

Nomadismo e Diáspora: sugestões para se estudar os ciganos

Jéssica Cunha de Medeiros^a
Mércia Rejane Rangel Batista^b

Neste artigo buscou-se analisar a forma pela qual os ciganos vivem, concebem e expressam as experiências de frequentes deslocamentos ao longo dos séculos, em contexto de mudanças que atravessam os estados nacionais. Ao mesmo tempo, consideramos que parte desta experiência resulta do modo como os deslocamentos foram sendo impostos aos ciganos. Para evitar cair no dualismo sedentarização/ nomadismo, propomos uma aproximação entre a experiência judaica da diáspora e o nomadismo cigano, de forma a perceber o que aproxima e o que diferencia nestes casos. Nossa reflexão inclui aqui a pesquisa realizada entre os ciganos da cidade de Sousa na Paraíba, onde temos desde a década de 1980 um número expressivo de ciganos vivendo nesta cidade.

Ciganos; Nomadismo; Diáspora.

Pensando a experiência nômade cigana em contraponto à diáspora judia

Na última década, as pesquisas sobre ciganos vêm aumentando no Brasil e passaram a ter alguma visibilidade no campo da antropologia e da história, depois da temática ter ficado praticamente despercebida pela maioria dos pesquisadores durante parte do século XX. Por esta

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

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

razão, como se trata de um tema de pesquisa ainda em construção, acreditamos que há pontos, questões e situações que ainda não foram abordadas. Neste contexto, este exercício pretende investigar tanto em termos teóricos como também a partir de uma situação etnográfica específica, como a constituição dos ciganos implicou numa relação com a prática do deslocamento, o que gerou uma forma de identificação. O que implicou na atribuição de uma identidade que ultrapassa uma identidade nacional. Historicamente aqueles que foram chamados de ciganos ou *gipsyes* foram colocados em situações nas quais o exercício de deslocamento é parte constitutiva da prática cotidiana e familiar, atribuindo-se assim ao nomadismo uma característica intrínseca a condição cigana. No entanto, muitos dos fluxos migratórios dos ciganos, se deveram, em muitos casos, à perseguição étnica, a insegurança, aos conflitos gerados pela presença destes em locais que redundaram numa não aceitação por parte da população abrangente, de forma que o assim chamado nomadismo se instaurou numa prática que não resultava necessariamente na paixão pela viagem e sim, como uma resposta quase obrigatória¹. Ao mesmo tempo, nesta complexa relação que se estabeleceu entre ciganos e não ciganos, a associação entre ciganos e viagem, ciganos e estrada, ciganos e deslocamentos, tornou-se uma reivindicação e uma aceitação dos próprios ciganos como forma de se caracterizar face aos outros.

Assim o nomadismo, a nosso ver passa a ser uma questão essencial (já que em sua maioria, os mesmos se afirmam enquanto “um povo nômade”) para compreender a dinâmica espacial (e identitária) dos ciganos hoje. Os grupos ciganos adaptados a novas circunstâncias, nas quais este ‘passado’ permanece sendo um elemento extremamente significativo, na medida em que serve como parâmetro de diferenciação entre ciganos e não ciganos.

Aqui podemos nos perguntar como os ciganos se reconhecem sem estar dentro desse modelo político clássico², pois ao ler e ao conviver³ com os ciganos que vivem em Sousa (PB), nos deparamos com esse tipo de afirmação: nós, (os ciganos somos) da estrada, do meio

do mundo, (um) povo livre⁴, o que nos faz pensar sobre o sentido da itinerância – de estar se deslocando sempre, mesmo quando se está parado – e como este parece ser algo constitutivo da identidade e da percepção sobre si. Com isso acabamos nos debruçando sobre a condição vivida pelo povo judeu, o que nos ajudou a pensar a experiência do povo cigano – melhor dizendo – a maneira pela qual a experiência se elaborou para os próprios ciganos e para aqueles que os tem enquanto um tema. Iremos assim dialogar com o conceito de diáspora para pensar esses processos de deslocamentos, muitas vezes emigratórios.

Nomadismo e diáspora: construindo identidades em deslocamento.

Na atualidade, majoritariamente toda emigração tende a se auto-representar como uma diáspora, já que este conceito se metamorfoseou numa instituição bastante importante para os novos atores coletivos transnacionais num mundo globalizado. Segundo Sorj, “as diásporas se transformam em fatores de importância crescente na política nacional”, já que:

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

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

o que pode também implicar na participação nacional e internacional no sistema político.

A ideia da diáspora pode de certa forma, ser pensada em relação às populações ciganas, seja se tratando de representação e construção de identidades coletivas, aproximando-se aqui da questão do nomadismo. Diáspora e nomadismo seriam não só condições efetivamente experimentadas, como também imagens e retóricas que definiriam as possibilidades e ação e organização. Estamos aqui diante de contextos sociais e políticos que muitas vezes se cruzam na diáspora e no nomadismo por percorrerem existências que se fundaram numa estrutura de poder, em que tanto os judeus⁵ na diáspora como os ciganos no nomadismo, até os tempos modernos, sempre viveram estigmatizados e numa profunda insegurança, onde os estados nacionais faziam e fazem um esforço sistemático de separá-los do resto da população circundante, através da imposição de imagens e identidades que produzem efeitos de separação e estranhamento.

As nações não são apenas entidades políticas soberanas, como bem sugere Benedict Anderson (1991), mas ‘comunidades imaginadas’, pois depois de tantas ações emigratórias de entrada e saída de ciganos nos países, de determinados estados virarem sua residência, de construírem um circuito nesses estados, e a partir disso transitarem por estes, e nas trilhas desse processo ter movimentos constantes de expulsão e afastamento, demarcando entre o estado nacional e essas comunidades uma fronteira visível de posições de poder. Como pensar uma nação neste ‘todo complexo’ de populações que entram, saem, se identificam e, no entanto, demarcam uma identidade distinta, em uma política nacional que exige quase sempre (e automaticamente) uma unidade e homogeneidade identitária? Onde começam e terminam suas fronteiras? Percebemos que essas comunidades transnacionais vêm se constituindo como uma rede e enquanto um local de memória, se estruturando enquanto um canal crucial entre dois lugares: estar na comunidade e estar inserido no estado nacional.

A nação⁶ comumente fez um movimento de expulsão e negação desses povos enquanto parte da mesma, sustentando a experiência de perseguições e afastamento dos mesmos, forçando-os a uma mobilidade frequente. Assim, “as diásporas dessas minorias não constituindo uma política realmente autônoma tiveram que conviver e aceitar contextos políticos diferentes, dentro de um realismo pragmático” (Biale 1987:12-13). Emergem desse modo, diferentes fontes de identificação, forçando um elo de pertencimento que, ao invés de terem sido interrompidos por suas experiências diaspóricas, se fazem cada vez mais fortes, unidos por uma raiz familiar e profundamente ligada por uma memória de deslocamento, em que parece não precisar viajar muito longe para que esta não só seja experimentada, como também mantida numa íntima união com a própria noção de si.

