tornando-o realidade, a medida que é incorporado, subjetivado.

O estereótipo faz com que os ciganos sejam unificados no aspecto depreciativo. Não se levando com conta as diferenças que perpassam entre eles, assim como observamos em outros grupos sociais entendidos pelo senso comum que levam a uma generalização sem precedentes. Falar que “todos os políticos são corruptos”, “todos os ciganos são nômades”, “todos os nordestinos são pobres”, etc; é legitimar e estatizar identidades no sentido do “ser” e

não do “estar”, fixando-os, segregando-os e instaurando estigmas que se solidificam por meio de narrativas estereotipadas que estão atreladas às diversas ações repressivas contra esses mesmos grupos citados anteriormente (Dantas, 2017).

Nesse sentido, sendo o termo cigano relacionado a aspectos negativos, os sujeitos da etnia se auto-representam enquanto pertencentes as suas singularidades, tais como os já mencionados anteriormente – rons, sinti, calon etc. É bem verdade, segundo Fraser (1997), que não há no dialeto Romani, isto é, na própria língua dos grupos de ciganos, palavra cuja finalidade seja entender o termo cigano. Dito isso, problematizar a partir do conhecimento que muitas narrativas sobre o cigano são assentadas no preconceito e no estereótipo, faz com que compreendamos muito mais daqueles que os designaram do que propriamente os *calons*, *sinti*, *kalderash*, etc.

Cigano, uma palavra gadjé e se ela nunca serviu para bem conhecer os povos roma, carrega, entretanto, significações importantes para entendermos a sociedade que os nomeia – que os exclui, de fato, mas também discursivamente. Formas de exclusão que operam no limite da relação entre memória e história, negando a historicidade dos seus referentes através de termos, expressões e figurações que os designam como um conjunto supostamente estável, durável e homogêneo – isomorfos. (Noronha, 2019, p. 14).

Esse mesmo autor (Noronha, 2019, p. 02), ratifica a informação de que para esses sujeitos o termo está relacionado às práticas de exclusão. Seja através das diversas expulsões dos espaços, conseqüentemente ocasionando nomadismos entre eles, seja através dos sentidos negativos nas quais o termo estava atrelado.

Desde suas primeiras evocações, o termo condensa uma constelação de sentidos extremamente negativos que, com toda legitimidade, tem sido rejeitada pelos povos romà, sinti e caló. Constitui-se como verdadeira figura do esquecimento, assentado numa gramática da exclusão que aparece, desde 1526, na chamada legislação anticigana, como evidência e instrumento da implantação da sistemática política de exclusão contra os calons.

Por conseguinte, o termo ganha ares de “categoria de exclusão”, atribuído com base em estereótipos, tanto relacionado ao engano na qual é atrelado à cigana que faz “leitura de mão” quanto aos negócios que esses sujeitos realizavam através das relações comerciais ilegais (Noronha, 2019). Aqui entra um conceito importante que precisa ser levado em consideração, que é o de “preconceito”, ou seja, algo que atribuímos antes mesmo de conhecermos em sua totalidade, logo, temos como premissa que todos os ciganos realizam a prática do nomadismo, diante disso, entendendo – pelo senso comum – que todos os outros (sedentários), não são ciganos, ou pelo menos não são na sua totalidade. Isto posto, um preconceito baseado no estereótipo sobre eles.

O preconceito, como a própria palavra deixa entrever, é um conceito prévio, um conceito sobre algo ou alguém que se estabelece antes que qualquer relação de conhecimento ou de análise se estabeleça. É um conceito apressado, uma opinião, uma descrição, uma explicação, uma caracterização, que vem antes de qualquer esforço verdadeiro no sentido de se entender o outro, o diferente, o estrangeiro, o estranho, em sua diferença e alteridade. O preconceito quase sempre fala mais de quem o emite do que daquele contra o qual é assacado, pois o preconceito fala dos conceitos da sociedade ou do grupo humano que o utiliza (Albuquerque Junior, 2007, p. 10-11).

Independentemente do termo na qual utilizamos para designá-los é de fundamental importância salientar que historicamente e segundo alguns historiadores e ciganólogos (Andrade Júnior, 2013; Teixeira, 2008; Moonem, 1996), a hipótese é a de que os ciganos tenham se originado na Índia e partido para outros continentes, ultrapassando limites e fronteiras, pleiteando todo o espaço do globo.

Por conseguinte, com relação ao território que conhecemos atualmente como Brasil, a chegada dos primeiros ciganos teria ocorrido ainda no século XVI, por volta de 1574, assim sendo, nas palavras do cigano de nome Cláudio Iovanovitchi (2016 *apud* Noronha, 2017, p. 13), é necessário compreender que “este país foi feito por negros, índios e ciganos. Queiram ou não. Gostem ou não”. Logo, a ciganidade é a forma que estes encontram de se relacionar com os outros e consigo mesmos. Uma forma que eles desenvolveram até para a perpetuação e longevidade da sua cultura.

A partir da leitura das fontes consultadas e postas na próxima seção deste trabalho, foram primeiro identificados os termos nas quais as narrativas estavam envoltas, nesse caso, identificamos três, quais eram: o roubo de galinhas; quiromancia/cartomancia e o engano/mentira. Logo, algumas das várias representações nas quais os ciganos são representados, muitas vezes de formas pejorativas e com alto teor negativo. Acrescentamos a estas, a representação equivocada que se tem sobre o nomadismo cigano, muitas vezes entendido pelas pessoas como sendo algo de caráter voluntário.

Por conseguinte, a representação de ciganos, outrora era feita pelos não ciganos e assim acontece até hoje. Como forma legítima, os ciganos deveriam seguir as regras impostas pelas autoridades à sombra de serem expulsos do local. Aqueles que permaneciam eram costumeiramente rechaçados e discriminados, tanto pela aparência física (representados em muitos casos como “sujos”) quanto aspectos culturais.

Nessa situação, era colocado um lugar de privilégio e um lugar de fala em que aqueles não ciganos iriam “civilizar” aqueles que fossem contra as práticas dominantes. Imposto de maneira unilateral a prerrogativa de que ao homem não cigano era dado o lugar de poder. O lugar reservado aos ciganos era o da submissão, inferioridade, marginalidade, ou seja, lugares

marcados pelo estigma do preconceito. Um lugar de subalternidade que permanece no presente, onde quer que estejam vivendo, os ciganos são ignorados e rejeitados.

Concluimos esta seção, com este trecho de cunho forte e extremamente danoso, na qual fica explícita no autor da narrativa de jornal a repulsa pelos grupos de ciganos naquele momento. O que não difere em grande medida, das narrativas na atualidade, pois, ainda há muito forte o sentimento negativo e uma representação negativa, sobre os ciganos na sociedade. “Apelamos para os Poderes Públicos, no sentido de ser apagada ou riscada do mapa de nossa terra esta mancha negra que nos envergonha” (Monteiro, 1962).

2.5 OS CIGANOS DOS SERTÕES NAS FONTES

2.5.1 Processo Crime

Nossa primeira fonte de análise foi o processo crime, depositado originalmente no Laboratório de Documentação Histórica (LABORDOC) da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). De forma contextual, iremos aqui abordar as nuances essenciais no que concerne a tal acontecimento. Para início, importante destacar que o processo foi movido contra duas ciganas no ano de 1937 na cidade de Caicó interior do Estado do Rio Grande do Norte. De acordo com o processo, as ciganas de nome Olga e Adelaide teriam furtado o senhor Manoel Fernandes de Araújo Nóbrega em sua própria residência.

As duas ciganas foram denunciadas por estarem fazendo leitura de mão (quiromancia) e por usarem de magia e misticismo da própria cultura para enganar e conseqüentemente furtar a vítima em questão. Vale salientar que segundo o processo, o senhor Manoel teria se negado a ter sua mão lida pelas ciganas, mas que elas insistiram e, assim, entraram na casa para finalizar a prática cultural realizada pelas mulheres dessa etnia. Decerto, aos homens ciganos não é dado o “poder” de realizar tais práticas, pois são “exclusivas” das mulheres ciganas. Porém, em outra fonte de nossa análise, a saber, o cordel, há a narrativa de leitura de mão realizada por um homem cigano. Nesse sentido, podemos dizer que,

a prática da leitura das mãos se concentra em sua grande maioria no domínio feminino, as mulheres ciganas exercem a prática da quiromancia como ofício, ou seja, como trabalho, tanto as ciganas sedentárias quanto as nômades. Os ensinamentos ocultos dessa prática são transmitidos da mãe para a filha após o primeiro ciclo menstrual. Essa prática ainda é um mistério quando analisada dentro da cultura cigana, há raríssimos estudos científicos acerca tanto da prática em si, como dela dentro da cultura cigana. No entanto ressalta-se a importância em desenvolver estudos acerca da quiromancia, principalmente no que tange a

importante contribuição que esta pode fornecer para a compreensão da identidade cigana (Garcia, 2014, p. 14).

De fato, como podemos observar, a prática da quiromancia é algo relevante para a cultura cigana, na medida em que são realizadas e, a partir dela, compreendidos aspectos das suas formas de sentir e ver o mundo. Mas, algo salutar e que é preciso que haja problematizações, é o caráter místico atribuído à leitura de mãos. Nesse sentido, é encarada pelos ciganos como uma atividade que irá gerar renda para a família na medida em que o desemprego entre os ciganos é bastante significativo, ou seja, aos homens ciganos são relegados trabalhos como venda e troca de animais, objetos etc.; enquanto para as ciganas é esse trabalho quase exclusivo que elas têm para desenvolver.

[...] Arelada a necessidade dos homens de saber o futuro, sobre o desconhecido as artes da adivinhação praticadas pelas ciganas ainda é uma prática em uso até hoje e que além de encantar aos *Gadjés* é uma das principais fontes de renda das famílias ciganas e uma das principais atividades da mulher cigana, esta que é vista pela sociedade como aquela que não segue os padrões de comportamento exigidos ao sexo feminino (Silva, 2012, p. 3, grifo nosso).

Após esclarecer o significante desse termo, muitas vezes mal compreendido, voltemos ao processo crime. De acordo com o mesmo, o fato teria acontecido no dia 06 de outubro de 1937, por volta das 13h. No processo, podemos inferir que as partes envolvidas provavelmente não se conheciam, logo, o acontecimento teria ocorrido por um “descuido” do senhor Manoel na hora de fazer o pagamento pelo serviço prestado. Esse serviço foi relacionado à leitura de mãos, denominada de quiromancia, em que a cigana queria de forma insistente realiza-la. De forma mais acurada, este episódio será enunciado na próxima seção dessa dissertação.

Mas, o que se sabe por meio do processo, é que as ciganas teriam se apropriado da quantia de cinco contos e setecentos mil reis (5:700\$000), conforme o denunciante declara em depoimento. Esse valor teria sido embrulhado em uma almofada pela cigana na tentativa de ludibriar o senhor Manoel, no sentido de que falaram para ele não abrir o pacote antes de ter passado três sextas-feiras. Decerto, o senhor Manoel desconfiado de que havia sido enganado pelas ciganas decide abrir o pacote logo no dia seguinte e, para a surpresa deste, havia apenas papel sujo em seu interior.

Após a descoberta de que não tinha mais seu dinheiro, procurou a delegacia para denunciar as ciganas. Nesse sentido, fazendo uma análise deste acontecimento com a literatura, de fato “ser cigano significava, no mínimo, estar sob suspeita. As ações policiais eram precipitadas na apuração de supostos crimes cometidos por ciganos” (Silva, 2011, p.

46). Atrelado a essa suspeita de terem sido as ciganas que o roubaram, ainda tinha mais um agravante, as ciganas teriam partido para outro lugar incerto, no mesmo dia do fato ocorrido.

Juntamente com o depoimento do senhor Manoel, outros depoimentos foram colhidos; a saber, de testemunhas que moravam próximas e conheciam o caráter do então denunciante, acreditando que de fato teriam sido as ciganas as envolvidas na ação. Apenas fazendo uma menção aos nomes e idades das testemunhas, sem aqui expor as falas ditas em audiências – pois esse elemento virá na análise e discussão da próxima seção, as testemunhas eram a Dona Guilhermina Silva de 59 anos, Manoel Balbino de Medeiros de 56 anos, Vicente Veras de 34 anos e Dona Maria Nóbrega de 42 anos. Em ordem de sequência, colhidas as informações que estes sabiam em um primeiro depoimento no dia 11 de outubro de 1937. O segundo depoimento, agora colhido em presença do juiz ocorreu no dia 29 de outubro daquele mesmo ano.

Ainda de acordo com o processo, as testemunhas declararam em juízo a suposição de que foram as ciganas as causadoras do furto, alegando até mesmo outros momentos de igual semelhança com outras vítimas. Sem fazermos juízo de valor, além do que ao pesquisador é relegado problematizar os fatos, mas é interessante e importante salientar que após o acontecido, por volta da meia noite de 06 de outubro as ciganas se evadiram da cidade e não se teve mais notícias delas, ou seja, de suspeitas passaram a acusadas.

