

DE “ALMAS CIGANAS” ÀS HISTÓRIAS INCAPTURÁVEIS:
Dinâmicas de representação, identidade e reconhecimento entre os Povos Ciganos no
Rio Grande do Sul¹

*Jéssica Nunes*²
PPGAS/UFRGS

Primeiras palavras: “almas ciganas”

Eis o sentido de dizer que o cigano é metáfora. Sim, o cigano é, para o Ocidente, metáfora para falar da fronteira com o outro; para falar da alteridade em suas formulações mais radicais.

Florencia Ferrari, 2002: 223

Dentre as tantas controvérsias em torno da noção de identidade, o entrelaçamento entre “origem”, pertencimento e performance (Turner, 1988; Fazito, 2000; Ferrari, 2010) parece figurar, em se tratando dos povos ciganos, como um imenso nó, que não se consegue, de modo algum, desatar. Ao menos no caso brasileiro, se observarmos os infíndos e permanentes debates sobre definição étnica e sobre as *ora-borradas-ora-intransponíveis* fronteiras entre ciganos e não-ciganos encontramos elementos bastante denotativos da complexidade dessa questão.

E por origem não me refiro apenas àquela primordial, a resposta para uma pergunta que já me foi dirigida incontáveis vezes: *Mas afinal de contas, qual a origem dos ciganos?* Falo, especialmente, sobre o caráter de distinção que confere forma ao nó: *tua origem é cigana? Vem de família? É cigano(a) de etnia? A origem familiar (quase sempre atrelada o sangue) e o pertencimento étnico (uma das fontes de *ciganidade*), nesse caso, funcionam como critérios de distinção, elementos frequentemente mobilizados entre os *roma* (ciganos) para se diferenciar dos *gadjes* (não-ciganos) — junto ao emprego e domínio do idioma e a manutenção das tradições, por exemplo. Assim, penso que não seria absurdo associar este cenário à igualmente frequente relação entre a alcunha: *ciganos(as) de verdade*, e uma de suas contrapartidas mais imediatas, que será, por sua vez, *ciganos(as) de alma*.*

Do modo como são lidos em meu universo de pesquisa, os “ciganos de verdade” são, naturalmente, pessoas etnicamente ciganas — também reconhecidos pelos *gadjes* como “os de etnia”. Funciona mais ou menos assim: sabemos que os *roma*, ou ciganos de origem, constroem historicamente suas identidades em termos de uma *oposição* muitíssimo bem

¹ Trabalho apresentado na 34ª Reunião Brasileira de Antropologia (Ano: 2024)

² Doutoranda em Antropologia Social (PPGAS/UFRGS). Contato: jess.nunes@ufrgs.br

delimitada ao mundo dos *gadjes*, não-ciganos. Essa oposição se manifesta de mil maneiras: envolve desde o gênero, às noções de trabalho, sociabilidades, vestimentas, leis e tradições — a lista poderia prosseguir até esgotar tanto essas páginas quanto a paciência do leitor. Tais categorias são relatadas, em alguma medida, na literatura antropológica dedicada ao tema (Goldfarb *et al.*, 2019, Monteiro, 2019; Shimura, 2017; Ferrari, 2010; Fonseca, 2002). Mas, arrisco dizer, que um de seus produtos mais notáveis, grifado com frequência no campo brasileiro, é justamente a questão dos(as) *ciganos(as) de alma* (Fonseca, 2002; Maia, 2014; Shimura, 2017). Questão essa com muitas camadas, geralmente amalgamadas, que se desdobram da religião à representação política.

Por cigano(a) de alma, leia-se aquele ou aquela que, frequentemente (mas não via de regra) sob aporte e/ou orientação religiosa, denomina-se cigano(a), ainda que etnicamente não o seja. De modo mais amplo, designa também pessoas que se identificam como “ciganas”, mesmo que desprovidas de laços de parentesco, ascendência, referência ou pertencimento étnico para embasar tal asserção. Essa identificação pode se dar, em maior ou menor medida, a partir do contato com aspectos tidos como sendo inerentes à “cultura cigana”: dança, música, quiromancia e cartomancia, etc. Pode também estar relacionada a práticas religiosas. No interior deste peculiar grupo, são comuns expressões como: “*Eu em outra vida fui cigana! Amo essa cultura, não nasci cigana mas sou cigana de alma*”.