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

“[...] a identidade é irrevogavelmente uma questão histórica. Nossas sociedades são compostas não de um, mas de muitos povos. Suas origens não são únicas, mas diversas. Aqueles aos quais originalmente a terra pertencia, em geral pereceram há muito tempo – dizimados pelo trabalho pesado e a doença. A terra não pode ser ‘sagrada’, pois foi ‘violada’ – não vazia, mas esvaziada. Todos que estão aqui pertenciam originalmente a outro lugar. Longe de constituir uma continuidade com os nossos passados, nossa relação com essa história está marcada pelas rupturas mais aterradoras, violentas e abruptas”. (Hall 2003:33)

Correspondente a isso é perene a ideia de uma origem ligada a esses grupos imigrantes, itinerantes, nômades, diaspóricos. Os grupos ciganos são alvos recorrentes da representação de indivíduos estrangeiros, que vem de outra terra, trazendo consigo a sabedoria de uma ‘sorte futura’. Em uma das entrevistas realizadas durante a pesquisa está ideia de origem projetada pelos ciganos nos foi apresentada muito

mais como uma questão da nossa agenda de pesquisa do que algo que realmente preocupasse os ciganos, como se a origem fosse atrelada muito mais a uma ligação parental do que aos lugares por qual passaram ou se originaram.

Para o senhor de onde se originaram os ciganos?

Ôh, não existe uma história oficial dos ciganos, não. 'Os pesquisador' pode até tentar, mas 'num' consegue, não, é assim que acontece. Eu sei a metade da história do meu pai, porque eu me interessei e ele me contou, eu procurei saber, sabe?! Mas eu já não sei a história do pai do meu pai porque eu não conheço toda história, eu não conhecia, e assim eu não conhecia a dos antepassados, quanto mais para trás a gente for, nós se perde, porque esse povo andou muito pelo mundo, e cada canto uma história fica e se perde e outra começa e é contada. Ah, vou te dizer: nenhum 'juron'⁷ pode contar a história verdadeira, porque amanhã pode mudar. (Cigano Coronel, uma liderança cigana. Janeiro de 2014)

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

Dessa forma segundo Ferrari (2006), a partir de um ideário Ocidental algumas pátrias são referenciadas como locais de origem do povo cigano, sendo o Egito e a Índia, não por acaso as mais acionadas, pois são por excelência as terras a partir das quais construímos o ideal de terras estranhas e exóticas. Em muitas literaturas do início do século XIV, os escritores fazem menção a grupos de acrobatas e malabaristas de origem egípcia que transitavam na atual região da Europa⁸, daí o termo *Egyptian*, que parte de uma crença histórica que os ciganos teriam habitado a região do Pequeno Egito na costa Peloponesa. Tempos depois, no final do século XIX, a partir de pesquisas linguísticas⁹ indicariam a Índia como 'origem dos ciganos', afirmando que os ciganos só poderiam ter alcançado a África pela Espanha, consequentemente, depois de cruzar toda a Europa.

Estes discursos construíram no imaginário ocidental associações quase que automáticas, do povo cigano com estes lugares, pontuando também uma frequente mobilidade nas descrições e que, repetitivamente, demonstram a diáspora dessas populações por vários lugares do continente Europeu.

Os ciganos, de modo distinto dos judeus, mesmo sendo associados a um lugar de origem (sujeito às divergências), e estando ‘espalhados pelo mundo’, não se pensam nem se reivindicam como afastados de uma ‘terra natal’. Os judeus, ao longo da história, são associados e se associam a ideia de uma ‘terra natal’, que é mantida na memória, e que indicaria um lar ancestral, que mesmo não mais presente, permanece como um laço indissolúvel, unindo todos os seus membros, dispersos neste movimento diaspórico. (Safran 1991). No entanto, segundo Cohen (1997) que se contrapõe a essa perspectiva, seu conceito de diáspora faz uma crítica aos discursos de origens fixas, enquanto leva em conta o desejo por um ‘lar’, o que não é a mesma coisa que o desejo da ‘terra natal’ pois, segundo ele, ‘lar’ seria equivalente ao significado de local de origem, de assentamento, ou um local nacional ou transnacional. Para Avtar Brah que rompe também com essa conexão de diáspora e ‘terra natal’:

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

Os debates acerca do conceito de diáspora implicaram na delimitação das características que possam definir o que seja ou não uma diáspora, e que podem então corresponder a uma memória coletiva e a um mito sobre a terra natal, incluindo aí a sua localização, a história e as realizações, indicando uma idealização de uma terra ancestral

putativa e de um compromisso coletivo de cultivá-la ou mesmo recriá-la. O que gera o desenvolvimento de um movimento de retorno que recebe aprovação coletiva, sendo então uma fonte de consciência grupal étnica sustentada sobre o longo período de diáspora e baseada num sentido de diferença face uma história comum, além da crença de um destino comum. Só que podem se apresentar enquanto fenômenos sociais heterogêneos. Como indica Sorj, as explicações sociais sobre a experiência judia se referem não a uma última definição sobre diáspora, mas é preciso principalmente analisar os processos sociais e históricos, da variedade de modelos e de construção de instituições a ela associados, considerando as características específicas que estes grupos constroem em diferentes contextos sociais. Apesar de se reconhecer que a experiência judaica é central na construção do conceito de diáspora, é importante considerar a diversidade de correntes no judaísmo moderno que procuram enfrentar o problema do sionismo¹⁰, a experiência do *Bund*¹¹ que não prioriza o retorno à terra natal, mas de autonomia cultural em torno da língua iídiche na Europa Central e Oriental, e o judaísmo reformista, que renunciou na sua fase inicial as expectativas de retorno a Sion.

A experiência nômade dos ciganos no Brasil, considerando-se a discussão sobre a diáspora judia, pode nos ajudar a compreender como muitas vezes as experiências se assemelham em alguns contextos, e como o nomadismo assumiu contornos e organização diferentes do que se entendia sobre o mesmo. Partindo das leituras e das pesquisas realizadas, podemos afirmar que os ciganos provavelmente apareceram pela primeira vez na Europa no século XV (Borges 2007), onde se apresentaram como peregrinos e leitores da sorte; são descritos enquanto viajantes exóticos, de pele escura, liderados por homens que se intitulavam condes, príncipes e capitães. O que nos interessa aqui pontuar é que os ciganos aparecem a partir de certo tipo físico e estão associados ao deslocamento: percorriam o território Europeu, sob a proteção de Salvo-Conduitos Imperiais ou benefícios papais, que alcançaram seu auge no século XV¹², vinculados à prática natural do período, com o objetivo de proporcionar teto, alimento e agasalho aos

peregrinos em sua jornada. Essa prática era utilizada como instrumento de prestação de contas à Igreja, num mundo de lógica medieval, pautada na “aguda consciência do pecado” e na “certeza do castigo”. Tal assistência não perdurou por muito tempo¹³, pois já durante o século XVI, a Igreja Católica, assim como os protestantes e calvinistas¹⁴, passaram a perseguir cruelmente os ciganos¹⁵. Para a sociedade envolvente uma das maneiras de lidar com estas pessoas implicava em classificá-las como marginal, e por isso merecedoras de castigos, pois estamos em sistemas sociais homogêneos, sociedades estamentais. Por esta razão, instauraram-se práticas que permitiram se livrar destas pessoas, porque não tinham lugar fixo, documentos, trabalho e nem reivindicavam uma história distintiva e oficial¹⁶ – e que por isto incomodavam tanto – foi o degredo para outros países a solução, a fim de livrarem-se de uma vez por todas deste ‘problema’¹⁷.