Além de tudo, a acusação e conseqüente culpa recaíram sobre as ciganas de forma mais intensa, pois não compareceram à audiência marcada para o dia 29 daquele mês. Porém, mesmo não comparecendo, as ciganas não foram presas. Ademais, elas não se encontravam na cidade do ocorrido e sendo assim as autoridades competentes não conseguiram interrogá-las sobre o fato. Entre idas e vindas do processo, segundo a leitura dessa fonte judicial, Olga e Adelaide foram autuadas como sendo culpadas e tiveram sentença atribuída pelos crimes contido nos artigos 331, nº 2, 330 4º e 157, além do agravante 6º do artigo 39, presente na Consolidação das Leis Penais. Nesse sentido, foram consideradas culpadas, porém, pelo fato de terem saído da cidade não foi possível aplicar a condenação, ficando assim o processo inacabado e posteriormente arquivado.

Embora acusadas e consideradas culpadas para cumprimento da pena em prisão, não se sabe ao certo se as mesmas chegaram de fato a cumprir o mandado, pois “fugiram logo depois, inesperadamente da cidade” (Caicó, 1937, fólio 22v). Em síntese, pelo que parece, este foi mais um crime sem solução, na qual o único prejudicado pelo ocorrido citado foi o senhor Manoel, ficando sem o dinheiro e com a saúde debilitada.

Para finalizar, um fato que merece destaque é que a cigana, vendo o estado de saúde do Manoel, “oferece” a ele uma cura em troca de pagamento, mesmo já tendo sido gratificada pelo serviço prestado da quiromancia, e é a partir da cobrança de todo o dinheiro que tinha o senhor Manoel que acontece, de acordo com o testemunho prestado em audiência, o engano e consequente furto feito pelas ciganas. Sobre isso e as entrelinhas do acontecimento, de forma mais detalhada e problematizada, abordaremos na seção a seguir.

2.5.2 Cordéis

O presente estudo aborda as representações que se tem sobre os ciganos no âmbito do gênero cordel. São cordéis escritos em sua totalidade por homens, com viés depreciativo para com os ciganos. Portanto, narrativas preconceituosas tomadas como algo naturalizado e até difundido na região. Ademais, o lugar de fala para os ciganos normalmente é deslocado para a margem, no caso dos furtos e roubos ocorridos, são tidos e/ou considerados suspeitos e culpados.

Como dito acima, as análises se concentraram também em cordéis. Tal pesquisa foi possível por já se ter o acesso e impressão desses cordéis. Ainda falando sobre essas fontes, temos o total de 10 (dez) cordéis que trazem a temática cigana em suas narrativas. Ou seja, a metodologia adotada foi a de uma leitura minuciosa nos folhetins e não a leitura “superficial”. Portanto, procuramos identificar quais eram as representações com que aqueles homens escreveram sobre os ciganos naquele contexto.

Vale salientar que esses cordéis a priori foram de uma pesquisa realizada pelo historiador Lourival Andrade Júnior, feita no ano de 2016, na qual o mesmo catalogou em vários Estados brasileiros mais de 95.000 cordéis, mas dentre essa quantidade significativa, apenas dez deles eram sobre ciganos. Como ex-orientando do então professor Lourival, entrei em contato com o mesmo solicitando o acesso aos cordéis para análise, sendo assim possível a realização deste trabalho. Os cordéis na qual temos acesso são de várias procedências, mas este em particular faz parte do arquivo privado do então historiador supracitado.

Nosso trabalho será compreender as representações de ciganos presentes nos folhetins citados anteriormente, entretanto, nossa análise se dará mediante aos escritos relacionados à categoria de roubo, quiromancia/cartomancia e o engano/mentira. Tentar entender qual o cerne desse preconceito é tarefa crucial para escrita deste texto. Por que é mais fácil culpar os ciganos os acusando de roubos e furtos? Ou atrelar esses sujeitos como seres místicos e

sobrenaturais? Há uma explicação e uma hipótese para este julgamento ou apenas preconceito e discriminação? São lacunas que tentaremos responder nas próximas seções deste trabalho.

2.5.3 Jornais

Nessa mesma perspectiva, o presente estudo destaca ainda as representações que se tem sobre os ciganos no âmbito do jornal impresso de nome ‘a folha’, que circulou no sertão do Seridó potiguar na segunda metade do século passado. Era um jornal com viés religioso, organizado pela igreja católica; isto significa que os seus escritos em sua grande maioria, tinha um viés carregado de moral cristã. Portanto, narrativas preconceituosas tomadas como algo naturalizado e até difundido na região.

Sobre a presença de ciganos no folhetim citado, encontramos narrativas na qual denotam a passagem destes, somente em três edições, na edição de 1955, 1961 e 1962. Diante disso, fazendo uma análise prévia, podemos perceber que os ciganos pouco aparecem nas narrativas dos impressos e, quando aparecem, são através do olhar do “outro”, daqueles que não pertencem a sua cultura. Os assim chamados de jurons (não ciganos). Nossas análises se concentraram em duas (das três) edições do jornal, a de 1955 e 1962, por motivo de a edição do ano de 1961 não ter autoria declarada, por isso, para que houvesse uma maior compreensão sobre quem fala tais discursos, logo, o “lugar social” (Certeau, 1994) daquele que escreveu naquele contexto, imbuído de subjetividades e maneiras próprias de ver o mundo que o cercava.

Portanto, procuramos identificar quais eram as representações com que aqueles homens (supostamente católicos) escreveram sobre os ciganos naquele contexto. Portanto, nosso trabalho será compreender as representações de ciganos presentes no folhetim citado anteriormente, entretanto, nossa análise com maior atenção se dará mediante aos escritos relacionados fundamentalmente à categoria de ladrão – talvez, segundo a literatura cigana, o termo pejorativo mais associado aos povos ciganos e suas gentes. Enfim, esse e tantos outros equívocos que tentaremos elucidar com o propósito para que não mais ocorram generalizações sobre estes povos tão marcados social e culturalmente, desde milênios.

3 OS CIGANOS NAS FONTES HISTÓRICAS

Nessa seção nossa intenção será mostrar a partir de algumas categorias como os ciganos são vistos e abordados nas fontes. Vale salientar que são fontes cujo processo de construção foi produzido por sujeitos que não fazem parte dessa cultura, logo, podemos empreender – narrativas e discursos – muitas vezes, ou melhor, dizendo, em sua esmagadora maioria, pejorativos. Outro ponto que devemos levar em consideração é que essas narrativas estão pautadas na visão colonial que muitos ainda têm sobre os ciganos. Seja nas fontes escritas, seja no dia a dia, eles são representados através de uma imagem estática. Não se levando em pauta a complexidade e subjetividades do indivíduo, mas sim entendidos a partir somente da coletividade.

3.1 AS HISTÓRIAS E REPRESENTAÇÕES DOS CIGANOS A PARTIR DA COLONIALIDADE

A grande maioria dos pesquisadores e historiadores, ainda pensam os ciganos a partir de uma visão colonialista, ou seja, a partir de categorias exógenas, impondo visões e conotações coloniais e de poder. A colonialidade é do ser, do fazer e do pensar. Nesse sentido, iremos nessa seção pautar a nossa análise justamente nessas categorias, fadada ao equívoco e, sublinhando os ciganos a um reducionismo latente ainda contemporaneamente.

Além da colonialidade do poder marcado pelo sistema capitalista, Lugones (2014) continua e agora fala de uma colonialidade do ser, que tinha como pano de fundo uma missão “civilizatória”, ou seja, aqueles do Novo Mundo deveriam abandonar seus costumes e crenças e assim passarem a incorporar práticas religiosas advindas do velho mundo. Entretanto, essa visão mencionada acima está relacionada ao termo ultrapassado de aculturação, na qual foi discutido na introdução desse trabalho.

De acordo com a autora, o cristianismo teve forte influência nesse modelo na qual as pessoas deveriam se tornar. Não obstante, mesmo tendo havido a intenção do “apagamento”, não podemos generalizar e excluir por completo os outros saberes, ademais, são relações em que ambas as culturas tomam para si elementos uns dos outros.

[...] à medida que o cristianismo tornou-se o instrumento mais poderoso da missão de transformação, a normatividade que conectava gênero e civilização concentrou-se no apagamento das práticas comunitárias ecológicas, saberes de cultivo, de tecelagem, do cosmos, e não somente na mudança e no controle de práticas reprodutivas e sexuais. [...] Também se pode reconhecer, com o alcance que estou

dando à imposição do sistema moderno colonial de gênero, a desumanização constitutiva da colonialidade do ser (Lugones, 2014, p. 938).

Colonialidade do poder, do gênero, do ser e do saber; tipificando assim os ciganos e demais grupos subalternizados e relegados à margem da sociedade. Precisamos compreender que isso são construções baseadas na colonialidade do poder envolto pela ideia de progresso e modernidade, algo atrelado a uma construção. E não como algo natural e acabado.

Ademais, é necessário que fuçamos do estigma e estereótipo e pensarmos o processo de vivências e experiências das mulheres, negros, indígenas, ciganos, etc; através da resistência, onde os oprimidos ressignificaram e ressignificam suas histórias de opressão até hoje. Diante disso, nosso esforço para a próxima seção é pensar os ciganos a partir da decolonialidade, ou seja, relativizar a forma com que foram representados pelas fontes oficiais e tentar compreender o ser, o fazer e o pensar ciganos a partir de suas próprias categorias.

3.2 A REALIZAÇÃO DA QUIROMANCIA E/OU CARTOMANCIA COMO ALGO MÍSTICO

É interessante observar que a mentira e o engano são atrelados aos ciganos, independente do tempo e lugar. Logo, normalmente quando se acham por perto ciganos, os olhares de desconfiança os acompanham, os deixando encurralados e não permitindo sequer uma escuta atenciosa. Com relação a esta representação, podemos observar a partir do cordel onde é posto uma generalização, de tal ponto como se a vida dos ciganos estivesse pautada no engano e usurpação, desse modo, podemos observar claramente essa premissa, na qual uma pessoa atribui a culpa para a cigana em que está conversando:

CRENTE: [...] Não é vocês que só vivem
No mundo fazendo guerra
Mentindo e roubando o povo
Desde o baixo até a serra
(Cardoso, [19--?], p. 02).

Ou seja, já se criou um estigma em relação aos ciganos, de alguns termos que perpassam gerações. Mas não ficando calada, a cigana estereotipada rebate:

CIGANA: Não me chame mentirosa
Porque vai para meu caderno
Crente que censura a gente
Vai direto para o inferno
Isto está na escritura
Palavra de Deus eterno
(Cardoso, [19--?], p. 03).

Diante desse entendimento, no cordel há uma narrativa que merece atenção. As mulheres ciganas por realizarem o trabalho da cartomancia, que é a leitura do futuro pelas cartas do baralho, “pegam” galinhas como forma de pagamento pelo seu “serviço”, e nisso, se cristalizou uma representação pautada no roubo de galinhas.

CRENTE: Quando chegam em um lugar
Ficam lá no taboleiro
Depois é que sai na rua
Atrás de arrumar dinheiro
E tem mais este defeito
São doido por um poleiro
(Cardoso, [19--?], p. 04).

CEGANA: Eu só levo uma galinha
Quando fasso meu trabalho
Por isto lhe provar
Tirou de um bolço um baralho
E disse com este aqui
Para mim não tem engalho
(Cardoso, [19--?], p. 04).

Diante do exposto, o “pegar” as galinhas para as ciganas é tido como uma forma de pagamento, enquanto que para aquele que não é cigano, representado no cordel através do crente, a ideia é de roubo explícito e escancarado, tido como um forte defeito para as ciganas. Importante salientar que esse “pagamento” é para as ciganas alimentarem os seus filhos, que ficam nos ranchos e barracos, quando os pais saem para trabalhar.

Segundo o estudioso brasileiro Alfredo Bosi, citado por Kalina Vanderlei Silva e Maciel Henrique (2009, p. 86), na obra “Dicionário de Conceitos Históricos”, cultura (como acima mencionado) “é o conjunto de práticas, de técnicas, de símbolos e de valores que devem ser transmitidos as novas gerações para garantir a convivência social”. É nesse sentido que podemos entender as práticas da Quiromancia e Cartomancia sendo transmitidas de geração em geração. Com relação à prática da Quiromancia, Garcia (2014, p. 14), exemplifica da seguinte forma:

A prática da leitura das mãos se concentra em sua grande maioria no domínio feminino, as mulheres ciganas exercem a prática da quiromancia como ofício, ou seja, como trabalho, tanto as ciganas sedentárias quanto as nômades. Os ensinamentos ocultos dessa prática são transmitidos da mãe para a filha após o primeiro ciclo menstrual. Essa prática ainda é um mistério quando analisada dentro da cultura cigana, há raríssimos estudos científicos acerca tanto da prática em si, como dela dentro da cultura cigana. No entanto, ressalta-se a importância em desenvolver estudos acerca da Quiromancia, principalmente no que tange a importante contribuição que esta pode fornecer para a compreensão da identidade cigana.

