



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO SUDOESTE DA BAHIA
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO - PPG
ÓRGÃO DE EDUCAÇÃO E RELAÇÕES ÉTNICAS - ODEERE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM RELAÇÕES
ÉTNICAS E CONTEMPORANEIDADE - PPGREC



EXPEDITO JOSÉ JANUÁRIO JÚNIOR

**CIGANOS E CIGANAS EM TRÂNSITO: GÊNERO, ETNICIDADE E
MUDANÇA CULTURAL NA COMUNIDADE CIGANA DO JAPUMERIM,
ITAGIBÁ-BA**

**JEQUIÉ-BA
2019**

EXPEDITO JOSÉ JANUÁRIO JÚNIOR

**CIGANOS E CIGANAS EM TRÂNSITO: GÊNERO, ETNICIDADE E
MUDANÇA CULTURAL NA COMUNIDADE CIGANA DO JAPUMERIM,
ITAGIBÁ-BA**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade como requisito para obtenção do título de Mestre em Relações Étnicas e Contemporaneidade.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Adriana Maria de Abreu Barbosa

**JEQUIÉ-BA
2019**

J35c Januário Júnior, Expedito José.

Ciganos e ciganas em trânsito: gênero, etnicidade e mudança cultural na comunidade cigana do Japumerim, Itagibá-Ba / Expedito José Januário Júnior.- Jequié, UESB, 2019.

117f.

(Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Relações Éticas e Contemporaneidade da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia - UESB, sob orientação da Prof^a. Dr^a. Adriana Maria de Abreu Barbosa)

1.Ciganos 2.Etnicidade 3.Gênero 4.Mudanças I. Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia II. Título

CDD – 305.891497

Rafaella Cância Portela de Sousa - CRB 5/1710. Bibliotecária – UESB - Jequié

EXPEDITO JOSÉ JANUÁRIO JÚNIOR


CIGANOS E CIGANAS EM TRÂNSITO: GÊNERO, ETNICIDADE E MUDANÇA CULTURAL NA COMUNIDADE CIGANA DO JAPUMERIM, ITAGIBÁ-BA

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação, em Nível de Mestrado Acadêmico, em Relações Étnicas e Contemporaneidade - PPGREC, da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia - UESB, Campus de Jequié.

Linha de Pesquisa 2: **Etnias, Gênero e Diversidade Sexual**

Aprovada em: 24 / 08 /2019.


BANCA EXAMINADORA



Prof. Dra. Adriana Maria de Abreu Barbosa - UESB
Presidente da Banca/Orientadora



Prof. Dra. Ana Claudia Lemos Pacheco – UNEB
Examinadora



Prof. Dr. Jucelmo Dantas da Cruz – UEFS
Examinador

**JEQUIÉ
2019**

AGRADECIMENTOS

A todos os professores, colegas e funcionários do ODEERE (Órgão de Educação e Relações Étnicas), em especial, à minha orientadora, Adriana Maria de Abreu Barbosa, pela paciência, parceria, direção e orientação ao longo de toda a jornada. Aos ciganos e ciganas que tão gentilmente aceitaram participar da nossa pesquisa. A Cleuza Sampaio e a Vicente Andrade, pela ajuda para que eu me inserisse no campo. Ao amigo Lucas Bonina, pessoa fundamental para que eu chegasse até aqui, bem como a Rogério Ferrari, pelas contribuições de textos e indicações de banca. Ao amigo Allan Cezar Brito (em memória), que com certeza estaria muito orgulhoso, caso ainda estivesse aqui em nossa companhia. Aos meus pais, Marinalva Sena Januário e Expedito José Januário (em memória). À Verônica, por me apoiar e incentivar a todo momento. Aos meus filhos Victor, João e Jhan.

“Um antropólogo *experiencia*, de um modo ou de outro, seu objeto de estudo; ele o faz através do universo de seus próprios significados, e **então se vale dessa experiência carregada de significados para comunicar uma compreensão aos membros de sua própria cultura. Ele só consegue comunicar essa compreensão se o seu relato fizer sentido nos termos de sua cultura [...]** Uma "antropologia" que jamais ultrapasse os limites de suas próprias convenções, que desdenhe investir sua imaginação num mundo de experiência, **sempre haverá de permanecer mais uma ideologia que uma ciência.**”

(Roy Wagner, *A invenção da cultura*, 2010, p. 28)

RESUMO

Esta dissertação reflete sobre gênero e relações étnicas na comunidade cigana do Japumerim, Distrito de Itagibá-Ba. Para tanto, foram pesquisados cinco Calons – um homem e quatro mulheres – com o intuito de saber como se dariam as relações de gênero entre o grupo investigado, quais modificações da cultura as teriam afetado ao longo do tempo, bem como qual o grau de participação do gênero na afirmação da identidade étnica do grupo. Os(as) principais teóricos(as) de gênero utilizados(as) foram: Guacira Lopes Louro (1997), Pierre Bourdieu (2010), Simone de Beauvoir (1980), Adriana Maria de Abreu Barbosa (2017) e Margareth Mead (1979); os de etnicidade: Philippe Poutignat e Jocelyne Streiff-Fenart (2011), Fredrik Barth (2011), Roberto Cardoso de Oliveira (1976), Manuela Carneiro da Cunha (2009) e Roy Wagner (2010); os de ciganos: Franz Moonem (2011), Jean Pierre Liégeois (2009), Paloma Gay & Blasco (1999) e Florência Ferrari (2002). Do ponto de vista do ferramental metodológico, além da pesquisa bibliográfica, foi utilizada a técnica da história oral temática, aliada ao método hermenêutico de cunho fenomenológico. Os dados coletados mostraram que, em meio a significativas modificações da cultura, no grupo pesquisado as relações de gênero pouco se alteraram, com a conclusão de que essas mudanças devem-se, em parte, à influência indireta do movimento feminista, bem como no fato de ser o gênero a pedra de toque para a afirmação e reafirmação, nos dias atuais, daquilo que se caracteriza como sendo a identidade étnica do grupo pesquisado.

PALAVRAS-CHAVE: Ciganos, etnicidade, gênero, mudanças.

ABSTRACT

This dissertation reflects on gender and ethnic relations in the gypsy community of Japumerim, Itagibá-Ba District. To that end, five Calons - one man and four women - were investigated in order to know how the gender relations between the investigated group would occur, what changes in the culture would affect them over time, and how much participation the ethnic identity of the group. The main theorists of gender used were: Guacira Lopes Louro (1997), Pierre Bourdieu (2010), Simone de Beauvoir (1980), Adriana Maria de Abreu Barbosa (2017), and Margareth Mead (1979); the ethnicities: Philippe Poutignat and Jocelyne Streiff-Fenart (2011), Fredrik Barth (2011), Roberto Cardoso de Oliveira (1976), Manuela Carneiro da Cunha (2009), and Roy Wagner (2010); the ones of Gypsies: Franz Moonem (2011), Jean Pierre Liégeois (2009), Paloma Gay & Blasco (1999), and Florence Ferrari (2002). From the point of view of the methodological tool, besides the bibliographical research was the technique of thematic oral history, allied to the phenomenological hermeneutic method. The data collected showed that in the medium of significant modifications of the culture, in the researched group, gender relations have changed little, with the conclusion that these changes are partly due to the indirect influence of the feminist movement, as well as to the fact that gender is the touchstone for affirmation and reaffirmation, nowadays, what is characterized as the ethnic identity of the researched group.

KEY WORDS: Gypsies, ethnicity, gender, change.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	08
CAPÍTULO I. GÊNERO	24
1.1 GÊNERO E SUPERIORIDADE MASCULINA.....	24
1.2 GÊNERO E CULTURA.....	38
CAPÍTULO II. ETNICIDADE	47
2.1 CONCEITUAÇÃO DA ETNICIDADE.....	45
2.2 ETNICIDADE CIGANA.....	57
2.3 OS ESTUDOS CULTURAIS.....	72
CAPÍTULO III. DINÂMICA DAS RELAÇÕES	79
3.1 NOMADISMO E HABITAÇÃO.....	79
3.2 DISCRIMINAÇÃO.....	85
3.3 A DISCUSSÃO SOBRE GÊNERO.....	88
3.4 MUDANÇAS NAS RELAÇÕES DE GÊNERO.....	96
CAPÍTULO IV. CONCLUSÕES	102
REFERÊNCIAS	111
ANEXOS	114

INTRODUÇÃO

Ainda criança, quando alegremente me encontrava com uma tia, nas visitas dela à minha casa, comecei a receber as primeiras impressões sobre os ciganos, pois minha tia, a tia Leli, em tom de brincadeira, todas as vezes que me via, me chamava de “ciganinho”. Confesso que ficava sem entender por qual motivo minha tia me chamava assim. Sei que fui crescendo, vendo os ciganos, ouvindo notícias e relatos sobre eles, compondo em meus pensamentos a ideia, por vezes, contaminada pelos estereótipos do que significava ser cigano.

Tudo isso, porém, não passava de um imaginário que eu fizera, posto que, antes de ingressar no mestrado, não havia tido a oportunidade de conhecer algum deles. Só que esse desejo de conhecer não apenas um cigano, como também entender por que eles se constituíam daquela forma, chamando a atenção pelas histórias, hábitos, vestimentas das mulheres, festas e modos de vida muito diferentes do convencional, só foi aumentando, e veio parar aqui, neste trabalho que ora tenho o prazer de apresentar.

Não poderia deixar de dizer, por essas razões, que este trabalho, em termos pessoais, é uma feliz realização. Ao lado dessa satisfação, espero poder contribuir com as discussões acadêmicas sobre os ciganos, especialmente, pelo fato desta pesquisa ser a primeira sobre ciganos no programa de mestrado do qual faço parte, o PPGREC (Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas), da UESB (Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia).

O ingresso no campo me proporcionou muitas experiências. Inicialmente, fiz visitas a um dos moradores mais antigos do local, e nessas visitas, sempre rodeadas pelos seus conhecidos e familiares, pudemos conversar bastante, todas as vezes que para lá me dirigia, sobre vários assuntos. No entanto, no momento de formalizarmos a entrevista e fazermos as gravações, houve certo desconforto com o fato de ser gravado, ou filmado, e por isso achei por bem não insistir, deixando à

vontade meu participante, ficando em minha memória nossas conversas. Esse, portanto, foi meu primeiro contato.

Nesses primeiros contatos, algo interessante aconteceu, pois nós nos identificamos muito, tivemos empatia, e, em uma de nossas conversas, esse ancião cigano, ao qual me refiro, perguntou-me: “Você é cigano?”. Respondi que não, ao passo que ele continuou: “Pois você parece cigano, mais até do que muitos aqui.” Apenas sorri, e disse que um amigo do meu falecido pai, o Otaviano Bocão, já dizia isso, da seguinte forma: “Expedito (nome do meu pai), esse menino seu tem um olhar de cigano!”. Meu pai ria, e eu junto me divertia.

Depois de não ter sido concretizada a entrevista com meu primeiro contato, busquei entrevistar uma cigana, mas não tive permissão do seu marido. Tudo isso começou a me dar dimensão das dificuldades que eu poderia vir a ter para levar a cabo o meu projeto. Mas eu não desanimei, e fui em busca de outras participantes.

Neste ínterim, conversando com um amigo jornalista, o Vicente, este me informou que seu irmão havia se casado com uma cigana, e que, por meio dela, nós poderíamos ter inserção no campo. E assim aconteceu, isso se confirmou, e nossa participante, Gilmara, nos abriu as portas para entrevistas com ela, com seu conhecido Baiúca, suas duas sobrinhas, Aline e Ailana, e sua irmã Fátima. Essas ciganas e ciganos diretamente participaram da pesquisa.

Gilmara me acolheu muito bem, e ainda me possibilitou a participação em um casamento cigano, no mês de julho de 2018. Nessa ocasião, pude continuar fazendo minhas observações, e pude, quem diria, até bailar com uma cigana em um determinado momento da festa.

Essas experiências foram agradáveis, porém não posso deixar de me referir a outra desagradável. Tudo ocorreu quando, em uma festa junina no ano de 2017, ano em que iniciei minhas investigações, um grupo de não ciganos, ao aproximar-se de mim, que estava na festa próximo a um grupo de ciganos, comentou o seguinte, e isto pude ouvir: “Vixe, viram a ciganada? Vamos sair de perto.” E se afastaram. Fiquei pensando na dura manifestação de discriminação que havia presenciado, e que apareceu em evidência durante as falas dos entrevistados.

Em síntese, essas foram algumas motivações do trabalho. Assim aconteceu meu ingresso no campo, assim foram vencidas as dificuldades, e assim, arduamente, depois das análises, pudemos trazer os presentes resultados. Posto isto, iniciemos propriamente a exposição de nossa temática.

O debate sobre gênero e seu processo de construção cultural têm, com maior enfoque, desde a década de 60, até os dias atuais, internacionalmente e nacionalmente, ganhado relevo. Esse fato, de certo modo, despertou minha atenção e me levou a querer pesquisar o tema, gerando, com isso, a necessidade de aprofundamentos nas áreas de conhecimentos, envolvendo o conceito de etnicidade, até chegar ao meu foco, que seria o da etnicidade cigana.

No nosso País, para citar apenas um exemplo de como o debate tem suscitado acaloradas discussões, não posso me esquecer das críticas a uma questão do ENEM (Exame Nacional do Ensino Médio) do ano de 2015. Essa que versava sobre um célebre texto de Simone de Beauvoir, questão nº 5, a qual trazia um fragmento de texto, que, a seguir, reproduzimos:

Ninguém nasce mulher: torna-se mulher. Nenhum destino biológico, psíquico, econômico define a forma que a fêmea humana assume no seio da sociedade; é o conjunto da civilização que elabora esse produto intermediário entre o macho e o castrado que qualificam o feminino. (BEAUVOIR, 1980, p. 240).

Os idealizadores dessa questão foram acusados de doutrinação ideológica. Isso porque, para setores mais conservadores, na mídia e no parlamento, a proposição em comento refletia apenas um ponto de vista da filósofa Simone de Beauvoir, desprovido de “veracidade”, “objetividade”, o que, em suas concepções, não poderia ser disseminado.

Na mesma esteira, ao longo da década de 60, até os dias atuais, os estudos étnicos vêm tomando grande impulso, principalmente, depois da obra de Frederik Barth, *Grupos Étnicos e Suas Fronteiras*. A emergência de inúmeros conflitos étnicos no mundo do pós-guerra tem despertado a atenção dos pesquisadores, e

também serviu de fio condutor para as investigações aqui apresentadas. Em nosso caso, por envolver um contexto étnico muito próprio, que é o contexto dos grupos ciganos, isso se tornou particularmente importante.

Considerando, então, à guisa de ponto central, as interseções entre as duas categorias de análise, gênero e etnicidade, propus-me a desvendar o que se solidificou como sendo o alvo fundamental das minhas investigações, a saber: como as relações de gênero têm se dado, e qual a sua participação na afirmação da identidade étnica do grupo pesquisado? Tem acontecido modificações, ao longo do tempo, dessas relações na comunidade cigana do Japumerim, distrito pertencente ao Município de Itagibá-Ba? Quais as causas dessas modificações? Estes, para mim, se tornaram o problema fundamental da pesquisa.

A partir disso, passei a buscar um melhor entendimento acerca do funcionamento das fronteiras étnicas, através da análise das relações de gênero na comunidade cigana do Japumerim, Itagibá-Ba. Tendo como categoria subsidiária de análise, a discussão sobre as mudanças referentes à cultura.

Meu desejo é que os resultados, da presente pesquisa, possam contribuir para a redução do preconceito em relação às práticas culturais e ao modo de vida ciganos. E, além disso, que novos olhares sobre as relações de gênero, em contexto étnico cigano, e o fortalecimento da mobilização pelo respeito aos direitos humanos relativos à diversidade étnica, sejam possibilitados, visto que se trata de um campo de investigações científicas pouco explorado.

Dessa forma, a investigação proposta neste trabalho justifica-se pela necessidade de identificar como vem se contextualizando as relações de gênero no cenário étnico cigano. Sendo que esse cenário está bastante presente entre nós, porém pouco conhecido, e que, ao longo dos séculos, tem carregado o estigma social da desconfiança e da indiferença em relação às suas práticas culturais e ao seu modo de vida.

Em termos mais amplos, compreendo que este projeto debate temas de interesse da sociedade, na medida em que a questão em torno de gênero tem sido colocada em foco em amplos espaços sociais, como lares, igrejas, escolas e

parlamentos de âmbitos locais e nacionais; além de contribuir com a mobilização pelo respeito aos direitos humanos relativos à diversidade étnica, representada aqui pelos grupos ciganos. Então, como "lócus" da pesquisa, optei pela comunidade cigana do Japumerim, Itagibá-Ba, onde plantei raízes a partir de encontros e conversas informais com ciganos da referida comunidade.

Para a realização desta investigação e início dos trabalhos de campo, parti de alguns pressupostos, quais foram: a cultura da comunidade cigana do Japumerim, Itagibá-Ba, vem passando por mudanças ao longo do tempo. A cultura dos moradores não ciganos do local também tem se modificado, com repercussões nas relações de gênero, e causado mutações culturais na comunidade cigana, por conta do contato interétnico com o grupo pertencente àquela localidade. Em meio a todas essas modificações, a identidade étnica do grupo tem sido mantida, pois a modificação da cultura atravessa a identidade étnica do grupo, porém não a aniquila.

De posse desses pressupostos, dediquei-me a analisar, no campo das relações étnicas, a mecânica das relações de gênero e suas relações com a caracterização identitária do grupo na comunidade cigana do Japumerim, Itagibá-Ba. Pretendi, ainda, verificar a maneira pela qual a identidade étnica do grupo pesquisado tem se perpetuado em meio às modificações da sua cultura. Ademais, compreender o que significa ser homem e ser mulher na atualidade para os ciganos pesquisados, procurando perscrutar se há vestígios de formações discursivas feministas, o que poderia ser apontado como causa das referidas mudanças.

A preocupação com a investigação brotou da curiosidade intelectual em entender, com mais profundidade, os modos de vida dos grupos ciganos, que, para "nós", não ciganos, constituem-se no "outro". Sendo assim, faz-se necessário um olhar antropológico, capaz de desfazer visões estereotipadas que giram em torno deles, o que tem trazido, como consequência, a estigmatização e o preconceito; bem como no desejo de contribuir com as várias discussões sobre gênero que têm se instalado no País e suscitado acalorados debates dentro e fora do espaço acadêmico.

Quanto à metodologia, ao abranger aspectos gerais de um contexto e sua influência no comportamento, esta pesquisa é de cunho qualitativo. Assim, para a

coleta de dados, utilizei entrevistas semiestruturadas, contendo questões norteadoras relacionadas à pesquisa, lançando mão da técnica da história oral. Além disso, utilizei, também, a técnica do grupo focal.

Diante do que se propõe a investigar, entende-se que as pesquisas qualitativas, no campo das relações étnicas, tendem a assumir a voz dos grupos invisibilizados por outros tomados como hegemônicos. Isso porque a história oral resgata os elementos que estão submersos nas dinâmicas sociais e que envolvem, por exemplo, a comunidade cigana de Japumerim. Com isso, é possível perceber que:

A análise qualitativa é menos formal do que a análise quantitativa, pois nesta última seus passos podem ser definidos de maneira relativamente simples. A análise qualitativa depende de muitos fatores, tais como a natureza dos dados coletados, a extensão da amostra, os instrumentos de pesquisa e os pressupostos teóricos que nortearam a investigação (GIL, 2008, p. 133).

Seguindo a lógica de Gil (1994), esses instrumentos de coleta de dados delineiam a pesquisa. Com base neles, foram utilizados os seguintes procedimentos técnicos: 1) Realização de entrevistas semiestruturadas com o (a)s sujeitos da pesquisa. No início das entrevistas, foi pedido assentimento ao Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), em que os membros da comunidade foram convidados a participar da pesquisa. As entrevistas foram realizadas em local agradável, no interior das casas, com data e horário combinados com o pesquisador e o entrevistado. Os dados foram gravados através de aparelho celular e transcritos pelo pesquisador após a entrevista. O nome do participante não seria gravado, caso não houvesse consentimento para que seu nome fosse revelado. Para a identificação da fala de cada pesquisado, se este fosse o caso, durante a transcrição dos dados, seriam utilizadas as seguintes expressões, como: “entrevistado 1”, “entrevistado 2” e assim por diante. Foram entrevistados 5 participantes. Durante as entrevistas, foram abordadas questões norteadoras sobre gênero, preconceito, cultura, diversidade étnica, experiências e relatos pessoais. Posteriormente, os procedimentos seguiram com 2) Grupo focal e 3) Participação em rodas de conversa nos âmbitos familiares e comunitários.

O campo de investigação foi uma comunidade cigana, situada no Município de Itagibá-Ba, distrito do Japumerim.

Assim, utilizamos a história oral temática/HOT na pesquisa como técnica para coleta de dados. Já como método de análise dos dados coletados, adotamos uma postura hermenêutica ancorada na fenomenologia, fazendo o uso novamente da história oral, dado seu duplo uso, como técnica e como método, o que adiante explicitamos melhor.

Esses instrumentos atendem à construção da pesquisa com base na utilização de entrevistas semiestruturadas. Com isso, podemos afirmar que esta é uma técnica que segue um roteiro apropriado, com uma sequência clara de questões abertas e fechadas, as quais facilitam a abordagem e asseguram que os pressupostos serão alcançados diante do que for exposto. Ao mesmo tempo, o entrevistado pode discorrer livremente sobre o tema proposto (MINAYO, 2010).

Uma técnica utilizada na pesquisa, o grupo focal, é conceituada por Morgan (1997) como sendo uma técnica de pesquisa que coleta dados por meio de interações grupais. Deste modo, podendo servir para a compreensão do processo de construção das percepções, atitudes e representações sociais dos grupos humanos (VEIGA & GONDIM, 2001).

Assim sendo, o que torna interessante o uso da técnica do grupo focal é o pressuposto de que, nos pequenos grupos, os jogos de conversação façam emergir o discurso ideológico presente nas relações macrossociais. Isso, portanto, é o que veio ao encontro dos fins de nossa investigação.

Nesse sentido, Morgan (1997) assevera que os grupos focais trazem à tona aspectos que não seriam acessíveis sem a interação grupal. Além disso, ele acredita que o processo de compartilhar e comparar oferece rara oportunidade de compreensão por parte do pesquisador de como os participantes entendem as suas similaridades e diferenças, o que gera a possibilidade de aprofundamento de conhecimentos sobre um tema específico.

Destarte, essas vantagens metodológicas nos motivaram a fazer uso da técnica do grupo focal, aliada à utilização das entrevistas semiestruturadas, como técnicas específicas de coleta de dados, visando a otimização dos resultados do nosso esforço de pesquisa.

Nessa perspectiva, sendo o espaço físico ocupado pela comunidade elemento integrador de sua identidade enquanto grupo, cabe-nos descrever algumas informações de cunho histórico e geográfico que caracterizam o local.

Sendo assim, de início, apontamos o distrito do Japumerim como pertencente ao Município de Itagibá-Ba, sendo poucas as informações históricas a seu respeito. Então, atribuímos isso a seu pequeno contingente populacional, e ao fato do local não ter atingido autonomia político-administrativa, sendo as informações disponíveis pelo IBGE referentes apenas ao Município de Itagibá-Ba.

O Município de Itagibá-Ba, inicialmente, foi habitado por índios, e desbravado pelo Sr. Martins Ribeiro, em 1927, recebendo o nome de Distampina (assim chamada por ser um lugar aberto e destampado). Pertenceu sucessivamente a Boa Nova, Itacaré, Ubaitaba e novamente Boa Nova.

Só em 1947, o prefeito interventor, Odorico Silveira, mudou o nome do local para Itagibá, que na língua tupi-guarani significa pedra forte, pedra dura. Em 14 de agosto de 1958, por força da Lei Estadual nº 1.020, sancionada e promulgada pelo então Governador do Estado da Bahia, Antônio Balbino, Itagibá atingiu sua emancipação política.

Segundo as informações disponíveis, consta que, por muito tempo, a prática do coronelismo imperou na região. Os coronéis eram grandes proprietários de terra que estendiam seus domínios e estabeleciam sua força por meio de jagunços contratados, prática esta que só veio a acabar após algum tempo de emancipação política do município.

Atualmente, a atividade pecuária mais significativa é exercida por empresas como EAO (Empresa Agropecuária Odebrecht) e Paes Mendonça. Além da tradicional atividade agrícola da cultura do cacau, sendo que as empresas do ramo da pecuária citadas têm suas fazendas situadas próximas ao Distrito do Japumerim.

Desde o ano de 2009, a empresa australiana Mirabela vem explorando o minério de níquel no Distrito do Japumerim, e beneficiando, no próprio local, esse

minério. Este polo é o maior do nordeste brasileiro, o que vem gerando receitas para o município, provenientes dos “royalties” da atividade minerária. Assim, a descoberta e a exploração do níquel têm suscitado movimentos de emancipação do Distrito, que se arrefeceram após o declínio de sua produção, em razão da diminuição da demanda internacional do produto, a partir do ano de 2015.

O Município de Itagibá localiza-se na região sul baiana, a 370 Km da capital Salvador, e possui população estimada pelo IBGE em 2017 de 15.577 habitantes. O principal rio que banha a localidade é o Rio do Peixe, que atravessa o município até encontrar a foz do Rio de Contas, assim, o que separa o Distrito do Japumerim do Município de Ipiaú é o Rio de Contas, rio que margeia os dois lugares, e sobre o qual foi construída uma ponte, tendo como municípios limítrofes Ipiaú, Dario Meira, Aiquara, Gongogi, Itagi e Itapitanga. Ademais, como prática cultural, o distrito tem as cavalgadas e vaquejadas praticadas com frequência.

A partir da análise da história oral das pessoas da comunidade pesquisada, colaboradoras desta pesquisa, tem-se a “técnica de uma entrevista prolongada que apresenta as experiências e as definições vividas por uma pessoa, um grupo ou uma organização” (BOM MEIHY, 1996, p. 25). Essa técnica tem como preocupação as experiências e interpretações dessas pessoas.

Discorrendo sobre o método da história oral, em seu livro *História Oral* (2013), o autor Bom Meihy a conceitua da seguinte forma:

História oral é um conjunto de procedimentos que se inicia com a elaboração de um projeto e que continua com o estabelecimento de um grupo de pessoas a serem entrevistadas. O projeto prevê: planejamento da condução das gravações com definições de locais, tempo de duração e demais fatores ambientais; transcrição e estabelecimento de textos; conferência do produto escrito; autorização para o uso; arquivamento e, sempre que possível, a publicação dos resultados que devem, em primeiro lugar, voltar ao grupo que gerou as entrevistas. (BOM MEIHY, 2013, p. 15).

A esse respeito, Meihy (2013) ainda elenca outras definições, dentre as quais destacamos:

1) História oral é uma prática de apreensão de narrativas feita através do uso de meios eletrônicos e destinada a: recolher testemunhos, promover análises de processos sociais do presente e facilitar o conhecimento do meio imediato.

2) A formulação de documentos através de registros eletrônicos é um dos objetivos da história oral. Contudo, esses registros podem também ser analisados a fim de favorecer estudos de identidade e memória coletivas.

3) História oral é uma alternativa para estudar a sociedade por meio de uma documentação feita com o uso de entrevistas gravadas em aparelhos eletrônicos e transformadas em textos escritos.

4) História oral é um processo sistêmico de uso de entrevistas gravadas, vertidas do oral para o escrito, com o fim de promover o registro e o uso de entrevistas.

Em seguida, Meihy (2013) passa a comentar cada ponto de sua definição, afirmando, em primeiro lugar, que a história oral é um procedimento sistematizado, e não ações isoladas, ou um procedimento único. Seu ponto de partida é a existência de um projeto, sem o qual não se faz a história oral, que deve responder a três perguntas fundamentais: De quem? Como? e Por quê?

A escolha dos entrevistados e a quantidade de entrevistas devem ser justificadas, além da presença dos meios eletrônicos de gravação, para que esses registros possam ser analisados, a fim de favorecer estudos de identidade e memória coletivas. Isso é um dos objetivos da história oral, apesar de existirem entendimentos que afirmam que a realização de entrevistas, mesmo sem a transcrição e a produção do texto final, já constituem uma história oral.

Nessa perspectiva, em nossa pesquisa, entrevistamos 4 (quatro) mulheres e 1 (um) homem. Essas mulheres membras de uma mesma família, Gilmara e Fátima (irmãs), e Ailana e Aline (também irmãs), sendo as duas últimas entrevistadas filhas da cigana Fátima. A escolha objetivou apreender mudanças nas relações de gênero ao longo do tempo, por isso, as duas primeiras entrevistadas tinham maior idade que as duas últimas.

Entrevistamos, ainda, o cigano Baiúca, para termos também o prisma masculino sobre as mudanças nas relações de gênero, no local onde está situada a comunidade. Assim, mantivemos conversas informais, em mais de uma

oportunidade, com o ancião cigano, cujo nome não nos foi autorizado a revelar, um dos primeiros a habitar ali naquele local, que nessas ocasiões, estava sempre rodeado por seus familiares, com quem também pudemos conversar.

Verena Alberti, em seu livro *Manual de História Oral* (2004), explica que a escolha dos entrevistados deve, em primeiro lugar, ser norteada pelos objetivos da pesquisa. Ademais, essa escolha, diversamente do que ocorre na pesquisa quantitativa, não deve se preocupar com amostragens, e sim com “a posição do entrevistado no grupo, do significado de sua experiência” (ALBERTI, 2004, p. 31).