Degredar os incômodos foi, pois, uma ordem de controle acionada para a construção da ordem da colonização (Goldfarb 2004). O fato é que o desprendimento perante a sociedade e a vida em liberdade sempre foram motivos de discriminações para com alguns grupos ciganos. Como indica Sorj, estes deslocamentos “estão permeadas por desigualdades profundas de riqueza, distribuição do conhecimento e do poder, assim como conflitos ideológicos, sociais e de gênero” (2002:22). Assim como os judeus, os ciganos foram perseguidos pelos nazistas, e centenas de milhares deles foram assassinados durante a Segunda Guerra Mundial. Depois, principalmente nos países comunistas, foram alvo de duras políticas de assimilação, como esterilizações e proibição de suas atividades culturais. Tentativas de descaracterização cultural e contenção da população também foram aplicadas contra os ciganos em séculos anteriores na Europa. Mais recentemente, a crise econômica e o avanço do discurso de extrema-direita têm reforçado a não aceitação de ciganos no continente.

Ainda que os ciganos brasileiros ou mesmo os ciganos de Sousa¹⁸ (PB) não conheçam os ciganos que vivem no continente Europeu ou Africano, a história das diásporas, perseguições, sofrimentos e preconceitos permanecem na memória étnica do grupo, identificando

uma comunidade de valores e sentimento, um sentimento particular de solidariedade e unificação que sustenta tanto a comunidade local quanto a perspectiva de uma comunidade transnacional (Fazito 2000). Ulf Hannerz já indicava que as comunidades transnacionais se diferenciavam pela interconectividade em meio a polos aparentemente opostos ou concorrentes, bem como o local e o global. Ou seja, a atuação de construção das comunidades transnacionais, provoca a aproximação de diversas formas simbólicas e experiências ou práticas sociais. Contemplando-as e que emergia de novas lógicas de contato, constituindo outros tipos de organização social, em que as experiências entre os indivíduos acontecem em um contexto integrado, o global e cosmopolita, o periférico e central, o local e o global. Olhando assim para estas comunidades, em termos processuais, originando uma série infinita de deslocamentos no tempo. Desse modo Hannerz afirma que essas formas simbólicas e essas experiências geram através das novas mídias tecnológicas que, ligadas ao mercado, alcançam distintas extensões de integração social, permitindo a constituição das comunidades transnacionais¹⁹.

“À medida que a cultura se move por entre correntes mais específicas, como o fluxo migratório, o fluxo de mercadorias e o fluxo da mídia, ou combinações entre estes, introduz toda uma gama de modalidades perceptivas e comunicativas que provavelmente diferem muito na maneira de fixar seus próprios limites; ou seja, em suas distribuições descontínuas entre pessoas e pelas relações” (Hannerz 1997:18).

De forma que a emergência desses meios globais nos mostram uma convergência distinta, uma complementarização entre comunidade e sociedade²⁰, concebendo o aparecimento de novas formas simbólicas de relações humana, onde estas novas significações que ficaram até então à margem, nas frestas, como anomalias sociais (Bhabha 1998), compreendidas como pequenas unidades de sensíveis vinculadas ao território no qual se assentavam, passam a ocupar cada vez um papel importante, reinterpretadas na contemporaneidade a partir de

uma leitura onde se percebe fusões entre elementos de tradição local e experiências cosmopolitas, acabando por produzir novas formas de interação simbólica e a constituição de uma comunidade transnacional. (Appadurai 1996).

Então, como pensar a população cigana como uma comunidade transnacional baseada em formas simbólicas, constituídas a partir da contingência de símbolos locais e globais, que elaboram novos significados e relações, diferentes dos padrões simbólicos precedentes? Como identificar os processos através dos quais estes grupos lidaram com modos de se identificar nos quais se sobrepunham uma fronteira cultural à uma fronteira linguística e nacional? Fazemos uma leitura dos ciganos Calon²¹ de Sousa como uma comunidade portadora de uma lógica particular de relações que apresentam formas simbólicas distintas daquelas com as quais a sociedade nacional se identifica. Pensar a experiência cigana dentro de um contexto transnacional implica em apresentar como os mesmos estão organizados dentro do Estado-Nação, e em que não compartilham desta concepção nacional. Ao que nos parece os ciganos calon compartilham de uma coerência política, econômica, social própria, simbólica e, ao mesmo tempo, mantém uma forma de se expressar numa organização particular, e que é determinada por alguns símbolos, que no caso parecem ser o nomadismo e a língua cali. Refletir os ciganos como uma comunidade transnacional como indicou Hannerz (1996), é entendê-los em concordância com estas novas formas simbólicas, que estão em emergência, dispostos em uma tradição cultural heterogênea, que se estende por meio de diversos canais de modo dinâmico. Portanto, uma unidade na diversidade como discurso e prática fundamentais, integrando tradições locais a conhecimentos cosmopolitas, onde se fundem memórias e mitos particulares, vivências comuns de rompimentos e divergências, como vimos com as diásporas ciganas e judias, a experiência do holocausto vividas por essas populações, que se configuram nas memórias das mesmas, sendo revividas e reconstruídas no presente por experiências comuns de dor e sofrimento (Hancock 1987). Hannerz assim afirma:

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

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

Trazer para a discussão os ciganos sempre implica em ver em termos históricos e conceituais o que já foi apresentado e o que ainda pode ser discutido, de forma que trabalhar com outras experiências étnicas²² analisando-as, nos ajuda a instaurar diálogos com o nosso campo de pesquisa, os grupos ciganos. Portanto, exibição cada vez mais constante de grupos de ciganos demandando identidade e direitos, é também resultado dessas comunidades transnacionais que a partir dessas novas formas organizacionais começam a dar sentido político na contemporaneidade, produzindo novos significados, relações e redes de solidariedade, onde valores sentimentos e experiências são compartilhadas através de um fluxo entre local e global. “Os fluxos

culturais através das distâncias estão se tornando também cada vez mais polimorfos” (Hannerz 1997:18), ou seja, os grupos ciganos estão sujeitos a mudar de diversas formas, como um processo constantemente em curso, se reorganizando sempre quando necessário.

Ciganos de Sousa: refletindo sobre sua experiência nômade

Quem são os ciganos de Sousa? Onde estão? Como estão? Como é vivenciar hoje a ‘vida de cigano’ estando em Sousa? Nômades, mas como, se moram em casas? ‘Sedentários’? Bem, foram alguns dos questionamentos que nos fizemos ao longo dessa pesquisa. Como vivenciar esse ciganidade em disposições tão distintas daquela que se pensa o que é o ‘viver como cigano’, e o que é ser cigano mesmo? Para responder a esses questionamentos fomos desconstruindo e construindo o que lia, via em campo, em uma revisão contínua do que estávamos tentando entender. Aquilo que se entende no senso comum por ciganos foi elaborado e socializado por projeções estereotipadas, em que se essencializa uma concepção de cigano frigorificada na história onde se projeta um cigano por excelência ‘nômade’, de forma que essa classificação chega a ser naturalizada, intrínseca a ser cigano, e contra esta classificação queremos trabalhar neste momento, já que ao se ver o cigano levando uma vida ‘sedentária’ se constitui muitas vezes uma avaliação de se ser ‘menos ciganos’, pois que estariam assimilados pela dinâmica global. Visões que se repetem quando se reflete até hoje sobre qualquer grupo étnico que não corresponda a uma projeção social estereotipada que se construiu ao longo dos séculos²³.