Outra prática cultural abordada, também relacionada ao conhecimento de certos aspectos da vida, é a da leitura das cartas, ou baralho do Tarô, tradicionalmente conhecida por cartomancia. Independente da prática exercida pelas ciganas, o engano é posto como se fosse uma condição daquelas que a exercem. Ademais, continua ao afirmar que os ciganos “usurpam” as pratas daqueles que acreditam, logo, para o autor, os ciganos usam do engano para usufruir dinheiro dos homens e mulheres alheios às suas culturas. Fazendo uma análise, um fato curioso é observar que não é o cigano que engana, mas sim as pessoas que se deixaram ser enganadas pelos ciganos. Ou seja, o cigano não enganou, a pessoa foi quem acreditou.

De tal modo, a usurpação do que lhe é alheio também é direcionada a mulher cigana, quando estas “em trajes esmolambados e sujos, querendo entrar nas casas para iludir a boa fé dos rapazes e moças e senhoras a fim de ler mãos, assegurando um bom futuro, e aos que têm noivos e noivas afirmam a todos que brevemente serão felizes” (Sobrinho, 1955). Nesse sentido, podemos perceber a partir do noticiário, a prática cultural da quiromancia, que é realizada sobremaneira pelas mulheres ciganas.

A leitura de mãos é uma prática social da mulher cigana, mas caracteriza-se também pelo fato econômico de subsistência. Em contrapartida, caso não consiga renda alguma através da leitura das mãos “e quando não se acredita nas suas “bobagens” elas saem rogando tôda sorte de pragas [...]” (Sobrinho, 1955). Ademais, não é a questão da leitura de mãos propriamente dita a finalidade desejada, mas sim o propósito de obter dinheiro para pagar contas e prover juntamente com o marido o sustento da casa, pois é de tal forma considerada uma profissão.

Dizem que se o cabra não tiver
O dinheiro para pagar pra ela
É melhor nem passar pertinho dela
Tente escapar se você puder
Só coisa ruim prediz essa mulher
Ela diz tudo que é maldição
Que abate a feição do cidadão
O cabra sai de lá aperreado.
A cigana leu meu destino errado
Ou sofreu o mal da desilusão.
(Batista, 2019, p. 07).

E o homem incrédulo das credices dos povos ciganos, não se faz de rogado e imprime um pensamento de que “o [...] povo ainda vive de uma credice cheia de ficções. Crê que as ciganas, lendo lhe as mãos, revelam, do passado, do presente e do futuro, a luminosa teia” (Monteiro, 1962). Mais uma vez, fica notório para o autor, que as ciganas nada sabem do futuro das pessoas, logo, não se acredita nessa prática exercida por elas.

Um ponto que merece destaque é o interesse de ciganas em contar, seja por meio da leitura das cartas do baralho ou leitura de mãos, a vida das outras pessoas, ou seja, pessoas que não são ciganas, ademais, essa prática cultural não é exercida entre eles.

CRENTE: O crente disse cegana
 Conte logo sua vida
 A cegana disse esta não
 Porque é muito comprida
 Mesmo a mim não interessa
 Sua vontade é perdida
 (Cardoso, [19--?], p. 02).

Sobre o engano provocado pela mentira, o discurso é enfático na medida em que destaca a seguir:

CRENTE: [...]
 Quem faz é os ciganos
 Que já são de raça ruim
 Vivem enganando o povo
 Dizendo acredite em mim
 (Cardoso, [19--?], p. 04).

É preciso desnaturalizar essa visão que recaí sobre os ciganos, como seres místicos. Isso está muito mais presente na representação da mulher, que por meio das suas roupas, danças, carregam particularidades que a fazem ser incompreendida. Em todo caso, está presente nesse aspecto místico perseguições que fizeram com que os ciganos fossem vistos pela lente do exótico, daquilo que fugia a normalidade da sociedade. Um ponto importante é que essa prática da “leitura de mãos” não é exercida entre eles, ademais, nenhuma cigana irá ler a mão de outra cigana, de fato por se tratar de uma prática comercial muito mais interessada – saber o futuro – àqueles que estão fora do seu eixo cultural.

3.3 A IDEIA DE OCIOSIDADE ENTRE OS CIGANOS E QUE SÃO AVESSOS AO TRABALHO

De acordo com Dantas (2017), a relação entre os grupos de ciganos com o trabalho no Brasil está ligada a duas consideráveis demarcações. O primeiro: associado à política de degredo de Portugal, na qual são enviados os primeiros ciganos ainda no século XVI, especificamente o ano de 1574; e o segundo momento, pautado na política de mão de obra estrangeira, este temporalmente tracejado no século XIX.

No caso do primeiro momento citado acima, os ciganos vieram ao Brasil em forma de degredo, ou seja, banidos daquele país europeu, pois eram considerados pela sociedade como

“indesejáveis” e, nesse aspecto estaria Portugal realizando este empreendimento com vistas aos próprios interesses (Goldfarb, 2013). Nesse sentido, estes já chegavam de certa forma estigmatizados no novo território.

Fazendo uma analogia, é permitido dizer que enquanto os negros afrodescendentes choram a questão da escravização, os ciganos choram a questão da expulsão. Desta forma, a própria “chegada” dos primeiros ciganos ao Brasil é carregada de violências, no sentido de que são colocados na invisibilidade, logo, são postos no anonimato gerando representações distorcidas e equivocadas sobre eles.

Essas representações dizem respeito ao fato de que os ciganos não gostam ou até mesmo que não querem trabalhar, em síntese que são ociosos. Desse modo, partindo da perspectiva de uma visão reducionista, a alcunha de ociosos impacta de forma negativa no cerceamento de políticas públicas voltadas à inserção dos ciganos no mercado de trabalho formal. Dito isso, a ideia de uma possível “negação” ao trabalho se contrasta com a narrativa posta a seguir, na qual, em um cordel, o cigano Augusto procura o seu antigo patrão em busca de ocupação na fazenda.

Pobre sem meio e sem tino
Sem ter casa para morar
Voltou a seu Zé Batista
Com vontade de ficar
Disse ele – deixe as treitas
Que o compadre Alves de Freitas
Tem gosto em lhe ajudar
(Menezes, 1977, p. 03).

De acordo com o exposto, podemos compreender a partir de alguns elementos, a busca por um ofício na fazenda do então Zé Batista. O primeiro elemento, diz respeito ao fato do cigano ser “pobre [...] e sem ter casa para morar” (Menezes, 1977, p. 03), ou seja, a pobreza é algo atrelado pela literatura como pertencente às comunidades ciganas (obviamente há ciganos com condições financeiras favoráveis, porém, se trata ainda de uma parcela mínima desses grupos). Além do que a falta de moradia se torna uma carência provocada pelas perseguições.

Outro ponto interessante para análise é o fato de que houve por parte do cigano, a vontade e disposição para trabalhar, suplantando a ideia da ociosidade. Além do que, como se encontra no folheto, existiu no primeiro momento a ajuda por parte do juron (não cigano). Embora tempos depois tenha acontecido o abandono da fazenda pelo cigano devido uma raiva

em que este teve, no entanto, não sendo destacado no folheto o real motivo do sentimento e consequente mudança da localidade.

Era o compadre e amigo
 Para o que fosse preciso
 Mas um dia teve raiva
 E saiu sem dar aviso
 Abandonou a fazenda
 E mudou-se com a tenda
 Para o velho Paraizo
 (Menezes, 1977, p. 03).

Nesse caso é relegado ao cigano o lugar daquele que abandona e que se desloca sem ao menos dar aviso. Mas antes de fazermos pré-julgamentos, precisamos entender os reais motivos dessas partidas inesperadas que os ciganos realizam. Possíveis desavenças? Ajuda dos patrões no primeiro momento e depois a falta dela? Em suma, o que podemos observar é a constante representação de partidas inesperadas dos ciganos, como se o nomadismo fosse inerente e estivesse atrelado diretamente a esses grupos. Sobre isso, de forma mais aprofundada, destacamos no próximo tópico dessa seção.

No caso em análise, observamos que o outro em diálogo, ou seja, aquele que não era cigano, se dispõe a ajudá-lo dando-lhe trabalho/renda. Logo, ao voltarmos nosso olhar para a história, é preciso que entendamos que há uma necessidade de subsistência, seja na forma de um trabalho considerado mais formal ou, pelo contrário, mais informal. Ademais, a busca pelos meios mais essenciais de vida – como o alimento, estão presentes desde seus primórdios, seja através da caça, da coleta ou da agricultura.

De acordo com a literatura, o comércio era a profissão mais exercida entre os ciganos, mas não somente. Segundo Moraes Filho (1981, p. 27) eram “caldeireiros, ferreiros, latoeiros e ourives; as mulheres rezavam de quebranto e liam a sina”. Porém, o comércio, quando realizado, era quase que associado de acordo com fortes acusações de ladrões e trapaceiros. Porém, devemos compreender que são ‘representações’ construídas e, conseqüentemente, destoavam e ainda destoam entre ambas as culturas – ciganas e não ciganas.

“Os homens e as mulheres que nos apelidam de “ganjão”, nada produzem e pelo contrário, usurpam as pratas dos tolos que acreditam nos seus “farois” de um signo benigno para a vida futura” (Sobrinho, 1955). Nesse trecho, retirado do jornal, o autor salienta a ociosidade entre os ciganos, tomando a falta de trabalho como algo negativo na sociedade à medida que é através do trabalho que se produz o sustento para si e para os seus.

Um dia deu na veneta
 E veio a vontade aguda

De deixar a velha terra
 Pois aqui ninguém me ajuda
 [...]
 (Menezes, 1977, p. 05).

É posto de forma clara, pelo discurso do cigano, que o mesmo, queixando-se da falta de ajuda por parte dos outros, o faz sentir vontade de partir, embora muitas vezes sem local certo, mas com o iminente desejo sem sombra de dúvidas, de obter melhores condições de vida para si e para os seus.

Andei assim trabalhando
 Mas quase ganhando nada
 Agora estou decidido
 A não fazer vaquejada
 Vou ficar independente
 Na minha casa, somente,
 Vendendo cana e cocada
 (Menezes, 1977, p. 08).

Como podemos observar na citação acima, o cigano de nome Augusto que trabalhou como vaqueiro, saí da fazenda em busca de um novo trabalho e assim começa a empreender. Além do que, o trabalho desenvolvido na fazenda é árduo e sem reconhecimento por parte do patrão. Parte então para outros lugares, pois assim como ele mesmo diz: “o destino é de cigano”.

Não há reconhecimento, muito menos ajuda por parte das pessoas ao seu redor, fazendo com que assim prefira migrar para outros lugares. Não há ajuda, pois não são vistos como confiáveis – o que se ressalta é um forte preconceito estrutural e histórico.

Tinha tudo com fartura
 Carne – leite e requeijão
 Farinha – batata doce
 Banana – milho e mamão
 Laranjas, mangas, bananas
 Mas só passei três semanas
 Pois despachou-me o patrão
 (Menezes, 1977, 07).

Decerto, muitos ciganos não chegam sequer a ocupar as vagas disponíveis nos ambientes de trabalho, alguns podem até ocupá-los – até o momento em que são descobertos que são ciganos, sendo logo em seguidas demitidos, engrossando assim as estatísticas do desemprego. Desse modo, uma das saídas para que possam trabalhar dignamente e assim levar o sustento para sua casa é através do trabalho autônomo, muitas vezes de maneira informal no boca a boca, utilizando-se de vendas e de trocas na sociedade em que vivem.

Fazendo um importante adendo, esse envolvimento com o comércio, entre os de etnia calon, se dá justamente por falta de oportunidades.

3.4 A NOÇÃO EQUIVOCADA SOBRE LIBERDADE, VAGABUNDAGEM E NOMADISMO

É notório que alguns ciganos ainda são nômades, porém, muitos já fixaram moradia e vivem de forma sedentarizada. Mas é interessante observar que as representações e consequentemente o estigma recaem sobre aqueles que praticavam/praticam o nomadismo, como se o fato da sedentarização os tornassem menos ciganos. Ou seja, são atribuídos significados de ciganos na visão dos não ciganos, aqueles cujos elementos identitários são ainda presentes, como se as culturas fossem engessadas.

É preciso desconstruir certos discursos. O cigano que se sedentarizou com sua família é tão cigano quanto o cigano que ainda insiste em percorrer caminhos e lugares. Outrora, os ciganos já praticavam o nomadismo, e depois do exposto, eram (e ainda o são) em grande medida, geralmente associados às suas andanças, ao nomadismo. Dentre essa, os ciganos foram representados a partir de vários discursos, mas, é preciso salientar que o fato de os ciganos não se fixarem com suas tendas, em muitos casos isso estava ligado a não permissão que os donos das terras estabeleciam.

Aonde eles chegavam
em sítio ou povoação
que tivesse ou não tivesse
ali autorização
baixavam acampamento
sem terem ali permissão
(Santos, [19--?], p. 1).

Em alguns casos, como apontamos a seguir no folheto do cordel, os ciganos até acampam com suas tendas (afastados dos centros urbanos nas comunidades), porém, o estigma atribuído a eles é algo tão forte que são “intimidados” a partirem da localidade, pois são de fato vistos como eternos “estrangeiros”.