Sobre o número de entrevistados, Alberti (2004) coloca que não há como precisar um número exato de participantes, porém, como se trata de comparar diferentes versões com aquilo que as fontes já existentes dizem sobre o assunto, quanto mais entrevistas, mais consistente será o material a ser analisado. Isso não significa dizer que a quantidade vá garantir a qualidade do acervo produzido. Ao contrário disso, pode acontecer de uma única entrevista se articular tão bem com as fontes existentes, que uma única entrevista já seja suficiente, no entanto, como em história oral as fontes são prioritariamente outras entrevistas, recomenda-se mais de uma entrevista, a fim de viabilizar as análises.

É importante também destacar que nem todo depoimento gravado é história oral. Por exemplo, discursos lidos em público, declamações de poesias, falas improvisadas em eventos, e outras manifestações desse tipo são expressões da oralidade em sentido amplo. Se essas manifestações forem gravadas, tornam-se fontes orais, ainda assim, diferentes de história oral, posto que desvinculadas a um projeto, portanto, sem destinação a um trabalho de elaboração de texto final.

Outra característica marcante da história oral é que ela, ao dar voz aos verdadeiros atores da história oficial, ou comumente aceita, possibilitando a estes a narração de uma “outra história”, assume, notadamente, o viés democrático. Muitas vezes, versões da história sufocadas, ou não percebidas, através do uso da história oral, passam a ter o direito de também ser ouvidas, e de vir à tona, assim como acrescenta Meihy:

Não há como negar o caráter positivo, politicamente correto, da história oral, que promove a subjetividade humana, a inclusão social, e a reavaliação de

pressupostos muitas vezes legitimados por repetições historiográficas feitas “sobre” as minorias, mas que quase nunca levam em conta a participação mínima dos sujeitos analisados. (MEIHY, 1996, p. 41)

O autor prossegue distinguindo três gêneros em história oral, a saber: história oral de vida/HOV, história oral temática/HOT e tradição oral/TO. Essa especificação dos critérios de captação, conforme os projetos, é o que faz a diferença entre entrevista convencional e entrevista em história oral.

A questão da objetividade, ou subjetividade, é a que melhor diferencia a história oral de vida/HOV da história oral temática/HOT. Isso, pois, na primeira, a subjetividade é essencial, já que nela não há a necessidade de suportes probatórios, tendo lugar o sonho, a fantasia, a mentira, o lapso e a distorção. Enquanto a história é provável, a história oral de vida/HOV é improvável ou sensorial, o que não a invalida, se observarmos que também o improvável se situa no âmbito social.

Já a história oral temática/HOT possui uma objetividade maior, devido a um foco central da entrevista, o que faz com que as perguntas e respostas obedeçam a uma estrutura mais rígida, prevalecendo os questionários, minimizando, com isso, as possibilidades de variações, ainda que não totalmente, o que é impossível. Pode existir, nesse ponto, uma confusão entre entrevistas convencionais e entrevistas temáticas, sendo o elemento diferenciador todo o percurso de etapas previstas no projeto, o que vem a caracterizar a história oral.

Segundo Bom Meihy, as etapas que devem ser seguidas para que se tenha a execução de um projeto em história oral são em número de cinco. Vejamos o que diz o autor:

Definir os passos da história oral implica estabelecer os cinco momentos principais de sua realização: 1- elaboração do projeto; 2- gravação; 3- estabelecimento do documento escrito e sua seriação; 4- sua eventual análise; 5- arquivamento; 6- devolução social. (BOM MEIHY, 2013, p. 30).

Assim, sem o cumprimento desse roteiro, portanto, não se faz história oral.

Por sua vez, a tradição oral/TO é a que alude a exames mais longos e complexos, ancorados na observação, que trabalha com a memória coletiva e com os fundamentos míticos, rituais e materiais dos grupos pesquisados, o que lhe confere certo grau de parentesco com a etnografia. Nesse gênero, o individual é superado pelo coletivo, e as entrevistas aparecem apenas como forma de elucidação de práticas grupais.

O autor leciona ainda quanto aos usos da história oral. Esta pode ser usada de três formas: como ferramenta, como técnica e como método. Estabelece uma distinção fundamental entre o uso como método e como técnica, a partir do *corpus* documental.

Na história oral usada como ferramenta, os depoimentos equivalem a simples exemplos, e nem merecem ser reconhecidos como história oral. Usá-la como técnica é um procedimento respeitável, mas subjacente a outras fontes que, mesmo mais modestas, são um caminho a mais, complementar, para se atingir um objetivo que, por sua vez, depende de outros fatores que podem ou não ser qualificados como fontes orais. Usar a história oral como técnica equivale a dizer que as entrevistas não se compõem como objetivo central e sim como recurso a mais. (BOM MEIHY, 1996, p. 51).

Prosseguindo em seu raciocínio, Bom Meihy estabelece uma distinção fundamental entre o uso como método e como técnica, a partir do *corpus* documental:

Como método, a história oral se ergue segundo alternativas que privilegiam os depoimentos como atenção central dos estudos. Trata-se de focalizar as entrevistas como ponto central e de partida para as análises. (BOM MEIHY, 1996, p. 51).

Porém, antes de discutirmos o uso da história oral como método de análise, e não apenas como técnica de coleta de dados, é fundamental fazermos a distinção entre história oral pura ou híbrida.

Sendo assim, na história oral pura, o objetivo é somente a constituição de um acervo, em que são captadas as vozes dos narradores e realizado o entrecruzamento dessas vozes, tendendo-se a uma análise lógica e sistematizada. Já na história oral híbrida, essas vozes dialogam com outros tipos de fontes ou

documentos, sejam eles iconográficos ou escritos como: historiográficos, filosóficos ou literários.

A respeito disso, Bom Meihy distingue história oral pura de história oral híbrida da seguinte forma:

No caso da história oral pura, o que se valoriza como essencial é a construção do percurso narrativo; no caso da história oral híbrida, vale mais a objetividade temática. A primeira se presta a trabalhos feitos na base de narrações de história de vida; no segundo caso, vale os enfoques centrados em assuntos específicos. No caso das histórias de vida, a revelação da história toda, completa, é desejável; no segundo caso, cabe o recorte sempre revelador das intenções de quem vai usar a entrevista para fins elucidativos de estudos que dispensem o enfoque subjetivo. (BOM MEIHY, 2013, p. 130).

A distinção acima é de grande importância para o nosso trabalho, pois, imbuídos de desvelar o processo de relações de gênero entre os ciganos pesquisados, e suas alterações no transcorrer dos anos, necessariamente, tivemos que dialogar com as outras fontes bibliográficas disponíveis sobre o tema, já que a temática assim o exigia. Isso nos fez, conseqüentemente, deixar, em uma camada latente, os aspectos subjetivos e colocar em evidência os aspectos objetivos das falas, no momento da realização das entrevistas e da feitura de análises.

Para tratamento dos dados coletados, fizemos o uso da história oral como método, analisando as unidades narrativas das falas. Segundo Bom Meihy (2013), esse método de análise não pode ser confundido com o mero resumo ou a simples fragmentação, pois o trabalho de análise significa realizar cruzamentos capazes de diversificar lógicas internas a cada segmento, em diálogo com as fontes bibliográficas, de onde retiramos nossos substratos teóricos, a fim de que pudessem ser resolvidos os problemas propostos no projeto.

A peculiaridade da história oral pura reside na dispensa de realização de análise, posto que visa apenas a formação do texto. Para Bom Meihy (2013), no entanto, há grupos que só aceitam a história oral quando ela, depois de escrita, é analisada. Outros, pelo fato de haver uma “edição” do texto, no momento da passagem do código oral para o escrito e na elaboração do documento, entendem que já aí estaria havendo uma análise. E outros, ao afirmarem que o leitor de história

oral é um agente ativo, que não necessita ser conduzido a conclusões que ele mesmo saberá elaborar, defendem que a análise estaria implícita dessa forma.

Na nossa pesquisa, as análises foram realizadas sob o método da história oral, o que exigiu de nós uma postura hermenêutica, de cunho fenomenológico, porém não o método hermenêutico-fenomenológico, consagrado pelos estudos de filósofos como Heidegger (1889-1976) ou Ricoeur (1913-2005). Esse último é destinado à compreensão de aspectos mais subjetivos, presentes nas falas dos entrevistados, o que se dissocia, por princípios, dos objetivos da nossa pesquisa. Assim, essa dissociação ocorre na medida em que o eixo temático, a que nos propomos, demandou a verificação de nuances através do tempo, fato este que justificou o nosso uso de elementos, como a história oral temática/HOT e a história oral híbrida, como já pontuado anteriormente.

Verena Alberti, em seu livro *Ouvir Contar* (2004), sustenta que essa postura envolvida com a história oral é genuinamente hermenêutica, pois, para ela, “requer uma preparação criteriosa, que nos transforme em interlocutores à altura dos nossos entrevistados, capazes de entender suas expressões de vida e de acompanhar seus relatos” (Alberti, 2004, p. 18).

A autora ressalta também que a hermenêutica, em sua acepção filosófica, teve seu surgimento com os trabalhos de Wilhelm Dilthey (1833-1911). Para Dilthey, as ciências da natureza tinham como fundamento a explicação, enquanto que as ciências do espírito, como ele designou, tinham como base a *compreensão*.

Nesse sentido, Alberti coloca que, para Dilthey, a compreensão do homem gera a necessidade de compreensão de sua *historicidade*, categoria esta estranha às categorias estáticas das ciências naturais. O modo como as coisas se apresentam, o que nos faz lembrar o lema da escola filosófica fenomenológica “retorno às coisas mesmas”, são o que importam, dentro do pensamento sistematizado por Dilthey.

Assim, a autora desfecha sua argumentação defendendo que:

Um dos pontos de contato mais claros entre hermenêutica e história oral é a categoria da *vivência* - para Dilthey, a menor unidade das ciências

humanas, que são epistemologicamente atreladas à vida. A vivência concreta, histórica e viva é o próprio ato, não algo de que estejamos conscientes – ela deixa de ser vivência quando observada, porque a observação atrapalha o fluir da vida (ao tomar consciência, fixamos o momento e o que era contínuo se torna estático). Essa menor unidade é um dos termos da fórmula que, segundo Dilthey, torna acessíveis os objetos das ciências humanas: vivência-expressão-compreensão. As produções humanas exprimem a vivência e cabe ao hermenêuta compreender essas expressões, de tal forma que a compreensão seja o mesmo que tornar a vivenciar. “Compreender”, diz Dilthey, “é reencontrar o eu no tu”. É alargar nossos horizontes em relação às possibilidades de vida humana, é vivenciar outras existências. E ele dá um exemplo, a possibilidade de experimentar o religioso: “Posso não ter, durante minha existência, a possibilidade de experimentar o religioso. Mas, à medida que leio as cartas e os escritos de Lutero e de seus contemporâneos, vivencio o religioso com uma energia e força tais que hoje em dia seriam impossíveis. (ALBERTI, 20004, p. 18).

Com essa postura hermenêutica, preconizada pela autora, mergulhamos nas entrevistas, em busca da *compreensão* do tema proposto, e realizamos as análises dos dados que o campo da pesquisa nos proporcionou.

Diante disso, a dissertação está dividida em três seções. Na primeira, expõe-se o conceito de gênero, realiza-se a discussão sobre a superioridade masculina e a construção cultural deste conceito, tendo como referenciais teóricos Beauvoir (1980), Bourdieu (2010), Louro (1997) e Mead (1979). No segundo, fala-se sobre a etnicidade à luz dos autores Barth (1998), Poutignat, Streiff-Fernat (2011), Carneiro da Cunha (2009) e Oliveira (1976); ciganos, com aportes em Gay e Blasco (1999), Moonem (2011), Liégeois (2009), Pereira (2009) e Ferrari (2002); explorando ainda contributos dos estudos culturais de autores como Hall (1998), Canclini (2015) e Bhabha (1998). Na terceira, situa-se a análise dos dados coletados no campo, por blocos de unidades narrativas, e, por fim, nas conclusões, invoca-se como suporte a obra de Wagner (2010).

CAPÍTULO I. GÊNERO

Operar com dois marcadores sociais, como gênero e etnia, remete-nos a incursões bibliográficas em torno desses dois eixos principais, tendo como norte de análise a forma como podem se entrelaçar, de um lado, o gênero, e do outro, a identidade étnica em uma comunidade cigana.

1.1 GÊNERO E A SUPERIORIDADE MASCULINA

No livro *Gênero, sexualidade e educação*, de Guacira Lopes Louro (1997), discute-se, ao longo de 7 capítulos, como surgiu o conceito de gênero, seu desenvolvimento histórico. À luz de Foucault, ainda analisa o entrelaçamento do conceito com as relações de poder, sendo a escola o espaço de seu maior interesse. Sob a perspectiva dos Estudos Culturais, dos Estudos Negros e dos Estudos Gays e Lésbicos, a obra trata, de um lado, dos estudantes, e do outro, dos professores, avançando sobre temas como propostas pedagógicas feministas e desafios epistemológicos, trazidos pela pesquisa feminista.

Louro (1997) pondera que, inicialmente, os Estudos Feministas se ocuparam da denúncia da opressão das mulheres, sendo esta a gênese do conceito de gênero. Foi então a partir dos estudos da mulher (sendo importante, nesse momento histórico, dentre outras obras, a obra de Simone de Beauvoir, no ano de 1949, “*O Segundo Sexo*”), que se constituiu a crítica essencialista dos gêneros, entendendo-os como construção cultural, em seu aspecto relacional, não apenas girando em torno de papéis masculino e feminino, mas sendo estruturado por uma ampla gama de instituições sociais, como escola, Estado, igreja e família.

Nessa perspectiva, Louro (1997) argumenta que:

Já se tornou lugar comum referir-se ao ano de 1968 como um marco da rebeldia e da contestação. A referência é útil para assinalar, de uma forma muito concreta, a manifestação coletiva da insatisfação e do protesto que já

vinham sendo gestados há algum tempo. França, Estados Unidos, Inglaterra, Alemanha são locais especialmente notáveis para observarmos intelectuais, estudantes, negros, mulheres, jovens, enfim, diferentes grupos que, de muitos modos, expressam sua inconformidade e desencanto em relação aos tradicionais arranjos sociais e políticos, às grandes teorias universais, ao vazio formalismo acadêmico, à discriminação, à segregação e ao silenciamento. 1968 deve ser compreendido, no entanto, como uma referência a um processo maior, que vinha se constituindo e que continuaria se desdobrando em movimentos específicos e em eventuais solidariedades. É, portanto, nesse contexto de efervescência social e política, de contestação e de transformação, que o movimento feminista contemporâneo ressurgiu, expressando-se não apenas através de grupos de conscientização, marchas e protestos públicos, mas também através de livros, jornais e revistas. Algumas obras hoje clássicas — como, por exemplo, *Le deuxième sexe*, de Simone de Beauvoir (1949), *The feminine mystique*, de Betty Friedan (1963), *Sexual politics*, de Kate Millet (1969) — marcaram esse novo momento. Militantes feministas participantes do mundo acadêmico vão trazer para o interior das universidades e escolas questões que as mobilizavam, impregnando e "contaminando" o seu fazer intelectual — como estudiosas, docentes, pesquisadoras — com a paixão política. Surgem os *estudos da mulher*. (LOURO, 1997, pág.16).

A partir desse momento, o desenvolvimento teórico do conceito de gênero passa a se desenvolver e:

É através das feministas anglo-saxãs que *gender* passa a ser usado como distinto de *sex*. Visando "rejeitar um determinismo biológico implícito no uso de termos como sexo ou diferença sexual", elas desejam acentuar, através da linguagem, "o caráter fundamentalmente social das distinções baseadas no sexo" (Scott, 1995, p.72). O conceito serve, assim, como uma ferramenta analítica que é, ao mesmo tempo, uma ferramenta política.

Ao dirigir o foco para o caráter "fundamentalmente social", não há, contudo, a pretensão de negar que o gênero se constitui com ou sobre corpos sexuados, ou seja, não é negada a biologia, mas enfatizada, deliberadamente, a construção social e histórica produzida sobre as características biológicas. Como diz Robert Connell (1995, p. 189), "no gênero, a prática social se dirige aos corpos". O conceito pretende se referir ao modo como as características sexuais são compreendidas e representadas ou, então, como são "trazidas para a prática social e tornadas parte do processo histórico". (LOURO, 1997, p. 21-22).

A proposta inicial dos estudos da mulher, apesar de imprescindível, levou a um discurso de vitimização, ou de culpabilização por sua situação de subordinação, o que vem mudando recentemente, a partir dos estudos das obras de Michael Foucault (1926-1984). Nessas obras, é permitido que se enfoquem as lutas e resistências femininas, as perdas ou custos do homem no exercício de sua

superioridade social, além de todo o suporte aos movimentos gays e lésbicos que as mesmas oferecem.

Aquelas/es que se aproximam de Foucault provavelmente concordam que o poder tem um lugar significativo em seus estudos e que sua "analítica do poder" é inovadora e instigante. Foucault desorganiza as concepções convencionais — que usualmente remetem à centralidade e à posse do poder — e propõe que observemos o poder sendo exercido em muitas e variadas direções, como se fosse uma rede que, "capilarmente", se constitui por toda a sociedade. Para ele, o poder deveria ser concebido mais como "uma estratégia"; ele não seria, portanto, um privilégio que alguém possui (e transmite) ou do qual alguém se "apropria". Mais preocupado com os efeitos do poder, Foucault diz que seria importante que se percebesse esses efeitos como estando vinculados "a disposições, a manobras, a táticas, a técnicas, a funcionamentos (FOUCAULT, 1987, p. 29 *apud* LOURO, 1997, p. 38).

Segundo Louro (1997), Foucault vê o poder sendo exercido na sociedade de forma capilarizada, sem um centro irradiador, protagonizado pelos sujeitos. Com isso, é impossível afirmar que apenas um dos polos tem poder, e o outro não, o que o leva à conclusão de que onde há uma relação de poder, há também a resistência, e é possível se observar "uma rede de relações sempre tensas, sempre em atividade". A partir dessa dinâmica, não se concebe a mulher como antecipadamente vencida, apesar dela sofrer bem mais o peso das manobras sociais que a lançam em posições de inferioridade.

Outro aspecto, ressaltado por Louro (1997), é que Foucault enxerga o poder não apenas como coercitivo e negativo, mas como produtivo e positivo. O poder opera não apenas através da negação e da censura, ele também produz os corpos que governa, instituindo práticas, gestos, maneiras e ações, sendo este o conceito Foucaultiano de "biopoder":

O conceito foucaultiano de "biopoder", ou seja, o poder de controlar as populações, de controlar o "corpo-espécie" também parece ser útil para que se pense no conjunto de disposições e práticas que foram, historicamente, criadas e acionadas para controlar homens e mulheres. Nelas é possível identificar estratégias e determinações que, de modo muito direto, instituíram lugares socialmente diferentes para os gêneros, ao tratarem, por exemplo, de "medidas de incentivo ao casamento e procriação". Aqui também se trata de um poder que é exercido sobre os corpos dos sujeitos, ainda que agora esses sejam observados de um modo mais coletivo — trata-se do "corpo-molar da população". As relações entre os gêneros

continuam, sem dúvida, objeto de atenção, uma vez que distintas estratégias procuram intervir nos agrupamentos humanos, buscando regular e controlar taxas de nascimento e mortalidade, condições de saúde, expectativas de vida, deslocamentos geográficos, etc. (LOURO, 1997, p. 41).

De tal modo, o biopoder opera que fatos de ocorrência da natureza, como o nascimento, são desde o primeiro momento ressignificados, para já tratarem daquilo que poderíamos chamar de corpo como destino. Assim, reserva-se ao corpo feminino uma posição de inferioridade, e ao corpo masculino, em contraposição, uma posição de dominância, ao ser preferido pelos pais, dentro das tradições ciganas, conforme nos relata nossa primeira entrevistada, a cigana Gilmara: “É. Quando é mulher eles aceita. Mas não é como é o homem, sabe? Aquela alegria, aquela festa quando é um homem. Eles opta mais pra filho homem” (CIGANA GILMARA).

É como se, biologicamente, alguns seres, os femininos, já viessem a este mundo com o peso da desvantagem e da diferença, dados pela própria natureza. Deste modo, há, assim, uma necessidade de conformação ao que é originário, primordial, e que não pode ser mudado, está selado, pronto para o convívio do que inevitavelmente é naturalizado.

Conforme Louro (1997), se, em um primeiro momento, as feministas buscaram igualdade, com o avanço das teorizações, essas procuraram valorizar as diferenças entre elas, sem descurar-se da necessidade de igualdade com os homens, ou disso significar uma dicotomia, como sustenta Joan Scott. Isso porque a igualdade pressupõe uma diferença entre as partes, avanços estes tributários das contribuições teóricas dos estudos gays e lésbicos, de etnia e de raça. Tais modificações têm causado um afastamento do movimento feminista inicialmente conduzido por mulheres brancas, heterossexuais, urbanas e de classe média.

A diferença entre as mulheres, reclamada, num primeiro momento, pelas mulheres de cor, foi, por sua vez, desencadeadora de debates e rupturas no interior do movimento feminista. Com o acréscimo dos questionamentos trazidos pelas mulheres lésbicas, os debates tornaram-se ainda mais complexos, acentuando a diversidade de histórias, de experiências e de reivindicações das muitas (e diferentes) mulheres. (LOURO, 1997, p. 45).

Ao longo do texto, Louro (1997) se preocupa com o questionamento de quem seria o diferente, ou melhor, quem ditaria quem seria diferente. A autora, então, afirma que, numa sociedade de hegemonia branca, masculina, heterossexual e cristã, o diferente seria todo aquele que se afastasse desses atributos.

Pensando ainda sobre a diferença, Louro (1997) cita Stuart Hall, para dizer que as identidades, na pós-modernidade são múltiplas. Isso ocorre, pois somos homens e mulheres de determinada etnia, classe, sexualidade, e que essas identidades estão inter-relacionadas, sendo, muitas vezes, até mesmo contraditórias, não se constituindo o antagonismo de classe o único a explicar a realidade. Citando Avtar Brah, a autora ainda afirma que:

essas diferentes "estruturas" (ou, se preferirmos, esses vários "marcadores" ou categorias) — classe, raça, gênero, sexualidade — "não podem ser tratadas como 'variáveis independentes', porque a opressão de cada uma está inscrita no interior da outra — é constituída pela outra e constituinte da outra. (LOURO, 1997, p. 54).

E acrescenta que:

De fato, os sujeitos são, ao mesmo tempo, homens ou mulheres, de determinada etnia, classe, sexualidade, nacionalidade; são participantes ou não de uma determinada confissão religiosa ou de um partido político... Essas múltiplas identidades não podem, no entanto, ser percebidas como se fossem "camadas" que se sobrepõem umas às outras, como se o sujeito fosse se fazendo "somando-as" ou agregando-as. Em vez disso, é preciso notar que elas se interferem mutuamente, se articulam; podem ser contraditórias; provocam, enfim, diferentes "posições". Essas distintas posições podem se mostrar conflitantes até mesmo para os próprios sujeitos, fazendo-os oscilar, deslizar entre elas — perceber-se de distintos modos. (LOURO, 1997, p. 51).

Na obra, Louro se ocupa de mostrar, também, como a escola trabalha na produção do gênero, reforçando as relações desiguais e a homofobia. Assim, ela

demonstra que todas essas novas questões, mais que mero modismo acadêmico, são palpitantes questões políticas.

Louro (1997) acredita que a escola sempre separou, classificou e hierarquizou, de diferentes maneiras, desde ricos e pobres, católicos e protestantes, até meninos e meninas. Prossegue dizendo que as diferentes comunidades, historicamente, lidaram, ao seu modo, com o tempo e o espaço, determinando lugares permitidos e lugares proibidos, tempo livre e tempo ocioso, fazendo com que determinadas práticas fossem vistas como naturais e interiorizando jeitos de se viver, falar, pensar e sentir. Com isso, a escola se torna uma peça fundamental nesse processo.

A partir disso, registra-se a tendência dos meninos invadirem o espaço das meninas, interromperem suas brincadeiras. Ademais, o fato de algumas crianças disporem de tempo livre, enquanto outras tenham que trabalhar após as aulas, deixando evidente que raça, classe, etnia, sexualidade e gênero, atravessam essas construções. Lembra-se, ainda, da existência das escolas femininas, que tinham manuais para formar jovens “prendadas”, capazes de incríveis habilidades com agulha ou com pinturas.

Nesse sentido, citando Foucault, em *Vigiar e Punir*, Louro (1997) mostra que os sujeitos são “fabricados” no dia-a-dia, pelas práticas cotidianas, aparentemente triviais, mais do que pelos atos solenes e pomposos vindos da autoridade, o que deve nos despertar para o questionamento daquilo que se considera como natural. Por que ter como natural que meninos e meninas se separem na escola para grupos de trabalhos e para filas? Por que a separação dos brinquedos, ou mesmo a expectativa de melhor desempenho em determinadas disciplinas de modo diferenciado para meninas e meninos, como se as aptidões variassem em função do gênero? Por que aceitarmos que meninos são mais curiosos e agitados do que as meninas, essencialmente? Todos esses questionamentos precisam ser feitos, para que se perceba que tudo é montado, desde currículos, materiais didáticos, avaliações e procedimentos, sobre as diferenças de gênero, etnia, e classe.

Confrontando essas observações da autora com a realidade vivenciada pelo(a)s cigano(a)s pesquisado(a)s, percebemos nitidamente uma escala valorativa

diferenciada em relação à escola, gerada pelo recorte étnico, ligado ao grupo a que pertencem. Isso se sobrepõe à diferenciação étnica a diferença entre gêneros, na medida em que as meninas ciganas vão se alijando mais fortemente do sistema educacional do que os meninos ciganos, já que, dentro de suas tradições, as atividades práticas são mais valorizadas que as atividades intelectuais. O resultado disso é que os meninos passem um tempo maior na escola, sendo frequente o abandono do estudo para atividades ligadas ao comércio, enquanto que as meninas abandonam os estudos para constituição de família. Como se pode observar nas falas dos entrevistado(a)s:

Hoje filho de cigano vai pra escola, estuda, entendeu? De primeiro não estudava, era muito difícil mesmo, era raridade.

Estudei muito pouco. Na época, era um pivetezão da porra, e aí saí da escola, não tenho vergonha de falar, não sabia nem fazer meu nome. E hoje eu comecei a ler e escrever. Hoje com sexta série hoje, se vim pra mim se brincar toma pau. Pra escrever, pra ler e escrever. (CIGANO BAIÚCA).

A cigana Gilmará retrata sua realidade de modo um pouco diferente.

Na escola só estudei até a terceira série. Aí depois da terceira série meu pai não deixou eu estudar mais.

Porque os homens, eles é...assim, na tradição da gente, os homens podem mais do que as mulheres. Tudo. Pra eles tudo é mais liberado que para as mulheres. E aí a gente só basta aprender o nome, a escrever e o pai tira logo. (CIGANA GILMARÁ).

Pelas falas, enquanto para os não ciganos a educação formal tem uma grande importância, para os ciganos não há o mesmo peso, o que acentua-se em relação às mulheres.

Outro campo observado por Louro é o da linguagem, que expressa relações, poderes e lugares, e até mesmo institui esses lugares.

Para Louro (1997), a linguagem “é um turbilhão e nos usa muito mais do que nós a usamos. Ela nos carrega, molda, fixa, modifica, esmaga (seria talvez a

expressão: sou esmagada pela palavra) e ressuscita (não há a "palavra da salvação"?)”

Então, a autora prossegue levantando alguns questionamentos. Por exemplo, quando a professora refere-se aos alunos, uma menina pode se sentir incluída? O que está sendo escondido nessa fala? E o que dizer da expressão *homem* para se referir a toda humanidade, o que dizer de tal apagamento?

Com isso, nota-se que, até nas adjetivações e no uso dos diminutivos, as palavras estão atravessadas pelas diferenças de gênero, pelo que é dito e pelo que é não-dito. Aqui, encaixam-se perfeitamente os homossexuais, pois a negação para que se fale a respeito deles, relegando-os ao espaço das gozações e dos insultos, nada mais é do que uma tentativa velada de “eliminá-los”.

Ressalta-se ainda que as armadilhas da linguagem¹ podem ser observadas em relação a outras distinções sociais, sobretudo, nos livros didáticos. Assim, no tratamento reservado aos índios e aos brancos, sendo estes “civilizados” e aqueles “selvagens”; o preto retratado como demônio e o branco como anjo; o bandeirante como desbravador, a família como sendo tipicamente composta de um pai, uma mãe, e dois filhos, um menino e uma menina.

Falando da Educação Física, Louro (1997) deixa bem evidente o caráter segregatório dessa disciplina. A disciplina de Educação Física é o lugar onde o trabalho integrado mais encontra resistências, posto que razões de ordem biológicas são alegadas para a separação de turmas femininas e masculinas. É comum o entendimento de que as mulheres são menos capazes fisicamente que os homens. Além disso, na Educação Física, nota-se uma grande preocupação com a sexualidade das crianças. Meninos que não se interessam pelo futebol, por exemplo, são vistos com desconfiança. Esportes de contato são proscritos pra as meninas, estigmatizadas como frágeis, passivas e graciosas.

¹Vale lembrar que a linguagem, para os cigano(a)s, é um importante elemento diferenciador entre eles e os não ciganos, o que é chamado em estudos étnicos de “sinais diacríticos”, pois possuem uma linguagem própria, chamada genericamente de Romani, linguagem restrita ao grupo, que serve, ao lado de vários outros elementos, para os caracterizar.