Para isso se faz importante desconstruir visões essencialistas sobre nossas sociabilidades²⁴ com ciganos não somente pela não essencialização de compreensões homogeneizadoras e binarizadas, de que esse cigano ou é nômade ou não é cigano, sedentário da vida social, mas principalmente, por meio da focalização teórica que colocamos os ciganos nos entre-lugares dos binarismos, quando discutimos os fluxos que atravessaram esses grupos até hoje.

O nomadismo em relação aos ciganos aparece como uma característica principal de uma ‘ciganidade’, em que se apresenta em um complicado processo de construção da identidade cigana, pois o nomadismo se mostra enquanto um símbolo determinante e atuante sobre as representações do cigano e em sua tradição cultural, considerando que há muitas imprecisões e ambiguidades nas construções sociais em que a categoria se erigiu. Fazito levanta essa questão afirmando:

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

Entre os ciganos de Sousa foi possível conjeturar a respeito destas questões. A partir da experiência que estes ciganos tiveram antes de suas residências na cidade até o momento que passaram a tê-la como um ponto de referência. Nas entrevistas que realizamos com os ciganos que lá vivem, eles nos apresentaram o nomadismo como algo muito mais amplo e complexo, mais do que apenas o deslocamento/mobilidade constante de um lugar para o outro, e que aliamos a um ideário de viagem produzido imaginário Ocidental.

O que é o nomadismo pra você?

Ah, o nomadismo é uma coisa dada por Deus pra nós sabe. A gente já tem o nome de cigano, porque cigano é de seguir, né? Quando a gente era nômade, tudo era mais fácil, o povo era mais unido, vivia junto, comia junto. Tá no sangue ser cigano, ser nômade, a gente sabe que é, viver em liberdade, ‘né’ igual a vocês não, que vive preso, a gente sempre viveu na liberdade. Era uma forma de viver só nossa, de ninguém não, só nossa.

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

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

E a casa, não compromete vocês de ficarem aqui?

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

Vocês viajam ainda?

Como antes?

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

Assim 'nós' viaja, viajamos sempre p'ra Bonito de Santa Fé²⁵, p'ra Mauriti²⁶, p'ra Rio Grande²⁷, Cajazeiras²⁸. 'Nós' tem parente lá sabe, a gente visita sempre, pode largar de mão não, é família. Os 'homí' vão direto p'ra Cajazeiras p'ra organizar 'as coisa' de documento, 'pruns' negócios. A gente acaba viajando de forma diferente 'né' minha 'fia'? 'Tá vendo, 'tá no sangue essa forma de viver pelo mundo. (Cigana Ilda entrevista janeiro de 2014)

Podemos depreender diversos significados de como o nomadismo atravessa a vivência desses ciganos. Como bem indicou Fazito o nomadismo aparece de forma muito intensa como uma instituição cultural, ligado a família principalmente, no entanto, se é uma categoria muitas vezes enfatizada no passado desse povo, na prática e a partir desse discurso podemos perceber como ela passa a ser experimentada nas últimas décadas. Deste modo, avaliá-lo como um elemento que se distingue, permitindo que haja uma maior reflexividade, sobretudo em se tratando de um período (longo) em que os esforços das diversas sociedades ocidentais se voltaram para a nacionalização e, portanto, para o estabelecimento de uma identidade em um território circunscrito.

O nomadismo vai compreender não apenas o movimento, mais vai fazer parte da forma pela qual esses ciganos vão se organizar social-

mente. Os ciganos de Sousa se referem a ser cigano como uma condição de liberdade, de estar livre, estar em trânsito constante, quando se fala “cigano é de seguir”, percebemos o quanto se constitui para eles a instância da mobilidade, o deslocar-se, de forma que o fato de estarem em Sousa morando em casas não instaura para eles um obrigação com aquele lugar, mais muito mais um comprometimento e respeito, já que foi em Sousa que encontraram ‘sombra’²⁹ apoio. Se opondo aos *jurons* que a casa (‘vive preso’) muitas vezes se instaura como uma obrigação que não se vai simplesmente abandonar, mas a casa propicia ou mantêm um laço com a família de uma forma a fazer parte dela. Para estes ciganos o que parece estabelecer vínculos é a memória que os une, mais os lugares pelos quais passaram, sendo Sousa um lugar preferencial, um lugar pelo qual traçavam rota.

Por que morar, se estabelecer em Sousa?

Porque Sousa foi uma cidade que nos apoio sempre, ‘nós andava pelas cidade’, mas Sousa nunca nos esqueceu, o povo importante tinha apreço por ‘nós sabe’? Naquele tempo dos coronéis, sabe, ‘nós’ tinha apoio deles, ‘nós ajudava’ eles e eles nos ajudava, era assim...eles confiava na gente. Não tinha cigano como gente ruim não. (Cigano Pedro Maia entrevista janeiro de 2014).

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

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

Nos³⁰ foi evidente a relação de coronelismo³¹ que existia entre os ciganos e os ‘coronéis’ dessa época, que funcionava como uma das formas eficientes de obtenção de favores por ambos, e que é reconhecido pelos ciganos, onde afirmam que obtinham benefícios em troca de favores prestados aos ‘coronéis’. Mauss já dizia que as trocas muitas vezes não acontecem a partir de “bens, riquezas, bens móveis e imóveis, coisas que ditas úteis economicamente. O que é antes de tudo intensamente trocado são amabilidades, banquetes, ritos, serviços militares, mulheres, crianças, danças, festas”. (1974:45). De modo que existe nesse processo uma relação de reciprocidade. Trata-se, no fundo, de misturas. Misturam-se as almas nas coisas, misturam-se as coisas nas almas (1974:56). Como nos disse Cigano Eládio, existe uma condição de dívida para com o outro, já que se “olhou para o seu sofrimento” e ofereceu ajuda nas situações de necessidade.

Em Sousa, portanto, como em outras cidades da Paraíba, as relações que os chefes dos grupos ciganos mantinham com o lugar por onde passavam estavam baseadas muitas vezes em relações políticas com pessoas de influência na cidade, sejam elas nomeadas enquanto coronéis, políticos, fazendeiros e grandes comerciantes. Onde se negociavam sua estadia na cidade por meio do chefe dos ciganos e a sociedade envolvente. Em entrevista dada mais recentemente³² Cigano Ronaldo lembrou:

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

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

Quem eram ‘essas autoridade’?