E mandou logo um recado
para o grupo de ciganos
que debandasse dali
com seus instintos tiranos
pois ele considerava-os
como entes desumanos
(Santos, [19--?], p. 2).

As representações de ciganos como nômades por natureza perpassam gerações e se cristaliza na atualidade não como mera coincidência, mas sim como reprodução dos estereótipos. Ademais, é de fundamental importância salientar a necessidade – não de forma voluntária, mas sim, compulsória – dessas migrações. Dito isso, importante frisar uma passagem colocada em uma página de jornal do século passado na qual a mensagem é explícita e diz que “os ciganos de uma descendência a nossa, estão aí pela cidade, perambulando, diariamente pelas ruas” (Sobrinho, 1955, p. 01).

Logo, um nomadismo no passado foi marcado por perseguições, estando os ciganos sujeitos a deslocamentos para que pudessem sobreviver. E o nomadismo no presente, relacionado não necessariamente de forma direta às perseguições, pode estar sim em relação à falta de oportunidades, onde homens e mulheres, crianças e idosos ciganos buscam possibilidades por convivências harmônicas na sociedade que passam a pertencer.

É tão forte esse caráter do nomadismo atrelado aos ciganos que até mesmo alguns deles se apropriam dessa representação e tomam esse discurso para si, no sentido de inflamar mais ainda esse aspecto, marcado – tanto no passado quanto no presente – a uma forma compulsória. A fala do cigano deixa claro esse vínculo entre “deslocamentos” como algo que está em seu próprio “destino”.

Mas a vida é mesmo assim
 Nem tudo o que quer se faz
 Deixei velhos conhecidos
 Botei-os todos pra traz
Meu destino é de cigano
 Por isso a ninguém engano
 Deixei Neri e fui ao Braz
 (Menezes, 1977, p. 04, grifo nosso).

De todas as categorias, a que mais está atrelada a questão das perseguições aos grupos de ciganos é a questão do nomadismo. Dito isso, muitos deles não se arrancham nas vilas e cidades, pelo fato daqueles que detêm o poder (governantes) não aceitarem a presença – carregada de estereótipo. Por esse motivo, levam-se a perambular procurando algum local para fixar moradia. Ou seja, o nomadismo, muito mais presente no passado cigano, esteve ligado às perseguições que sofriram. É bem verdade que alguns ciganos ainda realizam essa prática, agora de maneira circular e não mais por uma questão de sobrevivência, mas sim, como alguns ciganos mesmos incorporam como “coisa de cigano”, ou de todo modo “destino de cigano”.

3.5 LADRÕES: A REPRESENTAÇÃO MAIS LATENTE ATRIBUÍDA AO CIGANO NA LITERATURA

Se formos atribuir um estereótipo presente na literatura que esteve (e ainda) se mantém entrelaçado ao cigano, é o estereótipo de ladrão. Dentre tantas outras categorias pejorativas, os ciganos são representados frequentemente (e, às vezes unicamente) através desta. Um documento do século XVIII, precisamente de 1723 de Vila Rica, atual Ouro Preto, expõe que os ciganos eram considerados como “ladrões salteadores” e deveriam ser levados ao Rio de Janeiro para então serem deportados para Angola (Moonem, 1996, p. 124).

Mais adiante, nos deparamos com o termo mais citado na literatura cigana, o termo do roubo e furto, ademais, quando algo acontece na região e se tem ciganos por perto, é sobre eles que irá recair tal denúncia e perseguição. A priori, os ciganos são tidos como suspeitos pela própria condição de serem ciganos. No caso do cordel em análise, nos chama a atenção como a representação e o preconceito está alicerçado, pois notoriamente há ciganos e não-ciganos que são suspeitos e até culpados, mas generalizar a tal ponto uma representação é de todo modo equivocado e desnecessário, como é o caso que demonstraremos a seguir, ou seja, um caso específico, mas que se torna generalização.

CRENTE: [...] Já vi um cegano
Praticar uma bravura
Pegou um pobre matuto
Roubou cinco rapadura
(Cardoso, [19--?], p. 03).

Ainda sobre o aspecto do roubo, é importante destacar que a noção de propriedade privada para os ciganos é outra, diferente da qual se tem sobre a maioria da população. Os ciganos são costumeiramente coletivos e solidários, logo, em muitos casos, eles não veem como algo roubado e/ou furtado, pelo fato como já mencionado, terem outra noção sobre o que é público ou privado.

Essa representação de ciganos como ladrões prosseguiu durante séculos, tornando o cigano o principal culpado de roubo ou furto, mesmo que não tenha sido encontrado nada com ele. Diante disso, “sempre quando algo de ruim acontecia e um cigano por acaso estivesse na redondeza, já se sabia a quem atribuir a culpa” (Moonem, 1996, p. 125). E a culpa de ladrões, era costumeiramente atribuída por meio de “ladrões de cavalos”, éguas, entre outros animais para a realização do comércio com os “outros” (não ciganos).

Mais uma vez o fato do roubo vem à tona na narrativa do cordel, dessa vez tendo ouvido de outros o ato cometido pela cigana. Este pontua de forma categórica, como demonstra o texto a seguir:

CRENTE: Você diz isto porque
 Não sabe que eu vi falar
 Que uma noite tu foste
 Em um poleiro roubar
 E, só deixou pinto novo
 Com vergonha de levar
 (Cardoso, [19--?], p. 10).

A cigana rebate, colocando mais uma vez, o viés do pagamento, pelo serviço realizado.

CEGANA: Eu nunca roubei galinha
 Nem nunca fui a puleiro
 É, o povo quem mim dão
 Quando estão sem dinheiro
 Não tem com que me pagar
 Dão o galo do terreiro
 (Cardoso, [19--?], p. 10).

Por fim, ela esclarece um fato interessante com alguns elementos importantes, mas que ficará para futuras análises. A mesma que disse não ter roubado as galinhas, agora coloca em evidência as suas peripécias do passado, algo realizado no tempo de “atrás”, seria, portanto, um tempo relacionado ao nomadismo? Enfim, a cigana conclui dizendo que:

CEGANA: Eu já fiz muito essas coisas
 Mais hoje não fasso mais
 Estas coisas acabaram
 Foi no tempo de atrás
 Já estou ficando velha
 Acaboce meu cartaz
 (Cardoso, [19--?], p. 11).

Desta forma, o estigma mais presente entre essa minoria étnica, sem sombra de dúvida, foi marcado pela categoria de ladrões. Muitas das vezes, a suspeita recaia sobre os ciganos, somente pelo fato de serem ciganos. Uma espécie de culpabilidade a partir da condição étnica-cultural. Pois, os ciganos como sujeitos de práticas culturais diferentes da sociedade majoritária, se tornariam ‘alvos’ fáceis para serem acusados e posteriormente julgados. O direito que mais se aproxima do cigano, geralmente é o direito penal, ciganos que aparecem na condição de réus, seja por furto, roubo, quanto assassinato, entre outros, como mencionado no processo crime que analisamos.

Ademais, os ciganos não apenas eram tidos como ladrões de cavalos, mas também pelo furto de escravizados, nisso China (1936, p. 484) conclui a seguir que:

[...] a ‘atividade’ desses nômades não se limitou ao furto de animais, na prática do qual, como é sabido, são useiros e vezeiros; ela foi além, pois estendeu-se também ao furto ou roubo de escravos. Fato sem dúvida, original, e que ainda mais ressalta a ‘habilidade’, por assim dizer inata, que eles tem para a rapina, encarada sob todos os seus aspectos e particularidades.

Tão logo o furto e/ou roubo se tornam quase como intrínseco aos ciganos, como se fizessem parte da sua essência de ciganidade enganar os outros, e não pudessem se abster dessa prerrogativa. É vasta a literatura (inclusive o início dos estudos da ciganologia) no que diz respeito em atribuir essa categoria estigmatizada ao cigano, tanto no passado quanto no presente. A própria literatura quando relacionada aos ciganos, no início, era anticigana (Moonem, 2013).

As práticas ilícitas das quais os ciganos eram acusados, talvez se desse porque estes realizavam trocas e comércio que eram vistos e representados pelos não ciganos como “trapaça” e “roubo”. Por isso eram julgados através de preconceitos e estigma, nas quais “se os ciganos vendiam escravos, estes só podiam ser roubados, da mesma forma que qualquer cavalo em poder de um cigano só pode ser um cavalo roubado” (Moonem, 1996, p. 127). Ou seja, a honestidade não era um princípio visto em prol dessa gente itinerante e ambulante.

Para melhor compreensão do leitor, no jornal de número 02, ou melhor, da edição de 1962, há uma forte alusão sobre as mulheres ciganas como “baderneiras”, que no embate com outras mulheres, causam arruaças, roubam alimentos e o que mais encontrarem pela frente. Nisso, Monteiro (1962) expõe a narrativa sobre tais fatos, da seguinte maneira:

A maior parte das mulheres do campo vivem da inércia dos seus misteres caseiros, sem saber opôr resistência à mais pequena invasão. Quando o bando de ciganas invade os lares pobres da nossa roça há um choque de perturbação tão grande que as ciganas bancam de donas de casa e as donas de casa bancam de forasteiras – O bando leva ovos, farinha, feijão, galinhas e tudo que encontrar. Logo a maioria dos lares pobres é desprovida de portas com chaves [...].

Em um folheto específico denominado “A briga de um cigano com um matuto”, o cordelista, na primeira sextilha do cordel, já enuncia de forma premente um termo pejorativo, que é o termo de ladrão, tão marcadamente associando ao cigano. Ou seja, decerto, há de fato uma generalização e engessamento da cultura cigana, reduzido ao estereótipo de ladrão. Ademais, o que percebemos é a reprodução através da escrita, algo que como diz Michel de Certeau “a operação historiográfica”.

É neste caminho que podemos observar como, nas entrelinhas do discurso, a fronteira demarcada entre o matuto e o cigano é a de que o primeiro é “sabido”, enquanto que o segundo é “ladrão”. Logo, mesmo sem sequer “conhecer” sua história e suas vivências, o termo atribuído ao cigano é justamente o que o associa ao roubo.

Eu estava visitando
Vitória de Santo Antão
e lá na feira assisti
uma forte discussão
de um matuto sabido
com um cigano ladrão
(Lira, [19--?], p. 01).

A briga presenciada pelo cordelista dar-se-á pelo motivo frustrado no comércio envolvendo a troca de animais, atividade comercial rotineira entre alguns grupos de ciganos Calon. De antemão, a partir da leitura e análise é possível destacar vários insultos que são ditos ao cigano, estagnando mais ainda diversos prejulgamentos. E, dentre tais julgamentos é destacado o estigma, uma marca que acompanha os ciganos de forma depreciativa, sendo reproduzido muitas vezes o discurso do roubo e fincado raízes na memória desde o passado até os dias de hoje.

Por fim, no que diz respeito às quatro categorias de análise e conforme observamos, é importante salientar dois pontos. O primeiro deles, é que os ciganos são representados pelo “outro”. Ou seja, os costumes, tradições etc. são enxergados a partir do olhar daquele que nada entendia sobre sua cultura e saberes. Um desconhecimento que fazia com que houvesse equívocos ou até mesmo uma gritante marginalização para aqueles que eram minoritários. Um segundo ponto é que as representações são estigmatizadas e pejorativas, de tal forma, que ao cigano era necessário esquecer, para não sofrer perseguições e injúrias em falso – ou aderir elementos identitários de outras culturas.

Nisso, de acordo com as fontes, além da categoria de ladrão, outras categorias aparecem com a finalidade de depreciar mais ainda a figura desses errantes. “Ociosos”, “arruaceiros”, “baderneiros”, “usurpadores”, “enganadores da boa vontade alheia”, “místicos”, “vagabundos” – para citar apenas alguns – são alguns termos, estereótipos pelos quais os ciganos eram e ainda são associados. Por tal motivo, se fazem necessário e pertinente que as narrativas sejam construídas pelo viés dos próprios ciganos, ou seja, através da decolonialidade.

4 OS CIGANOS NAS FONTES HISTÓRICAS CIGANAS

Nesta seção iremos pensar o cigano a partir da decolonialidade. Para tanto, é necessário pensar o cigano sem a faixa dos estereótipos, pois os estereótipos são categorias construídas pelos não ciganos e, em muitos casos, também internalizados e repassados pelos próprios sujeitos ciganos. Em suma, são alteridades diferentes que precisam ser problematizadas segundo as especificidades de cada representação. Diante desse entendimento, as representações são plurais, e dessa forma devem ser entendidas a partir da pluralidade e multiplicidade; da mesma forma que são plurais as alteridades.

É importante frisar e tomar como sugestão para outros pesquisadores tanto historiadores quanto de outras áreas afins, parafraseando Foucault (1995), denotar discursos e falas que sejam uma espécie de “exposição dos avessos”, ou seja, colocar nas Histórias também oficiais, narrativas que vão à contra pêlo, que desumedece as narrativas dos grandes feitos e homens tão pesquisados anteriormente na História tradicional.