Contudo, situações escolares nas quais é possível observar um questionamento dessa esquemática polarização talvez sejam muito mais freqüentes do que *a priori* se supõe. Barrie Thorne (1993), em extensa pesquisa etnográfica com crianças pequenas, descreve inúmeras situações de brinquedos e jogos que subvertem o senso comum de "lados opostos" entre meninos e meninas. Ela reconhece, é verdade, que a situação de escola muitas vezes favorece o agrupamento das crianças por gênero, mais do que ocorre nas amizades de vizinhança ou nos *playgrounds*, onde grupos mistos são freqüentes. Isso talvez ocorra devido à organização escolar graduada por idade, por ser esse um espaço que reúne muitas pessoas (oferecendo, assim, mais oportunidades de contatos sociais) ou também pelo caráter de avaliação constante (não apenas formal, mas avaliação por parte das múltiplas "testemunhas") que ali está presente. A separação de meninos e meninas é, então, muitas vezes, estimulada pelas atividades escolares, que dividem grupos de estudo ou que propõem competições. Ela também é provocada, por exemplo, nas brincadeiras que ridicularizam um garoto, chamando-o de "menininha", ou nas perseguições de bandos de meninas por bandos de garotos. Por outro lado, também se constrói na escola uma série de situações que representariam um "cruzamento de fronteiras", ou seja, situações em que as fronteiras ou os limites entre os gêneros são atravessados.

É provável que para algumas crianças — aquelas que desejam participar de uma atividade controlada pelo outro gênero — as situações que enfatizam fronteiras e limites sejam vividas com muita dificuldade. Como aponta Barrie Thorne, a "interação através das fronteiras de gênero", ou seja, o contato com o outro, tanto pode abalar e reduzir o sentido da diferença como pode, ao contrário, fortalecer as distinções e os limites. A pesquisadora também registra que muitas dessas atividades de fronteira (*borderwork*) são carregadas de ambigüidade, têm um caráter de brincadeira, de humor. No terreno das relações de gênero, é possível observar muitas vezes essa característica mais "frágil" ou "frouxa", que permite, àqueles/as que se vêem questionados numa situação de contato ou cruzamento das fronteiras, o uso da justificativa: "nós só estávamos brincando"! (LOURO, 1997, p. 79).

Sobre a questão do corpo, e de como são exploradas as diferenças sexuais com o fito de criar abismos de separação entre o feminino e o masculino, podemos dizer que, entre as ciganas, a temática é bem pertinente, pois estas usam vestimentas longas, e geralmente bem destacadas, como forma de pudor, que envolve somente as mulheres, não havendo a mesma exigência em relação aos homens, os quais se vestem no dia a dia como outra pessoa qualquer. Como relatado por uma cigana:

A gente mulher é assim, é por causa das vestes da gente, porque a gente veste esses vestidos compridos. A tradição da gente é essa. Veste os vestidos compridos. Não gosta de mostrar o corpo da gente. Só pros maridos da gente. O corpo da gente só mostra pros maridos da gente. A gente não gosta de andar com o corpo de fora (CIGANA GILMARA).

Retomando o tema da sexualidade, Louro assevera que a escola equivoca-se ao imaginar que, não falando sobre isso, os problemas fiquem situados fora dos seus muros. A escola enfatiza o padrão heterossexual, o que a leva a questionar essa ênfase, já que para algo natural não haveria a necessidade de vigilância, a fim de evitar que os alunos e as alunas não resvaluem para caminhos tidos como desviantes.

Falando sobre a necessidade das reflexões contidas no capítulo, Louro reafirma que as relações de gênero e de sexualidade estão no campo político, e são atravessadas por diferentes marcadores, étnicos e de classe. Isso exige de nós uma atitude comprometida com as mudanças necessárias, sob a forma de intervenções nos jogos de poder, mesmo não tendo uma postura ingênua de achar possível, a partir da escola, a transformação de toda a sociedade. O que se exige de nós, porém, é uma postura crítica e vigilante, no sentido de desestabilizar todas essas relações assimétricas presente na sociedade.

Sem alimentar uma postura reducionista ou ingênua — que supõe ser possível transformar toda a sociedade a partir da escola ou supõe ser possível eliminar as relações de poder em qualquer instância — isso implica adotar uma atitude vigilante e contínua no sentido de procurar desestabilizar as divisões e problematizar a conformidade com o "natural"; isso implica disposição e capacidade para interferir nos jogos de poder. (LOURO, 1997, p. 86).

A análise abrange toda uma gama de situações, presentes na sociedade, e também na escola, as quais nos levam a perceber, com maior clareza, como é sutil e, muitas vezes, imperceptível a forma como o poder opera, naturalizando corpos, e ditando regras. Tudo é como se fosse imposto, de alguma forma absoluto, não admitindo qualquer mudança e recebendo de nossa parte, uma aceitação passiva, que não nos damos conta.

No tocante aos estudos de gênero, pelo pioneirismo e luzes lançadas, não podemos nos esquecer da obra de Simone de Beauvoir (1980), *O Segundo Sexo*. Nessa obra, a autora recusa todos os essencialismos, tanto aqueles ligados ao gênero quanto aqueles ligados à raça ou à etnia, entendendo-os como fenômenos estritamente culturais, construídos em sociedade, e não prontos, trazidos do além,

ou da biologia, visão esta que nos conduziria fatalmente à ideia de que haveria um destino inexorável. Apesar disso, em sua ótica, não há como desprezar as diferenças entre homens e mulheres, desde que essas não sejam responsáveis pela instituição de relações assimétricas entre os dois sexos, conforme explicitamos mais adiante, bastando por ora, para explicitar o que estamos dizendo, a seguinte citação do texto:

Recusar as noções de eterno feminino, alma negra, caráter judeu, não é negar que haja hoje judeus, negros e mulheres; a negação não representa para os interessados uma libertação e sim uma fuga inautêntica. É claro que nenhuma mulher pode pretender sem má-fé situar-se além de seu sexo. Uma escritora conhecida recusou-se a deixar que saísse seu retrato numa série de fotografias consagradas precisamente às mulheres escritoras: queria ser incluída entre os homens, mas para obter esse privilégio utilizou a influência do marido. As mulheres que afirmam que são homens não dispensam, contudo, as delicadezas e as homenagens masculinas. (BEAUVOIR, 1980, p.8).

Posto isso, a autora principia a denunciar a desigualdade existente no mundo, no que se refere ao gênero, para descer às profundidades da biologia, psicanálise, materialismo histórico e mitologia. No primeiro volume da obra, *Fatos e Mitos*, prosseguindo com a análise das condições existenciais da mulher, através de suas fases de vida, até concluir, apontando um caminho de libertação para elas, com o que desfecha o segundo volume de sua monumental produção teórica, sob o subtítulo *A Experiência Vivida*.

Refere-se, nesse ponto, à normalização do homem, de sua posição de primazia, em detrimento à subalternidade oferecida, e por que não dizer imposta à mulher, o que se reflete, inclusive, na linguagem, como se pode ver:

É de maneira formal, nos registros dos cartórios ou nas declarações de identidade que as rubricas, masculino, feminino, aparecem como simétricas. A relação dos dois sexos não é a das duas eletricidades, de dois pólos. O homem representa a um tempo o positivo e o neutro, a ponto de dizermos "os homens" para designar os seres humanos, tendo-se assimilado ao sentido singular do vocábulo vir o sentido geral da palavra homo. A mulher aparece como o negativo, de modo que toda determinação lhe é imputada como limitação, sem reciprocidade. (BEAUVOIR, 1980, p. 9).

A autora toca também nas visões simbólicas trazidas pela religião, argumentando que essas servem para legitimar a posição de dominância do homem, e para justificar seus privilégios. Isso surge no instante em que a mulher passa a ser vista como o "outro", sendo definida, a partir dele, subjugada como o ser inessencial:

É o que simboliza a história do Gênese em que Eva aparece como extraída, segundo Bossuet, de um "osso supranumerário" de Adão. A humanidade é masculina e o homem define a mulher não em si mas relativamente a ele; ela não é considerada um ser autônomo. "A mulher, o ser relativo...", diz Michelet. E é por isso que Benda afirma em Rapport d'Uriel: "O corpo do homem tem um sentido em si, abstração feita do da mulher, ao passo que este parece destituído de significação se não se evoca o macho... O homem é pensável sem a mulher. Ela não, sem o homem". Ela não é senão o que o homem decide que seja; daí dizer-se o "sexo" para dizer que ela se apresenta diante do macho como um ser sexuado: para ele, a fêmea é sexo, logo ela o é absolutamente. A mulher determina-se e diferencia-se em relação ao homem e não este em relação a ela; a fêmea é o inessencial perante o essencial. O homem é o Sujeito, o Absoluto; ela é o Outro. (BEAUVOIR, 1980, p. 10).

Sobre essa caracterização do outro, Beauvoir tece importantes comentários, permeados por referências a outras tantas desigualdades, como a desigualdade social, étnica e racial, com enfoque para o trabalho do antropólogo Lévi-Strauss, sobre as dualidades nas sociedades primitivas, que vem se somar ao pensamento desenvolvido pela filósofa, valendo a pena citar que:

Os judeus são "outros" para o anti-semita, os negros para os racistas norte-americanos, os indígenas para os colonos, os proletários para as classes dos proprietários. Ao fim de um estudo aprofundado das diversas figuras das sociedades primitivas, Lévi-Strauss pôde concluir: A passagem do estado natural ao estado cultural define-se pela aptidão por parte do homem em pensar as relações biológicas sob a forma de sistemas de oposições: a dualidade, a alternância, a oposição e a simetria, que se apresentam sob formas definidas ou formas vagas, constituem menos fenômenos que cumpre explicar que os dados fundamentais e imediatos da realidade social. Tais fenômenos não se compreenderiam se a realidade humana fosse exclusivamente um *mitsein* baseado na solidariedade e na amizade. Esclarece-se, ao contrário, se, segundo Hegel, descobre-se na própria consciência uma hostilidade fundamental em relação a qualquer outra consciência; o sujeito só se põe em se opondo: ele pretende afirmar-se como essencial e fazer do outro o inessencial, o objeto. (BEAUVOIR, 1980, p. 11/12).

Portanto, de várias formas, por diversos prismas, a autora busca descrever o modo como a mulher é inferiorizada. No entanto, uma questão, em meio às suas muitas constatações, a deixa intrigada: por que, diferentemente de relações em que o outro não se enxerga como outro, e se insurge, buscando se impor e superar o desequilíbrio na relação, nas relações entre o homem e a mulher, a mulher não tem essa atitude?

Ora, segundo a dialética de Hegel, expressa na metáfora do senhor e do escravo, o senhor vê o escravo como inessencial, não um ser humano, mas um objeto, reclamando pra si a supremacia, porém, por uma contradição, esse mesmo senhor não sobrevive sem o escravo, sem sua força de trabalho, e desta ele depende. Quando o escravo ganha essa consciência, abre-se o caminho para a superação.

Exatamente aqui reside o grande paradoxo levantado por Beauvoir, pois, entre as mulheres, parece não existir o sentimento de mudança, o que pode ser explicado, em termos subjetivos, no plano dos mecanismos psicológicos, conforme a seguir se expõe:

Recusar ser o Outro, recusar a cumplicidade com o homem seria para elas renunciar a todas as vantagens que a aliança com a casta superior pode conferir-lhes. O homem suserano protegerá materialmente a mulher vassala e se encarregará de lhe justificar a existência: com o risco econômico, ela esquia o risco metafísico de uma liberdade que deve inventar seus fins sem auxílios. Efetivamente, ao lado da pretensão de todo indivíduo de se afirmar como sujeito, que é uma pretensão ética, há também a tentação de fugir de sua liberdade e de constituir-se em coisa. É um caminho nefasto porque passivo, alienado, perdido, e então esse indivíduo é presa de vontades estranhas, cortado de sua transcendência, frustrado de todo valor. Mas é um caminho fácil: evitam-se com ele a angústia e a tensão da existência autenticamente assumida. O homem que constitui a mulher como um Outro encontrará, nela, profundas cumplicidades. Assim, a mulher não se reivindica como sujeito, porque não possui os meios concretos para tanto, porque sente o laço necessário que a prende ao homem sem reclamar a reciprocidade dele, e porque, muitas vezes, se compraz no seu papel de Outro. (BEAUVOIR, 1980, p. 15).

Na reflexão da autora, as condições materiais prendem a mulher ao seu estado de subalternidade, impedindo seu ganho de consciência, confinando-lhe no mundo doméstico, onde ela tem segurança, viabilizando-se, assim, que esta

realmente se entenda inferior, numa condescendência inaceitável com o seu algoz. Além do eterno feminino, a eterna criança,

A própria mulher reconhece que o universo em seu conjunto é masculino; os homens modelaram-no, dirigiram-no e ainda hoje o dominam; ela não se considera responsável; está entendido que é inferior, dependente; não aprendeu as lições da violência, nunca emergiu, como um sujeito, em face dos outros membros da coletividade; fechada em sua carne, em sua casa, apreende-se como passiva em face desses deuses de figura humana que definem fins e valores. Neste sentido, há verdade no slogan que a condena a permanecer "uma eterna criança"; também se dizia dos operários, dos escravos negros, dos indígenas colonizados que eram "crianças grandes", enquanto não os temeram; isso significava que deviam aceitar, sem discussão, verdades e leis que outros homens lhes propunham. O quinhão da mulher é a obediência e o respeito. Ela não tem domínio, nem sequer em pensamento, sobre essa realidade que a cerca. (BEAUVOIR, 1980, p. 364).

Cabe, aqui, nessa quadra, destacar o artigo de Adriana Maria de Abreu Barbosa, *Dialetos de Gênero: Sociedade e Mídia*, sobre análises de editoriais de revistas masculinas e femininas. Nesse artigo, demonstra-se, com singularidade, a influência da mídia sobre os comportamentos, dentro do contexto da cultura de massas, o que está homologando papéis fixos de gênero, reforçando e reproduzindo as hierarquias. Com isso, pode-se notar, por exemplo, no uso dos diminutivos e da fala infantilizada empregada nas revistas femininas, conforme o exemplo que a pesquisadora dá, retirados da revista Cláudia: “Alexandra Farah, nossa repórter, trabalhou duro! Durante dias, devorou o *livrinho* da Constituição, entrevistou políticos, advogados, juízes” (2017, p.11).

Outra marca de gênero, destacada pela autora, seria a do emprego excessivo da afetividade no texto: “Quem me conhece há algum tempo, sabe como *adoro* o inverno (...). Confesso, outra coisa que *adoro* é perfume” (2017, p.10)”.

Já nas revistas masculinas, em oposição, o que se observa é um universo objetivo, em que prevalece o poder, o saber e a autoridade. Na Playboy, por exemplo, o editor refere-se a si e aos demais integrantes da equipe como campeões “Numa edição de campeões, como esta” (2017, p. 12)”

Referindo-se ainda ao trabalho de um novo editor, “Basta ver a inteligência, a agudeza, e a graça com que ele, em seu texto”...(2017, p.12)”

Em múltiplos contextos (educação, mídia, ambiente doméstico), portanto, vemos como se manifesta o paradigma da superioridade masculina. Portanto, isso nos leva a pensar sobre as relações do gênero com a cultura, como vemos a seguir:

1.2 GÊNERO E CULTURA

Um dos trabalhos antropológicos de grande importância, em que a interseção entre gênero e cultura se evidencia bem fortemente, ainda que produzida antes do desenvolvimento teórico dos conceitos de gênero e etnicidade, e que talvez seja um dos grandes precursores desta discussão, é o da autora Margareth Mead, *Sexo e Temperamento* (2000). Nesse trabalho, foram trazidos os resultados de pesquisas de três sociedades da Nova Guiné, os Tchambuli, os Mundugumor, e os Arapesh. Em suas palavras:

Este estudo não se ocupa da existência ou não de diferenciar reais e universais entre sexos, sejam qualitativas. Não trata de saber se a mulher é mais instável do que o homem, como se pretendeu antes que a doutrina da evolução exaltasse a variabilidade, ou menos instável, como se afirmou depois. Não é um tratado sobre os direitos da mulher, nem uma pesquisa das bases do feminismo. É, muito simplesmente, um relato de como três sociedades primitivas agrupavam suas atitudes sociais em relação ao temperamento em torno dos fatos realmente evidentes das diferenças sexuais. Estudei esse problema em sociedades simples, porque nelas temos o drama da civilização redigido de forma sucinta, um microcosmo social semelhante em espécie, porém diferente, em tamanho e grandeza, das complexas estruturas sociais de povos que, como o nosso, dependem de uma tradição escrita e da integração de grande número de tradições históricas conflituais. Estudei essa questão nos plácidos montanhese Arapesh, nos ferozes canibais Mundugumor e nos elegantes caçadores de cabeças de Tchambuli. Cada uma dessas tribos dispunha, como toda sociedade humana, do ponto de diferença de sexo para empregar como tema na trama da vida social, que cada um desses três povos desenvolveu de forma diferente. Comparando o modo como dramatizam a diferença de sexo, é possível perceber melhor que elementos são construções sociais, originalmente irrelevantes aos fatos biológicos do gênero de sexo. (MEAD, 2000, p. 22).

Mead afirma que ser menino e ser menina variam de acordo com o que socialmente for elaborado, e isto é determinado pela cultura, e não pelas diferenças biológicas dos sexos, que não têm nada de imutável ou universal. Assim, conforme a autora:

Qualquer discussão acerca da posição da mulher, do seu caráter e do temperamento, da sua escravização ou emancipação, obscurece a questão básica; o reconhecimento de que a trama cultural por trás das relações humanas é o modo como os papéis dos dois sexos são concebidos e de que o menino em crescimento é formado para uma ênfase local e especial tão inexoravelmente como o é a menina em crescimento. (MEAD, 2000, p. 23).

Passa-se, então, a discorrer sobre os grupos pesquisados. Segundo a Mead:

Duas dessas tribos não tem ideia de que homem e mulher são diferentes em temperamento. Conferem-lhes papéis econômicos e religiosos diversos, habilidades diferentes, vulnerabilidades diferentes a malefícios mágicos e influências sobrenaturais. Os Arapeshs acreditam que a pintura em cores é adequada apenas aos homens, e os Mundugumor consideram a pesca tarefa essencialmente feminina. Mas inexiste totalmente qualquer ideia de que os traços temperamentais da ordem de dominação, coragem, agressividade, objetividade, maleabilidade estão indissociavelmente associados a um sexo (enquanto oposto ao outro). (MEAD, 2000, p. 26).

Essas constatações deixam a pesquisadora atônita, pois estava habituada a enxergar as diferenças entre homens e mulheres como algo congênito, e que as características do sexo masculino e feminino eram inatas. Causou-lhe surpresa, pois, perceber que as variações do temperamento humano poderiam ser moldadas pela educação, como atributos do ambiente social, externo aos corpos.

Mead descreve os Arapesh como uma sociedade onde a cooperação predomina, não existindo relações hierarquizadas entre os sexos, e os papéis são distribuídos sem vinculações a imaginários naturalistas de qualquer espécie. Sobre a divisão do trabalho, a autora diz que:

Quando se indaga dos Arapesh a respeito da divisão de trabalho, respondem: Cozinhar o alimento cotidiano, trazer lenha e água, capinar e transportar – é trabalho feminino; cozinhar o alimento cerimonial, carregar porcos e toras pesadas, construir casas, costurar folhas de palmeiras, limpar e cercar, esculpir, caçar e cultivar inhames – são tarefas masculinas; fazer ornamento, e cuidar dos filhos – é trabalho de ambos, homens e mulheres. Se a tarefa da esposa é mais urgente – quando não há verduras para a refeição a noite, ou um pernil tem de ser levado a um vizinho na aldeia próxima – o esposo fica em casa e cuida do bebê. Ele tem tanto prazer nessa tarefa e é tão pouco severo com sua criança quanto a esposa. (MEAD, 2000, p. 61).

Enfim, os Arapesh, tanto homens como mulheres, são descritos como dóceis, receptivos e não agressivos. Descritos, também, como um povo gentil, morador das montanhas.

Após o relato dos Arapesh, Mead passa para outro grupo, o dos Mundugumor, canibal, caçador de cabeças, causador de terror nas redondezas, bastante diferente do anterior. No interior deste grupo, homens e mulheres têm comportamentos semelhantes, sem distinções que os hierarquizem, porém com a característica de serem impetuosos, hostis e competitivos.

Vimos como o caráter Mundugumor ideal é idêntico para ambos os sexos; como se espera que homens e mulheres sejam violentos, competitivos, agressivamente sexuais, ciumentoss e prontos a ver e vingar insultos, deliciando-se na ostentação, na ação e na luta. Os Mundugumor escolheram como ideal os próprios tipos de homens e mulheres que, no meio Arapesh, são considerados tão incompreensíveis que mal é permitida sua ocorrência. (MEAD, 2000, p. 219).

O terceiro grupo, o dos Tchambuli, é descrito como tendo a mulher como dominadora, provedora do sustento através da pesca, atividade exclusiva sua. Já os homens são os submissos, responsáveis pelas atividades artísticas, ocupantes de papéis secundários. Inclusive, são realizados, entre eles, espetáculos de dança, em que os homens dançam e as mulheres pagam pelas danças. Inversamente ao que acontece em nossa sociedade, entre os Tchambuli, a dureza, a impessoalidade e a liderança são características das mulheres, sendo os homens emocionalmente dependentes.

O ideal Tchambuli de homem e de mulher contrasta agudamente como os ideais tanto dos Mundugumor como dos Arapesh e, na verdade, tem pouquíssimo em comum com ambos. Entre os Arapesh e os Mundugumor, os homens e as mulheres possuem idealmente a mesma personalidade social, ao passo que entre os Tchambuli suas personalidades se opõem e se completam idealmente (MEAD, 2000, p. 255).

Mead, após traçar um paralelo entre os três grupos pesquisados, tendo como parâmetro a sociedade à qual ela pertencia, chega à conclusão, no final de sua obra, que os condicionamentos sociais geram temperamentos típicos de homens e

mulheres. Ademais, que esses traços humanos, dados pela cultura, são vivenciados arbitrariamente pelos povos, não havendo nada de essencial, ligado à natureza, nisso.

Nem os Arapesh nem os Mundugumor tiram proveito de um constate entre os sexos; o ideal Arapesh é o homem dócil e suscetível, casado com uma mulher dócil e suscetível; o ideal Mundugumor é o homem violento e agressivo, casado com uma mulher também violenta e agressiva. Na terceira tribo, os Tchambuli, deparamos verdadeira inversão das atitudes sexuais de nossa própria cultura, sendo a mulher o parceiro dirigente, dominador e impessoal, e o homem a pessoa menos responsável e emocionalmente dependente. Estas três situações sugerem, portanto, uma conclusão muito definida. Se aquelas atitudes temperamentais que tradicionalmente reputamos femininas – tais como passividade, suscetibilidade e disposição de acalantar crianças – podem tão facilmente ser erigidas como padrão masculino numa tribo, e na outra ser prescritas para a maioria das mulheres, assim como para a maioria dos homens, não nos resta mais a menos base para considerar tais aspectos de comportamento como ligados ao sexo. (MEAD, 2000, p. 268).

No terreno ainda das relações entre gênero e cultura, apontamos Pierre Bourdieu (2010), um dos mais importantes sociólogos da segunda metade do século XX, com destaque nas contribuições para o campo da educação, através do conceito de *habitus* e de vários outros conceitos igualmente potentes, como os de campos sociais, tipos de capital e poder e violência simbólicos. Seus aportes teóricos têm servido para novas reflexões em inúmeras áreas do conhecimento, sendo vasta a sua produção bibliográfica, com mais de 30 livros escritos, num dos quais, dedica-se aos estudos de gênero, *A Dominação Masculina* (2010).

Nesta obra paradigmática, o autor busca aplicar conceitos teóricos criados por ele às relações de gênero. Essas relações são enxergadas como sendo de dominação, com o gênero masculino exercendo, sobre o gênero feminino, processos sociais de interiorização dessa dominação, espalhados através de instâncias como a família, a empresa, a igreja, a escola e o Estado.

De início, Bourdieu (2010) deixa claro que seu objetivo é entender como se constitui a relação de dominação masculina, e como esta se perpetua. Ele não esconde sua perplexidade diante daquilo que chama de *paradoxo da doxa*, ou seja, como é possível as pessoas se conformarem com um estado de coisas tão

inadmissíveis sem se revoltarem com isso, e até mesmo tomarem a ordem perversa do mundo como aceitável e muito natural. Chama essa “submissão paradoxal” de violência simbólica, um tipo de violência suave, insensível, e invisível às suas próprias vítimas, que transforma o arbitrário cultural em natural e opera no plano do inconsciente individual.

A título de esclarecimento, é mencionada a metodologia empregada no trabalho, que consistiu na “análise objetiva de uma sociedade organizada de cima a baixo, segundo o princípio androcêntrico (a tradição cabila), como uma arqueologia objetiva de nosso inconsciente, isto é, como instrumento de uma verdadeira socioanálise”. Pretende-se, como esse método de uso especial da etnologia, certo distanciamento capaz de dar ao empreendimento maior objetividade científica, segundo a concepção do autor, o que atualmente é rechaçado, pois, com a superação do paradigma positivista no campo científico, a intencionalidade do pesquisador passou a ser valorizada.

No capítulo denominado *Uma Imagem Ampliada*, Bourdieu (2010) defende a escolha da sociedade cabila por esta preservar relativamente inalteradas estruturas androcêntricas, presentes marcadamente na cosmologia, e comuns a todas as sociedades mediterrâneas, ainda que de forma parcial e fragmentada. O autor afirma preferir a etnografia direta de uma sociedade ainda em funcionamento, a uma etnografia histórica de uma sociedade clássica, como a grega, usada sobejamente pela psicanálise.

Iniciando propriamente sua análise, Bourdieu (2010) traça uma espécie de mapa mental do universo cabila, afirmando que, entre eles, a divisão das coisas e das atividades, incluindo as sexuais, ocorre segundo a oposição entre o masculino e o feminino. Isso ocorre em um sistema de oposições homólogas, alto/baixo, claro/escuro, duro/mole, direita/ esquerda, reto/ curvo, nas quais a força da ordem masculina dispensa justificção, fazendo com que a ordem social funcione como uma imensa máquina simbólica construída a partir do princípio ativo, que seria o masculino.

Nesse sentido, os próprios corpos são construídos a partir dessa visão, o que pode ser entendido como a socialização do biológico, em que os órgãos sexuais são

descritos em oposição, com o falo masculino, exercendo a primazia na descrição, não havendo necessidade de nenhum discurso para legitimá-la.

Falando ainda sobre os corpos, o autor coloca que eles têm, na frente, lugar de diferença sexual, e que as costas são potencialmente femininas, ou seja, algo passivo, submisso. Isso foi o que o fez lembrar dos insultos mediterrâneos contra homossexuais, inclusive, de um dos piores insultos para o homem, que é aquele designado pela palavra “fodido”.

Para mostrar as relações de poder presentes nas relações sexuais, Bourdieu (2010) cita o fato das relações homossexuais serem vistas, em várias sociedades, como um ato de dominação, em decorrência da feminização do outro. Fala que, nas sociedades cabilas, a mulher mantém-se afastada dos lugares públicos, pois nesses se faz frente, mostra-se, o que não tem a ver com a mulher, que anda olhando para os pés, esconde-se e não fala, exceto para dizer “não sei”, pois o mostrar-se e o falar são monopólios dos homens, a quem cabe sempre tomar a frente de maneira viril.

Toda essa visão de mundo é introjetada nas meninas e nos meninos, nestes através de ritos de separação, em que o mesmo é preparado para enfrentar o mundo exterior, e naquelas através da arte de viver feminina, da boa conduta, da maneira certa de dirigir o olhar e de se vestir, ou de caminhar, sentar, falar, o que até os dias atuais se impõe às mulheres, tanto da Europa quanto dos Estados Unidos. Pode-se perceber isso até no confinamento dado pelas roupas, que as desencorajam de alguns tipos de atividade, como correr, impondo modos de sentar, os mais à vontade reservados aos homens, denotando poder, sendo estas e tantas outras posturas carregadas de significação moral.

Diante de tais mecanismos, a dominada, no caso, a mulher, não tem outra alternativa a não ser aderir à dominação, pois os instrumentos de conhecimento que são compartilhados com o dominante fazem com que essa relação possa ser vista como natural, nisso consistindo a violência simbólica. Vale dizer que estes esquemas de percepção e de avaliação constituem o *habitus*, aos quais as mulheres devem se conformar. Esses *habitus* são de maneira tal interiorizados que, mesmo com a tomada de consciência ou com a mudança das condições, como o acesso a

todas as profissões, as mesmas “escolhem” adotar práticas submissas. Assim, o que somente pode ser abolido é essa cumplicidade das vítimas da dominação simbólica, com a transformação radical das condições sociais de produção dos laços dados pelo princípio androcentrista, manifestado pela posição ocupada pelas mulheres no mercado e na economia dos bens simbólicos.

Os dominados aplicam categorias construídas do ponto de vista dos dominantes às relações de dominação, fazendo-as assim ser vistas como naturais. O que pode levar a uma espécie de autodepreciação ou autodesprezo sistemáticos, principalmente visíveis, como vimos acima, na representação que as mulheres cabilas fazem de seu sexo como algo deficiente, feio ou até repulsivo (ou, em nosso universo, na visão que inúmeras mulheres têm do seu próprio corpo, quando não conforme aos cânones estéticos impostos pela moda), e de maneira mais geral, em sua adesão a uma imagem desvalorizada da mulher (BOURDIEU, 2010, p. 46/47).

Na economia dos bens simbólicos, cabe à mulher, por meio do mercado matrimonial, contribuir para o aumento do capital simbólico detido pelos homens, tema que é melhor desenvolvido no final da obra.

Um ponto também tocado por Bourdieu (2010) é que os *habitus* se aplicam aos homens, que têm o tempo todo que demonstrar virilidade, por vezes ao absurdo, o que os levam a estar em estado de tensão permanente, sempre prontos para o combate e para a violência. Isso explica o investimento em esportes de luta e, por vezes até o estupro coletivo, quando adolescentes em bando tentam provar sua virilidade para os demais, chegando a representar, nessas atitudes, o medo do feminino, o desejo de aprovação dos demais e o receio de ser chamado de “mulherzinha”, ou de “veado”.