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

Concessão da estadia para estes ciganos, estabeleciam um apoio e uma aliança formada pelas autoridades e grupo, de forma que a expulsão só aconteceria caso o trato fosse quebrado, poderia ser alguma problema que os ciganos pudessem ter causado na cidade ou mesmo para a autoridade do local, tendo assim que expulsá-los. Muitas vezes estes ciganos traziam consigo cartas de recomendação. Em umas das visitas³³ aos ciganos de Sousa o cigano Pedro Maia nos deu uma entrevista na qual apresenta que utilizavam essas cartas como uma forma de comprovarem o caráter e as boas intenções do grupo de ciganos que o acompanhava.

E em Campina Grande vocês arranchavam?

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

Sabe-se que durante séculos os ciganos foram lidos a partir de categorias depreciativas, de forma a serem representados, conformados a partir de categorias estigmatizantes, sendo que algumas perduram até os dias atuais. Por serem indivíduos com comportamentos diferentes ou mesmo que fogem de um modelo normativo da sociedade abrangente, os ciganos acabam sendo marcados na história como indesejáveis. Neste sentido, conseguirem se instalar na cidade não significava ter uma estadia sem preocupações, muitos deles relembram em seus depoimentos as necessidades que passavam como muito frio, temperaturas muito quentes, fome, falta de água etc.

Como bem indicou Cunha, “os ciganos apesar de ponderarem com saudosismo a época que ‘andavam pelo mundo’, relatam também muitas necessidades” (Cunha:48). É presente neste contexto dois discursos quando os ciganos se remetem ao “tempo de atrás”³⁴, que “andavam pelo mundo”, “mei do mundo”. Um vai fazer referência “ao

sentimentos de liberdade, alegria, saudade” – “Nós amava” andar pelo “mei do mundo”, o outro indica o sentimento de sofrimento vivido naquele momento – “nasce sol , morre sol e o mísero Cigano atenuado pela sede, a fadiga e a fome, vai de encontro uma pequena árvore que lhe servirá como abrigo” (Figueiredo 2012:24-25)³⁵. Sulpino compreende que existem dois movimentos quando os ciganos de Sousa falam de sua trajetória, que acabam por desdobrar dois conceitos sobre o nomadismo, que são atravessados pela vivência de cada cigano, pois os ciganos mais jovens não viveram essa experiência de andar em “cima do lombo do cavalo”, constituíram outra experiência de viagem. Assim, concordando com Sulpino, os mais velhos se referem a um nomadismo que viveram, de andar em “cima do lombo do cavalo”, e os mais jovens falam de um nomadismo trazendo consigo uma memória coletiva que sustenta um compartilhamento da experiência com os mais velhos, onde se funde uma noção de um nós coletivo. No entanto, percebemos que essa ideia de nomadismo está sendo reavaliada de forma que o ato de viajar estaria sendo pensada talvez como uma nova experiência de viagem, de andar.

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

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

Uma situação pode nos mostrar bem como o nomadismo muitas vezes é reproduzido a partir das práticas cotidianas, em uma das nossas caminhadas diárias na comunidade pudemos ver algumas casas fechadas, tampadas portas e janelas com papelão, além de outras áreas como se estivessem sido queimadas, localizadas entre duas casas. Estranhamos e nos perguntamos o que esta situação de casa fechada ou de espaços com ruínas poderiam indicar. Pensamos na situação que se configura quando morre um cigano e os sobreviventes deste núcleo familiar normalmente abandonam a casa e mesmo o lugar. Mas a curiosidade se deu em torno de como os ciganos de Sousa lidavam com isso, e de certa forma a resposta nos levou a pensar mais uma vez como a questão do nomadismo se encontra presente na vivência dessas pessoas. O luto para os ciganos é um trabalho de disjunção do morto do mundo dos vivos para sempre, a morte parece instaurar um corte espaço-temporal, onde é preciso criar um vazio, apagando todos os sinais que lembram o morto (Ferrari 2010). De modo, que o lugar marcado para ser esquecido, desdobrando em um deslocamento das pessoas que ali moravam. Desta forma, os ‘ranchos’ de Sousa se estabelecem enquanto uma habitação, que mesmo permanente é tratada

como provisória. Assim dependendo das circunstâncias esses grupos podem sim ainda se deslocarem.

Anteriormente quando os ciganos que se localizam no estado da Paraíba saíam em caravana, muitos dos pontos de parada era alguns centros urbanos, como verificamos nos jornais pesquisados (Batista 2012 e 2013) e nos diálogos travados com os ciganos em Sousa principalmente. Neste sentido, constituíram ao longo do processo histórico um circuito de comunicação e a partir dele passaram a tornar determinados lugares da Paraíba como preferenciais na configuração das rotas que construíram com o passar do tempo. Neste sentido, percebemos que os deslocamentos dos ciganos parecem ser guiados por uma rede de solidariedade, que constituem um vínculo social, onde os indivíduos envolvidos se relacionam por meio de alianças que constroem com pessoas e lugares nos quais se sentem e são reconhecidos como compartilhando os mesmos códigos sociais culturais.

Os ciganos assim passaram a construir alternativas, onde o lugar em que tinham as tropas de cavalos e os grandes grupos que saíam em itinerância, pouco a pouco, foram se reorganizando e construindo com determinados lugares vínculos e opções de pouso³⁶.

Portanto, os ciganos descrevem a vida antiga como se constituindo por um exercício permanente de viagem. De modo que a isto associamos a expressão nômade. Por esta razão, pensamos os ciganos como povos, grupos, bandos que estariam se constituindo e mantendo-se numa vida sem relação direta com uma localidade, mas principalmente com a família. Porém, quando nos aproximamos dos ciganos que percorreram cidades da Paraíba percebemos que a experiência cotidiana é bem diferente. Pois se trata de um modo de vida que implica em momentos de parada associados a momentos de deslocamentos. Não parece haver uma hierarquia entre um momento e outro. Ao contrário, um pressupõe o outro. Visto que foi percebido que a conjuntura que se expõe no Estado em relação à presença de grupos ciganos, nos parece ser ainda muito rica, uma vez que existe uma grande rede étnica de solidariedade persistindo entre eles, de modo que sua funcionalidade se torna fundamental para analisar como essas pessoas estão

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

Segundo Goldfarb (2000) e Ferrari (2010), por exemplo, falar de nomadismo envolve concepções de tempo e espaço, envolvendo a memória social do grupo, o que possibilita o “reordenamento no presente das referências simbólicas do passado” (Goldfarb 2004:140). Portanto, as concepções de temporalidade estão sistematicamente projetadas nas experiências vividas no passado refletindo-se no presente, de tal modo que os jovens são conectados aos mais velhos e as práticas do passado. Num certo sentido, são todos os portadores desta verdade, isto é, deste passado concebido e (re)vivido cotidianamente, pois as constroem a partir das ideias ligadas ao nomadismo, enquanto uma noção de nós coletivo. O que parece ter gerado uma resposta que se não fez desaparecer os ciganos, reconfigurou o seu modo de existência, o momento que passaram a morar em casas, não excluiu o ‘tempo de atrás’, notando que este ‘tempo de atrás’ se inventa presente em suas atuais formas de organização espacial³⁷ e familiar.