4.1 DECOLONIALIDADE

Se até aqui as representações e imagens dos ciganos foram construídos pelo viés da colonialidade, para superá-las temos que ir ao encontro da decolonialidade. No geral, os estudos decoloniais, como alerta Lugones (2014), traz à tona a pluralidade de falas e sujeitos. Por isso, a descolonização se dá por meio de uma rotação do olhar em busca do lugar do oprimido e da subalternidade, duramente exercida por uns em detrimento de outros. É esse olhar mais diversificado que tanto Mignolo (2017) quanto os autores decoloniais fazem emergir em suas obras acadêmicas. O olhar do “outro”, do nativo, do subalternizado, do alforriado, mas que são constantemente relegados ao esquecimento, como se não houvessem existido.

A colonização implicou em uma estrutura de mazelas e distanciamentos entre os povos. A preocupação da decolonização está, pois, em fazer surgir ou até mesmo ressurgir grupos minoritários, que de formas tão cruéis foram estigmatizados na História. Negros, mulheres, indígenas, homossexuais, ciganos e tantos outros que não tiveram suas histórias escritas e inscritas nas histórias oficiais, mas que agora poderão sê-los à medida que os estudos culturais e decoloniais vão se desenvolvendo.

As narrativas decoloniais fazem parte da vertente dos estudos culturais que começam a aparecer por volta da segunda metade do século XX como forma de incluir grupos inferiorizados teórica e politicamente nas histórias. Um novo amanhecer que trará para o centro das pesquisas sujeitos e subjetividades marcados pelo estigma do preconceito. Mas o mais importante e que vale salientar é que o foco dos estudos decoloniais não são os sujeitos em si, mas a construção das subjetividades desses sujeitos.

A colonialidade está ligada à modernidade e conseqüentemente à globalização, e como estas ações do passado interferem de forma negativa nos dias atuais, suprimindo histórias de sujeitos ou até mesmo interferindo e mudando o curso das narrativas. Um verdadeiro jogo de poderes, no qual as relações são hierarquizadas e colocadas em oposição tal como dominantes e dominados.

A colonialidade, através das conquistas e invasões europeias esteve muito ligada à ideia de salvação para as almas e civilidade para os povos, mas que apagava as histórias daqueles cujas narrativas já estavam postas naqueles espaços de opressão. Para exemplificar, tomemos o caso da América do Sul, especificamente onde hoje é o Brasil, um lugar de diversidade da fauna, flora e de povos, grupos heterogêneos, mas que foram suprimidos como se fosse um único povo, mais denominados mais tarde como indígenas. Ou seja, a história da diversidade, da heterogeneidade e do protagonismo desses povos foram apagadas ou silenciadas, como ainda o são na atualidade, fazendo surgir mecanismos e organizações próprios de defesa em prol de uma igualdade e de um respeito.

É preciso observar que o progresso não apaga o que existiu. Mas o que vemos são silenciamentos, não apenas com relação aos indígenas, mas também afrodescendentes e ciganos, que tiveram durante muito tempo suas narrativas relegadas ao esquecimento. Logo, os estudos decoloniais se tornam extremamente necessários e pertinentes, fazendo assim o deslocamento do olhar para outras culturas. Portanto, o decolonial trata de colocar as vozes daqueles que nunca foram protagonistas na História tradicional. Embora muitos discursos já estejam postos, é preciso desnaturalizar e desconstruir; construindo assim a partir das fontes outras tantas práticas culturais fundamentais e importantes.

Vale destacar que aos poucos vão ocorrendo transformações e inserção de narrativas que até então eram negligenciadas, seja colocando-as nos livros didáticos de História, ou nos trabalhos dos pesquisadores, estudiosos de diferentes grupos e campos. O próprio Mignolo (2017, p. 06) nos chama a atenção para essas mudanças nos propondo que devemos até “construir opções descoloniais nas ruínas do conhecimento imperial”. Um chamamento para a desconstrução das narrativas que já estão postas de forma naturalizada e problematizá-las.

As mudanças de pensamento desde uma matriz colonial de poder (MCP) para o alargamento e compreensão dos estudos decoloniais, se desenvolveu como resposta aos modelos tradicionais, voltados à opressão e subordinação de grupos e povos. Uma consciência que desemboca na forma como os discursos são ditos ou até aqueles não-ditos. Então, é preciso olhar para uma história do Brasil dos indígenas, negros e demais grupos oprimidos, por isso, se faz tão urgente e necessário essas transformações na historiografia e demais correntes epistemológicas. Sobre essas mudanças e a historicidade, Mignolo (2017, p. 02) esclarece da seguinte forma:

[...] o pensamento e a ação descoloniais surgiram e se desdobraram, do século XVI em diante, como respostas as inclinações opressivas e imperiais dos ideais europeus modernos projetados para o mundo não europeu, onde são acionados. No entanto, “a consciência e o conceito de descolonização”, como terceira opção ao capitalismo e ao comunismo, se materializou nas conferências de Bandung e dos países não alinhados. Esse é o cenário da transformação de um mundo policêntrico e não capitalista antes de 1500 para uma ordem mundial monocêntrica e capitalista de 1500 a 2000.

Ainda podemos falar da existência da matriz colonial de poder (MCP) ou é algo que ficou no passado? Essas e outras questões, conseguiremos compreender quando nosso olhar for dirigido aos estudos decoloniais.

No novo mundo, a partir dos conhecimentos europeus foram se estabelecendo novas denominações para elementos tanto naturais como culturais. Aqueles conhecimentos não ocidentais foram então rechaçados e relegados ao esquecimento; em suma, levou-se em conta, durante o processo colonial, somente os conhecimentos construídos e produzidos pela Europa ocidental.

Dito isso, a subjetividade dos outros povos (não só nas Américas, mas Índia e China, por exemplo) era pensada como atraso, em oposição a uma suposta modernidade e um suposto progresso representadas pelas potências colonialistas. O conhecimento europeu e somente ele, deveria ser exportado para os lugares não ocidentais (Mignolo, 2017, p. 08).

A colonialidade tem uma lógica, e a matriz dessa lógica se dá na medida de controle do poder, um poder marcado por exclusões e hierarquias. Discursos construídos por essa matriz nos termos de “salvação”, “progresso”, “modernidade”, foram forjados como elementos favoráveis a um “bem-estar da sociedade”.

No lugar dessa centralidade, Mignolo indica a necessidade de haver opções pluriversais e não universais nos estudos teóricos e epistemológicos. O mesmo exemplifica que “a ordem global [...] é pluriversal, não universal, e isso significa tomar a pluriversalidade como um projeto universal em que todas as opções rivais teriam de se aceitar” (Mignolo,

2017, p. 14). Dito isso, os estudos decoloniais, nas suas diferentes áreas, têm mostrado a importância dos diálogos, das negociações e dos entrecruzamentos, algo necessariamente primordial na relação entre pesquisas de cunho plural.

Mesmo com o convívio estabelecido entre as partes (ciganos e não ciganos) atualmente, a “igualdade” é ainda existente, logo, de acordo com a citação a seguir, mesmo que ocorra (por vezes) a desconstrução dos estereótipos, a dominação continua pertencendo ao grupo daqueles que não são ciganos. E é nesse sentido que se faz importante esse trabalho e de forma mais próxima esta seção. A tentativa de tornar o cigano, o sujeito das suas próprias narrativas e intencionalidades, compreendendo a si, os outros e o mundo a partir dos seus próprios entendimentos. Vejamos logo abaixo, o caráter dúbio, enviesado mediante as relações que são estabelecidas.

Em Sousa, há ciganos frequentando escolas, trabalhando como funcionários públicos e privados, disputando torneios desportivos locais com grande destaque, atuando em projetos artísticos culturais, tocando ou cantando em festas de personalidades sociais não ciganas por contrato ou amizade, envolvendo-se em campanhas políticas, estabelecendo matrimônios ou apenas enturmado-se com não ciganos. De fato, essas demandas vêm gerando o aumento nas formas de sociabilidade com não ciganos em grande amplitude, caminho esse indubitavelmente eficaz na desconstrução dos estereótipos negativos e na valorização dos aspectos essenciais desse povo. Apesar desses avanços não representarem ainda o tom dominante dessa relação, podem ser compreendidos como um progresso de convívio interétnico resultante de 30 anos de interação social entre as culturas, todavia ainda distante das perspectivas de convívio igualitário entre as partes (Siqueira, 2012, p. 61-62).

Nesse sentido, muito mais do que quebrar paradigmas e extirpar estereótipos, se faz necessário que o avanço na sociedade, tão desejado por todos, não seja apenas relacional entre ciganos e não ciganos, mas, mais do que isso, que seja através das oportunidades e que, mesmo em sociedades desiguais, haja o interesse pelo outro, independente se é cigano ou se faz parte de outro grupo pertencente à outra etnia.

4.2 A RESSIGNIFICAÇÃO DO “FAZER” HISTORIOGRÁFICO: AS PRÁTICAS HISTÓRICAS E A ESCRITA SOB A ÓTICA DOS CIGANOS

“Toda pesquisa historiográfica se articula com um lugar de produção sócio-econômico, político e cultural” (Certeau, 1982, p. 66). Começo minha análise sobre os modos do fazer historiográfico com essa citação, pois ela exemplifica de forma clara quais são as nuances que são atreladas direta ou indiretamente ao ato do “fazer” história. De fato, a prática do fazer (ou como a denomina Michel de Certeau: a “operação historiográfica”) está ligada a

vários fatores estabelecidos no tempo e no espaço. Dito isto, a pesquisa histórica não é concebida do nada, sem motivo aparente, ela é o resultado de longas vivências e de longas análises encontradas no decurso do tempo.

Com relação a obra “A escrita da História”, mais especificamente no capítulo II “a operação historiográfica”, Certeau coloca em evidência três elementos essenciais que de tal modo viabilizam o fazer da História, são elementos que se entrecruzam, se conectam a todo instante, porém, em situações específicas merecem igual importância. Pensar historicamente a partir de Certeau, é pensar que o fazer historiográfico está ligado a um *lugar social* do autor, como também atrelado a uma *prática* específica com métodos e técnicas singulares e ademais, ligado também a uma *escrita*.

Decerto, é preciso levar em consideração que o autor, leia-se na pesquisa histórica, é imbuído de pensamentos e ideias próprias, que são em grande medida atribuídas aos interesses particulares de cada grupo social. A formação acadêmica do autor, sua temporalidade, como também o espaço em que está inserido, enfim, o que irá refletir na pesquisa histórica é todo o contexto vivenciado pelo mesmo. Não será um empreendimento historiográfico sem sentido, pelo contrário, terá a par os seus significados e significantes. Nesse sentido, se pode observar a “subjetividade” do autor na pesquisa histórica.

Não há pesquisa histórica, por qualquer que seja, constituída de neutralidade. Ademais, essa subjetividade muitas vezes se encontra de forma *indireta* no texto literário, é o chamado “não-dito”, logo, em grande medida na História, muitas histórias foram (como ainda o são) silenciadas e “proibidas” de fazer parte do cerne da Ciência. Sobre isto, é possível salientar que a história dos Ciganos, em muitos aspectos e em muitas temporalidades diferentes não fora construída, ou melhor, dizendo, esteve ligada ao esquecimento. Não se falava em ciganos, não existiu até certo ponto o interesse para com essas minorias, portanto, não se produziam Histórias dos ciganos.

De todo modo, se hoje os historiadores já se concentram nas histórias desse grupo social específico, nem sempre foi assim, não só em relação aos ciganos, mas em relação a outros grupos considerados minoritários ou não hegemônicos. Procurava-se entender e pesquisar assuntos de cunho nacional, como as das elites e de grandes figuras políticas. Com a chegada dos Annales, abriu-se um leque de dimensões para o estudo historiográfico. Com isso se obteve um avanço significativo, e assim começaram os primeiros estudos sobre mulheres e demais grupos até então excluídos da sociedade e da história, inclusive os ciganos.

Concomitante a essa abertura historiográfica, os sujeitos marginalizados foram escrevendo e interpretando suas próprias histórias, sendo encontradas atualmente inúmeras

referências de vários assuntos e temas – leia-se História das mulheres, História dos grupos indígenas etc. E é sobre essa perspectiva que será construído nossa análise sobre os ciganos. Mais do que os colocar na História, é necessário dar-nos os subsídios para que eles próprios possam escrever suas histórias.

Diante do exposto, a pesquisa histórica é o resultado das escolhas do historiador, e estas escolhas, segundo Certeau (1982), estão ligados diretamente às práticas específicas de cada período. A priori, podemos dizer que as narrativas históricas tomam proporções significativas em certas temporalidades, enquanto outras permanecem sem o real interesse do historiador (como foi dito anteriormente). De fato, é de acordo com as técnicas específicas que se vai construindo uma prática historiográfica.

Para modelo explicativo, podemos salientar a presença da história social em grande parte do século XIX, depois relativizada pelos estudos da chamada história cultural e das “mentalidades” que colocaram em relevo uma série de grupos sociais que ressignificavam os espaços e lhes atribuíam poder. É a partir do nosso lugar de fala na atualidade que fizemos uma pesquisa pautada na prática histórica que se encontra ligada aos grupos minoritários presentes na sociedade, os assim chamados ciganos.