Em sua análise, Bourdieu (2010) trata de descortinar algumas práticas sutis, presentes no cotidiano e em diferentes campos de atuação, que demonstram onde está em funcionamento a lógica subjacente da dominação masculina. Afirma que não é exagero comparar a masculinidade a uma nobreza. Fala da divisão social do trabalho, permeada por categorias libidinosas, baseadas seja no envolvimento afetivo seja na sedução, que funcionam como quase-famílias, em que o chefe do

serviço é quase sempre o homem, aquele que controla e dirige pessoal subalterno, principalmente feminino (enfermeiras, assistentes, secretárias).

Ainda seguindo a discussão, o autor entende que o homem não realiza algumas atividades consideradas inferiores, mas quando as realiza, sua importância cresce em relação às mulheres, bastando observar a diferença entre uma cozinheira e um cozinheiro, ou entre uma costureira e um costureiro. Ele ainda chama a atenção para a obrigação imposta às mulheres de serem atraentes, receptivas e disponíveis para poder serem vistas, sempre pelo olhar do dominante, por estas terem necessidade que eles supram assim a sua “deficiência corporal”.

O autor defende que alguns avanços podem ser conseguidos pelas mulheres, a fim de romper essa lógica de dominação. Um deles é a pesquisa histórica, que deve não somente transcrever a condição das mulheres ao longo do tempo, mas também expor o mecanismo que levou essas mulheres à condição de subalternidade a que foram submetidas. Chama a atenção para o papel de reprodutor das desigualdades exercido não apenas pela Família, mas também pela Escola, pela Igreja e pelo Estado. Argumenta pela importância da inserção das mulheres nas instituições de ensino superior e no mercado de trabalho.

À guisa de conclusão, Bourdieu (2010) retoma o tema da economia dos bens simbólicos e do papel da mulher nesse contexto. Mostra que o exercício legítimo da sexualidade no casamento serve à transmissão do patrimônio, e que às mulheres, longe dos espaços públicos, cabe dar sua contribuição decisiva para a reprodução do capital da família. Elas mesmo sendo objeto de troca, nesse mercado de bens simbólicos, preparadas para se dedicar aos seus maridos, com tempo disponível para se dedicar primeiramente à família e depois à instituições de beneficência, sobretudo religiosas, desprovidas do objetivo de lucro. Fala, inclusive, que este papel é transportado para as empresas, onde se pede às mulheres para contribuírem para o aumento do capital simbólico da empresa, por meio de atividades de apresentação, recepção e acolhida (aeromoças, atendentes, recepcionistas, anfitriãs).

A discussão sobre a noção de *habitus* de Bourdieu, e sua aplicação pioneirística em relação ao constructo da masculinidade, remete-nos ao significativo

livro de Sócrates Nolasco (1993), *O Mito da Masculinidade*. Nesse livro, o autor tece considerações sobre a crise do homem contemporâneo, discussão esta bastante promissora, enriquecedora dos estudos de gênero, por explorar aspectos da realidade que no mais das vezes não são percebidos, porém que fazem parte de toda a trama que se desenvolve nas relações de gênero com as transformações do mundo atual.

No livro em questão, Nolasco (1993) afirma que “não encontramos nas reflexões feministas produzidas neste século uma preocupação com os tipos de opressão a que estão submetidos os homens” (NOLASCO, 1993, p. 23-24).

Questões como emoções, paternidade, agressividade, grupos de apoio masculinos, são trazidas pelo autor, que informa que, nos anos 70 e 80, cresceram, nos Estados Unidos, os estudos sobre masculinidade. O autor informa ainda que:

Hoje, em diferentes países, um número de homens cada vez maior procura caminhos, terapêuticos ou comunitários, que os levem a descobrir outros modelos de subjetividade, em que as emoções não estejam classificadas segundo um referencial sexista, ou ainda adjetivadas como algo nocivo que se opõe à razão. (NOLASCO, 1993, p. 27).

Mediante o exposto, trouxemos, brevemente, a referência a essa vertente teórica, com o intuito de mostrar que não apenas as mulheres são atingidas pela opressão de gênero, assim também acontece com os homens, que no afã de situarem-se dentro do padrão a eles impostos, acabam se mutilando e adotando práticas que não condizem com suas verdades, o que também gera sofrimento para eles. Daí a importância que não apenas as mulheres ocupem-se de refletir o gênero, essa é uma necessidade de todos aqueles que preocupam-se com a convivência mais igualitária e significativa entre homens e mulheres, sendo a derrubada de todos os muros que separam os indivíduos e os impede de uma convivência mais harmoniosa, com o objetivo de se pensar criticamente sobre essas questões pertencentes ao ambiente social.

CAPÍTULO II. ETNICIDADE

2.1 CONCEITUAÇÃO DA ETNICIDADE

Falar em gênero sem contextualizar o conceito dentro de um determinado recorte histórico, racial, social, ou étnico, torna a discussão incompleta, sendo necessário abordar como se dá o processo de sua construção em um determinado contexto, no nosso caso, dentro de um ambiente étnico.

Sendo assim, o autor Fredrik Barth, em seu livro *Grupos Étnicos e Suas Fronteiras* (1969), propõe um conceito de grupos étnicos que, desde então, tem sido bastante festejado pelos estudiosos da matéria, e que tem sido um divisor de águas desde então. O livro em questão trata de uma coletânea de ensaios sobre pesquisas empíricas no campo de países asiáticos, realizadas por diferentes pesquisadores, sob sua coordenação, em que, na introdução, Barth veicula suas concepções. Primeiro, o autor afirma que os antropólogos, em estudos anteriores, não se detiveram na importante questão das fronteiras dos grupos étnicos e de sua persistência:

Praticamente todo raciocínio antropológico baseia-se na premissa de que a variação cultural é descontínua: que haveria agregações humanas que, em essência, compartilham uma cultura comum e diferenças interligadas que distinguiriam cada uma dessas culturas, tomadas separadamente de todas as outras. Já que a “cultura” é apenas um meio para descrever o comportamento humano, seguir-se-ia que há grupos humanos, isto é, unidades étnicas que correspondem a cada cultura. As diferenças entre culturas, assim como suas fronteiras e vínculos históricos, receberam muita atenção; contudo, a constituição dos grupos étnicos e a natureza de suas fronteiras não foram examinados de maneira tão sistemática. (BARTH, 1969, p.187/188)

Era a ideia da cultura compartimentalizada, fixa, imutável, a que prevalecia, e de que cada grupo étnico comportava sua cultura própria, sendo a mudança cultural a responsável pelo esfacelamento do grupo, e de sua extinção, sob a lápide da aculturação ou assimilação cultural.

Barth, então, é contra essa ideia, pois, em suas investigações empíricas, ele constatou que, mesmo com a expansão ou retração das fronteiras culturais, as fronteiras étnicas, que caracterizavam os grupos pesquisados, mantinham-se e deveriam ser melhor analisadas. Não havia sentido em acreditar que as culturas diferenciavam-se em razão do desconhecimento de povos vizinhos, que poderiam guerrear a partir do contato, afetando a existência do grupo, e que o isolamento social e geográfico seria o responsável para que cada cultura se constituísse em uma unidade. Justamente o contrário era o que acontecia, pois era na interação e na mobilidade que estes grupos se revelavam e perpetuavam sua presença.

Uma investigação empírica do caráter das fronteiras étnicas, documentadas nos ensaios que se seguem, produz duas descobertas em quase nada surpreendentes, mas que demonstram a inadequação deste ponto de vista. Em primeiro lugar, fica claro que as fronteiras persistem apesar do fluxo de pessoas que a atravessam. Em outras palavras, as distinções de categorias étnicas não dependem de uma ausência de mobilidade, contato ou informação. Mas acarretam processos sociais de exclusão e de incorporações pelos quais categorias discretas são mantidas, apesar das transformações na participação e na pertença no decorrer de histórias de vidas individuais. Em segundo lugar, descobre-se que relações sociais estáveis, persistentes e muitas vezes de uma importância social vital, são mantidas através dessas fronteiras e são frequentemente baseadas precisamente nos estatutos étnicos dicotomizados. (BARTH, 1969, p.188).

O que Barth preconiza é radicalmente oposto à ideia de que haveria uma cultura essencial, ligada a isolamentos social e geográfico, ou mesmo à biologia. Isso deu origem às teorias primordialistas sobre os grupos étnicos, há muito já ultrapassadas, suplantadas pela ciência antropológica, assim como o conceito de raça, surgido no século XIX. Em sua formulação, o grupo étnico é uma organização social, baseada em critérios de identificação entre Nós/Eles, cujas fronteiras são delineadas na interação com outros grupos.

Nos ensaios que seguem, cada autor examina um caso de seu próprio campo de trabalho, com o qual está intimamente familiarizado, e tenta aplicar em sua análise um conjunto comum de conceitos. O principal ponto de partida teórico consiste em várias partes intercaladas. Primeiramente, dá-se uma importância primordial ao fato de que os grupos étnicos são categorias de atribuição e identificação realizadas pelos próprios atores e, assim, têm a característica de organizar a interação entre as pessoas. Nós tentamos relacionar outras características dos grupos étnicos a este traço fundamental. Em segundo lugar, todos os ensaios aplicam um ponto de vista generativo às análises: mais que nos servimos de uma tipologia de

forma dos grupos étnicos e de suas relações, tentamos explorar os diferentes processos que parecem estar envolvidos na geração e manutenção de grupos étnicos. Em terceiro lugar, para observar tais processos, deslocamos o foco de investigação da história e da constituição interna de grupos distintos para as fronteiras étnicas e a manutenção dessas fronteiras (BARTH, 1969, p. 189).

Sob essa ótica, discutir grupos étnicos, a partir do imobilismo de sua cultura, torna-se um grande equívoco.

As diferenças entre grupos tornam-se diferenças nos inventários dos traços; a atenção é dirigida à análise das culturas, não à organização étnica. A relação dinâmica entre os grupos irá então ser descrita em estudos sobre a aculturação, do tipo daqueles de que vêm cada vez mais perdendo o interesse na antropologia, apesar de suas insuficiências teóricas nunca terem sido seriamente discutidas. (BARTH, 1969, p. 191).

Uma interessante particularidade pode ser vista no livro de Poutignat/ Streiff-Fenart, *Teorias da Etnicidade* (2011), tendo em vista que esses autores se apropriam do conceito de Barth de grupos étnicos, mas acrescentam a este o pressuposto da crença na origem comum, presente em Weber², sob pena de se elastecer demais o entendimento, a ponto de poder servir para qualquer tipo de identidade social. Assim, eles definem da seguinte forma:

Há que convir, com Barth, que a etnicidade é uma forma de organização social, baseada na atribuição categorial que classifica as pessoas em função de sua origem suposta, que se acha validada na interação social pela ativação de signos culturais socialmente diferenciadores (POUTIGNAT/ STREIFF-FENART, 2011, p. 141).

Desenvolvendo a noção de fronteiras de Barth, os mesmos autores estabelecem que elas são dinâmicas e não estáticas, visto que “no decorrer do tempo as fronteiras étnicas podem manter-se, reforçar-se, apagar-se ou desaparecer. Elas podem tornar-se mais flexíveis ou mais rígidas” (POUTIGNAT/ STREIFF-FENART, 2011, p.154).

²Weber (2012, pág. 270) concebe a comunidade étnica como sendo a que se fundamenta na crença subjetiva de uma procedência comum, independentemente da existência ou não de uma comunidade de sangue efetiva.

Os autores asseveram também que essas não representam barreiras, pois “elas nunca são oclusivas, e sim mais ou menos fluidas, moventes e permeáveis” (POUTIGNAT/ STREIFF-FENART, 2011, p.154).

Por fim, eles esclarecem que, além das fronteiras serem produzidas e reproduzidas no decorrer do processo de interações sociais, elas são também manipuláveis pelos membros dos grupos.

De modo geral, importa reconhecer que, qualquer que seja o grupo considerado, a questão de saber o que significa ser membro do grupo nunca se torna objeto de consenso, e que as definições de pertença estão sempre sujeitas à contestação e à redefinição por parte de segmentos diferentes do grupo. (POUTIGNAT/ STREIFF-FENART, 2011, p. 159).

Pensando ainda no modo de operação das fronteiras étnicas, Barth afirma que:

As fronteiras às quais devemos consagrar nossa atenção são, é clara, as fronteiras sociais, e bem que elas possam ter contrapartidas territoriais. Se um grupo conserva sua identidade quando os membros interagem com outros, isso implica critérios para determinar a pertença e meios para tornar manifestas a pertença e a exclusão. (BARTH, 1969, p. 195).

Para o autor, o que conserva a fronteira étnica, e conseqüentemente a existência do grupo, são regras que ditam os comportamentos dos seus membros.

Assim, a persistência de grupos étnicos em contato implica não apenas critérios e sinais de identificação, mas igualmente uma estruturação da interação que permite a persistência das diferenças culturais. O traço organizacional que, segundo minha tese, deve ser encontrado em quaisquer relações interétnicas consiste em um conjunto sistemático de regras dirigindo os contatos interétnicos. (BARTH, 1969, p. 196).

Essas regras são vivenciadas em contextos de contato com outros grupos, e se dão por meio de relações interétnicas, portanto, tem caráter mais relacional do que situacional.

Relações interétnicas estáveis pressupõem uma estruturação da interação como essa: um conjunto de prescrições dirigindo as situações de contato e que permitam a articulação em determinados setores ou campos de atividade, e um conjunto de proscições sobre as situações sociais que impeçam a interação interétnica em outros setores, isolando assim partes das culturas, protegendo-as de qualquer confronto de modificação. (BARTH, 1969, p. 197).

No relato da cigana Fátima, pudemos identificar essa espécie de reserva de comportamento, responsável por, nas situações de contato interétnico, deixar incólumes os traços separativos que compõem esse fenômeno, o qual o autor denomina de fronteiras étnicas:

A gente tem um limite, elas não vão em baladas, elas não pega festa, elas não tem autoridades de dizer assim: mãe eu vou pra tal canto e só volto amanhã ou depois, não. Elas têm, como é que fala, tem regra, tem limites, ela só vai na festa da gente, só vai em outras festas quando ta com a gente, com o pai ou com a mãe acompanhada, responsável ou se ela for uma mulher casada, minha outra filha pode ir com ela. A diferença é que elas não têm livre arbítrio pra dizer que quero ir, não. Porque isso contamina muito e se for se misturar, se a gente deixar se misturar contamina muito as coisas que vem de lá que não é do costume da gente.”

Outro importante autor, Roberto Cardoso de Oliveira (1976), no artigo *Identidade étnica, identificação e manipulação*, que compõe o livro *Identidade, etnia e estrutura social*, define os conceitos de etnia e grupo étnico, identidade étnica e identificação. Assim, ele dá destaque para o conceito de Barth sobre grupos étnicos, pois, em sua concepção, os grupos étnicos são uma organização social, mais que apenas um suporte de cultura.

De início, Oliveira se pergunta sobre os critérios de diferenciação com base na cultura, e não entre as organizações étnicas, tendo em vista que “até onde esse critério dá conta da persistência da identificação étnica de pessoas e de grupos, quando praticamente não se “observam” traços culturais manifestos diferenciais?” (OLIVEIRA, 1976, p. 118).

Nesse passo, o autor informa que se deparou com esse problema há mais de dez anos, quando estudou o processo de assimilação, definido como “o processo pelo qual um grupo étnico se incorpora no outro perdendo sua peculiaridade cultural e sua identidade étnica anterior” (OLIVEIRA, 1976, p. 118), o que o levou a formular o conceito de fricção interétnica, que tratamos mais adiante.

Para esse autor, a identidade pode ser pessoal, objeto dos psicólogos, ou coletiva, objeto dos sociólogos e antropólogos, sem se constituir, todavia, em compartimentos estanques. Essas identidades são dois lados de uma mesma moeda, devendo ser encaradas como um fenômeno único, com diferentes níveis de realização.

O reconhecimento desses níveis é importante porque nos permite estudar a identidade como antropólogos ou sociólogos, sem cairmos em certos “psicologismos” tão comuns a uma dada ordem de investigação interdisciplinar, como não pode deixar de ser a pesquisa da identidade étnica, vista esta última como um caso particular da identidade social. A importância de tomar a identidade como um fenômeno bidimensional permite, por outro lado, incorporar as contribuições dos estudos psicológicos, especialmente relevantes para a descrição dos processos de identificação, mantendo-nos fiéis ao princípio durkheimiano de explicar o social pelo social (sem que isso signifique ignorar o “fato psíquico” – o que frequentemente tem ocorrido na melhor tradição da antropologia social). (OLIVEIRA, 1976, p. 119)

Prosseguindo, o autor afirma que as identidades pessoal e social têm caráter reflexivo, surgindo a necessidade, ainda, de definir outra identidade, a contrastiva, de caráter comunicativo, decorrente de encontros com grupos diferentes, o que leva o grupo a afirmar-se diante dos demais. Nessa perspectiva, o etnocentrismo seria a evidência de que grupos étnicos são reais, e de que o conceito tem validade empírica, sendo “o etnocentrismo, como sistema de representações, a comprovação empírica da emergência da identidade étnica em seu estado mais “primitivo” – se assim podemos nos expressar” (OLIVEIRA, 1976, p. 120).

Oliveira (1976) também diferencia identidade de identificação, sendo esta a identidade em processo, que faz emergir a identidade étnica, podendo ser assumida por indivíduos e grupos em diferentes situações concretas. Resta, de fundo, porém, uma identidade basilar, sem a qual nenhum indivíduo ou grupo poderia ser reconhecido, pois não haveria, de outra forma, espaço para a construção das identidades étnicas com fundamento apenas na identificação.

Para o festejado mestre, outro fator que dá visibilidade teórica para o conceito de grupos étnicos é a situação dos contatos interétnicos, na modalidade de fricção interétnica, já investigada pelo autor em contraposição à ideia de assimilação, pois esta supõe a perda total da identificação étnica de um grupo, quando em contato com outro, o que, em sua concepção, não é possível. Por fricção interétnica, Oliveira entende que seja “uma maneira de descrever a situação de contato entre grupos étnicos irreversivelmente vinculados uns aos outros, a despeito das contradições – expressas através de conflitos (manifestos) ou tensões (latentes) – entre si existentes” (OLIVEIRA, 1976, p. 118).

Destarte, entendemos que Oliveira (1976), ao trazer o conceito de fricção interétnica, nos quis mostrar que, em situações de contato entre dois grupos étnicos, ou mais, as identidades dos grupos se modificam, porém não se perdem. Elas são reelaboradas, com traços do novo e do anterior, permanecendo, entretanto, como marca diferenciadora dos grupos em questão.

Com isso, Oliveira (1976) cita pelo menos três tipos de contato interétnicos. Vejamos:

O primeiro é o que envolve simetria nas relações, e pelo fato do autor ser um pesquisador indígena, cita o caso de um índio do Xingu que era filho de um pai Guaná e uma mãe Terena. Em determinados momentos, como para assumir a função de feiticeiro, invoca a identidade Guaná, do pai, mas em outros momentos, como para tentar obter função de liderança na aldeia, invoca a identidade Terena, de sua mãe, o que ilustra um caso típico de manipulação étnica em um espaço de compartilhamento intertribal.

O segundo é o que se dá na relação dos Terena com os Kinikináu. Essa relação é assimétrica, mas justapostas, devido ao grupo dos Terena alegarem serem “donos do lugar”, vendo os Kinikináu como hóspedes. Neste caso, a identidade Kinikináu seria uma identidade histórica, latente, renunciada perante os Terena, porém não esquecida entre o grupo, sendo por este valorizada, podendo ser atualizada e ativada se assim houvesse necessidade.

O terceiro tipo seria o das relações assimétricas dos índios com os brancos, que envolvem sistemas de dominação e sujeição, o que faz com que o índio rejeite sua identificação tribal.

Importante notar que, em sistemas interétnicos, emerge aquilo que o autor chamou de “cultura de contato”, em que as identidades, carregadas de valor, operam com a dimensão “transacional”, no sentido de proporcionarem maior ou menor ganho para os atores em relação, dependendo de suas atitudes estratégicas.

De igual valia são as reflexões de Oliveira (2005), no artigo *Identidade étnica, reconhecimento e o mundo moral*. Nesse artigo, o autor explicita suas concepções sobre identidade étnica e cultura, enfatizando, novamente apoiado em Barth, a autonomia entre os dois conceitos. Isso não significa atribuir à cultura um status de epifenômeno, ou seja, sem influência na expressão da identidade étnica, pois a cultura simboliza a identidade, não podendo ser desprezada, embora com a ressalva de que mudanças na cultura, mesmo em grau altíssimo, não signifiquem mudanças na identidade étnica, posto que, mesmo nessas circunstâncias, a identidade pode ser mantida.

Desde o início desta exposição e em meus escritos anteriores sobre a questão identitária, sempre tratei o conceito de identidade como um fenômeno caracterizado por uma evidente (para mim e para autores como Barth) autonomia relativamente à cultura, qualquer que fosse o conceito que dela pudéssemos ter. Claro que continuo considerando como correta essa ideia de autonomia. Todavia, é bom esclarecer, que em se tratando de autonomia isso não significa atribuir à cultura um status de epifenômeno, sem qualquer influência na expressão da identidade étnica. Isto é, no fluir da realidade sócio-cultural, a dimensão da cultura, particularmente em seu caráter simbólico – como a teia de significados de que fala Clifford Geertz -, não pode deixar de ser reconhecida tanto quanto a identidade daqueles – indivíduos ou grupos – estejam emaranhados nessa mesma teia. Ambas, tanto cultura quanto identidade, enquanto dimensões da realidade intercultural são relevantes para a investigação. (OLIVEIRA, 2005, p. 17).

Dentro ainda desse campo de discussões, vale a pena também referir-se à antropóloga Manuela Carneiro da Cunha (2009), que, em seu livro *Cultura entre aspas*, no capítulo *Da cultura residual mas irreduzível*, leciona que a etnicidade já foi pensada em termos biológicos, quando se admitia a existência de raças. Esse conceito foi substituído pelo de cultura, porém não se deu conta de fugir da reificação que estava contida na ideia de raça, posto que, se a cultura não era dada

biologicamente, e sim adquirida, também podia ser perdida. Isso levou à noção de aculturação, “para gáudio de alguns, como os engenheiros sociais, e para pesar de outros, entre eles vários antropólogos” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p. 236).

Fazendo parte dos antropólogos que se opõem ao conceito de aculturação, está a autora, enquanto adepta do pensamento de que a cultura de um determinado grupo étnico em contato com outro gera mudanças que não levam à destruição da cultura anterior, nem a uma perda de identidade étnica do grupo absorvido, que passaria a se fundir totalmente no seu sucessor.

A cultura original de um grupo étnico, na diáspora ou em situações de intenso contato, não se perde ou se funde simplesmente, mas adquire uma nova função, essencial e que se acresce às outras, enquanto se torna *cultura de contraste*: esse novo princípio que a subtende, a do contraste, determina vários processos. A cultura tende ao mesmo tempo, a se acentuar, tornando-se mais visível, e a se simplificar e enrijecer, reduzindo-se a um número menor de traços que se tornam diacríticos. (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p. 237).

Cunha ainda reflete sobre as estratégias que os grupos escolhem para se manterem diferenciados de outros, apontando que elas são inteiramente relacionais, dependentes das circunstâncias que possam gerar as escolhas:

Assim, a escolha dos tipos de traços culturais que irão garantir a distinção do grupo enquanto tal depende dos outros grupos em presença e da sociedade em que se acha inseridos, já que os sinais diacríticos devem poder se opor, por definição, a outros de mesmo tipo. (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p.238)

A autora fala também sobre o erro de querer se definir o grupo étnico tendo como viés a cultura:

Em suma, e com perdão do trocadilho, existe uma bagagem cultural, mas ela deve ser sucinta: não se levam para a diáspora todos os seus pertences. Manda-se buscar o que é operativo para servir ao contraste. E isso até em sentido literal, como relata Pedro Agostinho dos Pataxó do sul da Bahia, que mandam alguns de seus membros aprenderem maxakali em Minas Gerais, para se afirmarem como índios. Tudo isso leva à conclusão óbvia de que não se pode definir grupos étnicos *a partir* de sua cultura, embora, como veremos, a cultura entre de modo essencial na etnicidade. Foram essas considerações que levaram antropólogos interacionistas,

como Moerman e Barth, a definirem adequadamente a identidade étnica em termos de adscrição: assim, é índio quem se considera e é considerado índio. Portanto, os Pataxó são índios porque assim se consideram, não obstante ostentem uma cultura forjada, precisamente criada para afirmá-lo. No limite, podiam até se vestir de comanches ou de “caboclo pena verde”. Quando o Ministério do Interior quer se arrogar, como tentou fazer em 1978, o direito de decidir, com dados culturais, quem é e que não é mais índio, está justamente incorrendo nesse logro e nesse impasse: pois não há critérios culturais para tanto. Os Terena não são nem mais e nem menos índios por terem um vereador, trabalharem com os regionais e fazerem festa de São João.

Em suma, a cultura não é algo dado, posto, algo dilapidável também, mas sim algo constantemente reinventado, recomposto, investido de novos significados; e é preciso perceber (como muito bem apontou Eunice Durham, ver [1977] 2004) a dinâmica, a produção cultural. (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p. 238/239).

Por fim, a autora, após sintetizar os pontos principais defendidos no texto, ressalta que, afora suas ponderações, a suposta origem comum, alegada pelos grupos étnicos, além da cultura comum, tem sido o principal critério para diferenciá-los de outros grupos sociais.

Recapitularei um pouco – não será inútil – o que andei dizendo. Tentei mostrar que a etnicidade pode ser mais bem entendida se vista em situação, como forma de organização política: essa perspectiva tem sido muito fecunda e tem levado a considerar a cultura como algo constantemente reelaborado, despojando-se então esse conceito do peso constituinte de que já foi revestido. Mas essa perspectiva acarreta também que a etnicidade não difere, do ponto de vista organizatório, de outras formas de definição de grupos, tais como grupos religiosos ou de parentescos. Difere, isto sim, na retórica usada para se demarcar o grupo, nesses casos uma assunção de fé ou de genealogias compartilhadas, enquanto na etnicidade se invocam uma origem e uma cultura comum. (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p. 244)

Essa importante distinção da autora fica bem evidenciada na fala da cigana Fátima, quando esta afirma que: “o povo diz que a nossa descendência veio da Turquia, mas nós somos brasileiros com muito orgulho”. Esse ponto de vista é reiterado pelo cigano Baiúca: “a origem o pessoal fala que é da Turquia, entendeu? Apesar de tudo hoje em dia, de uns anos pra cá, a gente convive aqui na nossa Bahia, nós aqui convivemos na nossa Bahia, entendeu? Mas a origem o pessoal fala que é da Turquia, entendeu?”.

Prosseguindo em sua fala, Baiúca nos adverte sobre a diversidade étnica que existe entre os ciganos, o que deixa claro, para nós, que não existe um cigano único, portador de uma delimitada identidade étnica, mas muitos ciganos, com identidades étnicas diversas.

Porque todo lugar do mundo aí tem cigano, entendeu? Qualquer lugar do mundo hoje existe cigano. Agora, porém, em diferenciado algum ramo de sobrevivência de coisa, entendeu? Tem uns que é turco, que vende alumínio, cobre, vende outro tipo de coisa. Outros aqui negocia com carro, fazenda, entendeu? Essas coisa. Então esse tipo de coisa é diferenciado.

2.2 ETNICIDADE CIGANA

E na discussão sobre ciganos, particularmente no tocante à sua etnicidade, o que podemos afirmar?

Sabemos que os ciganos ocupam um lugar no imaginário do Ocidente. Este é composto de representações presentes no próprio nome como são chamados, pois, como coloca Liégeois (2007), até em sua denominação, os grupos ciganos são retratados pejorativamente. O tom pejorativo é evidente, pois essas denominações fazem associação a supostas origens territoriais, como no caso dos termos derivados de “egípcios” e ainda em uso corrente (Gypsies, Gitans, Gitanos, Gitani, Yifti, Giftos, Yieftos), ou no caso do termo francês “bohémiens”, relacionado à chegada na França de romas que carregavam cartas do rei da Boêmia. Ademais, aludem, também, àquelas derivadas do termo “atsinganos”, usado na denominação de sujeitos de má reputação da Grécia, tidos como feiticeiros e magos, ligados a uma suposta seita herética originária da Ásia Menor, tais como: *Zigeuner*, *Zigøjnere*, *Sigöyner*, *Tsiganes*, *Zingaros*, *Zigenare*, *Tsigáni*, *Zingari*, *Tigan*, *Tsignos*, *Çingene*, *Cigány*, *Cikan*. *Cikan*. Entretanto, é a partir dessa denominação que se derivou o maior número de alcunhas atribuídas aos “ciganos”.

No trabalho que consiste na sua Dissertação de Mestrado, intitulada *Um olhar oblíquo: contribuições para o imaginário ocidental sobre o cigano* (2002), a antropóloga paulista Florência Ferrari, antes de argumentar propriamente sobre as

representações dos ciganos na literatura, faz um breve apanhado histórico das diásporas dos séculos XV, XIX e XX. Ela ainda define os contornos de sua pesquisa, especificando o uso das categorias Ocidente, a relação entre literatura e sociedade, além do conceito de estrutura e o uso de fontes diversas, tópicos que não são aqui abordados, por fugirem dos limites da nossa discussão.