Para os ciganos de Sousa nos parece que o nomadismo se constitui e se sustenta por laços de parentesco mantendo essas famílias unidas – a família é o pilar principal. Parece-nos que o nomadismo é integrado à família, ele é lido não apenas a partir da ação, do movimento isolado que fazem, mas da família enquanto provedora desse deslocamento. O

nomadismo entre os ciganos acontece quando a família resolve se mobilizar e se deslocar para outro lugar, dependendo sempre do comando ou da permissão dada por um cigano que faz parte da família e que tem a posição de líder. Esta condição de liderança pode ser oriunda de herança recebida do passado ou pela habilidade de que se investiu este cigano frente à comunidade. A este líder caberia o papel de traçar uma rota preliminar no caso de ‘andar’/ ‘viajar’. De forma que as andanças nunca aconteceram de forma aleatória, mas estruturadas a partir de alianças parentais, ou mesmo com aqueles que não eram da família (sangue), mas consideravam como ‘compadres’, voltadas sempre para manter a comunidade segura e unida. Segundo Siqueira:

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

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

Assim a espacialidade parece ser reinventada pelos ciganos, na medida em que não se adequam ao espaço, mas cotidianamente o espaço vai se adequando a eles. Sistemáticamente, as ‘andanças’ com todo grupo “em cima do lombo do cavalo”, com toda a ‘tropa’ foram sendo transformadas em ‘viagens’, ‘visitas’ com um número menor de familiares para o encontro de outros familiares. Conjecturamos

assim, que determinadas situações, lugares e ambientes foram com as mudanças historicamente ocorridas e vivenciadas classificando e ganhando no cotidiano outras significações.

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

Pelo que identificamos no nosso exercício de pesquisa, aparentemente, os ciganos passaram a usar o nomadismo como um dos elementos constituintes das características da identidade cigana, ao menos, no caso dos ciganos que estão em Sousa (PB). O nomadismo vivido pelos grupos ciganos passa a ser uma marca que vai circular em torno de seu passado e no discurso do seu presente, já que o mesmo será afirmado como definições fortemente veiculadas do 'ser cigano'³⁸.

Portanto, a dúvida colocada em torno da identidade cigana diz respeito à 'perdas' causadas pela vida dos mesmos na cidade. Ora, esta identidade é questionada por não entrarem numa adequação de características voltadas para o passado que a população abrangente encaixa sobre esses ciganos, a exemplo de nômades, andarilhos, ladrões, enganadores, mentirosos, entre outros. Ora, essa identidade é deslegitimada e colocada em questão, quando os ciganos moram na cidade, em casas de alvenaria, possuem carros, tem seus empregos etc. Essas compreensões e definições nada dizem desses grupos, pelo contrário, restringem a análise, pois a projeção de uma identidade a partir de uma condição estabelecida apenas no passado ou apenas no presente condiciona o que são, como se relacionam entre eles, como mantêm essas relações com a cidade, diante dessa 'nova'³⁹ realidade espacial em que se encontram.

Notas

¹ Por exemplo, os conflitos armados no Leste Europeu, como no caso de Kosovo.

² A falta de uma ligação histórica precisa a uma pátria definida ou a uma origem segura, a não referência a uma nacionalidade, não permitia que os reconhecessem como parte do Estado-Nação, além de uma extrema dificuldade de vê-los enquanto grupo étnico individualizado, por mais que por longo tempo os ciganos houvessem sido qualificados como egípcios (ver Ferrari 2006).

³ O campo que referenciamos aqui é a comunidade cigana da cidade de Sousa, além dos contatos menos intensos com ciganos na cidade de Campina Grande, ambas localizadas no estado da Paraíba.

⁴ Encontramos essas expressões entre os ciganos de Sousa, Patos, Campina Grande, todas na Paraíba.

⁵ Pontuamos os judeus, pois será o grupo que utilizaremos como exemplo mais precisamente, mas chamamos a atenção para os vários grupos que entram neste contexto diaspórico: migração caribenha, migração curda, palestina, dentre muitas outras (Hall 2000).

⁶ Os nômades, imigrantes entre outros, “incômodo em todo lugar, e doravante tanto em sua sociedade de origem quanto em sua sociedade receptora, ele obriga a repensar completamente a questão dos fundamentos legítimos da cidadania e da relação entre o Estado e a Nação ou nacionalidade. Presença ausente, ele nos obriga a questionar não só as reações de rejeição, que ao considerar o Estado como uma expressão da Nação, justificam-se pretendendo fundar a cidadania na comunidade de língua e de cultura (quando não de ‘raça’), como também a generosidade assimilacionista” (Sayad 1998:11-12)

⁷ *Juron* seria o não cigano na língua calé, falada pelos ciganos de Sousa.

⁸ Este dado foi um caso transcrito de um literato bizantino por Angus Fraser (1992), pesquisador inglês dedicado ao estudo da história de ciganos, e que abre possibilidades de serem esses ‘egípcios’ ciganos. Fraser faz menção à entrada de grupo de acrobatas e malabaristas de origem egípcia que assomaram em Constantinopla no início do século XIV e que viajaram em direção a Macedônia.

⁹ Segundo Matras (1995), essa origem de língua romani foi primeiramente proposta por Johann Rüdiger (1782) que traçou conexões com variantes do Indo-Ariano na Índia (*Apud* Ferrari 2010).

¹⁰ O sionismo é o movimento nacional que advoga o princípio do repatriamento dos judeus a seu lar nacional – a Terra de Israel – e o recomeço da soberania judaica neste país.

¹¹ Movimento judeu socialista da Europa Oriental.

¹² Lembremos que estamos numa Europa em pleno estilo medieval onde as pessoas são associadas aos lugares, de tal modo que viajar é para poucos tipos: religiosos, cobradores de impostos e guerreiros.

¹³ Em virtude de uma série de transformações estruturais como a função emergente do Estado “Razão do Estado”, a Igreja torna-se apenas parte integrante de uma complexa engrenagem, criada para regular as transformações da transferência da predominante economia rural para um emergente mercado de trabalho que se formava nas cidades, esvazia-se paulatinamente as práticas que se baseavam no ideal evangélico até então bem aceito. Porém a partir dessas transformações do século XVI, esse quadro começa a mudar, e a presença desses peregrinos passa a gerar reações como

leis e decretos severos, os quais demonstram claramente que as autoridades preferem vê-los fora dos limites das cidades (Borges 2007:61).

¹⁴ Ver também Moonen (2001), Fonseca (1996) e Goldfarb (2004).

¹⁵ Vale salientar que tal repressão era um resultado da “junção entre os interesses da coroa e da igreja, em busca de uma unidade territorial e religiosa” (Goldfarb 2004:46).

¹⁶ Lembrando que historicamente estamos saindo da idade média, de um momento quando não se tem ainda o sobrenome, e o povo está ligado ao feudo e ao senhor nobre, sendo o trabalho a sua própria condição de vida.