Essa abertura historiográfica se deu através do alargamento das fontes históricas na qual os pesquisadores/historiadores estavam se debruçando. Nesse sentido, a pluralidade de fontes só pôde ser possível devido às várias transformações ocorridas nas práticas do fazer historiográfico; ou seja, o conceito de fonte documental foi expandido. Em grande medida, hoje em dia podemos encontrar histórias a partir de várias perspectivas, sob diversos aspectos e até então desconhecidos. Sobre esse alargamento no corpus documental e conseqüentemente sobre a interdisciplinaridade, podemos informar que

Na amostragem de novos objetos da História encontram-se trabalhos sobre o clima, o inconsciente, o mito, o cotidiano, as mentalidades, a língua: Linguística e História, livro, jovens e crianças, saúde e doenças, opinião pública, cozinha, cinema, festa. As fontes consultadas e discutidas pelos autores mostram a dimensão interdisciplinar de suas perspectivas: mapas meteorológicos, processos químicos, documentos de ministérios da agricultura, relatos de incêndios, cartas sobre catástrofes climáticas do passado, diários, biografias, romances, estudos psicanalíticos, Psicologia da arte, releitura dos clássicos greco-romanos, o discurso mítico, Antropologia cultural, culto de santos, doutrinas religiosas, livros pornográficos e clandestinos, estatísticas de publicações diversas, ilustrações, caricaturas, jornais, manuais de bons hábitos, fotografias, literatura médica, receituários, dietas alimentares, documentos de ministérios da saúde sobre epidemias, escrituração de estabelecimentos voltados ao abastecimento, contas da Assistência pública, estudos de Biologia, cardápios de hospitais e listas de compra [...], e uma infinidade de outras mais (Pinsky, 2011, p. 15).

Há a construção de *práticas* dos historiadores voltada a novos objetos, e é nesse sentido que entram as marginalizações na História. Segundo Certeau (1982, p. 86) é preciso abrir o horizonte de leques disponíveis, pois tudo é histórico.

O historiador não é mais o homem capaz de constituir um império. Não visa mais o paraíso de uma história global. Circula em torno das racionalizações adquiridas. Trabalha nas margens. Deste ponto de vista se transforma num vagabundo. Numa sociedade devotada à generalização, dotada de poderosos meios centralizadores, ele se dirige para as Marcas das grandes regiões exploradas. “Faz um desvio” para a feitiçaria, a loucura, a festa, a literatura popular, o mundo esquecido dos camponeses, a Ocitância, etc., todas elas zonas silenciosas.

Sobretudo, mais do que elencar vários tipos de documentos/monumentos, é preciso analisar de forma criteriosa e problematizar, segundo o seu contexto de produção, cada documento específico. É necessário compreender também que para todo documento há uma escrita específica, com propósitos diferentes; portanto, na leitura devemos nos atentar para o fato das particularidades. Dissecar a fonte a fim de retirar dela todas as informações tidas como óbvias, é tarefa crucial de todo pesquisador que se aventura nessa empreitada observar os discursos presente nas entrelinhas. É importante ainda ressaltar que os documentos foram construídos sobre várias imposições decorrentes tanto de um “lugar social”, como também de uma instituição de saber e, conseqüentemente, de vários interesses particulares estabelecidos.

Trazendo esta discussão para o nosso objeto de pesquisa, é preciso saber quem produziu a narrativa encontrada nos processos crimes, cordéis e jornais (fontes de pesquisa), quando produziu e onde produziu, qual o seu real contexto de construção e sob quais relações de poder foram empreendida no texto, a saber, segundo Le Goff (1990, p. 535-536) “o documento não é qualquer coisa que fica por conta do passado, é um produto da sociedade que o fabricou segundo as relações de forças que aí detinham o poder”. E ainda acrescenta especificações sobre documentos, ao afirmar categoricamente que

O documento não é inócuo. É, antes de mais nada, o resultado de uma montagem, consciente ou inconsciente, da história, da época, da sociedade que o produziram, mas também das épocas sucessivas durante as quais continuou a viver, talvez esquecido, durante as quais continuou a ser manipulado, ainda que pelo silêncio. O documento é uma coisa que fica, que dura, e o testemunho, o ensinamento (para evocar a etimologia) que ele traz devem ser em primeiro lugar analisados, desmistificando-lhe o seu significado aparente. [...] No limite, não existe um documento-verdade. Todo o documento é mentira. Cabe ao historiador não fazer o papel de ingênuo. [...] É preciso começar por desmontar, demolir esta montagem, desestruturar esta construção e analisar as condições de produção dos documentos-monumentos (Le Goff, 1990, p. 537-538).

Outro elemento bastante pertinente que devemos ressaltar é, sobretudo, com relação à *escrita* da História. Segundo Certeau (1982), esta prática se difere da pesquisa propriamente

dita com relação as suas funcionalidades. De antemão, o papel da escrita é o de “fazer histórias” e não “contar histórias”. Dito isto, é em grande medida que a escrita tem o poder, ou pelo menos deve, de informar como também formar os leitores, delimitando assim os espaços. A escrita também tem o poder de silenciar histórias e práticas historiográficas.

Diante desse entendimento, podemos dizer que, com relação aos ciganos, há um apagamento social através do registro escrito, pois, é bem verdade que tínhamos em um passado recente a presença de vários grupos sociais sendo constantemente impedidos de “falar”. Suas práticas socioculturais não eram bem-vistas pela sociedade “detentora” da História, e logo, não poderiam ser escritos e inscritos na narrativa historiográfica. Nesse sentido, Certeau (1982, p. 95) nos informa que a escrita “dá lugar à falta e a esconde”.

A escrita, através da linguagem, tanto silencia sociedades, quanto lhes atribui um passado de sentido, como também é possível a construção de um “espaço próprio para o presente” (Certeau, 1982, p. 107). É dessa forma que construiremos nossa narrativa com o propósito de analisar criticamente um grupo social que “beira a extinção cultural” e seguindo as palavras de Janaina Amado e Marieta de Moraes Ferreira na obra “Usos e abusos da História Oral” (2006, p. 32) de “dar voz aos excluídos, esquecidos”. Para finalizar, nós, enquanto pesquisadores em exercício, precisamos fazer ressurgir a história das minorias, das classes menos favorecidas, dos ciganos. E mais ainda, *ressignificar* suas práticas históricas a partir do “olhar” dos próprios ciganos, e colocá-los tanto como atores quanto autores de sua própria História.

Em face desses argumentos, e para melhor apresentar as informações, a partir daqui se desenvolverão uma nova leitura daquelas quatro categorias de análise que sobressaíram das fontes documentais como estereótipos ciganos; a saber: a quiromancia, a ociosidade, o nomadismo e a ladroagem. Em viés decolonial, essas quatro categorias serão analisadas a partir da perspectiva cigana.

4.3 A REALIZAÇÃO DA QUIROMANCIA E/OU CARTOMANCIA COMO ALGO MÍSTICO

Diante dessa prática realizada por muitas mulheres ciganas, de forma mais intensa no passado, observamos quase sempre a quiromancia - leitura de mão - associada ao exotismo e misticismo. Logicamente, a prática em si traz consigo um ideário de futuro que muitas vezes se sobrepõe ao que é natural, relacionando-se àquilo que é místico e que desconhecemos.

Porém, a causa dessa realização cultural e sua finalidade estão no exercício do trabalho realizado pelas mulheres.

Desse modo, enquanto os homens ciganos realizavam a arte de negociar, seja através da venda ou troca de produtos, animais, objetos; as mulheres ciganas (além do trabalho doméstico) eram incumbidas da leitura da sorte, tanto pelas linhas das mãos daqueles que se sujeitavam quanto através do uso das cartas do baralho cigano, o chamado tarô. Ou seja, um trabalho como qualquer outro, com a finalidade de suprir os filhos e ajudar o marido em sua longa jornada pela sobrevivência.

Sobre isso, Pereira (2017, p. 14-15) evidencia que

a mulher também contribui bastante com o sustento da família através da leitura da sorte ou de algum trabalho manual como roupas e bijuterias, sendo muitas vezes o que mantém a família em épocas que o homem não consegue fazer bons negócios.

Para tanto, mais do que apoiar o marido no comércio, a mulher cigana se coloca como responsável para o sustento dos seus, excluindo assim a prerrogativa da leitura de mãos como algo simplesmente místico e de enganação.

Tal prática é ainda hoje muito associada quando se falam em ciganos, especificamente mulheres ciganas. E são as mulheres ciganas o estandarte de toda a representação cigana, sejam em suas vestimentas, adornos, ofícios e práticas culturais; seja para o bem como para o mal, associando-as muitas vezes como bruxas e hereges (Soria, 2015).

4.4 A IDEIA DE OCIOSIDADE ENTRE OS CIGANOS E QUE SÃO AVESSOS AO TRABALHO

A atividade do trabalho esteve desde sempre ligada aos grupos ciganos, mesmo que de maneiras informais. Não se tem uma data específica, mas os ciganos, através dos deslocamentos - que vale salientar eram causados pelas intensas perseguições - realizavam e alguns grupos ainda realizam, o trabalho mediante o comércio de venda e trocas de produtos. De tal modo, foi assim que muitos ciganos lidavam e lidam com o trabalho.

Esse modo cigano de enxergar o trabalho se deu e foi ocasionado, como mencionado acima, pelas perseguições, sendo o único meio de sobrevivência e manutenção do grupo essa forma de ganhar dinheiro e manter suas famílias. Atrelado a esse elemento, tem-se a questão da recusa dos empregadores em contratar e dar emprego formal àqueles que são ciganos. Por isso,

A arte de negociar sempre foi o principal meio de vida do homem cigano. Assim como todo o modo de vida cigano, a criança cigana era desde sempre ensinada a reproduzir o papel que lhe cabia enquanto homem ou mulher desde a vida doméstica. Em seguida, os pais do garoto, ainda na sua fase infantil, os levavam para acompanhar as negociações feitas não só por ele, mas também por seus irmãos (tios da criança) e outros adultos. Isso permitia que pouco a pouco a criança fosse absorvendo os modos de proceder de um comércio geralmente informal, baseado na palavra dada, praticados entre ciganos e não ciganos, o que permitia a um cigano capitalizar-se para sustentar sua família. Mas os tempos mudaram (Pereira, 2017, p. 11).

É importante destacar que há uma representação negativa na literatura associada ao fato de atrelar o cigano à vida ociosa, mas a partir da citação acima, retirada da fala de um cigano, entendemos que o modo de vida e de trabalho “sempre” foi, ou na grande maioria das vezes era, a prática da realização do comércio. Logo, a pouca sociabilidade no passado entre ciganos e não ciganos se dava a partir do trabalho informal, diferente da atualidade em que as relações entre eles acontecem a partir de variados contextos, como relações matrimoniais entre as culturas diferentes.

Os ciganos não são avessos ao trabalho, pelo contrário, eles procuram emprego, mas são impedidos de trabalharem no mercado formal logo após a descoberta da sua pertença étnica. Vale salientar que esse impedimento acontece geralmente por causa das imagens sociais que estão na cabeça dos empregadores, imagens que foram passadas de gerações para gerações, de estereótipos e estigmas. Ou seja, há uma não aceitação do cigano para o trabalho, mesmo que este nunca tenha se envolvido em problemas e desavenças na sociedade.

A partir da não aceitação para o trabalho, muitos ciganos buscaram e buscam nos estudos uma qualificação para o mercado de trabalho, tendo em vista que na atualidade a sociabilidade entre ciganos e não ciganos está mais intensa. Ademais, o fato de que muitos jovens que são ciganos mostrarem-se preocupados e até receosos com o futuro, mais ainda do que a reprodução das suas tradições. Nesse sentido, de acordo com o cigano Pereira (2017, p. 13),

Outro ponto a ser ressaltado é a tendência dos jovens ciganos, que valorizam o acesso à educação, em focar prioritariamente na projeção pessoal, com ênfase na atuação profissional, do que na reprodução da tradição do casamento e da vida de cigano à moda antiga. Se por um lado a demora do casamento e a autonomia do indivíduo cigano frente a tradicional dependência para com seus chefes e líderes, acontece também por entre aqueles que optam por não estudar, mas procurar trabalho numa cidade profundamente preconceituosa com o povo cigano como é a sociedade de Sousa, com aqueles que buscam uma realização profissional através dos estudos essa tendência se torna muito mais evidente. Quando nômades, ciganos estudavam principalmente o conteúdo básico das escolas, mesmo assim era comum que aprendessem nos ranchos, com os mais velhos, já que vivíamos em constante deslocamento entre cidades e até entre estados. Com a moradia fixa, por intervenção do governo do estado conseguimos estudar numa escola pública da cidade localizada perto do rancho. Pouco a pouco os pais entenderam que o estudo seria a melhor

saída para o futuro da comunidade, tanto para auxiliar na quebra do preconceito, como para garantir um futuro econômico melhor para seus filhos.