Com isso, Ferrari (2002) aponta que notícias dos primeiros grupos ciganos no Ocidente datam do início do século XV, nos territórios da França, Itália, Suíça e Alemanha, vindos da Índia. Essa seria a primeira onda migratória. Já no final do século XVI, ciganos vindos da Península Ibérica podiam ser vistos no nordeste do Brasil. Em meados do século XIX, em decorrência do fim da escravidão cigana na Romênia, ocorreu uma segunda onda migratória, para países próximos. A terceira onda migratória aconteceu durante a Segunda Guerra Mundial, como resposta à perseguição nazista, que vitimou cerca de 500 mil ciganos, fazendo com que fossem espalhados por todo o Ocidente.

Com o fim colimado de subsidiar nossa discussão, citamos o trabalho de Frans Moonen, no livro *Anticiganismo: os Ciganos na Europa e no Brasil* (2011), o qual traz uma importante contribuição sobre a história dos ciganos, essa que ligeiramente abordamos neste.

Sobre isso, Moonen (2011) afirma que a origem dos ciganos é incerta. Isso se deve ao fato de que os ciganos são povos ágrafos, não possuindo registros históricos, o que dificulta o estudo sobre suas origens, além da falta de interesse dos próprios ciganos em quererem saber sobre seus antepassados. Porém, pela proximidade de sua língua, o Romani, com o Sânscrito, em estudos divulgados pelo linguista alemão Henrich Grellmann, em 1783, é que se afirma que eles são originários da antiga Índia, mais especificamente da região noroeste, onde fica o atual Paquistão.

Geralmente, admite-se, como marco temporal de saída dos ciganos da Índia, o ano 1.000 d.C. Cristina da Costa Pereira (2009) afirma que, antes mesmo de migrarem para a Europa, os ciganos iniciaram seu nomadismo interno por volta do ano 1.500 a.C., fugindo da perseguição dos Árias, que tomaram o controle político e instituíram o sistema de castas, ao qual os ciganos não quiseram se submeter, posto que, fazendo parte dos grupos dos Párias, estariam em posição de inferioridade

social. A partir do século XI, perseguidos pelos muçulmanos, os ciganos começam a sair da Índia em direção aos Balcãs.

Denominada de primeira onda migratória, no século XV, começam a chegar os primeiros grupos ciganos na Europa Ocidental. A chegada dos ciganos ao Brasil consta desse período, século XVI, no bojo da colonização das Américas, como degredados.

O século XIX é tido como o da segunda onda migratória, pois os ciganos escravizados da Romênia foram libertados, espalhando-se por todo o mundo. Também no século XIX, com a mudança da corte de D. João para o Brasil, chegou grande leva de ciganos, muitos dos quais sedentários, que passaram a servir no país com meirinhos e artistas, além daqueles do final do século, libertados da escravidão na Romênia.

Já no século XX, devido aos horrores do nazismo, quando milhares de ciganos foram exterminados nos campos de concentração, ocorre a terceira onda migratória, com a consequente continuidade da diáspora cigana pelo mundo.

Fato curioso acerca dos ciganos, dentre vários outros (como mitos construídos para legitimar a discriminação, a exemplo do que diz que um cigano foi o responsável pelo furto do quarto prego que seria utilizado na crucificação de Cristo, o que veio a aumentar sua dor), é que, em 1947, um cronista anônimo registra a presença dos ciganos na Bavária, e afirma que estes apresentavam salvo-condutos, onde constava que eles podiam furtar a quem não lhes desse esmola, não podendo ser impedidos por ninguém a isso. Costumavam também a se apresentar como nobres, detentores de títulos de nobreza, e de cartas do rei Sigismundo da Hungria, e até mesmo do Papa Martinho V, intencionando serem bem recebidos e conseguirem aquilo de que precisavam.

Sobre a classificação das etnias a que pertencem os povos ciganos, por consenso entre os pesquisadores, podemos afirmar que estes são divididos em três grandes grupos: os Rom, os Sinti, e os Calons.

Os Rom são os mais numerosos, e predominam na região leste europeia, especialmente na Albânia e na Ucrânia. Os Sinti são o grupo menor, e situam-se em maior contingente em países como França e Itália. Já os Calons são o segundo maior grupo, e estão mais localizados na Península Ibérica, contudo, no Brasil, por

conta da colonização portuguesa, os Calons são o grupo mais numeroso, seguidos dos Rom, e dos Sinti, que em nosso país tem presença inexpressiva.

Segundo Moonem (2011):

Hoje os ciganos, no entanto, costumam usar autodenominações completamente diferentes e distinguem pelo menos três grandes grupos:

- os Rom, ou Roma, que falam a língua *romani*; são divididos em vários sub-grupos, com denominações próprias, como os Kalderash, Matchuaia, Lovara, Curara, Ursari e.o.; são predominantes nos países balcânicos, mas a partir do Século XIX migraram também para outros países europeus e para as Américas, inclusive para o Brasil;

- os Sinti, que falam a língua *sintó* e são mais encontrados na Alemanha, Itália e França, onde também são chamados Manouch;

- os Calon, ou Kalé, que falam a língua *caló*, os “ciganos ibéricos”, que vivem principalmente em Portugal e na Espanha, mas que no decorrer dos tempos se espalharam também por outros países da Europa e foram deportados ou migraram inclusive para a América do Sul.

Como dissemos, os Calons foram os primeiros a chegar no Brasil, no século XVI, vindos como degredados da coroa portuguesa, ocupando sobretudo o Nordeste. Os Rom chegaram no século XIX, durante a segunda onda migratória, juntamente com os Sinti, e também no século XX, durante o holocausto nazista, ocupando em maior número as regiões Sul e Sudeste do país.

Em termos econômicos, ao lado da distribuição espacial, os Rom e os Sinti são os grupos mais abastados, e se consideram os “verdadeiros ciganos”, talvez por serem os grupos mais antigos, e conservarem mais fortemente as tradições, tendo inclusive, organização política e movimentos reivindicatórios mais desenvolvidos que os Calons, além de hábitos, língua e cultura próprias.

Acerca dos Calons na Bahia, que compõe o grupo investigado nesta pesquisa, podemos dizer que também há subdivisões, pois os Calons da região cacauera são diferentes dos Calons da Chapada, que são diferentes dos Calons do Recôncavo, que por seu turno são diferentes dos Calons do Sertão, todos com hábitos, vestimentas, e traços comportamentais diferenciados. Conforme nos informa Rogério Ferrari (2016), em sua dissertação “Nos outros, os ciganos: entre o estigma e a resistência”:

Por fim, de forma genérica, como pode ser considerada a linha dessa dissertação, é importante ressaltar que é frágil e incorreto homogeneizar os ciganos. A minha itinerância pelo interior da Bahia mostrou-me que não é a mesma coisa um cigano do Recôncavo da Bahia e um cigano do Sertão. Os ciganos de Miguel Calmon, são os

ciganos de Miguel Calmon. Diferentes em alguns trejeitos comparados aos ciganos de Itabuna e de Camaçari. Os vestidos e o sotaque das ciganas de Santo Antnio de Jesus não são os mesmos das ciganas de Utinga. A flor no Cabelo é característica comum no sertão, na Chapada Diamantina, ao contrário do Recôncavo. O ouro nos dentes já não é recorrente, tampouco apreciado entres as meninas ciganas urbanizadas e de classe média.

Após este percurso histórico e geográfico, destacamos, na perspectiva da interseccionalidade entre gênero e sexualidade, o trabalho de Paloma Gay y Blasco, uma antropóloga espanhola que pesquisa ciganos, professora da Universidade de St. Andrews.

No livro *Ciganos em Madri: sexo, gênero e performance da identidade* (1999), Blasco discute como os ciganos de Jarana, um bairro do distrito de Villaverde Alto, ao sul de Madri, tem construído sua personalidade e sua identidade étnica, esta fortemente generificada. Como questão teórica principal, pergunta como na ausência de memória social e vinculações a território específico, os ciganos têm se enxergado enquanto grupo e reproduzido sua identidade compartilhada.

Na parte I do livro, nos capítulo 1, 2 e 3, a autora contextualiza os ciganos de Jarana na Espanha Contemporânea. Na parte II do livro, nos capítulos 4, 5 e 6, ela discute o duplo padrão moral cigano, com ênfase na política do casamento, bem como no corpo feminino. Já na parte III, nos capítulos 7, 8 e 9, discute a patrilinearidade, conflitos e o papel masculino na construção de como os ciganos se entendem enquanto grupo.

Blasco (1999) afirma, na introdução, que, mesmo tendo sido oprimidos e marginalizados ao longo dos séculos, os ciganos têm construído seu estilo de vida e entendido a si mesmos como grupo, em oposição aos não ciganos (a quem chamam de *Payos*). Além disso, eles têm reproduzido suas singularidades, sem recorrer aos usuais modelos antropológicos, de vinculação a um determinado território, ou passado compartilhado, memória comunitária, ou mesmo coesão interna no presente. Com isso, Blasco aponta que, para compreender como os ciganos se conceituam a si mesmos como grupo, é preciso analisar como eles constroem as suas personalidades.

Na parte II da obra, a autora assegura que os ciganos, pela ótica dos entrevistados, diferenciam-se dos não ciganos porque as mulheres têm comportamentos modestos, são boas, decentes como deveriam ser. Já os homens

são generosos, justos e corajosos, como bons homens devem ser, o que a leva a afirmar que, como bem expressado por Devereux's, gênero e identidade comunitária se influenciam mutuamente, e “signos sociais de gênero são etnicamente marcados”.

Prossegue dizendo que os ciganos de Jarana pensam a personalidade como generificada/sexuada, sendo as diferenças entre homens e mulheres fixas e inquestionáveis, ligadas a genitálias: mulheres têm vagina e homens têm pênis. Essa diferença não se resume somente ao corpo: mulheres são “malas sem alça”, tem menor capacidade de conhecimento e devem respeito e obediência aos homens, devendo viver debaixo de sua autoridade.

Afirma que as categorias homem e mulher são hierarquizadas e que os homens são considerados melhores que as mulheres, levando uma vida melhor. Os meninos ciganos de Jarana têm preferência sobre as meninas, sendo recebida com desapontamento a notícia do nascimento de uma menina. Conta que, em uma ocasião, foi a Madri com a cigana Sara e seu filho David visitar sua irmã. Lá chegando, sua irmã, olhando para o garoto, comentou: “como você é bonito!”, Ficando logo depois surpresa, pois o garoto desceu do colo de sua mãe, desceu suas calças e disse: “sim, olha!” Disse isso, apontando para o pênis e esperando mais elogios.

Embora saibam que a homossexualidade existe, consideram que esta prática ocorre apenas entre os Payos (como são chamados os não ciganos), não prestando muita atenção para a possibilidade de ambiguidades ou relações distintas das heterossexuais.

Os homens ganham prestígio se demonstram que são ativos sexualmente, ao passo que há um estrito monitoramento familiar sobre o comportamento sexual das mulheres. Isso os estimula a ter relações sexuais com as não-ciganas, de quem esperam que experiências sexuais aconteçam antes do casamento.

Ao contrário das viúvas, os viúvos que se casam novamente não são mal vistos, e a infidelidade masculina é tolerada dentro de certos limites, desde que seja com não ciganas, e não ponha em risco a vida familiar do homem envolvido.

Neste ponto, notamos grandes semelhanças com o afirmado pelas nossas entrevistadas, particularmente, pelo que foi dito pela cigana Fátima, quando

abordada sobre o assunto da traição masculina: “A gente não gosta, mas aceita. Se a gente puder, dá uns cascudos nelas e afasta elas. Elas que são intrometidas porque sabem que eles são casados e pra que vai se meter?”

Sobre a mocidade, Blasco (1999) afirma que os meninos veem seus horizontes se expandir cada vez mais à medida que se tornam moços, ao passo que a mobilidade das meninas é mais restrita. Eles podem jogar por todo o bairro e ficar fora de casa até a hora que quiserem, vão para a escola e ficam a maior parte do tempo longe de casa. Já para as meninas, à medida que se tornem moças, cria-se a expectativa de que essas permaneçam mais em casa, ou que saiam apenas para trabalhar com os parentes, ir à Igreja Evangélica, ou a um café com suas irmãs, casadas ou com outras moças, sempre dentro da vizinhança. São louvadas quanto menos passem da porta de casa.

Sobre o casamento, diz-se que os ciganos colocam muita ênfase na virgindade das mulheres e na sua comprovação, pois, para eles, isso significa decência e virtude, chegando mesmo a dizer que as mulheres carregam sua honra dentro do seu próprio corpo, o que se reflete, inclusive, na maneira de se vestir das mulheres.

Blasco (1999) conclui a parte II da obra asseverando que, por defenderem uma série de regras morais e específicas de gênero, os ciganos se retratam como diferentes e superiores aos não ciganos. Como se percebem constantemente ameaçados de assimilação[□], os ciganos investem nos mais pequenos gestos e atividades cotidianas uma pesada carga simbólica, o que, na ausência de uma comunidade global e harmoniosa dos mesmos, fornecem o vínculo entre as pessoas e a identidade do grupo.

Assim como fora afirmado por Blasco, os próximos artigos reforçam sua tese de que as relações de gênero são o principal marcador que definem a identidade étnica do grupo.

No artigo “*Processos identitários entre ciganos: da exclusão a uma cultura de liberdade*”, Lídio de Souza, Mariana Bonomo, André Mota do Livramento, Julia Alves Brasil e Fabiana Davel Canal, pesquisadores da Universidade Federal do Espírito

[□]Termo usado pela autora, porém criticado por Roberto Cardoso de Oliveira, que prefere o termo fricção interétnica, ou atualmente pelos autores pós-colonialistas, que preferem o termo hibridismo cultural.

Santo, pertencentes à Rede de Estudos e Pesquisas em Psicologia Social – RedePSO, analisam como homens e mulheres ciganas constroem sua identidade étnica, ressaltando dois aspectos fundamentais para a estruturação da cultura cigana: as relações de parentesco e as relações de gênero.

Foram entrevistados 7 homens e 10 mulheres ciganas da etnia calon de uma comunidade brasileira, e constatou-se que as relações de parentesco ocupam lugar central para a ordenação da estrutura social cigana, além de outras características, como respeito aos mais velhos, importância à virgindade da mulher, cumprimento de acordos, aspectos ligados à instituição familiar. Outro aspecto estruturante é conferido pelas relações de gênero, com tarefas bem definidas, cabendo ao homem o sustento da família, e à mulher os serviços domésticos e o cuidado com as crianças.

No grupo entrevistado, 4 eram mulheres “moradeiras”, ou seja, não-ciganas que casaram com ciganos, passando a ser reconhecidas como tais. A comunidade a que pertencem encontra-se em processo de fixação territorial, e as viagens ocorrem não por exclusão do grupo, e sim por vontade própria dos seus membros.

Algumas tradições ciganas foram ressaltadas pelos homens ciganos, como fator positivo de sociabilidade, entre elas as festas e o sincretismo religioso, o que passa a imagem de povo alegre e harmônico onde chega. Também a forma de moradia, em barracas, o que permite um estilo de vida mais livre, ao contrário das casas e apartamentos, que tiram a liberdade das pessoas, além de permitirem uma vida mais itinerante.

Outro aspecto ressaltado foi referente à “Lei Cigana”, que estabelece o que o homem e a mulher podem fazer. Verificou-se que o gênero é determinante para a organização da estrutura social cigana. Nessa comunidade, as mulheres não realizam leitura de mãos. Os homens têm maior liberdade, podem ir a festas sozinhos, podem procurar mulheres não-ciganas fora da comunidade, namorando-as antes e depois do casamento. Por outro lado, as mulheres não podem trabalhar além de suas barracas, não podem sair sozinhas para festas e não podem trair o homem, pagando com a própria vida, caso isso aconteça. Referem-se, ainda, à época em que viviam viajando com suas tropas de burro, sendo este período de grande dificuldade, e que faz parte do passado.

Nos discursos das mulheres ciganas, apareceu a prática de dar as meninas logo após o parto, por medo dos homens de serem desonrados e por estas representarem problema para eles, em uma verdadeira aversão a tudo o que é feminino. Importante ressaltar que esta prática não foi encontrada na literatura pelas pesquisadoras. Por este motivo, as meninas que não forem dadas, são criadas com o máximo de atenção, não podendo brincar com os meninos a partir dos 8 anos de idade, e não podendo namorar antes de casar, a fim de que a virgindade seja preservada, sendo sua prova aquilo que irá garantir a honra de toda a família.

Também surgiu, nas entrevistas, o assunto da morte física ou simbólica das mulheres, que se traírem seus maridos podem ser mortas por este ou por sua própria família, o que traria de volta a honra do marido e o prestígio da família na sociedade cigana. Não sendo morta, a mulher que trai é lançada no esquecimento e expulsa do grupo, não se pronunciando mais seu nome.

No tocante ao trabalho, existe uma diferença em relação aos não ciganos, pois os ciganos gostam de ter um estilo de vida mais livre, não sendo empregados, de acordo com o que sua cultura os orienta. Outro aspecto destacado é o da busca do prazer momentâneo, sem planejar o futuro, com esforço para esquecimento do passado, e a ênfase na aproximação entre ciganos e não ciganos, já que todos são brasileiros.

Conclui reafirmando o papel central das relações de parentesco e das relações de gênero para a organização da estrutura social cigana, e a necessidade de estudos voltados para estes grupos como forma de subsidiar a elaboração de políticas públicas voltadas para eles.

Sobre as estratégias de resistência cultural e manutenção, sobrevivência e perenização de existência dos ciganos como grupo, encontramos resultados importantes no artigo "*Gadjés em Tendras Calon: um estudo exploratório com grupos ciganos semi-nômades em território capixaba*". Esse artigo relata um estudo descritivo sobre processos identitários de um grupo cigano da etnia Calon, e suas estratégias para afirmação da imagem positiva endogrupal, com o intuito de fazer frente aos estereótipos criados pelos não ciganos em constante conflito com sua cultura.

Os autores afirmam que, segundo Mendes (2000), o gênero e a idade são componentes fundamentais para a estruturação da organização social dos ciganos, e que, segundo Tajfel (1983), possuímos tantas identidades quanto são os grupos sociais que acreditamos pertencer. Deste modo, os processos de identificação e desidentificação são dinâmicos e relacionais, afirmando ainda que o sentimento de pertencimento a esses grupos é desenvolvido através de uma autoimagem positiva de si, o que, no caso dos ciganos, se dá nas relações étnicas dos ciganos com os não ciganos, como também na oposição entre grupos dos próprios ciganos.

Foram entrevistados vinte integrantes de três grupos da etnia calon, na proximidade de uma área urbana do Espírito Santo, sendo que o território foi descrito como sendo situado às margens de rodovias, afastado dos centros urbanos, evidenciando distanciamento físico e simbólico da cidade. O interior das barracas não trazia divisão em “cômodos”, o que transmitia uma sensação de liberdade, beleza e alegria, porém, contrastando com a imagem de pobreza verificada nas instalações do acampamento.

Sobre o cotidiano das famílias ciganas, constatou-se que, pela manhã logo cedo, os homens saem das barracas pra conversar, e logo depois vão para a cidade, ou para cidades vizinhas, para fazer negócios e providenciar o sustento da família. Essa rotina não é considerada trabalho, pois, para eles, o trabalho é um contra-valor, orgulhando-se de ter a liberdade de realizar o comércio na hora deles e do jeito que quiserem.

Já as mulheres permanecem na barraca cuidando das atividades domésticas, fazendo almoço e cuidando dos filhos. As crianças ficam brincando fora das barracas, geralmente, estudam até a 4ª série e depois deixam a escola para realizarem atividades relacionadas ao casamento.

Para boa definição do que significa ser cigano, deve-se observar a centralidade das relações de gênero em suas vivências. Estas são orientadas pela *lei cigana*, que reserva à mulher uma condição de subordinação. Durante a pesquisa, o líder de um dos grupos morreu, o que fez com que o grupo se dispersasse por outros acampamentos, e sua esposa queimasse a barraca e todos os pertences do casal, o que lhe acarretou perda dos bens e também do prestígio, por passar de mulher do líder a uma simples viúva, dependente de outros membros da família, o que não acontece quando morre uma mulher. Nesses casos, segundo

Mendes (2000), o homem usa roupas pretas, deixa a barba e o cabelo crescerem, e poderá se casar novamente. O período de luto pode durar meses, podendo a viúva casar-se novamente sendo jovem, exceto se for esposa do líder, o que lhe trará a condição de “eterna viúva”. Tudo que o marido tocou deve ser queimado para que seu espírito possa seguir tranquilamente sua jornada.

Esses modelos clássicos de hierarquia masculina fazem parte da identidade étnica cigana, porque entre eles o homem é o portador da ciganidade, cabendo-lhe preservar a autoimagem positiva e a continuidade do grupo.

Entre as crianças, os valores da *lei cigana* são logo transmitidos, e desde que nascem, as meninas são prometidas em casamento, existindo uma preocupação muito grande com a virgindade, o que as fazem abandonar precocemente a escola aos 15 anos para se prepararem para casar.

Sobre casamento e traição, a descrição é semelhante ao artigo anteriormente referido. Os casamentos geralmente ocorrem entre parentes, e eles se casam entre os 12 e 15 anos, com prova da virgindade e festejos que duram vários dias. Após casada, a mulher deve acompanhar o marido por onde ele for. Nas viagens, novas mulheres podem ser incorporadas ao grupo, o que é aceito por algumas, enquanto outras, especialmente as *moradeiras* (não-ciganas que casam-se com ciganos), não aceitam. Se houver traição da mulher, esta pode ser morta tanto pelo pai quanto pelo marido, ou expulsa do grupo, sendo esquecida e não se pronunciando mais seu nome. Pode haver divórcio, desde que haja aceitação da família da mulher e devolução do dote. Em caso de divórcio, os filhos ficam com o homem, pois as relações são patrilineares, cabendo-lhe poder sobre sua descendência.

Em uma situação de conflito com não ciganos, embora os grupos estivessem separados por três núcleos familiares distintos, cada um com seu líder, esses três grupos se juntaram, demonstrando unidade em torno da identidade étnica, o que pode permitir a qualquer cigano ser bem acolhido e aceito em qualquer comunidade cigana.

Concluem dizendo que a identidade cigana se mantém em torno de estratégias de resistência cultural, contrapondo sua autoimagem positiva à imagem negativa que lhes é atribuída, a fim da manutenção de sua sobrevivência e perenização de existência enquanto grupo.

No artigo “*Gênero, etnicidade e liderança: algumas reflexões a respeito das mulheres ciganas e meio-ciganas*”, Erisvelton Sávio Silva de Melo destaca o protagonismo da mulher cigana, e sua função de perpetuadora da identidade étnica do grupo ao qual pertence.

Afirma que as mulheres, sendo responsáveis pela educação dos filhos, exercem o papel de transmitir para as novas gerações as tradições e o sentimento de pertencimento ao grupo.

Neste contexto é impossível não lembrar os estudos de Talcott Parsons (1975), pois, a partir de seus estudos de representação sobre a família e a unidade doméstica entre os grupos de imigrantes nos Estados Unidos verificou a importância da mulher como a detentora simbólica da identidade do grupo e a propagadora desta mesma identidade entre as gerações mais novas, foco este que denota o seu poder, com implicações na conformação representativa política do grupo. (MELO, 2012, p. 4)

Acerca do protagonismo da mulher cigana, o autor (ilustrando com uma referência histórica, ao afirmar que cigano é um termo genérico, e que estes são divididos em grupos e subgrupos), cita a chegada ao Brasil dos Calón, ou ciganos ibéricos:

No Brasil, a presença cigana data oficialmente do ano de 1574, com alvará de D. Sebastião condenando ao degredo João de Torres, sua mulher Angelina e seus filhos para o Maranhão; um fato interessante na história sobre os ciganos é a presença das mulheres em todos os dados, sendo as mesmas as grandes responsáveis pela imagem do grupo e do constituinte étnico. (MELO, 2012, p. 6)

Destaca a função econômica das mulheres que saíam às ruas para leituras de mãos, e assim exercerem o comércio, contribuindo para a sobrevivência do grupo.

Assim, é perceptível o papel da mulher cigana no sustentáculo da família como também uma provedora, capaz de atos diversos a partir da “esperteza” que lhe é particular, como é citado acima, para ganhar o necessário para continuar sobrevivendo. Isto corrobora o que aponta Teixeira (2001:60): “*Desde a Colônia a mulher cigana tinha um comportamento completamente oposto ao da mulher branca das camadas superiores*” (pág. 08).”

Conclui confirmando a predominância do gênero na constituição da identidade étnica dos ciganos, e chamando a atenção para a necessidade dos estudos sobre a etnicidade cigana sob o viés do gênero, com foco na categoria mulher cigana.

A par das discussões de gênero e etnicidade, uma realidade que sempre acompanhou os ciganos, em sua trajetória diaspórica, é a realidade do preconceito e da discriminação, que persiste até os dias atuais, em países com Romênia, por exemplo, onde muros separam os ciganos dos não ciganos. Refletindo sobre o tema, Roswhita Scholz escreveu o artigo *Homo Sacer, O anticiganismo – reflexões sobre uma variante essencial e por isso esquecida do racismo moderno* (2006).

Scholz (2006) pondera que refletir sobre o tema anticiganismo não é tarefa agradável entre os intelectuais, pois mesmo dentro do espectro do racismo, os ciganos têm ocupado posição marginal, com alto grau de desimportância. Isso de certa forma explica o desinteresse pelo tema, mesmo entre a esquerda, vista como defensora de causas antirracistas.

O desdém e a aversão que recaem sobre os ciganos devem-se, sobretudo, ao fato destes ocuparem uma posição crítica ao valor e ao trabalho, elementos estes erigidos como pilares do capitalismo, e conformadores da burguesia e do Estado moderno. Não sem motivos, surgem os estereótipos de serem povos brutos, intempestivos, dados à criação artística, em sua versão romantizada, e com tendências ao furto, em sua versão mais negativa.

Há que pôr em destaque o real significado do anticiganismo, como variante específica do racismo no seio do capitalismo, no qual tudo gravita em torno do trabalho. A minha tese central, que pretendo expor neste ensaio, consiste na ideia de que o *cigano* é o *homo sacer* (Agamben, 2002) *par excellence*, isto é, que ele, como personagem que é declarado banido [*vogelfrei*], se situa desde sempre no exterior da lei e, por isso, representa a sua matriz inadmitida, sucedendo que a exclusão e a idealização romântica mais não são que as duas faces da mesma moeda racista. O desprezo pelo *cigano* é testemunha de uma forma, nada despicienda, de medo da despromoção na escala social, como estado de espírito fundamental e ubíquo no capitalismo. Será essa a razão provável da falta de atenção ou, pelo menos, da insuficiente focagem do anticiganismo e do *cigano*, mesmo na esquerda.”

Esta relação é ainda mais exacerbada quando chamada a bailar a questão do gênero.

Na Modernidade as atividades de reprodução consideradas menores foram atribuídas às mulheres: a lida da casa, a educação dos filhos, o “amor”, a proteção e cuidados vários etc.. Contrariamente ao homem, idealizado como ser racional, senhor de si próprio, provido de força de vontade etc., que representa o polo da “cultura”, no caso da mulher há uma projeção de outros atributos tais como a sensualidade, a emotividade, a fraqueza de carácter e de entendimento. Com efeito, a mulher representava unilateralmente a “natureza”, a qual, no entanto, na civilização ocidental era concebida *a priori* como representação de uma natureza domesticada, dotada de virtudes morais e de castidade. É esta dissociação-valor que representa o princípio fundamental do patriarcado produtor de mercadorias, não como oposição dualista de contrários, mas num processo de articulação dialética, independente dos indivíduos empíricos e concretos. Ela não constitui um princípio rígido, mas está sujeita a metamorfoses no decurso do processo da Modernidade, até ao declínio e asselvajamento do patriarcado produtor de mercadorias dos nossos dias (este raciocínio não pode ser aqui apresentado na sua globalidade; ver o seu desenvolvimento em especial em Scholz, 2000). O que nos interessa neste momento é sobretudo a conexão entre anticiganismo e gênero, tendo como pano de fundo a teoria da dissociação-valor.”

Sendo assim, quando se trata de estereotipar a mulher cigana, logo lhe é lançada a acusação de subversão da ordem, associando sua figura à da sensualidade, e suas práticas comerciais, quando existem, como a de leitura das mãos, em práticas desonestas, acusando os homens de não somente não as impedirem, como de serem beneficiários de suas práticas ilícitas.

Uma outra coisa que visivelmente baralha a ordem dos papéis atribuídos a cada sexo é a fotografia recorrente da mulher cigana de lenço na cabeça e a fumar cachimbo. Na ideologia burguesa, esta combinação é “impossível”, pois, na verdade, o cachimbo é conotado com o masculino. “Se o cigano masculino era e é encarado de modo suficientemente negativo, a *cigana* é-o de forma ainda pior pelo simples facto de não desempenhar o papel que lhe é atribuído por um mundo masculino. Além disso, ela é ainda mais ladra que o sinti, já de si um notório ladrão” (Wippermann, 2000, p. 292). No entanto, se também se recorre com gosto à imagem da pobre *cigana* horrivelmente oprimida pelo marido, também não raro o *cigano* é representado como “efeminado”. Seja como for, é nítido que o anticiganismo é determinado por um critério específico associado ao sexo. Na gestão dos estereótipos correntes, a *cigana* representa os *ciganos* na totalidade.”

Comparando o anticiganismo com outros tipos de racismos, a autora chama a atenção para a proximidade dos ciganos com a civilização ocidental, ao contrário de

outros grupos, ressaltando que de tal modo os ciganos estão presentes, e que fazem parte indissociável de nossa cultura.