¹⁷ “De acordo com muitos ‘ciganólogos’, o mais antigo documento sobre a entrada de ciganos no Brasil é um alvará de D. Sebastião, de 1574, comutando em degredo a pena de galés do cigano português João Torres. Documentos de 1686 informam que ciganos são degredados para o Brasil, especialmente para os estados de Pernambuco, Maranhão e Bahia (China 1936). Nas Ordenações Filipinas no século XVII, existia a noção de degredo como desinfeção de Lisboa. O código de Filipinas foi desenvolvido com base nos códigos anteriores: ‘Afonsinas’ (1446) e ‘Manuelinas’ (1521), que por sua vez baseavam-se no direito romano. As penas variam de prisão a açoites, degredos e mortes, e as pessoas eram punidas pelos mais variados motivos, desde uma ofensa a Deus até o crime de sodomia, que por sua vez variavam de acordo com a posição social do réu. Nas Ordenações de Filipinas, o Brasil aparece como o pior lugar para o degredo. Conforme o Livro V, Título 139, com um ano de degredo no Brasil pagar-se-ia a pena de dois anos de degredo na África; no Título 17, cinco anos de degredo no Brasil se equipara a dez anos na África. Os destinados à África que infringissem a pena tinham o seu degredo agravado, indo cumpri-lo no Brasil. As ordenações de Filipinas apresentam cerca de 90 tipos de delitos punidos com o degredo para o Brasil.” (Goldfarb 2004:45).

¹⁸ “A cidade de Sousa está localizada na mesorregião do Sertão Paraibano, situada acerca de 430 km da capital do estado. De acordo com os dados retirados do IBGE o município possui uma população de 65.803 habitantes, sendo 31.580 homens e 34.350 mulheres, 48.990 residem em área urbana e 16.940 em área rural. O número de eleitores é de 45.207, estando em 6º lugar no Estado. Seu território está dividido em 31 bairros, sendo que o Jardim Sorrilândia III é onde estão localizados os ‘ranchos ciganos’. Tal bairro, apesar de ser considerado perímetro urbano, está mais afastado da cidade, localiza-se a margem da BR230, próximo ao presídio da cidade, ao Batalhão da Polícia e ao Instituto Federal da Paraíba” (Cunha 2013:46).

¹⁹ Chamamos atenção para a expressiva presença de ciganos no Brasil que se expressam através das redes sociais como *blogs*, *sites*, *twitter*, *facebook*, por exemplo, na condição de ciganos.

²⁰ *Gemeinschaft* e *Gesellschaft*.

²¹ Os ciganos no Brasil se dividem em Etnias Calons, Roms e Kalderash, e línguas Romani, Calé/ *Chibi*. tendo variações tanto as etnias de pronúncia como de escrita e verbalização. Segundo Ferrari (2010) enquanto o Chibi constitui um “repertório lexical” com palavras derivadas do Romani e do caló falado pelos ciganos da Península Ibérica, acrescido de palavras derivadas do português, o romani falado pelos Roms é uma *língua*, no sentido de um sistema formado não apenas por vocábulos, mas por uma estrutura linguística, ausente no *chibi*.

²² Pesquisar e ler sobre experiências de nomadismo, mobilidade e deslocamento indígena, judeu, caribenho, entre outras.

²³ Como por exemplo: os indígenas na cidade.

²⁴ Quando falamos em sociabilidades nos referimos ao sentido mais amplo que a palavra possa representar, desde a leitura que foi sendo passada a partir da literatura (ciganas sedutoras, leitoras de mãos, ladrões etc.), a visão que se instaurou no senso comum, até um contato que tivemos ao nos depararmos com esses indivíduos na rua, e a reação a partir dela.

²⁵ Município da Paraíba, microrregião da cidade de Cajazeiras.

²⁶ Mauriti é um município brasileiro do estado do Ceará. Está situado na mesorregião do Sul Cearense na microrregião de Barro.

²⁷ Este seria o Estado do Rio Grande do Norte.

²⁸ Cajazeiras uma cidade da Paraíba.

²⁹ A palavra significa para os ciganos de Sousa a mesma coisa que proteção, apoio, descanso.

³⁰ Jamilly Cunha e Isabelle Braz fizeram juntamente conosco a primeira parte do trabalho de campo juntas, então utilizamos o nós para enfatizar isso.

³¹ O coronelismo foi um fenômeno social marcante no Brasil no início da República, tendo uma influência muito forte no sertão da região Nordeste. Ele foi resultante do legado colonial da profunda disparidade econômica e social entre políticos proprietários de terra e os trabalhadores. Das diferenças econômicas surge a dependência intelectual e econômica por parte do empregado para com o patrão, o que gera dependência política, impossibilitando o efetivo sistema representativo de eleições. O coronelismo se fundamentou em concretos polos políticos, em que a troca de favores e o jogo de conveniências solidificavam um sistema eficaz de representação (Galvão 2011). Há ainda associação entre o coronelismo e o Estado, uma vez que o coronel necessitava de recursos econômicos e o Estado objetivava os eleitores 'arrebanhados' pelo coronel. Entretanto, o coronelismo pode ser compreendido não apenas como um fenômeno presente apenas no início do século, mas se estendendo até os dias de hoje de forma persistente, de forma ressignificada.

³² Janeiro de 2014.

³³ Maio de 2012 quando essa entrevista foi realizada.

³⁴ A categoria 'tempo de atrás' foi indicada pela autora Patrícia Goldfarb (2004). Neste caso, o termo faz referência ao tempo das andanças. Ouvimos muitas vezes a referência a essa categoria.

³⁵ Esta citação foi retirada do livro publicado do cigano Francisco Soares de Figueiredo (Cigano Coronel), promovido pelo projeto *A formação docente frente à diversidade: a escolarização dos ciganos como espaço de construção de cidadania* coordenado pela Prof^a Dr^a Janine Marta Coelho Rodrigues vinculada a UFPB/PPGE.

³⁶ Como indica Ferrari (2010) o parar ou morar não significa fixação, e o viajar e andar tampouco significa 'errância', 'perambulagem', o movimento, sendo absoluto, não se define com relação ao espaço físico, o território, mas sim à rede afetiva de relacionalidade, seja de parentes, amigos, inimigos, 'gadjes'. De forma, que a concep-

ção de uma região de ‘parentes’ versus uma região de ‘estranhos’, e uma região de ‘inimigos ou estranhos’, vai criar na disposição do Estado, áreas políticas que devem ser consideradas nos deslocamentos.

³⁷ A fim de entender a realidade presente dos grupos em questão pesquisados, é preciso interpretar como uma série de rupturas o tempo social, uma vez que conceber a história em um único eixo temporal uniforme, elimina outras formas de interpretação da história, pois a memória coletiva não segue uma ordem cronológica, mas equivale aos modos de acionar ordens e significados daquilo que se anseia lembrar ou reviver (Eckert 2012; Pollack 1998).

³⁸ A questão aqui não é buscar uma origem ou reconstruir as experiências do passado, mas antes de tudo analisar os discursos que reverberam as concepções dos grupos ciganos no que diz respeito a sua identidade cultural e a relação com suas experiências.

³⁹ Podemos assim nos perguntar se a relação dos ciganos com o ambiente urbano é algo novo. Pois em certa medida, ao olharmos em termos históricos, podemos dizer que os ciganos sempre tiveram uma relação mais direta com o ambiente citadino, no sentido, que é neste que pode-se encontrar as chances de ganhos materiais/econômicos.