4.5 A NOÇÃO EQUIVOCADA SOBRE LIBERDADE, VAGABUNDAGEM E NOMADISMO

A questão do nomadismo se deu em grande medida, através das inúmeras perseguições nas quais sofreram os ciganos. Ademais, é importante começar mencionando esse fato, para que não haja o equívoco de atrelar o nomadismo ao puro e simples fato de pessoas aventureiras, que se deslocam por prazer e lazer. Logicamente, os ciganos se acostumaram nas andanças e (possa ser) que muitos tomaram gosto pela vida errante entre lugares e regiões, além do que foram muitos anos permanecendo nessas condições, mas colocar esse elemento como algo intrínseco a cultura cigana como “positivo” seria não compreender as reais causas dessas migrações.

A retração causada pelas constantes perseguições provavelmente foi a causa do permanente nomadismo dos grupos ciganos ao longo dos séculos. Entre os vários grupos da nossa região familiarizados conosco ou apenas grupos amigos, sustentam e compartilham histórias de perseguições ferrenhas, o que demonstra que o nomadismo, mesmo se tornando um estilo de vida com o tempo, e mesmo que tenha sido viajando de cidades/vilarejos em cidades/vilarejos que os grupos entraram no ocidente pelo oriente, provavelmente a dificuldade de parar tenha sido a razão de nunca parar (Pereira, 2017, p. 08-09).

Na citação acima, visualizamos a partir da fala do cigano Pereira, uma narrativa de perseguição atrelada ao fato dos deslocamentos constantes. Nesse sentido, se fazia importante para a sobrevivência dos grupos de ciganos que eles continuassem migrando, quase que constantemente. Logo, eles não se fixavam nos lugares, não porque não desejassem, mas sim por causa das perseguições imbuídas aos seus.

Por outro lado, fazendo uma análise e leitura mais atenta aos elementos e narrativas históricas ciganas, é importante mencionar que foram as perseguições aos ciganos que fizeram com que eles formassem um grupo coeso e que mantivessem suas culturas e linguagem próprias, fortalecendo-se, assim, frente as investidas dos não ciganos. Dito isso, mesmo em meio as perseguições e/ou recusa para não fixarem moradias nos lugares durante muito tempo, os ciganos mantiveram suas relações econômicas e de comercialização com os não ciganos.

No nomadismo, a relação entre ciganos e não ciganos era quase que totalmente baseada nas práticas de subsistência, em cujas dinâmicas a língua fazia toda a

diferença. Também era importante meio para a defesa do cigano. Já sedentários, acentua-se o uso do português como consequência da intensidade crescente do convívio com não ciganos e pela expansão de formas de sociabilidade entre ambos a partir das gerações mais jovens. Esse convívio que se estabelece predominantemente nas escolas, bem como na necessidade de se construir espaços de progresso na sociedade não cigana, parecem vir diminuindo as motivações convencionais para aprendizado e difusão da língua cigana pelas novas gerações (Siqueira, 2012, p. 54-55).

Em relação aos outros espaços ocupados pelos ciganos, podemos perceber a significativa importância que o espaço urbano é tido na vida das pessoas, ou seja, as relações estabelecidas entre os moradores do lugar são decorrentes de uma série de *transformações* que ocorre nesse espaço citadino. A cidade é praticada pelas pessoas e ademais, diz muito sobre seus habitantes, em grande medida suas classes sociais, hierarquizações, delimitações de territórios, suas formas de conceber o espaço de forma material, construção de bairros e ruas, enfim.

É sobretudo no espaço urbano que as práticas socioculturais e econômicas vão se resignificando através de vários grupos particulares (sertanejos, mulheres, negros...) e dentre esses grupos, quero destacar o grupo dos ciganos. Estes, como os demais grupos, realizaram e realizam suas práticas na cidade pautando-se pelas suas próprias *representações*, estes estabelecem relações com o urbano de maneira *singular* e essa especificidade se encontra atrelada a sua forma cultural e específica de “olhar” o espaço.

O cigano enxerga a cidade seguindo uma ótica à sua própria maneira, porém, esse grupo busca através dos seus comportamentos se “adaptar” a regiões com viés muitas vezes diferentes dos seus, para exemplificar de forma mais clara, diríamos que o cigano que mora no Brasil, possivelmente será praticante da religião católica, na qual tem a Santa Sara Kali como sua protetora. Mas, o fato de se “tornar” adepto das religiões nas localidades que estão inseridos, tem muito mais a ver com formas de “resistências adaptativas”. Logo, é importante frisar a transculturação como elemento chave para compressão dessas incorporações de elementos.

Isto se deve ao fato de a cultura cigana buscar se atrelar, digamos que, à sociedade majoritária para não mais ou pelo menos minimizar a lacuna existente entre suas relações, a priori, minimizar a marginalização que é em grande medida atribuída aos ciganos. Diante do exposto, o fato de se “tornar” adepto das religiões nas localidades que estão tem muito mais a ver com formas de “resistências adaptativas” persistentes.

Decerto, o processo de transculturação onde elementos dos ciganos se misturavam a elementos pertencentes a outras identidades e culturas. Isso se mostra mais forte na atualidade, onde as identidades são dinâmicas e mutáveis. E o que Stuart Hall vai chamar de

identidades na pós-modernidade, onde há uma crise nas identidades e que as mesmas se constituem a partir da diferença, ou seja, a partir da alteridade. Diante desse entendimento, podemos perceber grupos culturais vivendo a partir de elementos de outros grupos da sociedade. E essas representações são construídas a partir do que conhecemos como transculturação.

Certamente, como dito anteriormente os ciganos buscam através dos seus comportamentos *mecanismos de ligação* com a sociedade gadjé (não-ciganos), vale ressaltar que isto de acordo com a bibliografia é, sobretudo, no que diz respeito ao aspecto religioso. Mas, em outras categorias de análise (modernização, sedentarização) e de fato há tempos atrás não se podia dizer o mesmo, pois os ciganos de acordo com seu aspecto cultural viviam à margem de uma “modernização”, logo, não viviam em casas, com água encanada, banheiros e todo o aparato tecnológico e material que a modernidade detinha.

Ademais, a representação dessa *modernidade* e, sobretudo o *conforto* que os ciganos tinham se encontrava sobremaneira nas barracas, a barraca era seu espaço de aconchego, era no espaço da barraca que os ciganos estabeleciam suas próprias sociabilidades. Em suma, a noção de conforto para os ciganos era em sua esmagadora maioria a barraca e não a casa, na qual conhecemos atualmente.

Em se tratando sobre o aspecto da sedentarização os ciganos não se limitavam como também não se limitam (ainda) a territórios fixos e delimitados. O território para os ciganos nômades é construído atrelado à ideia de *movência*, no deslocamento contínuo e circular. A casa deles é a barraca, ou seja, para os nômades “a barraca é o seu lugar” (Andrade Junior, 2013, p. 95). Logo, a noção que os mesmos atribuem ao espaço vai além da qual nós (sujeitos não-ciganos) concebemos.

Mas, podemos observar uma gradativa mudança com relação ao elemento referente à espacialidade e sedentarização dos sujeitos ciganos, estes buscam através de novos hábitos de morada ressignificar os espaços atribuindo-lhe novos significados, ou seja, os ciganos atualmente, e em sua grande maioria, moram em casas fixas de cimento e tijolo, prática que há tempos atrás não existia.

Grosso modo, a população cigana sedentária no Rio Grande do Norte segundo o artigo “Os Ciganos do Rio Grande do Norte: caminhos e trânsitos”, das pesquisadoras Lisabete Coradini e Virgínia Souza (2014), gira em torno de 70% por cento, ou seja, de acordo com a pesquisa há uma existência significativa de ciganos sedentarizados, logo, uma parcela notável bem acima dos números dos ciganos nômades.

Dito isto, é importante salientar que quando pensamos em ciganos, nos vem na memória quase que de forma imediata que os mesmos são em sua totalidade ainda nômades, o que de fato se contradiz com a análise na pesquisa anteriormente citada. Porém, é notório dizer que mesmo em sua grande maioria sendo sedentários os ciganos ainda se encontram na atualidade sem fala, sem poder, enfim sem História. Para isto, é necessário enquanto pesquisadores trazermos à tona a história das minorias, das classes menos favorecidas, em especial dos ciganos, como também é preciso dar subsídios para que eles, os ciganos, possam ressignificar ainda mais os elementos culturais à medida do seu próprio ponto de vista e representação singular e específica.

A guisa de complementação, discutimos aqui as mesmas categorias de análise levantadas na seção anterior, para tanto, na visão dos ciganos sistematizados em estudos, tais como: trabalhos acadêmicos. Do ponto de vista metodológico, selecionamos alguns textos com base nos termos levantados a priori, fazendo os cruzamentos das informações para assim compreender a partir do ponto de vista cigano, o que pensam sobre quiromancia e cartomancia.

Ademais, sobre essa questão do nomadismo tão difundido pelo senso comum como algo corriqueiro, aventureiro; como também o fato de os ciganos realizarem trabalhos informais, logo, entendemos essa diferenciação para os mesmos do sentido formal do trabalho e informal; por fim, compreendeu-se na visão dos ciganos o porquê essa premissa do roubo e do furto é tão largamente associada as suas práticas, nas quais deixam as pessoas ainda os rotulando a partir desses estereótipos.

4.6 LADRÕES: A REPRESENTAÇÃO MAIS LATENTE ATRIBUÍDA AO CIGANO NA LITERATURA

Esse é, sem sombra de dúvidas, o estereótipo mais atribuído aos povos ciganos até hoje. Dito isso, normalmente quando ocorre algum incidente de furto ou roubo em região que habitam ciganos – tal como apontamos nas fontes primárias -, a culpa recai sobre eles, mesmo que nada tenham a ver com tal acontecimento. E a origem dessa assimilação ao estereótipo mencionado tem origem na Idade Média.

A causa para a atribuição do estereótipo de ladrões está ligada às adaptações culturais feitas pelos ciganos de sua cultura original que, num novo contexto e deslocadas de sua origem, foram mal interpretadas. Sobre isso, a pesquisadora Ana Paula Soria (2015, p. 65), esclarece que:

quando se analisa a história dos romã, observa-se que as adaptações que faziam da cultura do outro foram vistas como apropriações mentirosas [...]. Da mesma forma, as características que traziam intrincadas aos costumes, como influências de outros ambientes anteriormente habitados, de outras adaptações feitas e até, próprios à cultura originária indiana, eram mal entendidas e transformavam-se em mais imagens negativas associadas aos romã. Um exemplo é o hábito da pilhagem que tinham trazido da Ásia e que não era considerado um delito naquele continente, onde, inclusive, era um direito do viajante, do nômade, o de pilhar o que lhe fosse necessário para a subsistência.

Como posto acima, o hábito da pilhagem não era considerado um delito naquele continente, logo, quando os ciganos chegaram a Europa continuaram a realizar tal prática. E realizando-a foram associados à ladrões, tendo sua reputação manchada com o estigma que é o mais latente na literatura. Ademais, tendo sido associada à imagem do cigano com a imagem de ladrões, a prática dos furtos e roubos nas regiões habitadas por ciganos se tornaram comuns, entretanto, sendo praticadas por pessoas não ciganas e assim, sabendo que ficariam impunes porque logo a culpa recaía, a priori, sobre os ciganos.

E essa marca estigmatizada da imagem do cigano ao ladrão perpassa gerações e se solidifica em obras como a de Cervantes (*La Gitanilla*). Este deixa cristalizada uma imagem, marcando assim sobremaneira o estereótipo.

Parece que os ciganos e ciganas somente nasceram no mundo para ser ladrões. Nasceram de pais ladrões, são criados com ladrões, estudam para ser ladrões e, finalmente, saem como ladrões normais e correntes, de todo tipo. E o desejo de furtar, e o furtar, são neles como acidentes inseparáveis que não se curam senão com a morte (Soria, 2015, p. 99-100).

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Conforme observamos, é importante salientar dois pontos. O primeiro deles é que os ciganos eram representados pelo “outro”. Ou seja, os costumes, tradições etc. foram interpretados a partir do olhar daquele que nada entendia sobre sua cultura e saberes. O segundo ponto é que as representações eram quase sempre estigmatizadas e pejorativas, de tal forma que ao cigano era necessário esquecer, para não sofrer perseguições e injúrias em falso – ou aderir elementos identitários de outras culturas.

De acordo com a fonte – leiam-se jornais -, além da categoria de ladrão, outras categorias aparecem com a finalidade de depreciar mais ainda a figura desses errantes. “Ociosos”, “arruaceiros”, “baderneiros”, “usurpadores”, “enganadores da boa vontade alheia”, são alguns termos associados aos ciganos. Nisso, se faz tão necessário e pertinente que as narrativas sejam (re)construídas pelo viés dos próprios ciganos, ou seja, através da decolonialidade.

Sendo assim, pensar o cigano a partir da decolonialidade é pensar o cigano sem a faixa desses estereótipos, pois os estereótipos são categorias construídas pelos não ciganos. Em suma, são alteridades diferentes que precisam ser problematizadas segundo as especificidades de cada representação. Diante desse entendimento, as representações são plurais e dessa forma devem ser entendidas a partir da pluralidade e multiplicidade. Da mesma forma, são as alteridades – plurais.