Contrariamente a outros *selvagens*, por exemplo, os índios ou os nativos das ilhas dos mares do Sul, que também foram equiparados à *natureza*, o *cigano*, por seu lado, é parte integrante da própria cultura e da sociedade em que se vive. Os *ciganos* são, desde o início da Modernidade, em tudo parte integrante do próprio Ocidente. Margalit escreve a respeito da Alemanha que "os sinti – os *ciganos* alemães –, algumas gerações depois da sua chegada à Alemanha, tinham passado de desconhecidos estranhos a 'outros' nossos conhecidos e parte integrante da cultura e do folclore alemães, de uma forma semelhante à dos judeus" (Margalit, 2001, p. 33). Para além disso, o *cigano* desempenha – ou desempenhava – determinadas funções econômicas desde o início da sua presença no Ocidente e professa a mesma religião que os membros da "cultura dominante", se bem que com alguns temperos de magia, o que lhe vale a reputação de uma relação "leviana" com a religião. A circunstância de ter entrado em simbiose com a "cultura dominante", mesmo no domínio musical – visível em fenómenos como o *czárdás* ou o flamenco –, sendo reconhecido que até se aprimora nessa atividade e atinge algum virtuosismo, torna-se a sua perdição. Por esse motivo e porque, contrariamente ao *negro*, não se deixa escravizar, o *cigano* é perseguido; ele recorda aos membros da "cultura dominante" o medo perpétuo do deslizamento para a *associalidade*. Assim sendo, o racismo que visa o *cigano*, ao contrário de outros tipos de racismo – analisaremos com mais detalhe outros exemplos – configura o *homo sacer par excellence* no interior da própria sociedade moderna.

Hoje, fala-se muito, não sem razão, em discriminações de várias espécies, cunhando-se termos como homofobia, LGBTfobia, transfobia. Contudo, não devemos nos esquecer que os ciganos experimentam a ciganofobia há séculos a fio, são, como diríamos, usando uma expressão popular, "estranhos no ninho", devido a comporem o cenário das nossas cidades desde sempre, porém tratados como se não estivessem ali, como se não existissem.

Pensando nas diferenças entre o anticiganismo e, especificamente, o antissemitismo, Sholz (2006) faz a seguinte reflexão:

Ao passo que os *ciganos* são considerados inferiores, no ideário antissemita os judeus são associados sobretudo ao poder e à dominação no capitalismo. "No entanto, o que ambos têm em comum é o mecanismo que através da exclusão e da perseguição física do 'não idêntico', permite um aparente desagravo psíquico, por um lado e, por outro, permite a projeção para o exterior de desejos reprimidos. Este mecanismo pode ser designado por uma fantasia negativizada, no sentido de um ódio a si próprio que se

expressa no ódio aos 'outros' (...). Aquilo que nós não podemos ter, ninguém mais deve possuir. Há que exorcizar a própria 'ideia de felicidade'" (Schatz/Woeldike, *ibidem*). Neste contexto, é importante realçar que o antiganismo, ao contrário do antissemitismo, constitui uma forma de "racismo romântico", intimamente ligado às ideias de penúria social e perseguição, querendo transmitir a seguinte mensagem, em especial junto das "pessoas simples": Logo vereis onde ides parar se tolerardes uma coisa destas. E de pronto espreita a queda na *associalidade*, na não-integração e na exclusão social. De certo modo, talvez se possa dizer: *o judeu é o cigano da classe superior, ao passo que o cigano é o judeu da classe inferior.*

Com grande riqueza de detalhes, a autora conduz sua abordagem, mostrando a realidade da discriminação e do preconceito contra os ciganos em suas diversas matizes, porém o fato que mais nos inquietou, além da formulação dos ciganos como Homo Sacer, nos moldes de Agamben, foi o peso da discriminação, com maior intensidade sobre as mulheres, estas duplamente estereotipadas, primeiro por serem mulheres, e depois, por serem ciganas.

2.3 OS ESTUDOS CULTURAIS

Muito embora as estratégias de resistência cultural, que foram observadas pelos artigos citados, serem importantes aspectos a serem focalizados, não podemos olvidar de outro fenômeno, igualmente importante, que é o da mudança cultural experimentada pelos ciganos na atualidade, sem prejuízo de sua identidade étnica, que pode ser elucidada a partir das contribuições dos estudos culturais e pós-coloniais de autores como Néstor Garcia Canclini, Stuart Hall e Homi Bhabha, os quais abordamos a seguir.

Conquanto entendamos que o hibridismo cultural seja uma forma de mutação cultural em estágio mais avançado, sua conceituação nos auxilia sobremaneira para que possamos realizar análises sobre o campo pesquisado. Por hibridismo cultural, assim Canclini explica: "entendo por hibridação processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existem de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas" (CANCLINI, 2015, p. XIX).

Em sua principal obra, *Culturas Híbridas*, Canclini (2015) questiona a própria “pureza” do que chama de estruturas discretas, pois, em sua ótica, essas mesmas estruturas foram resultado de hibridações. Cita como exemplo o *spanglish*, falado pelas comunidades latinas dos Estados Unidos, lembrando da dívida do espanhol e do inglês para com o latim, árabe e outras línguas pré-colombianas.

Ainda sobre o conceito de hibridação, Canclini (2015) alerta para o fato de que o uso de um termo oriundo da biologia para referir-se a um fenômeno social, envolvendo a cultura, poderia gerar dúvidas quanto à esterilidade que costuma ser-lhe associada. O autor se opõe a isso, pois considera que, desde o final do século XIX, com os experimentos de Mendel, provou-se que cruzamentos de plantas de espécies diferentes são úteis para melhorar seu crescimento, resistência, qualidade e valor econômico. Mesmo que se assim não fosse, não haveria por que aprisionar o termo à sua dinâmica biológica, não havendo, portanto, óbice ao seu uso pelas ciências sociais.

Canclini (2015) adverte que o uso do conceito de hibridação, como processo de interseção e transação, afasta o caráter desagregador do termo *multiculturalismo*, sugerindo, em substituição, o termo *interculturalismo*. Este termo pressupõe o respeito às diferenças, e não apenas à tolerância, de modo que o ambiente não seja o de guerra entre culturas, e, ao invés desse estado de guerra, possa-se falar em estado de hibridação, em sua faceta mais democrática.

O autor advoga, também, o uso do conceito hibridação em sobreposição ao de mestiçagem, pois este se refere mais a aspectos fisionômicos e cromáticos, embora não dissociado dos aspectos étnicos, bem como ao de sincretismo, por este abarcar fusões religiosas, deixando de fora muitas outras fusões, como as de saúde. Por exemplo, quando se faz uso de remédios indígenas, orientais ou alopáticos, e mesmo musicais, para as quais podemos citar o exemplo do movimento “mangue beat”, representado pela banda pernambucana Chico Science & Nação Zumbi.

Acerca disso, sustenta Canclini que: “a palavra hibridação aparece mais dúctil para nomear não só as combinações de elementos étnicos ou religiosos, mas também a de produtos de tecnologias avançadas e processos sociais modernos ou pós-modernos” (CANCLINI, 2015, p. XXIX).

Sobre como a hibridação funde estruturas ou práticas discretas para gerar novas estruturas e novas práticas, Canclini (2015) responde que esse processo pode ser de duas formas: a) não planejado, oriundos de migração, fluxos turísticos e intercâmbios econômicos ou comunicacionais, e b) decorrentes da criatividade individual e coletiva. Em suas palavras, “busca-se reconverter um patrimônio (uma fábrica, uma capacitação profissional, um conjunto de saberes e técnicas) para reinseri-lo em e novas condições de produção e de mercado” (CANCLINI, 2015, p. XXII).

Canclini (2015) ainda observa que todos esses processos de hibridação, em suas múltiplas expressões, levam à relativização da noção de identidade, ressaltando a dificuldade de se querer delimita-la e reduzi-la a um conjunto de traços fixos, desprezando a dinâmica em que se formaram. Assevera, também, que, devido à hibridação, não se pode essencializar a identidade étnica ou nacional, como se essas identidades fossem autossuficientes, desprovidas de seus elementos históricos, remetidas sempre a uma origem, desprezando assim a maneira de se situarem em meio à heterogeneidade disponível e aos inúmeros bens e mensagens ofertadas em um mundo interconectado e globalizado como o da contemporaneidade.

Ao longo de todo o capítulo 7, último do livro, Canclini (2015) discute o que, para ele, constitui-se em três processos fundamentais para explicar a hibridação: a quebra e a mescla de coleções culturais, a desterritorialização dos processos simbólicos e a expansão dos gêneros impuros. A partir destes processos, o autor explicita as articulações entre modernidade e pós-modernidade, entre cultura e poder.

Na esteira dos denominados estudos pós-coloniais, o autor indo-britânico Homi K. Bhabha (1998), em sua obra *O Local da Cultura*, opera o conceito de cultura, não como algo que gere identidades fixas, pré-determinadas. Já em sua introdução, muda a impressão inicial do leitor quando sugere o título redefinido para *Os Locais da Cultura*, trazendo categorias como hibridismos, entre-lugares, identidade intervalar, vidas duplas, terceiro espaço.

No universo conceitual de Bhabha (1998), a cultura, no mundo atual, situa-se como um “terceiro espaço”, no sentido de mesclar elementos próprios de um povo com outros elementos de povos vizinhos, ou que passam, sempre deixando suas marcas:

O trabalho fronteiro da cultura exige um encontro com "o novo" que não seja parte do continuum do passado e presente. Ele cria uma ideia do novo como ato insurgente de tradução cultural. Essa arte não apenas retoma o passado como causa social ou precedente estético; ela renova o passado, refigurando-o como um "entre-lugar" contingente, que inova e interrompe a atuação do presente. O "passado-presente" torna-se parte da necessidade, e não da nostalgia, de viver." (BHABHA, 1998, pág. 27).

Sobre esse enfoque, uma importante pergunta é feita pelo autor, também na introdução do livro, que irá nortear toda sua produção, que é a seguinte: "De que modo se formam sujeitos nos 'entre-lugares', nos excedentes da soma das "partes" da diferença (geralmente expressas como raça/ classe/gênero, etc)?" (BHABHA, 1998, p. 20). A diferença, portanto, deixa de ser “reflexo de traços culturais ou étnicos preestabelecidos, inscritos na lápide de tradição” (Ibidem, p.).

Bhabha (1998) fala de um espaço de negociação, ocupado não pelo que se foi no passado, e que remete à tradição, não sendo totalmente o espaço do outro, do novo, pois persistem traços diferenciadores de uma cultura própria, embora carregada de ressignificados, em que o híbrido encontra lugar.

As hifenções híbridas enfatizam os elementos incomensuráveis - os pedaços teimosos - como a base das identificações culturais. O que está em questão é a natureza performativa das identidades diferenciais: a regulação e negociação daqueles espaços que estão continuamente, *contingencialmente*, se abrindo, retratando as fronteiras, expondo os limites de qualquer alegação de um signo singular ou autônomo de diferença - seja de classe, gênero ou raça. Tais atribuições de diferenças sociais - onde a diferença não é nem o Um nem o Outro, mas *algo além*, *intervalar*-encontram sua agência em uma forma de um "futuro" em que o passado não é originário, em que o presente não é simplesmente transitório. Trata-se, se me permitem levar adiante a argumento, de um futuro intersticial, que emerge no *entre-meio* entre as exigências do passado e as necessidades do presente. (BHABHA, 1998, pág. 301).

No ensaio contido no livro, *Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais*, *Pensando a diáspora: reflexões sobre a terra no exterior*, é reproduzida uma palestra

proferida por Stuart Hall (2003), por ocasião dos cinquenta anos da migração caribenha para a Grã-Bretanha no pós-guerra, na Universidade das Índias Ocidentais. O texto parte do conceito de que a diáspora é veiculadora de análises sobre a complexidade do mundo contemporâneo, marcado pelo ambiente de globalização crescente.

Neste ensaio, Hall (2003) indaga:

As nações, sugere Benedict Anderson, não são apenas entidades políticas soberanas, mas "comunidades imaginadas". Trinta anos após a independência, como são imaginadas as nações caribenhas? Esta questão é central, não apenas para seus povos, mas para as artes e culturas que produzem, onde um certo "sujeito imaginado" está sempre em jogo. Onde começam e onde terminam suas fronteiras, quando regionalmente cada uma é cultural e historicamente tão próxima de seus vizinhos e tantos vivem a milhares de quilômetros de "casa"? Como imaginar sua relação com a terra de origem, a natureza de seu "pertencimento"? E de que forma devemos pensar sobre a identidade nacional e o "pertencimento" no Caribe à luz dessa experiência de diáspora? (HALL, 2003, p. 26).

Primeiro, é preciso dizer que, dentro das minorias étnicas da Grã-Bretanha, a chamada "identidade associativa" dos barbadianos, com a cultura de origem, permanece forte, mesmo na segunda ou terceira geração, o que pode ser notado pelo grande número de caribenhos aposentados que retornam.

Entretanto, esse processo não pode ser visto como singular ou não ambíguo, pois, em situações de diáspora, as identidades se tornam múltiplas. Há a qualidade de ser caribenho, a semelhança com outras minorias étnicas, chamadas de identidades "britânicas negras", re-identificações simbólicas com as culturas "africanas", com as "afro-americanas", todas ao lado de sua "barbadianidade". E há os que retornam à sociedade de origem, porém sentem estranhamento, adaptados que estavam ao estilo de vida novo que se acostumaram a viver. Assim, Hall (2003) descreve estes deslocamentos:

Os entrevistados de Mary Chamberlain também falam eloquentemente da dificuldade sentida por muitos dos que retornam em se religar a suas sociedades de origem. Muitos sentem falta dos ritmos de vida cosmopolita com os quais tinham se aclimatado. Muitos sentem que a "terra" tornou-se irreconhecível. Em contrapartida, são vistos como se os elos naturais e espontâneos que antes possuíam tivessem sido interrompidos por suas experiências diaspóricas. Sentem-se felizes por estar em casa. Mas a história, de alguma forma, interveio irrevogavelmente. (HALL, 2003, p. 27).

Sobre identidade, pertencimento e diferença na experiência diaspórica, Hall (2003) afirma que é preciso partir da perspectiva essencialista, que afirma que nasce-se com a identidade cultural, na perspectiva de que após as migrações, o retorno redentor será certo, como aconteceu com os judeus após o Holocausto. Nisso, está assentado o mito de origem caribenho. No entanto, quando se pensa na realidade, não se pode negar a historicidade do mito fundador caribenho, pois o Caribe nasceu em um contexto de violência.

Por sua vez, a história caribenha está marcada por expropriação, genocídio, escravidão, e por um longo período de dominação colonial. Além disso, povos dos quatro “cantos” da Terra vieram para as Américas após o descobrimento, o que afasta totalmente a ideia de “pureza” a ser aplicada à cultura caribenha. Hall (2003) afirma que “o hibridismo, a impureza, a mistura, a transformação que vem de novas e inusitadas combinações dos seres humanos, culturas, ideias, políticas, filmes, canções” é “como a novidade entra no mundo”. Adverte ainda que isso não significa que em uma formação sincrética as relações de poder não estejam presentes, pois elas estão.

Com o incremento da globalização, impulsionada pela tecnologia, a cultura começa a se desterritorializar, pois os conceitos de espaço e tempo foram modificados, ficando ainda mais difícil localizar onde se originam as culturas. Pensando nisso, Hall (2003) cita exemplos de formas musicais diaspóricas, como o *hip-hop* nova-iorquino, e passa a falar de como retomar a “África” tem sido usado como política cultural subversiva. Assim, o rastafarismo representa o “retorno”, não a algo passado, mas o retorno aos próprios caribenhos, como um movimento descolonizador das mentes. Tudo isso demonstra que a cultura é uma produção, não sendo uma questão de ser, mas uma questão de tornar-se.

Ainda falando sobre a globalização, Hall (2003) fala da tendência homogeneizante, capitaneada pelos EUA, e de outras tendências que traduzem, subvertem, negociam o assalto cultural das culturas mais fracas, acentuando o local, levando a modernidade a todas as partes, o que caracteriza bem a cultura caribenha.

O que temos em mente aqui é algo bem diferente – aquele “outro” tipo de modernidade que levou C. L. R. James a comentar sobre o povo caribenho: "Aquele povo que está na civilização ocidental, que cresceu nela, mas que foi obrigado a se sentir e de fato se sente fora dela, tem uma compreensão única sobre sua sociedade." (HALL, 2003, p. 47).

O que mostram os trabalhos dos autores, denominados de pós-colonialistas, aqui aportados ao longo deste capítulo, é que, no contexto atual, existe um dinamismo próprio que envolve as mudanças culturais, muitas vezes gerando um novo espaço de transformação, este adaptado e habilidosamente negociado, o que caracteriza de modo bastante peculiar as mudanças que tem ocorrido no interior dos grupos ciganos.

CAPÍTULO III. DINÂMICA DAS RELAÇÕES

Neste capítulo, fazemos análises das falas dos entrevistados, separando fragmentos relevantes, que constituem unidades narrativas, na medida do possível, realizando cruzamentos entre as falas, em entrelaçamento com as bases teóricas já assentadas, de acordo com as categorias de gênero, etnicidade e mudança cultural, propostas ao longo das entrevistas.

3.1 NOMADISMO E HABITAÇÃO

Uma das características pelas quais os ciganos em geral são conhecidos, e que compõem a sua identidade étnica, é a do nomadismo. Pelo que nos diz a cigana Gilmara, ainda que de forma atenuada, notamos a presença desse elemento, pois enquanto para os não-ciganos não seja tão corriqueira a mudança em família para muitas cidades, na vida dos ciganos esse acontecimento é mais frequente. Dissemos mudança em família, pois, na fala apresentada, o termo “a gente”, refere-se à família da entrevistada. Entre os não-ciganos, o que percebemos é que, quando acontecem as mudanças de cidade, estas envolvem os membros dessas famílias, individualmente, e não em grupo, como inferimos dos ciganos.

Eu nasci em Boa Nova. A gente morou em Boa Nova eu não lembro quanto tempo. Mas a gente morou a maior parte do tempo da gente foi lá. Depois a gente veio pra Itagibá. Aí depois de Itagibá a gente veio pra aqui e daqui a gente não saiu mais.

A partir desta fala, podemos vislumbrar também a centralidade que a instituição família ocupa na vida dos ciganos, sendo este um fator importante na caracterização de sua identidade étnica. Notamos ainda a despreocupação com a objetividade da vida, com a contagem matemática dos períodos em que viveu, nas cidades por onde passou, o que pode estar relacionado ao espírito de liberdade valorizado pelos ciganos, sendo notado ainda que os vínculos com o local não se

estabelecem de maneira tão profunda como acontece com os não-ciganos, sendo este um elemento de etnicidade importante do grupo pesquisado.

Sendo os ciganos um povo desprovido de território físico, historicamente podem ter desenvolvido a característica de não estabelecerem, com o local por onde passam, vínculos identitários mais profundos. Ao mesmo tempo eles são obrigados a elaborar estratégias de sobrevivência enquanto grupo, distintas e mais complexas do que a de povos que, com a disponibilidade de fronteiras físicas, gozam de mais facilidade para a manutenção de suas fronteiras étnicas.

Ao usar a expressão “a gente”, a entrevistada nos remete ao âmbito privado das relações familiares, o que acentua, em sua fala, o marcador de gênero, do qual ela não se desvencilha facilmente no decurso de toda a sua fala, e que delimita um lugar reservado às mulheres, qual seja, o do ambiente doméstico, bem ao molde tradicional:

Antes morava mais em barraca. É... Não ficava muito tempo num lugar. Tava aqui hoje, daqui a um mês tava em outro lugar. E aí, de lá já ia pra outro. Não tinha um lugar assim fixo pra eles ficarem. Era difícil casa. Era mais barraca. Aí hoje não. Hoje o cigano já tem casa própria, já tem carro, já mora muito tempo no mesmo lugar. Aí isso também já mudou.

Porque não tinha, né, uma... Assim uma condições. Era mais fraco. Não tinha uma condições de ter um lugar fixo. E o meio de vida, a maneira de sobreviver, de entrar o dinheiro às vezes aquele lugar era difícil, aí ia pra outro pra ver se era mais melhor a maneira pra poder conseguir as coisa. (GILMARA).

Verifica-se que as mudanças das condições de vida, ou seja, a melhoria da infraestrutura das cidades, o avanço dos meios de transporte e de comunicação, e as condições materiais como um todo, envolvidas aí as políticas públicas e indicadores econômicos e sociais do país, contribuíram para que os ciganos atualmente fixem mais as suas moradias em um determinado lugar, atenuando, assim, uma característica marcante de sua identidade étnica, que é a do nomadismo.

Em relação à habitação, houve também mudanças significativas no bojo do que poderíamos chamar de processo de fixação territorial dos ciganos, posto que, conforme a entrevistada, “antes morava mais em barraca”, e hoje, “já tem casa própria, já mora muito tempo no mesmo lugar”. Acreditamos que as barracas

permitted more agility at the moment when the gypsies resolved to leave for another local, being this the reason for their preference for this type of housing. As currently they spend more time in the same place, brick and concrete houses, so to speak, have become more common among them.

When we talk about public policies, we do not specify whether they were aimed at the gypsies, in a more specific way, what needs to be clarified here, is that when we refer to public policies, aiming at the improvement of living conditions, we talk about them in a general sense, like the Bolsa Família program, for example, since, in the researched local, the District of Japumirim, there is no specific service for the gypsies, being these residents of peripheral areas, not equipped with paving of streets, or any other specific service, where the presence of the State could be noticed.

Then, what we will discuss up to here, concerns the themes of nomadism and housing, being the main theme in the discourses, the idea of change. Sebastião Vila Nova (2013) informs that:

É usual, em ciência social, fazer-se distinção entre mudança social e mudança cultural [...] Na realidade, essa classificação é pouco útil, pois de tal modo as duas formas de mudança se confundem que dificilmente se pode saber com segurança onde termina uma e onde começa outra. (VILA NOVA, 2013, p. 196)

In this sense, we can say that some components of the gypsy culture, material and immaterial, markers of their ethnic identity, have been modified by changes in the social and economic reality of the historical time. Would it be, for this reason, that the gypsies are losing their identity as an ethnic group because of the approximations with the living standards of non-gypsy people existing around them? Can we say that no, since although there are many porosities at the boundaries that separate them from other non-gypsy groups, these boundaries remain. Our great challenge is to understand in what form, and for what reasons, these boundaries remain, particularly, in relation to gender, the focus of our investigations.

Sobre os mesmos temas, necessário se faz analisar o que o segundo entrevistado, o cigano Baiúca, diz a respeito:

Eu nasci em Barra do Rocha. Morei em Itabuna, Ibicaraí, Camaçari, Alagoinhas... Em vários lugar. Jequié também, entendeu? Eu nasci e me criei aqui nessa região, entendeu? Mas eu fui pra Camaçari, demorei uns anos por lá, uns 15 anos. Depois voltei e tô pela aqui.

Vê-se, mais fortemente, nesse entrevistado, a característica do nomadismo, o que se coaduna com o fato de ser mais velho que a primeira entrevistada, já que tem 47 anos de idade, ao passo que Gilmara tem apenas 32 anos de idade. Constata-se que, mesmo tendo morado em vários lugares, há a referência a um período mais longo, de 15 anos em Camaçari, o que, de certa forma, é uma atenuação dessa característica. Tirante esse período, dos outros não existe a preocupação em quantificar. Ao mesmo tempo, a visão de mundo implícita na expressão “tô pela aqui”, que traz a ideia de transitoriedade, de que nada é definitivo, tudo é passageiro e fugaz, repetindo-se em sua resposta a ausência de relações mais profundas de identificação com o lugar onde se está morando.

Claramente, vemos também o uso da primeira pessoa, “eu”, na fala do entrevistado, para narrar seu nascimento, crescimento, idas e voltas, o que se contrapõe totalmente à fala da primeira entrevistada, que fazia uso, quase sempre, da terceira pessoa, “a gente”, como reflexo, na fala, de um apagamento de sua individualidade, explicado, neste fragmento, pelo marcador de gênero, em que a masculinidade cigana ocupa o lugar do dinamismo e da iniciativa, e a feminilidade cigana o lugar do recôndito e da passividade.

A ocupação dos ciganos hoje é morar fixa, ter morada fixa, ter suas casa, roça, entendeu? Roça, fazenda, essas coisa. E é uma coisa que... união, entendeu? É essas coisa. E antigamente não tinha uma morada fixa, entendeu? Não tinha. Chegava hoje aqui, com uns poucos dias já saía, e acampava em outro lugar e aí ia, entendeu? Era assim. Essa mudança mudou porque evoluiu. Primeiro ninguém sabia o que era um celular, carro, entendeu? Tudo isso. Até era a contar de dedo pra você saber quem era que tinha uma vivência boa assim de uma roupa boa, sapato bom, essas coisas. Ninguém ligava pra essas coisa. E hoje não. O negócio tá totalmente diferente. Hoje se for comprar um carro, cigano hoje se não tiver ar-condicionado não quer. Só compra carro bom, entendeu? E por aí por diante.

A fala aqui representada nos permite afirmar que, nos tempos atuais, é sensível a mudança em relação ao nomadismo, experimentada pelos ciganos do local pesquisado. Mais claramente se vê que a troca do que os ciganos chamam de época do “lombo do burro”, para a época dos carros na atualidade, dos aparelhos de celular e de melhoria das condições financeiras decorrentes da elevação do nível de vida em geral da população brasileira, trouxeram, para os ciganos, mudanças de hábitos significativas em relação à característica do nomadismo, bastante flexibilizada no tempo presente.

Sobre o tema, cabe ainda destacar o que foi dito pela cigana Fátima, quando afirma que: “Hoje em dia você num vê assim mudando. Muda assim, num quer morar numa cidade e vai morar em outra. Mas aquela coisa de montar num animal, hoje o cigano tem até medo de encostar no animal.”

Algo conhecido na literatura sobre ciganos, e que aparece no fragmento destacado, é o seu gosto pelos artigos luxuosos, com os quais eles eram conhecidos por comercializarem, ressaltando, ainda, a mudança percebida atualmente, não só em seu padrão de consumo, como também nas práticas empregadas para sua sobrevivência, que antes eram mais comerciais e hoje se tornam também agrícolas, ligadas à necessidade de se afixarem em um local, o que antes era mais difícil. A todo momento, podemos constatar uma constante tensão entre o presente e o passado, permeando todos os discursos.

Há de se ressaltar, na fala do entrevistado, que, para ele, essas mudanças representam uma “evolução”, ou seja, algo a ser encarado positivamente, a partir de uma ideia de maior bem-estar para os grupos étnicos ciganos, sem significar, com isso, que esteja havendo a perda da identidade étnica por conta das inovações, do avanço da tecnologia e da melhoria das condições de vida experimentada pelos ciganos atuais.

Não aparece na fala qualquer preocupação em relação às mudanças culturais, diferentemente das teorias do evolucionismo social do século XIX, cujo um dos seus principais representantes foi o inglês Herbert Spencer, e que encontram-se há muito superadas, que entendiam que haveria assimilação de culturas ditas “inferiores”, pelas culturas “superiores”. Pela análise do fragmento posto em tela, não faz qualquer sentido, posto podem existir trocas e convivências entre as culturas, sem necessariamente que uma se desfaça na outra.

Outro ponto utilizado pelo entrevistado para definir o que é ser cigano, tanto no passado quanto na atualidade, é o da “união”. Se para a primeira entrevistada existe uma notável acentuação dos vínculos familiares, para o nosso segundo entrevistado espraia-se o vínculo familiar das unidades isoladas para a comunidade maior, fazendo-se sentir a tessitura social dos ciganos e a forte presença do sentimento de coletividade entre o grupo.

Importante também notar o uso da palavra “ninguém” pelo entrevistado, que é o oposto de “todos”, quando vai falar do seu próprio grupo. Isso, mais uma vez, suscita a marcação de gênero em seu discurso, pois se para a primeira entrevistada o uso do termo “a gente” implicava em uma colocação pessoal, para o segundo entrevistado, o seu eu, neste momento, dissolve-se na coletividade, transmitindo para seus ouvintes que somente homens podem ocupar, no dia a dia, os espaços sociais.

Olhe bem, essa habitação de tendas hoje tem muitos que hoje não moram mais. Eu mesmo sempre tive vocação de ficar em tenda, entendeu? Eu sei lá. Eu sempre tive essa invocação, entendeu? Mas de hoje por diante, independente de você ter vindo aqui fazer essa entrevista, eu falei pra a mulher que depois de vender o carro eu vou fazer uma casa pra mim, entendeu?

O que não podemos afirmar é que existe uma relação transcendente dos ciganos com a habitação em tendas. Não dá para dizer que seja algo inerente a eles, porém, na fala do entrevistado, nota-se que esta forma de habitação lhe desperta uma preferência, que ele mesmo chama de “invocação”. Essa preferência sugere a relação da estrutura física das tendas com os valores cultivados em sua cultura, quais sejam o de liberdade, despreocupação e desprendimento, pois, como dito pelo entrevistado fora da entrevista, “aqui não tem porta, ventila à noite, a gente viaja, sai e deixa tudo aí, ninguém mexe”.

Porém, como para o entrevistado nada é estático, após a realização de um novo negócio, existem planos para a construção de uma casa, o que ele deixa claro em seu relato, não podendo ser negada, entretanto, a permanente tensão entre o presente e o passado, em meio a continuidades e a rupturas.

Até aqui, analisamos unidades narrativas vinculadas a eixos temáticos, estes referentes ao nomadismo e à habitação, articulados com as categorias gênero, etnicidade e mudança cultural. Daqui por diante, percorremos ainda alguns eixos temáticos, tais como, a discriminação, e suas relações com a etnicidade, até chegar mais especificamente na categoria gênero, momento em que outros temas, como trabalho, escolarização, casamentos, e vestimentas, serão tratados, ainda em articulação com as categorias etnicidade e mudança cultural. Com isso, caminhamos para o atingimento dos objetivos propostos pela pesquisa, o que, por certo, nos conduzirá à consequente apresentação de resultados.