Referências

- ANDERSON, Benedict. 2008. *Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- APPADURAI, Arjun. 1996. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. London: Minnesota University Press.
- BATISTA, Mércia *et al.* 2013. “O papel de um jornal paraibano na construção da imagem dos ciganos”. *ARIUS: revista de ciências humanas e artes*, 19(2):93-116.
- BATISTA, M., CUNHA, J., DONATO, I., DANTAS, C. & MEDEIROS, J. 2012. O Papel de um Jornal Paraibano na Construção da Imagem dos Ciganos. Trabalho apresentado na 28ª Reunião Brasileira de Antropologia.
- BHABHA, Homi K. 1998. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte. Ed. da UFMG.
- BIALE, David. 1987. *Power and Powerlessness in Jewish History*. Schocken Books, New York.
- BORGES, Isabel C. 2007. *Cidades de portas fechadas: a intolerância contra os ciganos na organização urbana na Primeira República*. Dissertação de Mestrado. Juiz de Fora: UFJF.
- BRAH, Avtar. 1996. *Cartographies of Diaspora: contesting identities*. London and New York: Routledge.
- CHINA, José B. Oliveira. 1936. “Os Ciganos do Brasil”. *Revista do Museu Paulista*, XXI:323-669.

- COHEN, Robin. 1997. *Global Diasporas: an introduction*. London: UCL Press.
- CUNHA, Jamilly R. 2013. *Sendo Cigano e Estando em Sousa: discutindo os modos de ser após 30 anos de 'parada'*. Monografia de Graduação. Campina Grande: UFCG.
- ECKERT, Cornélia. 2012. *Memória e trabalho: etnografia da duração de uma comunidade de mineiros de carvão (La Grand-Combe, França)*. Curitiba: Appris.
- FAZITO, Dimitri. 2006. "A identidade cigana e o efeito de 'nomeação': deslocamento das representações numa teia de discursos mitológico-científicos e práticas sociais". *Ver. Antropol.*, 49(2):689-729. (<http://dx.doi.org/10.1590/S0034-77012006000200007>; acesso em 15 de janeiro de 2014).
- _____, Dimitri. 2000. *Transnacionalismo e Etnicidade: A construção simbólica do Romanesthàn (Nação Cigana)*. Dissertação de Mestrado. Belo Horizonte: UFMG.
- _____, Dimitri. 1998. Etnicidade Fragmentada e a Mitoprática da 'Nação Cigana'. Trabalho apresentado na 21ª Reunião Brasileira de Antropologia, Vitória-ES.
- FERRARI, Florência. 2010. *O Mundo Passa: Uma etnografia dos Calon e suas relações com os brasileiros*. Tese de Doutorado. São Paulo: USP.
- _____, Florência. 2006. "Ciganos Nacionais". *Acta Literária*, 32:79-96.
- _____, Florência. 2002. *Um Olhar Oblíquo: contribuições para o imaginário ocidental sobre os ciganos*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: USP.
- FIGUEIREDO, Francisco S. (Coronel). 2012. *CALON – História e Cultural Cigana*. 2ª edição. João Pessoa: Sal da Terra Editora.
- FONSECA, Isabel. 1996. *Enterre-me em Pé: os ciganos e sua jornada*. São Paulo: Companhia das letras.
- FRASER, Angus. 1992. *The Gypsies, Oxford: Blackwell Publishers*. Tradução: História do Povo Cigano. Lisboa: Editorial Teorema. 1998.
- GALVÃO, André L. M. 2011. "Subalternidade no Coronelismo: um estudo da obra: Os Cabras do Coronel". *Entrelaçando - Revista Eletrônica de Culturas e Educação*, 2:1-16.
- GOLDFARB, Maria Patrícia. 2004. *O 'Tempo de Atrás': um estudo da identidade cigana em Sousa: PB*. Tese de Doutorado. João Pessoa: UFPB.
- HALL, Stuart. 2000. *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A.
- _____. 2003. "Pensando a Diáspora (reflexões sobre a terra no exterior)". In SOVIK, Liv (ed.): *Da Diáspora: Identidades e mediações culturais*, pp. 25-48. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da Unesco no Brasil.
- HANCOCK, Ian. 1987. *The Pariah Syndrome*. Ann Harbor: Karoma Publishers.
- HANNERZ, Ulf. 1997. "Fluxos, Fronteiras, Híbridos: Palavras-chave da antropologia transnacional. *Mana*, 3(1):7-39.
- _____, Ulf. 1996. *Transnational Connections: Cultura, People and Places*. London: Routledge

- MAUSS, Marcel. 1974. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EPU.
- MOONEN, Frans. 2011. *Anticiganismo: os ciganos na Europa e no Brasil*. Recife. (http://www.dhnet.org.br/direitos/sos/ciganos/a_pdf/fmo_2013_antigianismoeuropabrasil.pdf; acesso em 15 de janeiro de 2014).
- _____. 1993. *Ciganos Calon no Sertão da Paraíba, Brasil*. João Pessoa: PR/PB.
- POLLAK, Michael. 1989. “Memória, Esquecimento, Silêncio”. *Revista Estudos Históricos*, 2(3):3-15. (<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/viewArticle/2278>; acesso em 15 de janeiro de 2014).
- SANT’ANA, Maria de Lourdes. 1983. *Os Ciganos: aspectos da organização social de um grupo cigano em Campinas*. São Paulo: FFLCH/USP.
- SAYAD, Abdelmalek. 1998. *A Imigração*. São Paulo: EdUSP.
- SAFRAN, William. 1991. “Diasporas in Modern Societies: Myths of Homelands and Return”. *Diaspora: a Journal of Transnational Studies*, 1(1):83-99.
- SIQUEIRA, Robson de Araújo. 2012. *Os Calon do Município de Sousa-PB: Dinâmicas ciganas e transformações culturais*. Dissertação de Mestrado. Recife: UFPE.
- SORJ, B. 2003. “Diáspora, Judaísmo e Teoria Social”. In GRIN, M. & VIEIRA, N. (eds.): *Experiência Cultural Judaica no Brasil: recepção, inclusão e ambivalência*, pp. 1-30. Rio de Janeiro: Topbooks.
- SULPINO, Maria Patrícia Lopes. 1999. *Ser Viajor, Ser Morador: Uma análise da construção da identidade cigana em Sousa – PB*. Dissertação de Mestrado. Porto Alegre: UFRS.

Abstract: This paper seeks to analyze the way in which Gypsies live, conceive and articulate the experiences of frequent shifts over the centuries, in the context of changes that cross national states. At the same time, we believe that part of this experience is clear how the offsets taxes were being Gypsies. To avoid falling into dualism sedentary / nomadic, we propose an approximation of the Jewish experience of diaspora and Gypsy nomadism, in order to understand what unites and what differentiates these cases. Our analysis here includes the research conducted among Roma in the town of Paraíba Sousa, where we have since the 1980s a significant number of Roma living in this city.

Keywords: Gypsies; Nomadism; Diaspora.

Recebido em novembro de 2014.

Aprovado em agosto de 2015.