Por fim, os trabalhos com esse viés de decolonialidade ainda são poucos no meio acadêmico, o que torna aqui como sugestão para outros pesquisadores, quer sejam historiadores quer sejam de outras áreas afins, como diz Foucault (1995), uma espécie de “exposição dos avessos”, ou seja, colocar nas Histórias narrativas que vão à contra pêlo que desumedece as narrativas dos grandes feitos e homens tão pesquisados anteriormente na História tradicional.

O fato de os ciganos serem atrelados a termos pejorativos nos dão a premissa de que eles são “classificados” pela visão do outro, daquele sujeito que não faz parte da sua cultura e de suas vivências. Em parte, isto acontece porque alguns grupos de ciganos são ágrafos, ou seja, não tem como obrigatoriedade a perpetuação das suas histórias através da escrita. Por isso, o cigano não é contemplado em muitas pautas do cotidiano: educação, saúde, habitação e outras. Estas são quase que exclusivamente construídas e feitas para *jurons* (não ciganos).

Ademais, os ciganos ainda são vistos pela ótica folclórica, como supersticiosos, sujeitos “mágicos” e até mesmo como pessoas sobrenaturais. Entretanto, são homens e

mulheres que se diferenciam das outras pessoas conforme as práticas culturais divergentes das demais. Esse olhar para os ciganos de forma não problematizada, impede-os de serem vistos a partir das suas particularidades e alteridades.

De todo modo, se hoje os historiadores já se concentram nas histórias desse grupo social específico, nem sempre foi assim, não só em relação aos ciganos, mas em relação a outros temas considerados minoritários. Procurava-se entender e pesquisar assuntos de cunho nacional, logo, de elites e de grandes figuras políticas. Com a chegada dos *Annales*, abriu-se um leque de dimensões para o estudo historiográfico. Foi a partir disso que se obteve um avanço significativo, e assim começaram os primeiros estudos sobre a mulher e demais grupos até então excluídos da sociedade, inclusive os ciganos.

Pra finalizar, nós enquanto pesquisadores em exercício, precisamos ressurgir a história das minorias, das classes menos favorecidas, dos ciganos. E mais ainda, *ressignificar* suas práticas históricas a partir do “olhar” dos próprios ciganos, e colocá-los tanto como atores quanto autores de sua própria História. É preciso compreender as narrativas e as fontes a partir de processos históricos, com base na relação de poderes, mas que através do nosso *lugar social, prática e escrita*, podemos tornar os ciganos protagonistas desses mesmos processos históricos, na História propriamente dita.

REFERÊNCIAS

- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- ALBUQUERQUE JUNIOR, Durval Muniz de. **A invenção do nordeste e outras artes**. 5. ed. São Paulo: Cortez, 2011.
- ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. **Preconceito contra a origem geográfica e de lugar: as fronteiras da discórdia**. São Paulo: Cortez, 2007.
- AMADO, Janaína. Região, Sertão, Nação. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 15, p. 145-151, 1995. Disponível em: <https://periodicos.fgv.br/reh/article/view/1990/1129>. Acesso em: 23 mar. 2024.
- AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes (org.). **Usos e abusos da História oral**. 8. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2006.
- ANDRADE JÚNIOR, Lourival. Os ciganos e os processos de exclusão. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 33, n. 66, p. 95-112, 2013. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-01882013000200006>. Acesso em: 23 mar. 2024.
- ARRUDA, Gilmar. **Cidades e Sertões: entre a história e a memória**. Bauru: EDUSC, 2000.
- AZEVÊDO, Francisco Fransualdo de. O Seridó Potiguar e o (ser)idoense: debatendo o espaço vivido e alguns aspectos da cultura e da identidade. In: MACEDO, Helder (org.). **Seridó Potiguar: sujeitos, espaços e práticas**. Caicó: Editora IFRN, 2016. p. 83-103.
- BAHBHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.
- BATISTA,IVALDO. **A cigana de Alagoas**. Recife: [s. n.], 2019. Acervo Pessoal do Professor Lourival Andrade Junior.
- BONOMO, Mariana. Temor e fascínio: dimensão afetiva e representações sociais de ciganos entre população não cigana. **Psicologia e Saber Social**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 245-264, 2012. Disponível em: <https://doi.org/10.12957/psi.saber.soc.2012.4903>. Acesso em: 23 mar. 2024.
- BOURDIEU, Pierre. O poder simbólico. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.
- CAICÒ. **Processo Crime**. 6 nov. 1937. Arquivo do Laboratório de Documentação Histórica, Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Caixa: 311.
- CARDOSO, Manuel. **A estória de um crente com uma cigana**. Rio Grande do Norte: [s. n.], [19--?]. Projeto Memória, Coleção Literatura de Cordel, Universidade Federal do Rio Grande do Norte.
- CASCUDO, Luís da Câmara. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. 10. ed. São Paulo: Global, 2001.

- CERTEAU, Michael de. Operação Historiográfica. *In*: CERTEAU, Michael de. **A escrita da história**. Tradução: Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.
- CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano: artes de fazer**. Petrópolis: Vozes, 1994.
- CHARTIER, Roger. **A história cultural: entre práticas e representações**. 2. ed. Lisboa: Difel, 2002.
- CHARTIER, Roger. **História cultural: entre práticas e representações**. Lisboa: Difel, 1990.
- CHINA, José B. de Oliveira. Os ciganos do Brasil: subsidios historicos, ethnographicos e linguísticos. **Revista do Museu Paulista**, São Paulo, t. XXI, 1936.
- CORADINI, Lisabete; SOUZA, Virgínia de Araujo. Os ciganos do Rio Grande do Norte: caminhos e trânsitos. **Sociologia, Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto**, Porto, p. 205-229, 2014. Número temático. Disponível em: <https://ojs.letras.up.pt/index.php/Sociologia/article/view/2273/2082>. Acesso em: 23 mar. 2024.
- CUNHA, Euclides da. **Os sertões**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. Etnicidade: da cultura residual mas irreduzível. *In*: CUNHA, Manuela Carneiro da. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2014. p. 235-244.
- DANTAS, José Aclecio. **Dissimetria entre o hábito cigano do mercado e o trabalho formalizado: encontros e desencontros**. 2017. 247 f. Dissertação (Mestrado em Serviço Social) - Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2017.
- FRASER, Angus. **História do povo cigano**. Lisboa: Editorial Teorema, 1997.
- GARCIA, Luciana de Assiz. Análise sobre práticas tradicionais na cultura cigana, com enfoque na quiromancia e no nomadismo. *In*: SEMANA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA POLÍTICA, 2., 2014, São Carlos. **Anais [...]**. São Carlos: UFSCar, 2014.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- GINZBURG, Carlo. Sinais: Raízes de um paradigma indiciário. *In*: GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p. 143-275.
- GOLDFARB, Maria Patricia Lopes. **Memória e etnicidade entre os ciganos calon em Souza-PB**. João Pessoa: Editora da UFPB, 2013.
- HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice: Revista dos Tribunais, 1990.
- HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- HALL, Stuart. **Cultura e representação**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Apicuri, 2016.

HALL, Stuart. Parte 2 - marcos para os estudos culturais. *In*: SOLVIC, Liv (org.). **Da Diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: UFMG; Brasília: UNESCO, 2003. p. 131-199.

KOSELLECK, Reinhart. **Estratos do tempo: estudos sobre história**. Rio de Janeiro: Contraponto: PUC-Rio, 2014.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: um conceito antropológico**. 14. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

LE GOFF, Jacques. Documento/Monumento. *In*: LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Campinas: UNICAMP, 1990.

LIRA, Luiz Rodrigues de. **A briga de um cigano com um matuto**. [S. l.: s. n.], [19--?]. Laboratório de Apoio ao Ensino de Língua e Literatura (LAELL) da Universidade Federal de Campina Grande.

LUGONES, María. Rumo a um Feminismo Descolonial. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. p. 935-952, set./dez. 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2014000300013>. Acesso em: 23 mar. 2024.

MENEZES, José Francisco de. **Augusto cigano o vaqueiro**. Campina Grande: [s. n.], 1977. Biblioteca de Obras Raras Átila Almeida, Universidade Estadual da Paraíba.

MIGNOLO, Walter. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 32, n. 94, p. 1-18, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.17666/329402/2017>. Acesso em: 23 mar. 2024.

MONTEIRO, L. Vergniaud. Comentario da Roça O CIGANO. **Jornal A Fôlha**, Caicó, ano IX, n. 75, 11 ago. 1962. Não paginado.

MOONEM, Franz. A História esquecida dos ciganos no Brasil. **Saeculum: Revista de História**, João Pessoa, n. 2, p. 123-138, jul./dez. 1996. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/srh/article/view/11192>. Acesso em: 23 mar. 2024.

MOONEM, Franz. **Anticiganismo e políticas ciganas na Europa e no Brasil**. Recife: [s.n], 2013.

MOONEM, Franz. **Ciganos Calon no sertão da Paraíba**. João Pessoa: UFPB, 1994.

MORAES FILHO, Mello. **Os Ciganos no Brasil & Cancioneiro dos Ciganos**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1981.

NEVES, Erivaldo Fagundes. Sertão como Recorte Espacial e como Imaginário Cultural. **Politeia: História e Sociedade, Vitória da Conquista**, v. 3, n. 1, p. 153-162, 2003. Disponível em: <https://periodicos2.uesb.br/index.php/politeia/article/view/3940/3244>. Acesso em: 23 mar. 2024.

NORA, Pierre. Entre memória e História: a problemática dos lugares. **Projeto História**, São Paulo, v. 10, p. 7-28, jul./dez. 1993. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/12101/8763>. Acesso em: 23 mar. 2024.

NORONHA, Gilberto César de. A semântica da exclusão: notícias ciganas segundo os jornais mineiros (séculos XIX/XX). *In*: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 29., 2017, Brasília. **Anais [...]**. Brasília: ANPUH, 2017. p. 1-14. Disponível em: https://www.snh2017.anpuh.org/resources/anais/54/1501862173_ARQUIVO_Comunicacao-GilbertoC.Noronha.pdf. Acesso em: 23 mar. 2024.

NORONHA, Gilberto César de. Os gadjós são os “perfeitos ciganos, muito ciganos”: figurações, estereótipos e artimanhas políticas em minas gerais. *In*: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 30., 2019, Recife. **Anais [...]**. Recife: ANPUH, 2019. p. 1-16. Disponível em: https://www.snh2019.anpuh.org/resources/anais/8/1564871502_ARQUIVO_ComunicacaoAnpuh-definitiva.pdf. Acesso em: 23 mar. 2024.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

PEREIRA, Cristina da Costa. Ciganos: a oralidade como defesa de uma minoria étnica. **RIHGB**, Rio de Janeiro, ano 153, n. 377, p. 96-105, out./dez. 1991.

PEREIRA, João Dias. **Relações étnicas e desenvolvimento social: choques culturais, preconceito e seus efeitos sobre a aquisição de experiências profissionais dos jovens Calon da comunidade cigana de Souza - PB na grande sociedade**. 2017. 28 f. Monografia (Graduação em Sociologia) - Universidade Paulista, São Paulo, 2017.

PINSKY, Carla Bassanezi (org.). **Fontes históricas**. 3. ed. São Paulo: Contexto, 2011.

ROSA, Guimarães. **Grande sertão: veredas**. 19 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

SANTOS, Apolônio Alves dos. **O poeta e a cigana**. Juazeiro do Norte: [s. n.], [19--?]. SESC.

SILVA, Flávio José de Oliveira. **Das tendas às telhas: a educação escolar das crianças ciganas da praça Calon - Florânia/RN**. 2012. 104 f. Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2012. Disponível em: https://repositorio.ufrn.br/bitstream/123456789/14503/1/FlavioJOS_DISSERT.pdf. Acesso em: 10 abr. 2024.

SILVA, Francisca Juciane Alexandre da. Seridó cigano: das fontes as representações. *In*: ENCONTRO ESTADUAL DE HISTÓRIA, 5. Caicó, **Anais [...]**. Caicó: Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2012. p. 1-24.

SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA, Maciel Henrique. **Dicionário de conceitos históricos**. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2009.

SILVA, Maria Auxiliadora Carvalho e. **De salteadores errantes a mártires e milagreiros: representações sociais de ciganos na cidade de Esperantina – Piauí (1913-2010)**. 2011. 141 f. Dissertação (Mestrado em História do Brasil) - Universidade Federal do Piauí, Teresina, 2011.

SIQUEIRA, Robson de Araújo. **Os calon do município de Souza-PB: dinâmicas ciganas e transformações culturais**. 2012. 164 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade Federal de Pernambuco, 2012.

SOBRINHO, Vale. Aí estão os ciganos. **Jornal A Fôlha**, Caicó, ano II, n. 67, 11 jun. 1955.

SORIA, Ana Paula Castello Branco. **Juncos ao vento: literatura e identidade romani (cigana) el alma de los parias**, de Jorge Nedich. 2015. 332 f. Tese (Doutorado em Literatura) - Universidade de Brasília, Brasília, 2015.

TEIXEIRA, Rodrigo Corrêa. **História dos Ciganos no Brasil**. Recife: Núcleo de Estudos Ciganos, 2008.