3.2 DISCRIMINAÇÃO

Ao longo das falas dos entrevistados, ficou muito evidente o estigma da diferenciação étnica, pela qual os ciganos são vistos com certo desprezo pelos não-ciganos. Assim, chega a ser recorrente esta temática em todos os discursos, com ênfase, inclusive, o que nos leva a inferir que a maneira como se sentem os ciganos em relação aos não-ciganos é de desconforto, e que o convívio social na comunidade pesquisada leva a relações de estranhamento. Por vezes, isso é superado com o fortalecimento das relações comunitárias do grupo, com busca de informações sobre direitos, e com conquistas de posições de destaque na sociedade, como nos relata o cigano Baiúca, em resposta ao comentário sobre a importância de organização dos ciganos em torno do combate à discriminação étnica:

Com certeza. É porque também, cigano é muito discriminado, certo? Cigano hoje é muito discriminado, mas por trás disso hoje já tem muitas pessoas pra punir essas coisa errada que o pessoal joga em cima de cigano, entendeu? Hoje nós temos cigano advogado (mais de um), tem vereador, tem prefeito aí fora. Tem muitos, entendeu? Então, a coisa não tá como antigamente. A coisa hoje tá bem evoluída. Pela aí por diante...

Baiúca fala com orgulho sobre ciganos próximos a ele, os quais têm feito carreira política e acadêmica, o que, dentro de sua percepção, é visto como sinal de mudança cultural, na fala acima “A coisa hoje tá bem evoluída”, e também nas falas seguintes:

Edivaldo cigano tem, Josafar também aqui na Chapada. Ele é vereador já pelas oitava vez, mais ou menos. Oitava, sétima vez já vereador.

Ele é vereador lá por uns sete mandado já. De sete a oito, entendeu? E hoje cigano tem tudo aí do bom e do melhor, graças a Deus. As vez tem outros tobém que tem uma vida ruim. Mas a gente só vevi de acordo, entendeu? E a vida é assim.

Sobre ciganos ocupando funções de destaque (na música, inclusive, como consta na entrevista), no início da conversa, antes de formalmente começarmos a entrevista, Baiúca já a eles se referia:

BAIUCA: ... Ele fez universidade lá em Feira de Santana.

EXPEDITO: Ele é professor?

BAIUCA: É.

EXPEDITO: Eu já vi uma pesquisa em que ele foi entrevistado.

BAIUCA: Isso. Tem um líder dos ciganos lá em Camaçari, Gilson. Meu primo, Gilson Dantas da Cruz. É um dos considerados da área dos ciganos da nossa Bahia aqui é ele, entendeu?

EXPEDITO: Lá em?

BAIUCA: Em Camaçari.

EXPEDITO: Ah, em Camaçari. No caso ele é um líder considerado na Bahia inteira?

BAIUCA: É um líder da Bahia, dos cigano. Gilson. Se você querer oportunidade de ir até lá, eu ligo pra ele também.”

Ao mesmo tempo em que se refere a essas mudanças, Baiúca não perde de vista que a realidade é árdua, e que a luta contra o preconceito, bem como a conquista de melhores espaços e melhores condições de vida pode não ser a experiência de tantos outros ciganos. Apesar disso, é preciso a aceitação do viver, deixando transparecer em, sua fala, um pensamento que bem caracteriza a sabedoria existencial do seu grupo, na medida em que, sendo povo de tradição oral, o seu pragmatismo e adequação à vida como se apresenta, tornam-se marcas registradas de sua presença e de seu estar no mundo.

Paga a pena citar dois episódios, relatados pelo entrevistado, sobre situações que lhe causaram constrangimentos, e o modo como ele reagiu a esses acontecimentos, o que nos dá a dimensão de como no dia a dia, sutilmente, são

operadas as discriminações experienciadas pelo grupo étnico dos ciganos. Após perguntar a este entrevistador se já havia visitado Morro de São Paulo, Baiúca assim nos contou:

Eu fui lá e o cara pegou, meio mundo de gente o cara pegou, com uma prancha nas costas, e aí eu disse a esse cara, cheio de tatuagem (tem nada contra, dele lá), um galego. Aí ele “oh gajão, oh gajão”. E aí, eu peguei e falei uns negócio com ele que ele não gostou. No meio de todo mundo. Falei “eu lhe conheço da onde, rapaz? Me arrespeite! Eu nunca lhe vi.” E falei uns negócio com ele, entendeu?

Ao que retruquei, perguntado se ele achava aquela abordagem desrespeitosa, então ele disse:

Eu peguei falei um bocado de coisa com ele, ele pegou... Outra vez pego minha esposa fui para Salvador fazer um exame. Morava em Camaçari, na época. E desceu uma morena lá de cima, uma negra com um balde, fazendo a faxina dela e falou “oh, cigana, lê a minha mão”, no meio de um monte de gente “cigana, lê minha mão”. Falei “você tá vendo placa de ler mão aqui? Eu vou lhe pagar pra você ler meus pés, viu! Vá procurar o que fazer, vá lavar o seu banheiro!”. E falei um bocado de coisa com ela. Todo mundo gostou de eu ter falado aquilo. Porque cada qual tem que respeitar as suas coisas.

A cigana Fátima, ao ser perguntada sobre mudanças que gostaria de ver nas tradições, responde de forma tangencial à pergunta, citando a discriminação contra os ciganos como se fosse algo inerente à sua identidade étnica. Interpretamos tal resposta como sendo um sentimento que, na realidade, é um produto das relações entre ciganos e não ciganos em sua comunidade, estas marcadas pelo estigma da diferença. A entrevistada ainda destaca em sua fala a questão das vestimentas das mulheres, o que nos leva, por conseguinte, à interpretação de que o gênero entre os ciganos cumpre a dupla função de estruturar as relações sociais dentro do grupo, e de ser o traço mais importante na definição da identidade étnica perante as pessoas de fora do grupo, pela maneira como essas relações são construídas, com lugares determinados ocupados pelas mulheres (elemento interno) e na maneira como essas mulheres aparecem (elemento externo).

Nós gostaria assim que mudasse, que as pessoas não visse a gente como uma coisa estranha, com preconceito, com arrogância. Muitas pessoas vê a gente com preconceito, acha que a gente tem essas vestes e acha que não somos gente. E eles vêem a gente de outro jeito.

Chama a atenção o traço de desumanidade colocado pela entrevistada, quando diz que a forma como os ciganos são tratados pelos não ciganos (estes vistos como o “nós”, pela situação de predominância, e serem considerados pela literatura como população hospedeira, e os ciganos vistos como os “outros”), chega ao ponto de nem mesmo serem considerados como gente, no sentido de pessoas humanas, o que significa receber o mesmo tratamento reservado aos bichos.

O aspecto do acesso a informações, como subsídio para o combate à discriminação que sofrem, é ressaltado por Baiúca: “Antigamente era pior a discriminação. Mas hoje não. Porque hoje cigano sabe o direito que a gente tem hoje, entendeu? Apesar da discriminação, mas a gente sabe o direito que nós temos.”

Semelhantemente, Fátima assim coloca:

Nós sentimos o preconceito frequente. Mas hoje nós também temos nossas armas de nos defender, vai na rádio, na televisão, na delegacia. Antigamente a gente se sentia recuado, mas agora não. Nós sabemos que temos nosso direito por lei, de recorrer, de saber que tem preconceito contra a gente e a gente saber como defender nossos direitos.

Comparando as duas falas, podemos notar que em ambas constou-se a palavra “antigamente”, sendo associada a mudanças culturais. Por sua vez, estas mudanças não são endógenas, posto que não surgiram a partir de dinâmicas internas do grupo, mas de elementos externos como meios de comunicação e instituições governamentais.

3.3 A DISCUSSÃO SOBRE GÊNERO

Conquanto o cigano Baiúca e a cigana Fátima tenham convergido no tocante a sentirem-se discriminados, e entenderem que atualmente as mudanças culturais

têm favorecido o combate à discriminação étnica a que são submetidos, podemos notar que o grau dessas mudanças e seus impactos têm sido sentidos com intensidade diferente pelos homens e pelas mulheres ciganas.

Pelas incursões teóricas que fizemos, pudemos constatar que as relações de gênero entre os ciganos pesquisados cumprem a dupla função de estruturar as relações sociais dentro do grupo a que pertencem, e de ser o traço mais importante na definição da identidade étnica, perante as pessoas de fora do grupo, pela maneira como essas relações são construídas, com lugares determinados ocupados pelas mulheres (elemento interno) e na maneira como essas mulheres aparecem (elemento externo). Pois bem, passemos à explicação de acordo com os achados da nossa pesquisa.

Baiúca, quando perguntado sobre ter emprego formal, com carteira assinada, assim respondeu:

Cigano... Olhe bem. Cigano trabalha com a mente e com a inteligência, entendeu? É porque às vezes tem gente aí que pra ir em Salvador tem que saber ler e escrever. Tem cigano aí que não sabe nem a letra do "o". Pega um carro aqui e vira Salvador todo. Vai pra Salvador, vai pra Itabuna, vai pra qualquer lugar que você pensar, entendeu? Então vai pela inteligência. E o cigano, a partir de 15 anos, ele segue a vida dele e ele aprende a ganhar, entendeu? De forma certa ele consegue as coisas dele.

Para os homens ciganos, como aconteceu com Baiúca, bem cedo tem início a vida profissional, antes mesmo do encerramento do ciclo escolar oficial básico (o que implica geralmente em abandono dos estudos), e consiste em desenvolver, junto com os pais, atividades comerciais relacionadas a compra e venda de bens. "A gente trabalha assim. A gente compra um carro, vende, entendeu? Compra um carro, um terreno, uma coisa assim e vai indo."

Cabe aos homens ciganos, portanto, as atividades que se desenvolvem fora do âmbito doméstico, relacionadas com o sustento financeiro da família. Às mulheres, por seu turno, são reservados os serviços do lar, como descreve Baiúca:

Cigana quando casa o pai banca tudo. O pai dá o dote, faz a festa toda. Casamento mata boi, porco, muita bebida, cantor... Tudo quem banca é o pai que banca tudo. E dá um dote à filha de acordo a condição. Pode ser muito ou pode ser pouco, de acordo a condição do pai, entendeu? É assim.

E a mulher de cigano não trabalha. Mulher de cigano não trabalha. Só fica em casa tomando conta das coisas, faz a comida. Quando não quer fazer, às vezes a gente quer sair, sai. Se for pra almoçar fora, vai pra fora jantar fora. E a vida é assim.

Ao passo que para homens os negócios ocupam posição central em suas vidas, para as mulheres o casamento é que ocupa esse lugar. Dá-se centralidade à instituição do casamento na vida dos entrevistados, sendo que, para as mulheres, esse acontecimento é o que marca o início de sua vida adulta, sendo a porta de entrada para os cuidados referentes ao lar, o que equivale aos negócios na vida dos homens.

Essa mesma estruturação é repetida por Gilmara, e mesmo por Aline, representante da geração atual, com 19 anos de idade. Ambas afirmam que deixaram a escola muito cedo, Gilmara por imposição do pai, Aline para casar. Dizem também que, casadas, sempre se dedicaram às tarefas domésticas e à criação dos filhos, sendo que Aline, após a separação do marido, permaneceu morando com sua filha. “Geralmente nosso trabalho é dentro de casa, ajudando a mãe da gente, tarefa do dia a dia” (Cigana Aline).

Bourdieu afirma, em seu livro *A Dominação Masculina*, que, entre os Cabilas, povo pesquisado por ele, a visão de mundo introjetada nas meninas e nos meninos, através de ritos de separação, é a de que o menino é preparado para enfrentar o mundo exterior, e as meninas, preparadas para a arte de viver feminina, da boa conduta, da maneira certa de dirigir o olhar e de se vestir, ou de caminhar, sentar, falar, o que até os dias atuais se impõe às mulheres, tanto da Europa quanto dos Estados Unidos. Com isso, pode-se perceber até no confinamento dado pelas roupas, que as desencorajam de alguns tipos de atividade, como correr, impondo modos de sentar, os mais à vontade reservados aos homens, denotando poder, sendo estas e tantas outras posturas carregadas de significação moral.

De acordo com seu argumento, essas significações simbólicas geram o comportamento das mulheres entre os Cabilas, cujos símbolos tem origem em uma mundovisão própria, distinta da mundovisão ocidental, esta fundamentalmente baseada em racionalismos e cientificidade.

Servindo-se das contribuições de Bourdieu, podemos afirmar que, para as nossas pesquisadas, a subordinação das mulheres aos homens é encarada com

naturalidade, devido à tradição que as mesmas devem respeitar, até para que não se perca a identidade étnica do grupo ao qual pertencem. Esta tradição é carregada de elementos simbólicos distintos do simbolismo ocidental, e que dão sustentação às relações de gênero mantidas entre eles. Notamos, entre as nossas pesquisadas, também, a presença do jeito de vestir-se como reflexo da forma de pensar que naturaliza a desigualdade entre os gêneros, sendo delimitadores não só desta diferença como também da diferença entre o grupo dos ciganos e dos não ciganos (identidade étnica que se reveste de padrões morais e sinais diacríticos).

Sobre a relação com a escola e a preparação para a vida adulta, segundo caminhos bem delineados e distintos a depender do gênero, citamos um trecho da entrevista com a cigana Gilmara:

EXPEDITO: Os seus irmãos eles estudavam mais um pouco e só saíam para trabalhar, saíam da escola para trabalhar, é isso mesmo?

GILMARA: É.

EXPEDITO: Vocês, no caso, saíam da escola você e suas irmãs, porque aprendeu a ler e escrever e seu pai quis tirar.

GILMARA: É. Quis tirar. É.

EXPEDITO: E seus irmãos estudaram um pouco mais e saíram para trabalhar.

GILMARA: Porque os homens eles é...assim, na tradição da gente, os homens podem mais do que as mulheres. Tudo. Pra eles tudo é mais liberado que para as mulheres. E aí a gente só basta aprender o nome, a escrever e o pai tira logo.

EXPEDITO: Sei. Existe então uma liberdade maior que é dada aos homens, não é?

GILMARA: É. Os homens têm mais liberdade que as mulheres.

EXPEDITO: Por que você acredita que seja assim? Por que essa liberdade maior é dada aos homens e para as mulheres não?

GILMARA: É porque é a tradição da gente mesmo. Não permite que a gente vá além disso. Não aceitam."

Não somente Gilmara, mas Aline e Ailana, sobrinhas de Gilmara, que tem 19 e 18 anos de idade, respectivamente, portanto, representantes da juventude atual, são uníssonas ao afirmar que as mulheres ciganas casam-se bem jovens, a partir dos 13 anos, e que tanto a centralidade do casamento como a pouca idade para tanto, do ponto de vista dos não ciganos, são normais para elas, posto que "a nossa cultura é assim". (Cigana Aline)

No entanto, como elemento perturbador surgido na nossa pesquisa, encontramos o modo como se deu o casamento da cigana Gilmara, pois esta se casou com um não cigano, ou “brasileiro”, assim chamado por ela. Como veremos adiante, isso não é permitido às mulheres.

“Meu pai e meus irmão não aceitava que a gente... Se fosse pra casar não aceitava. Meu pai não aceitava. Que meu pai é daquele... Ainda é do tempo de antigamente ainda. Aí ele não aceitava. Aí eu conheci ele. Ele andava aí mais os cigano, era amigo de outro cigano. Aí andava mais o cigano, bebendo e tal... Aí eu conheci ele, aí a gente foi embora, fugiu. Porque meu pai não permitiu.” (Cigana Gilmara)

Gilmara chegou a relatar que sua família fez ameaças a seu marido, e em decorrência dessas ameaças, tiveram que viver fugidos por muitos anos.

“Aí quando a gente veio embora pra Ipiáú, eu ainda com medo ainda da família. Aí eu tinha meu pequenininho, meu mais velho tava pequeno. Aí eu comecei pedir alguém, os conhecido pra levar na casa de minhas irmã pra meu pai ver, pra meus irmão ver. Aí eles foram se comovendo, né. Foram gostando do menino e se apegando. Aí depois que a gente criou coragem começou a frequentar a casa deles também. Não falaram nada...”. (Cigana Gilmara)

Como a borrar o modelo imposto, frustrando as expectativas do grupo, a trajetória de Gilmara deixa exposta uma fissura na tradicional relação de gênero entre os ciganos, tornando-se um exemplo claro de que as mudanças nas assimetrias presentes no formato dessas relações são desejadas, ainda que não professadas nem exigidas organizadamente, ao menos na comunidade pesquisada.

Também se reportam à maior liberdade e maiores concessões que os homens ciganos têm em relação a elas, com certo ar de ironia, mas demonstrando resignação. Aline e Ailana não reclamam do fato de serem mulheres ciganas, embora queixem-se do acesso às redes sociais e aplicativos de celular como o “whats app”, ser mais restrito para elas e mais liberado para os homens, por exemplo.

Algo que não foi simples, e que demonstra a existência de barreiras criadas para que as mulheres ciganas permaneçam em posição de subalternidade, foi criar as condições adequadas para que as entrevistadas pudessem livremente se manifestar durante a captura de suas falas. Isto porque, no caso de Gilmara, durante todo o tempo da entrevista, seu marido estava presente. Embora sendo não cigano,

porém reproduzindo lugares estabelecidos pela masculinidade cigana. No caso de Aline e Ailana, optamos por usar o grupo focal, pois sua mãe, Fátima, fez questão de acompanhar as entrevistas, que não puderam ser isoladas, nem reservadas. A todo momento interrompia, induzindo, em determinados momentos, as falas de suas filhas. Aliás, para que Ailana e Aline pudessem ser entrevistadas, primeiro tiveram que pedir o consentimento dos pais.

Todo esse clima de vigilância pode ter contribuído para que alguns aspectos de inconformismos com os padrões culturais no tocante ao gênero, deixassem de ser manifestados, muito embora várias pistas tenham sido deixadas, como percebemos nas falas que se seguem:

Fátima: Hoje em dia com as novas tecnologias é boa, mas mexe muito com a cabeça das pessoas. E mexe muito com a juventude. Porque assim, as novas tecnologias é até aonde a gente permite ela fazer uso, sabe. A gente tem que tá observando, a gente mantém a regra, o que pode e o que não pode.

Expedito: E quem define essas regras?

Fátima: Nós os pais, nas mulheres.

Expedito: E com os meninos?

Fátima: É liberado.

Expedito: O que é liberado?

Ailana e Aline ao mesmo tempo: Tudo!

Nota-se em Ailana e Aline, ao responderem juntas, antecipando-se à sua mãe, com a afirmação contundente de que aos homens é liberado tudo, e às mulheres pouca coisa, que, sobretudo as gerações mais jovens, começam a se questionar se são adequados ou não os padrões impostos pela tradição.

Em outro trecho da entrevista, quando perguntadas se com o processo de tecnologia, com os celulares, informações, algo havia melhorado, Aline respondeu que “havia melhorado bastante”, e foi interrompida por sua mãe, que continuou a resposta fazendo ressalvas quanto ao uso de celulares e das novas tecnologias.

Exemplo elucidativo, no tocante a essa maior liberdade de que gozam os homens em relação às mulheres ciganas, é o fato dos homens poderem se relacionar com mulheres não ciganas, o que é vedado para as mulheres não ciganas, relacionarem-se com homens que não sejam ciganos. Porém, as entrevistadas não se ressentem com isso, chegando a responsabilizar as mulheres

que se envolvem com os ciganos, sendo estes casados, eximindo-os de qualquer culpa pelo envolvimento. Ailana, nesse momento da entrevista, assim se manifestou:

Todos sabem que os ciganos casam desde os 13 anos e 14 anos, daí então se a mulher se envolver com um cigano casado, aí o problema é pra ela. Se ela se envolver com quem não é casado, tudo bem, mas se envolver com cigano casado o problema dá pra elas.

Quando perguntadas sobre relacionamentos com pessoas que não sejam ciganas, coube à Fátima responder, do seguinte modo:

Expedito: E se um brasileiro se interessar por uma cigana?

Fátima: É muito difícil uma cigana querer, justamente pelos nossos costumes e não se misturar. É por causa da regra da gente.

Expedito: Existe uma proibição?

Fátima: Existe, dos pais, raramente você vê um brasileiro casado com uma cigana. É um caso ou dois.

Ato contínuo, as entrevistadas expressaram não desejar que isso mudasse, cabendo à Fátima, mãe de Aline e Ailana, definir assim a questão, quando abordada sobre a importância de manter essa estrutura nas relações entre os gêneros:

É importante por causa da nossa tradição, nossa cultura. A gente não tem que se envergonhar da nossa cultura e nem do que a gente é. Porque se Deus fez a gente assim, a gente tem que manter. E se a gente se envergonhar da gente, a gente vai jogar nosso nome na lama. Vai ter vergonha do ser humano ou da cultura da gente. Por exemplo, tem pessoas que vê a gente com o nosso traje aqui, vê a gente aqui como uma coisa terrível, tem muito preconceito, no mercado tem preconceito, nas lojas tem preconceito, nos ambientes assim quando eles vê acha que é coisa de outro mundo. Eu acho que isso deveria mudar.

Nas outras falas, não constatamos a presença de elementos simbólicos utilizados para sedimentar as práticas, os usos e costumes ciganos, tudo isso que para eles compõe a sua tradição, só aparecendo neste trecho da fala de Fátima, quando se refere a Deus, elemento místico, como sendo a fonte para legitimar seu modo de vida, e a forma de relacionamento que se dá entre eles, no tocante ao homem e à mulher.

Importante ressaltar aqui a peculiaridade dos ciganos em geral serem um grupo étnico sem religião própria, tendentes a assumir a religiosidade dos lugares onde estiverem habitando.

Como podemos notar, são as mulheres ciganas as principais responsáveis pela afirmação da identidade étnica do grupo pesquisado, pois a estas cabe não só a questão da aparência (aspecto externo representado pelas vestes), como também, e principalmente, a função de guardiãs que exercem nos arranjos familiares e sociais do grupo. Sendo essas as principais responsáveis pela preservação dos laços familiares e da educação das crianças, caso passassem a aderir irrestritamente aos modos de vida e práticas que pertencem aos grupos não ciganos à sua volta, não haveria mais uma identidade própria, nem fronteiras étnicas aptas a resguardar tudo aquilo que os faz distintos e que os constitui. Esta distinção representa para as entrevistadas motivo de orgulho por serem quem são, o que foi exteriorizado pelas ciganas mais jovens, como Aline, por exemplo, quando diz que ser cigana para ela “é ser o que a gente é e não querer ser o que a gente não é”, e Ailana, quando diz que “nós precisamos ter orgulho da gente mesmo. A gente precisa mostrar o que a gente é e o que sempre foi”.

Além de toda a vigilância e controle que existe sobre as mulheres, atividades que lhe gerem autonomia financeira não são permitidas (vale dizer que a leitura de mãos, atividade que poderia gerar algum lucro, não é praticada pelo grupo), o que facilita a estruturação familiar e social do grupo pesquisado e a permanência dessas mulheres na função que exercem, juntamente com a restrição de relacionarem-se com homens não ciganos.

Bourdieu coloca, na conclusão de sua obra, “*A Dominação Masculina*”, em tom claro de conclamação política, que alguns avanços podem ser conseguidos pelas mulheres, a fim de romper a lógica de dominação dissecada por ele no decorrer dos capítulos. Um deles é a pesquisa histórica, que deve não somente transcrever a condição das mulheres ao longo do tempo, mas também expor o mecanismo que levou estas mulheres à condição de subalternidade a que foram submetidas. Chama a atenção para o papel de reproduzidor das desigualdades, exercido não apenas pela Família, mas também pela Escola, pela Igreja, e pelo Estado. Argumenta pela importância da inserção das mulheres nas instituições de ensino superior e no mercado de trabalho.

Louro também advoga, em sua obra “*Gênero, Sexualidade e Educação*”, que as mulheres, conscientes das relações assimétricas de gênero existentes na sociedade, tenham uma atitude comprometida com as mudanças necessárias, sob a forma de intervenções nos jogos de poder, a fim de desestabilizar essas relações e subvertê-las.

Inúmeras intelectuais, como Beauvoir e Mead, trazidas em nossa fundamentação teórica, seguem o mesmo viés, de comprometimento com o fim da desigualdade de gênero.

Na nossa pesquisa, buscamos saber até que ponto o movimento feminista, como exemplo típico de mudança cultural na sociedade não cigana, através do contato interétnico, tem influenciado as mudanças nas relações de gênero na comunidade cigana pesquisada.

Antes de responder, porém, a essa questão, precisamos saber se mudanças aconteceram no tocante às relações de gênero na comunidade pesquisada, e quais mudanças são essas.

3.4 MUDANÇAS NAS RELAÇÕES DE GÊNERO

O que percebemos em comum, durante os relatos, é que, em períodos passados, as mulheres não possuíam a faculdade de escolher seus futuros maridos. Os pais escolhiam os noivos, ou prometiam quando crianças, e assim os casamentos aconteciam.

Atualmente, não se impõe às moças seus futuros maridos. Caso elas não queiram algum pretendente, é permitida a recusa. “Antigamente a gente tinha uma regra. Um pretendente vinha pedir a filha da gente, os pais e as mães aceitava e as filhas concordava e casava. Agora, hoje em dia, a gente quer e elas não querer, aí não casa” (Fátima).

Permanece, porém, a formalidade das intenções pela moça serem reveladas primeiro aos pais, não havendo períodos de namoro, como acontece na vida dos não ciganos.

Gilmara nos conta que houve essa mudança relacionada à recusa dos pretendentes pelas moças, porém não de forma ampla, permanecendo ainda em algumas famílias a prática dos casamentos arranjados. Como ela explica, “houve uma mudança. Hoje se quiser casar e ela gostar do rapaz, ela quer casar ela casa. Se ela não quiser, ela pode falar que ela não quer. Mas também assim, não é todos. É a maioria...”

Já Baiúca, além de acentuar que, no passado, a idade para casamento era mais precoce, nos fala que a liberdade para aceitar ou recusar pretendentes atualmente é ampla, e avança sobre questões como a viuvez e o luto.

Cigano casa com 16, 17 anos. Entendeu? As cigana casava primeiro com 13, 14, mas hoje casa com 18, casa com 15, casa com 20. Aí fica... Entendeu? Fica assim. Primeiro cigana não escolhia o cara pra casar. O pai era que arrumava. Mas hoje é diferente. Se arrumar e ela não quiser, não casa. Primeiro viúva também ficava viúva, cortava o cabelo, não casava mais. Hoje casa. Não corta mais cabelo também. Entendeu? O negócio hoje mudou totalmente.

Gilmara reforça o que foi dito anteriormente, no tocante à viuvez e ao luto, quando coloca que não existe mais a proibição das ciganas viúvas se casarem novamente, ressaltando, contudo, que, a depender da faixa etária, não se casam mais. Vejamos a seguir:

EXPEDITO: E a viúva, no caso, cigana, ela se casa se o marido falecer?

GILMARA: Quando ela é de idade não. Mas quando ela é fica nova ela pode casar com outro.

EXPEDITO: Ah, certo. Então tem uma diferença em relação à idade.

GILMARA: Tem, tem. Porque assim, antigamente quando elas ficavam viúvas, elas não casavam mais. Poderia ser nova ou velha. Daí cortava o cabelo, usava roupa preta, aí ficava assim o resto da vida usando roupa preta e o cabelo cortado sempre. Mas agora mais não, agora quando elas ficam jovem, que elas ficam viúva nova, não corta o cabelo nem usa mais roupa preta. Usa uma roupa assim normal, simples...

Uma peculiaridade, tratada com o cigano Baiúca, se refere a um costume muito antigo, que acontece entre os ciganos após a noite de núpcias, qual seja a prova da virgindade das moças. Neste momento, acreditamos que o entrevistado tenha se sentido mais à vontade para responder às perguntas, posto que estávamos

somente este pesquisador, seu cinegrafista, e o entrevistado, ao passo que a entrevista com Gilmar foi acompanhada pelo seu marido, e a entrevista com as ciganas solteiras, Aline e Ailana, foi realizada sob a forma de grupo focal, contando com a presença de sua mãe, a cigana Fátima.

Aline e Ailana, quando perguntadas sobre a questão da virgindade, foram interrompidas por Fátima, que se posicionou neste momento como uma espécie de guardiã do pudor, e não responderam à pergunta, cabendo à Baiúca dar alguns contornos sobre isso, da seguinte forma:

EXPEDITO: Tem a exigência delas de virgindade?

BAIUCA: Tinha. Hoje ainda tem mas é muito pouca. Mas tem essa coisa ainda. De virgindade pra quando casar mostrar a virgindade. Mas hoje em dia, quase... quase, tá muito pouca, viu.

EXPEDITO: Mas é exigido a prova ainda da virgindade?

BAIUCA: É razoável, assim, entendeu? Não é como antigamente não. É mais não é 100% mais não.

EXPEDITO: Diria quantos por cento, mais ou menos?

BAIUCA: 80%

EXPEDITO: E a prova como é que é feita?

BAIUCA: Aí tem que pegar e mostrar no outro dia a virgindade. Mostrar num pano branco, entendeu?

Vemos que, de algum modo passa por modificações a exigência de prova da virgindade, o que foi admitido com alguma relutância pelo entrevistado, nos levando a crer que este ritual encontra-se ainda bastante arraigado entre os pesquisado(a)s.

Pelo que foi dito pelo entrevistado, houve alguma flexibilização na prática de exhibir o lençol para a prova da virgindade, porém ainda hoje permanece essa prática, como também outra muito antiga, que é a de ser oferecido um dote pelo pai da noiva ao homem cigano que a desposá-la.

O que chama a atenção, porém, na fala do entrevistado, é quando ele se refere a mudanças na forma de vestir-se das mulheres ciganas, e da influência da tecnologia atualmente, com seus impactos na vida de sua comunidade:

As vestimenta de cigana hoje, elas sempre usam essa vestimenta. Tem cigana aí hoje que ela usa um short, que não usava. Cigana vai pra praia

hoje, usa biquíni, não usava. Não usava. Não tinha. Hoje cigana usa biquíni. Hoje em dia um celular, um celular hoje, é uma putaria completa. Quase todas têm. Primeiro ninguém sabia o que era um celular com internet. Antigamente você queria assistir um filme, você ia no cinema. Hoje ninguém vai em cinema. É muito difícil. Hoje no celular tem tudo, na internet tem tudo que você pedir e imaginar, tem. Então, o negócio tá muito evoluído hoje, entendeu?

Em outro trecho de sua entrevista, Baiúca afirma que as meninas ciganas da atualidade vão para a escola com vestimentas normais, e não com as vestimentas típicas das ciganas, o que no passado não acontecia.

Aline e Ailana respondem positivamente quando perguntadas se gostam de ir às praias, informando que usam shorts, biquínis, gostam também de piscinas, porém com a lembrança de Fátima: “Desde que acompanhadas”, denotando com isso que esta companhia deve ser masculina.

Ciganas na praia usando biquíni são um exemplo de como o “terceiro espaço” (Bhabha) é criado, transformado e negociado, pois trata-se de costumes adaptados dos não ciganos, com uso de vestimentas que também não são próprias das ciganas.

Perguntado sobre algum tipo de proibição do uso de celular, e de aplicativos de acesso às redes sociais, Baiúca é contundente ao afirmar que esse tipo de controle é limitado e falho, pois é muito difícil estar com as moças o tempo todo para saber o que elas estão acessando, vejamos:

Não. Porque o celular é uma coisa que você tá aqui... Eu posso chegar aqui pra você e “ah você não vai olhar isso aqui não!”, mas eu não vou tá em seu pé 24 horas. Você vai pra lá, pra qualquer lugar que você vai, você vai ver, entendeu? E existe essas coisa. Hoje cigano aí, não é todos, é parte iguais. Tem cigano aí que tem muita credibilidade boa, alta, entendeu? Tem outros que não tem. Tem uns que é direito, tem outros que é errado. E a vida é assim. Porque ninguém vem dizer: porque é cigano tudo é certo. Não. Tem cigano certo, tem cigano errado. Tem cigano matador, tem ladrão, viu. Tem meio mundo de coisa tem.

Ao mesmo tempo, o entrevistado alerta para o risco de se generalizar os ciganos, fazendo-nos refletir sobre as múltiplas formas de viver que eles têm.

Baiúca dá a entender que as mudanças, às quais ele se referiu, estão associadas, em grande parte, ao avanço tecnológico, ao maior acesso às

informações e às melhorias das condições econômicas dos ciganos na atualidade, e parece não gostar de alguns aspectos do avanço da tecnologia, o que pode ser percebido quando ele diz que um celular hoje “é uma putaria completa”.

Por esta fala de Baiúca, inferimos que o cenário atual, de constantes transformações, de certa forma ameaça seu poder como homem, e incomoda o lugar que ele ocupa na estrutura social em que vive.

Quando Baiúca fala das facilidades trazidas pela internet e celular, entendemos que a difusão de informações por esses meios tem acontecido em escala muito maior do que a televisão e o rádio no passado. Ainda que não referido diretamente por qualquer entrevistado(a), entendemos que muitos conteúdos tratando de temas como empoderamento feminino, direitos das mulheres, opressão de gênero, dentre outras temáticas despertadas pelo movimento feminista, tem sido acessadas pelas nossas participantes da pesquisa. Esta, sem sombra de dúvida, é uma das causas que estão por trás das mudanças que pudemos perceber no campo das relações de gênero pesquisadas, ainda que timidamente, mas com tendência a aumentar com o tempo.

Fátima também demonstra, em sua fala, reservas quanto ao uso do celular e da internet, apesar de Aline ter acenado positivamente neste ponto da entrevista, sendo, entretanto, interrompida, o que a fez logo em seguida concordar com a mãe:

Cinegrafista: Vocês acham que com o processo de tecnologia, com os celulares, informações, algo melhorou?

Aline: Melhorou bastante.

Fátima: Melhorou bastante, mas assim, no meio da gente sabe, que nós gostamos de preservar a nossa cultura. E é um pouco desconfortável com essas coisas de internet facilitada. A gente não samos muito, a gente não tem nada a ver, mas sabe a cultura da gente original, como a gente veio é sempre ter a convivência no meio da gente como a gente é, num passa ter conhecimento com coisas diferente. Porque hoje em dia com as novas tecnologias é boa, mas mexe muito com a cabeça das pessoas. E mexe muito com a juventude. Porque assim, as novas tecnologias é até aonde a gente permite ela fazer uso, sabe. A gente tem que ta observando, agente mantem a regra, o que pode e o que não pode.

Podemos notar nesta fala a influência das mídias digitais e do avanço tecnológico, sobretudo na vida das ciganas mais jovens, paralelamente ao controle rigoroso dos pais sobre elas, preocupados com a preservação de seus costumes e

de suas tradições. Reiteramos ainda que, além do convívio com toda a vizinhança não cigana, o que configura uma espécie de contato interétnico, existe também o contato com as mudanças culturais ocorridas na comunidade não cigana por meio dos celulares, redes sociais e computadores com internet, o que tem provocado circulação de informação em escala muito maior atualmente do que a circulação que a televisão e o rádio tem proporcionado há algumas décadas, com reflexo no processo de trocas culturais, fenômeno que apontamos aqui como um dos principais estopins para os processos de mudanças vividos atualmente pelos entrevistados que compõe a comunidade cigana pesquisada.

Não obstante a todo o processo de mudança, em várias áreas, movido por alguns fatores que apontamos aqui, como acesso a informação, mudança das condições econômicas e avanços tecnológicos, situações que por meio do contato interétnico geram as trocas culturais, e, conseqüentemente, modificação da cultura, constatamos que alguns pilares oferecem mais resistência às mudanças, em meio a outros que se alteraram profundamente. Entre esses pilares, evidencia-se o gênero como pedra de toque para a estruturação e a afirmação da identidade étnica dos participantes da pesquisa que compõem a comunidade do Japumerim, município de Itagibá-Ba.

Ao final de toda essa discussão a respeito dos achados da nossa pesquisa, cabe-nos agora nos aproximarmos da demonstração dos resultados, tendo firme na mente que não se trata de uma explicação total, nem de alcance ampliativo. Ao contrário disso, é somente uma tentativa de, fenomenologicamente, descortinarmos uma realidade que foi encontrada, por força do que este trabalho nos causou, e que nos suscitou indagações, sendo este o vetor que nos trouxe até aqui e que nos impulsionou à caminhada.

Mobilizados por este pensamento, lembramos algo que foi dito por Dilthey, a respeito da *compreensão*, quando afirma que “a compreensão é um elevado esforço intelectual que jamais chega ao fim” (*apud* ALBERTI, 2004, p.18). Isso deixa claro que nenhuma interpretação pode se arvorar com verdadeira, última, cabal e universalizante, posto que sempre haverá espaço para novas possibilidades, já que, se assim não fosse, nosso modo de fazer científico jamais experimentaria avanços, e nós deixaríamos de ser os “homo sapiens”, para nos tornamos os “homo Deus”.

Sigamos, pois, rumo às nossas conclusões.

CAPÍTULO IV. CONCLUSÕES

A tarefa de desvendar o universo do outro, a partir da ciência antropológica, de há muito vem sendo tentada por etnólogos das mais diversas épocas, desde seu início, no século XIX, até o período atual, por antropólogos como Boaz, Malinowski, Levi-Strauss, Geertz, apenas para citar alguns.

No entanto, coube a Roy Wagner, em seu livro *A invenção da cultura*, (2010), fornecer explicações sobre a atividade do pesquisador no campo de pesquisa que mudaram os horizontes teóricos das investigações, desde a data da sua publicação até então.

Nesta obra, Wagner (2010) sustenta que todo o fazer antropológico não passa de um empreendimento ocidental que pretende, à luz de suas categorias mentais, embevecido por sua própria cultura, dizer o que é a cultura do outro, o que só é possível mediante o artefato da invenção desse outro investigado.

Uma ciência dos símbolos pareceria tão pouco recomendável quanto outras tentativas quixotescas de declarar o indeclarável, como uma gramática de metáforas ou um dicionário absoluto. E isso é porque símbolos e pessoas existem em uma relação de mediação mútua - eles são demônios que nos assediam assim como somos os que assediam a eles -, e a questão de saber se "coletivizar" e "diferenciar" são afinal disposições simbólicas ou humanas se vê irremediavelmente enredada nas armadilhas da mediação. (WAGNER, 2010, p.23).

Para o autor, podemos cair em verdadeiras armadilhas, caso não estejamos cientes de que medir a cultura do outro com a nossa própria régua é uma aventura quixotesca, pretensiosa por demais. Isso pode nos fazer perder de vista que ao mesmo tempo em que, como pesquisadores pertencentes a uma determinada cultura, estamos objetivando fazer ciência, o outro, que está no polo oposto, como aderente deste mesmo movimento, também está bailando. Este outro tem percepções a partir do seu prisma cultural, interpretando, sendo impactado e impactando também, em um plano de proporções simétricas, onde não há espaço para dizer que somente é válido um movimento, o do pesquisador, ou o outro movimento, o do investigado.

Vejam os que Wagner (2010) diz, referindo-se a essa questão, da posição do pesquisador frente a seus objetos de pesquisa:

Desse modo, a consciência da cultura gera uma importante qualificação dos objetivos e do ponto de vista do antropólogo como cientista: ele precisa renunciar à clássica pretensão racionalista de objetividade absoluta em favor de uma objetividade relativa, baseada nas características de sua própria cultura. É evidente que um pesquisador deve ser tão imparcial quanto possível, na medida em que esteja consciente de seus pressupostos; mas frequentemente assumimos os pressupostos mais básicos de nossa cultura como tão certos que nem nos apercebemos deles. A objetividade relativa pode ser alcançada descobrindo quais são essas tendências, as maneiras pelas quais nossa cultura nos permite compreender uma outra e as limitações que isso impõe a tal compreensão. A objetividade "absoluta" exigiria que o antropólogo não tivesse nenhum viés e portanto nenhuma cultura. (WAGNER, 2010, p. 28).

Lançadas essas luzes, imbuídos dessa objetividade relativa de que fala o autor, discutimos os resultados, pontos a que chegamos, fruto de observações e análises que fizemos ao longo de todo o nosso trabalho.

Tínhamos pressuposto inicialmente que, por meio do contato interétnico, as mudanças culturais na comunidade não cigana circundante à comunidade dos ciganos participantes da pesquisa, teriam alterado profundamente seu modo de vida, bem como suas relações de gênero. Sendo assim, em parte nosso pressuposto inicial se confirmou.

Em realidade, as mudanças pelas quais os ciganos da comunidade do Japumerim têm passado são muitas. As habitações já não são as mesmas, o que é um importante aspecto da cultura material do grupo. Hoje vê-se inúmeras casas de tijolo, ao lado de tantas outras tendas, a compor a paisagem do local, o que se conecta com outra mudança que, durante muito tempo, caracterizou os ciganos, que é a do nomadismo.

Percebemos, a partir das falas dos entrevistados, que o fato de atualmente os ciganos estarem tendo mais moradias fixas do que no passado, está associado a um espraiamento de cidadania que viemos experimentando há algumas décadas. Tanto os não ciganos quanto os ciganos, em decorrência da abertura democrática em nosso país pós-década de 80, que se reflete na melhoria de condições de vida, programas assistenciais, avanço da tecnologia e disseminação de informações.

Nossos entrevistados deixaram em evidência a dura realidade da convivência com o preconceito e a discriminação étnica, porém, paralelamente, ressaltaram que, na atualidade, conhecem muito mais seus direitos. Isso ocorre por estarem mais fixos e seu grau de escolarização tem aumentado, o que tem permitido que a posição histórica de subalternidade, a que foram submetidos, venha sendo combatida, e o orgulho que sentem pelo fato de pertencerem a uma comunidade cigana, tenha aumentado.

Outra forma de lutar contra o preconceito e a discriminação étnica foi apresentada pelo nosso entrevistado, o cigano Baiúca, ao afirmar que, hoje em dia, muitos ciganos têm ocupado posições de destaque na sociedade, seja na música, na política e também na academia.

Entretanto, a partir deste instante, em razão disto ser afirmado por um participante do gênero masculino, nosso propósito ser a discussão de gênero, sendo as conquistas postas em destaque restritas apenas a pessoas do gênero masculino, nosso aprofundamento direcionou-se para questões com este viés.

A maneira de responder aos desafios da atualidade difere a depender do gênero. No tocante a ocupar posições de destaque na sociedade, somente os homens participam, pois o ambiente público ainda permanece fechado às mulheres. Já as mudanças no aspecto material, por seu turno, são compartilhadas.

Enquanto muitos aspectos da cultura relacionados a questões sem pertinência às relações de gênero tenham se alterado, no campo das relações de gênero o grau de mudanças é menor, o relógio do tempo passou mais devagar.

Até onde pudemos chegar, constatamos que as funções reservadas às mulheres ciganas participantes da nossa pesquisa, historicamente, permanecem as mesmas, com mudanças apenas pontuais, e não estruturais, embora as relações com a comunidade não cigana circundante, e mesmo com a comunidade mais geral, tenham se alargado, sobretudo, com o avanço das mídias e redes sociais.

Entre as mudanças que aconteceram, nesse campo específico, pudemos elencar algumas, como a permissão de não usarem as vestimentas típicas das mulheres ciganas na escola, poderem escolher seus futuros maridos, leve aumento da idade para os casamentos e poderem se casar novamente, em caso de viuvez, desde que ainda estejam jovens. Nos outros aspectos, como trabalho, cuidado dos

filhos, ambiente doméstico e centralidade do casamento, aconteceram pequenas alterações.

Essas mudanças, de caráter pontual, não são percebidas pelas entrevistadas como fruto de alguma luta encabeçada pelas mulheres ciganas, como afirmaram as ciganas Aline e Ailana. Muito embora não haja essa percepção nas entrevistadas, notamos que, além dessas mudanças as agradarem, no seu íntimo elas gostariam que mais mudanças viessem a acontecer.

Dissemos, anteriormente, a fim de discutirmos um de nossos objetivos da pesquisa (o de saber se haveriam vestígios de formações discursivas feministas a influenciar as mudanças no tocante ao gênero entre os ciganos) que Bourdieu coloca, como conclusão de sua obra, "*A Dominação Masculina*", em tom claro de conclamação política, que alguns avanços podem ser conseguidos pelas mulheres, a fim de romper a lógica de dominação dissecada por ele no decorrer dos capítulos. Um deles é a inserção das mulheres nas instituições de ensino superior e no mercado de trabalho. Outro é a pesquisa histórica, que deve não somente transcrever a condição das mulheres ao longo do tempo, mas também expor o mecanismo que levou estas mulheres à condição de subalternidade a que foram submetidas. Chama-se a atenção para o papel de reprodutor das desigualdades, exercido não apenas pela Família, mas também pela Escola, pela Igreja e pelo Estado.

Citamos, também, Louro (1997), que assevera em sua obra "*Gênero, Sexualidade e Educação*", que as mulheres, conscientes das relações assimétricas de gênero existentes na sociedade, tenham uma atitude comprometida com as mudanças necessárias, sob a forma de intervenções nos jogos de poder, a fim de desestabilizar essas relações e subvertê-las.

Após o mergulho no campo, emergimos de volta com sensações, ideias e, como não poderia deixar de ser, um olhar para as relações de gênero objeto de nossa investigação muito mais aguçado.

Pelos relatos que pudemos coletar, vemos que não há como afirmar que diretamente existem influências da formação discursiva feminista sobre a fala e o comportamento das nossas pesquisadas. Porém, indiretamente, podemos afirmar que sim, pois muitas pautas encabeçadas em nossa sociedade pelo movimento

feminista têm sido efetivadas em termos de direitos e modificações de hábitos, com forte influência na cultura, e as ciganas entrevistadas não estão imunes ao contato interétnico com as não ciganas, ainda mais no cenário atual, de grande difusão de informações, possibilitada de maneira sem paralelo na história, pelas novas mídias digitais.

Nesse diapasão, lembramos os questionamentos feitos em um artigo escrito por Fernanda P. Amaral, em 2010, publicado na Revista *Ártemis*, intitulado *Por um Olhar Feminista sobre as Ciganas Brasileiras*.

“Ou seja, o(s) feminismo(s) pode(m) tornar visível a situação das ciganas brasileiras, expondo seus problemas diante da sociedade e exigindo a igualdade no tratamento dispensado a elas, porém, é necessário que façamos uma pergunta: Por que o(s) feminismo(s) não olhou para as mulheres ciganas? Quiçá elas já tivessem seus direitos assegurados? Ou, como temos um parco conhecimento sobre suas culturas, nós deduzimos que não era preciso olhar para elas?” (AMARAL, 2010)

Após essa constatação, procuramos perquirir quais razões poderiam ser apontadas para que as relações de gênero envolvendo o(a)s participantes da nossa pesquisa tivessem sofrido alterações menores que em outras áreas.

Nesse momento, veio-nos à mente as advertências formuladas por Roy Wagner (2010), de que não podemos querer enxergar o mundo a partir de nossas próprias lentes, lentes que sofrem, inevitavelmente, de condicionamentos culturais.

Fomos impactados pelas noções trazidas por Roy Wagner (2010), ao afirmar que, sem percebermos, queremos impor aos outros nossas escalas.

O estudo da cultura é cultura, e uma antropologia que almeje ser consciente e desenvolver seu senso de objetividade relativa precisa se avir com esse fato. O estudo da cultura é na verdade *nossa* cultura: opera por meio das nossas formas, cria em nossos termos, toma emprestados nossas palavras e conceitos para elaborar significados e nos recria mediante nossos esforços. Todo empreendimento antropológico situa-se portanto numa encruzilhada: pode escolher entre uma experiência aberta e de criatividade mútua, na qual a "cultura" em geral é criada por meio das "culturas" que criamos com o uso desse conceito, e uma imposição de nossas próprias concepções a outros povos. O passo crucial- que é simultaneamente ético e teórico - consiste em permanecer fiel às implicações de nossa presunção da cultura. Se nossa cultura é criativa, então as "culturas" que estudamos, assim como outros casos desse fenômeno, também têm de sê-lo. Pois toda vez que fazemos com que outros se tornem parte de uma "realidade" que inventamos sozinhos, negando-lhes sua criatividade ao

usurpar seu direito de criar, *usamos* essas pessoas e seu modo de vida e as tornamos subservientes a nós. (WAGNER, 2010, p. 46).

Dissemos anteriormente que o contexto étnico dos ciganos é peculiar, e vamos dizer o porquê, traçando a explicação justamente sobre a pedra de toque para a configuração da identidade étnica dos ciganos, que são suas relações de gênero.

Sabemos que os ciganos são um grupo étnico que não têm território específico, sem certezas quanto às suas origens, posto que são desprovidos de fontes documentais. Logo, para que sua identidade étnica seja mantida, são necessárias estratégias robustas de permanência de suas fronteiras étnicas de diferenciação.

Tradicionalmente, os grupos ciganos assentaram suas bases sobre o casamento e sobre as relações familiares, cabendo às mulheres mais fortemente a preservação desses vínculos, o que lhes possibilitou a diáspora pelo mundo, em suas origens até o período contemporâneo. Nesse sentido, a proibição de relacionamentos das mulheres ciganas com homens não ciganos pode ser entendida como estratégia de sobrevivência, enquanto grupo. Insta notar que, não somente entre os ciganos, mas também entre os não-ciganos (com a permissão de não estabelecermos juízos de valor nisso que é apenas uma constatação), o homem sempre exerceu a primazia, o que, para nós (com a concessão agora para estabelecermos um juízo de valor), configura-se como privilégios.

Sendo assim, seria muito mais fácil converter uma mulher não-cigana a submeter-se à cultura cigana, sobretudo no passado, quando eram frequentes as viagens, do que converter um homem não-cigano aos modos de vida do povo cigano, por conta desse lugar de predominância ocupado por eles, o que lhes dificultaria a aderência à cultura cigana, e o esfacelamento da existência dos grupos ciganos enquanto grupo.

Como vemos, e já dito anteriormente, pelo conjunto teórico e empírico que formamos com a pesquisa, são as mulheres ciganas as principais responsáveis pela afirmação da identidade étnica do grupo pesquisado. Isso ocorre, pois a estas cabe não só a questão da aparência, que é um aspecto externo representado pelas vestes, como também, e principalmente, a função estruturante de guardiãs que

exercem nos arranjos familiares e sociais do grupo, já que são estas as principais responsáveis pela preservação dos laços familiares e formação das futuras gerações de ciganos representadas pelos seus filhos.

Roy Wagner (2010), refletindo sobre a necessidade de interpretações coerentes, para que se possa, na medida do possível, se chegar a uma objetividade relativa, cita um interessante exemplo:

A ideia de que há lugares no mundo onde as esposas podem ser compradas frequentemente sugere uma espécie de tolo paraíso quimérico para aqueles que querem acreditar que um dia o controle sobre as mulheres poderia ser tão simples assim. Mas à luz da nossa discussão sobre o amor e o dinheiro em nossa própria cultura esses anseios devem ser descartados como uma forma de fantasia em torno da prostituição. Ademais, a suposição de que esposas sejam "compradas" e "vendidas" em sociedades tribais envolve a mais profunda incompreensão desses povos. Nas palavras de Francis Bugotu, um nativo das Ilhas Salomão: A compra de esposas em sociedades primitivas não tem nenhuma equivalência com as trocas pecuniárias do Ocidente. O dinheiro não é importante e com certeza não é o atrativo. É a mulher que é valiosa. (WAGNER, 2010, p. 58).

De fato, pode parecer chocante a ideia de que, em pleno século XXI, um grupo étnico tão teimosamente continue afirmando sua identidade étnica, baseando-se justamente nas relações de gênero. Sendo este um campo tão sensível na atualidade para as sociedades ocidentais, em que as transformações, num ritmo vertiginoso, vêm acontecendo, ao passo que, para as colaboradoras de nossa pesquisa, essas transformações estejam em curso com passos mais lentos.

Esperançosos, afirmamos que essas transformações estão em curso, pois entre o dito e o não dito, notamos várias tensões no campo do gênero, a indicar que há inconformismos da parte das ciganas com a forma rígida de estruturação social baseada na assimetria entre os homens e as mulheres, embora não expressamente revelados. Esse fato é demonstrado tanto por Gilmara, no momento em que quebra as proibições de sua família no tocante ao casamento com um gadjé (não cigano), quanto por Ailana e Aline, ciganas mais jovens, quando deixam transparecer que o acesso aos meios tecnológicos, como as redes sociais, deveria ser concedido a elas irrestritamente, como o é aos moços ciganos, pois, no fundo, possibilitam alargamento dos contatos com as pessoas não ciganas, e com a realidade em que vivem, e isso não é ruim.

Em realidade, com o avanço do processo de fixação em áreas urbanas, onde os grupos ciganos se estabelecem, e com o aumento de conscientização sobre seus direitos, proporcionados, inclusive, pelos progressos tecnológicos, o que vislumbramos em perspectiva é que as relações assimétricas de gênero entre eles tendam a se suavizar. Quiçá estas relações venham a se tornar igualitárias, com novas formas de ressignificação da identidade étnica a serem estruturadas, é o que desejamos.

No entanto, mais uma vez invocando os ensinamentos exponenciais do antropólogo Roy Wagner, não podemos perder de vista a ideia de que não é acertado querer simplesmente conformar o mundo à nossa maneira, desprezando as muitas possibilidades de vida, as quais, por vezes, para nós pode não fazer nenhum sentido, porém para as pessoas que pertencem àquela cultura, o sentido e o dinamismo próprio de como as experiências são vivenciadas, ganham significados que talvez jamais possamos entender, nem realizar uma descrição completa, complementada por explicações.

Se insistirmos em objetificar outras culturas por meio da *nossa* realidade, transformamos as objetificações *delas* da realidade em uma ilusão subjetiva, um mundo de "meros símbolos", outras "classificações" daquilo que "está realmente lá". Assim, a criatividade da invenção da realidade dessas culturas é subvertida em termos da nossa própria criatividade, transformando a coisa que apreendemos como a cultura deles em uma metáfora estranha e acidental da racionalidade - na expressão de Lévi-Strauss, em uma "ciência do concreto"

Toda vez que impomos nossa concepção e nossa invenção da realidade sobre uma outra cultura, seja no curso do trabalho antropológico, missionário, governamental ou em prol do "desenvolvimento", transformamos sua criatividade nativa em algo arbitrário e questionável, em um mero jogo de palavras simbólico. Ela se torna "uma outra Cultura", um análogo do nosso empreendimento coletivo, racionalmente concebido, de aproveitamento e interpretação da realidade natural, nossa Cultura "sala de ópera", que também concebemos como arbitrária e simbólica nesse sentido. (WAGNER, 2010, p. 219).

A maneira como o(a)s entrevistado(a)s concebem o gênero, e a forma como ele(a)s o vivenciam em suas relações, possui uma dinâmica própria, cuja tendência é de, ainda que vagorosamente, se transformar.

Fazer com que a identidade étnica do grupo seja ressignificada, retirando a centralidade do gênero na composição de sua estrutura social, diríamos que é o

grande desafio das gerações atuais de ciganas e ciganos, em sua forma tão vibrante e peculiar de experienciar a existência.

REFERÊNCIAS

- ALBERTI, Verena. **Manual de História Oral**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004.
- ALBERTI, Verena. **Ouvir contar: textos em história oral**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004.
- ANGROSINO, Michael. **Etnografia e observação participante**. Coleção Pesquisa Qualitativa, coordenada por Uwe Flick. Porto Alegre: Artmed, 2009.
- BARBOSA, Adriana Maria de Abreu. Dialetos de gênero. **Filologia.org**, 2017. Disponível em <<http://www.filologia.org.br/ixfelin/trabalhos/pdf/27.pdf>>. Acesso em: 2017 jul. 2017.
- BARTH, Fredrik. **O Guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1998.
- BEAUVOIR, S. **O segundo sexo**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.
- BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 1998.
- BOURDIEU, Pierre. **A Dominação Masculina**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.
- CANCLINI, N. G. **Culturas híbridas**. São Paulo: EDUSP, 2015.
- CHICHOWICZ, Ana Paula Casagrande. **Jesus era um bom cigano: as histórias bíblicas rom kalderash e a interface entre a romanidade e o evangelismo**. Florianópolis, SC, 2013. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2013.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Etnicidade: da cultura residual mas irreduzível. *In: Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.
- FERRARI, Florência. **Um olhar oblíquo: contribuições para o imaginário ocidental sobre os ciganos**. São Paulo, SP, 2002. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2002.
- GAY E BLASCO, Paloma. **Ciganos em Madri: sexo, gênero e performance da identidade**. Oxford: Editora Berg, 1999.
- GIL, Antônio Carlos. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. 4. ed. São Paulo: Atlas, 1994.
- GIL, Antônio Carlos. **Como elaborar projetos de pesquisa**. 5. ed. São Paulo: Atlas, 2008.

HALL, STUART. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte, MG: UFMG, 2003.

LIÉGEOIS, Jean Pierre. **Les Roms, un peuple méconnu. Entretien, Diasporiques**, nº 6, juin, 2009.

LIÉGEOIS, Jean Pierre. **Roma in Europe**. Council of Europe, 2007.

LOURO, Guacira Lopes. **Gênero, sexualidade e educação: Uma perspectiva pós-estruturalista**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

MARTINS, João Rodrigo Vedovato. **Performatividade de gênero na infância em uma escola da periferia de São Paulo**. Santa Catarina, 2016. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2016.

MEAD, Margareth. **Sexo e temperamento**. São Paulo, SP: Perspectiva, 1979.

MEIHY, José Carlos Sebe B. **Guia prático de história oral: para empresas, universidades, comunidades, famílias**. São Paulo: Contexto, 2011.

MEIHY, José Carlos Sebe B. HOLLANDA, Fabíola. **História Oral: como fazer, como pensar**. 2 ed. São Paulo: Contexto, 2013.

MINAYO, M. C. S. **O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde**. 11. ed. São Paulo: Hucitec, 2010.

MOONEM, Franz. **Anticiganismo: Os Ciganos na Europa e no Brasil**. Edição digital. Recife, 2011.

MORGAN, D. **Focus group as qualitative research**. Qualitative Research Methods Series. 16. London: Sage Publications, 1997.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Artigo **Identidade étnica, identificação e manipulação**. Identidade, etnia e estrutura social. São Paulo: Pioneira, 1976.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Identidade étnica, reconhecimento e o mundo moral. **Revista Antropológicas**, a. 9, v.16 (2), 2005.

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

POUTIGNAT, Phillipe.; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Frederik Barth**. 2. Ed. São Paulo: UNESP, 1998.

SHOLZ, Roswitha. O anticiganismo: Reflexões sobre uma variante essencial e por isso esquecida do racismo moderno. **Obeco-online.org**, 2018. Disponível em <http://www.obeco-online.org/roswhita_shloz7.htm>. Acesso em: 15. mai. 2018.

VEIGA, L. & GONDIM, S.M.G. A utilização de métodos qualitativos na ciência política e no marketing político. **Opinião Pública**. 2(1), 1-15, 2001.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac Naif. 2010.

WEBER, M. **Economia e Sociedade**. 4. ed. Brasília: Universidade de Brasília, v. I, 2009.

ANEXO I



Entrevista com a cigana Gilmara.

ANEXO II



Com o cigano Baiúca, em sua tenda

ANEXO III



Participando de um casamento cigano

ANEXO IV



Com as ciganas Fátima, Aline, Ailana, e uma vizinha segurando o filho ao colo