Para aqueles familiarizados com os *Estudos Ciganos* no Brasil, toda a contenda pode ser compreendida inicialmente nos termos da oposição mais básica e fundamental: *cigano* x *gadje*. Faz sentido recorrer a essa chave de leitura, é claro. Mas não é *apenas*, ou, *exatamente* disso que estou falando aqui. Do modo como compreendo neste ensaio, Ciganas(os) de alma são, de fato, *gadjes*. Porém, são *gadjes* que performam objetiva e propositadamente uma espécie de *ciganidade*, e o fazem em contextos bastante específicos, comumente desvinculados de critérios de etnicidade (Barth, 1969; 1995; 1997) e/ou origem.

É possível aceder à categoria de “problema”, por exemplo, quando tais dinâmicas explicitam-se na utilização de símbolos ou elementos específicos de uma idealizada “cultura cigana”, manifesta, no cerne de tais representações, de forma altamente homogênea, historicamente exotizada e repleta de estereótipos, como tentativa de definir as características da “alma cigana” que se quer expressar. Desnuda-se, sobretudo, na confusão daí resultante: entre *ciganos de alma* e *ciganos de origem*, em um país que teve seu último censo demográfico com dados sobre a população cigana realizado em 2014, nota-se a real dimensão (e os efeitos) do tal nó. Materializa-se, também quando estes mesmos *ciganos de alma* passam a ocupar espaços e esferas de representação destinadas originalmente aos *roma*, e lá estando,

falam pela causa desde a sua própria experiência — de contato com a cultura e vivências “ciganas”.

Trajetos diversos, aqui e acolá, e um emaranhado de cores, músicas, floreios, longas saias e mal-entendidos conforma-se quando dos encontros entre ciganos(as) de alma e ciganos(as) de etnia: seja pela via da cultura, das tradições, da religião ou mesmo por pura curiosidade, estes encontros são vastos. Consolidam-se, da forma como observo desde o Rio Grande do Sul, em redes, “caravanas” de *romas* e *gadjes* que se reúnem em festas, espaços dedicados a religião e/ou espiritualidade, e até mesmo em esferas de deliberação política. Diante dessa miscelânea, entendo que a etnografia, além de desatar alguns nós e amarrar outros, revela-se como via mais apropriada para desvelar e amparar analiticamente essas relações, delineando as diversas e profundas *situações sociais* (Gluckman, 2010) que daí se depreendem.

Novamente, arrisco dizer que, ao menos no caso brasileiro, é típico e distintivo o “problema dos ciganos de alma”. Não estou sozinha quando faço essa afirmação (Fonseca, 2002; Veiga e Mello, 2019; Stefanovsky, 2023), mas gostaria, nesse curto prólogo, de exprimir o quão instigante e peculiar ele pode ser, de fato. Ele se exprime tanto por meio dessas redes de socialidade entre *romas* e *gadjes*, quanto em expressões individuais, normalmente ligados à espiritualidade e esoterismo. Trata-se de um “problema” que, como veremos, pode passar a assumir o sentido estrito do termo quando, mais concretamente, seus efeitos se traduzem vividamente em anticiganismo: vide a reafirmação de estereótipos ligados aos ciganos, por exemplo. Em uma outra direção, figuram relações amistosas, de cooperação e respeito mútuo entre ciganos e não-ciganos, nos mais diversos âmbitos. Não as excluo, por óbvio, justamente por entender que as implicações dessa categoria são múltiplas: envolvem, na seara da identidade, temas como tradição, cultura, política e, por certo, performance.

Na verdade, para analisá-las adequadamente seria preciso escrever uma tese. As páginas a seguir são dedicadas a apresentar algumas das principais questões que emergiram a partir do momento em que passei a me dedicar integralmente a esta tarefa.

Sobre o conceito de *ciganidade*

No decorrer deste ensaio irei recorrer com alguma frequência ao conceito de *ciganidade*³, comecemos então com uma sucinta delimitação desta que pode ser lida como uma categoria imbuída de múltiplos sentidos, significados e aplicações. Considero a noção de

³ Autores como Stefanovsky (2015) empregam o termo *romipen* ou *romanipen* para designar uma identidade romani, algo que abarca a “totalidade” da pessoa romani.

ciganidade como sendo simultaneamente êmica, na medida em que é empregada localmente por romas (e *gadjes*), normalmente em referência a uma “identidade cigana” e/ou “essência” daquilo que constitui *ser cigano*; e também analítica, sendo empregada por diversos autores no campo dos *Estudos Ciganos* para designar questões relativas à identidade e pertencimento étnico, representação política e performance — aqui poderíamos nos remeter à *brasilidade*, como paralelo evocado por Shimura (2017) — e mesmo à subjetividade entre os povos ciganos (Silverman, 1988; Fazito, 2000; Ferrari, 2010; Toyansk, 2012; Shimura, 2017; Goldfarb *et al.*, 2019); é, por fim, relacional, quando em posição de mediação: seja nos termos de uma autoconcepção dos ciganos em relação à expressão e/ou internalização de sua própria ciganidade; ou como categoria de diferenciação, quando da relação entre ciganos e não-ciganos. Vamos às definições. Iniciarei pela leitura de Shimura (2017), para quem:

Tratar da ciganidade então se torna um complexo projeto que deve considerar pelo menos três perspectivas que se entrecruzam: a “perspectiva do senso comum”, isto é, o que se “diz acerca” dos ciganos – estigmas ou identidades atribuídas – e que por vezes é incorporada pelos ciganos; a perspectiva de uma “identidade cigana global”, que supostamente compõem elementos que perpassam “todos os ciganos” em todo o mundo; e por fim “a perspectiva local”, particular, singular de cada pequeno ou grande grupo, isto é, a alteridade de cada grupo étnico ou família extensa. (Shimura, 2017, p. 37)

Como síntese analítica, Shimura (2017) opta por falar de uma “ciganidade glocal”, delineando uma identidade étnica concomitantemente global e local: nessa perspectiva, o “ser cigano” está relacionado tanto às dinâmicas identitárias atribuídas externamente, atinentes à certa perspectiva de uma “comunidade cigana global” ligada por elementos que seriam, idealmente, comuns a todos os ciganos; quando às singularidades e particularismos étnicos de cada grupo, família e/ou comunidade cigana, ao nível local. Em Araújo e Shimura (2019, p.110) encontramos uma definição interessante para grifar o componente “global” dessa equação: “‘Eu sou cigano’ e o outro ‘não é’. Talvez aqui esteja parte do elemento identitário universal da ciganidade”⁴.

Há, em alguma medida, especialmente ao tratar de políticas de representação e performance de ciganidade(s), certo caráter essencialista do qual são imbuídas algumas caracterizações de uma “essência do ser cigano”. Cunha e Athias (2019) destacam esse aspecto ao observarem a ciganidade enquanto categoria êmica em seu próprio campo de trabalho. Particularmente, feitas as necessárias ponderações, penso ser igualmente interessante

⁴ No bojo das reflexões sobre a demarcação das fronteiras entre ciganos e *gadjes*, figura a concepção da antropóloga cultural Carol Silverman (1988), na qual a ciganidade [*gypsiness*] é permanentemente negociada, operando no cerne destas relações – é o que a autora irá chamar de “estratégia em contexto” – e viabilizando a manutenção de uma “cultura cigana” que, por sua vez, se mantém fundamentalmente distinta da “sociedade englobante norte-americana” que os cerca. Como veremos, Ferrari (2010) irá problematizar tal posição.

observar os desdobramentos desse viés de interpretação, pois noto como ele desnuda as variáveis da relação entre os ciganos e as sociedades às quais formam parte; a nível local, pode ser um mote potencialmente representativo das dinâmicas de socialidade entre romas e *gadjes*, tensionando, inclusive, a concretude das ‘fronteiras’ que os separam.

Por exemplo: quais os elementos de “ciganidade” mobilizados pelas(os) “ciganas(os) de alma”? Eles partem de uma visão exotizante, romantizada e essencialista, fundada no olhar *gadje* sobre o cigano? O que a compõe? Como se mantém? Como se reatualizam essas concepções? Quem as (re)produz? E, no que tange aos interesses dessa pesquisa, como são incorporadas pelos próprios ciganos? (se é que o são, em que níveis, etc.). Aqui seria possível incluir desde expressões “culturais”, como músicas, danças e vestimentas, até aquilo que se entende por tradições, valores e normas tomadas, de modo diferencial e situado, pelos ciganos — e que podem ser, no contexto do qual partem minhas considerações, percebidas e/ou incorporadas também por *gadjes*.

Das histórias incapturáveis

“Os ciganos formam uma comunidade étnica heterogênea de origem indiana que migrou para o mundo ocidental há cerca de mil anos. Divididos em diversos grupos e subgrupos, com suas próprias características culturais e percepções identitárias, os ciganos são influenciados pelos contextos históricos e culturais resultantes das formações políticas, sociais e econômicas dos países onde vivem e das atitudes das sociedades com relação a eles. Os múltiplos impactos das sociedades mais amplas contribuem para moldar a estrutura multidimensional das identidades ciganas, de forma distinta e irregular”.

Marcos Toyansk, 2019: 16

No curso da história, em suas tantas passagens e paragens ao redor do mundo, houve quem definisse como incapturável a “natureza” dos ciganos. Florencia Ferrari (2011) recorda ser este um adjetivo comumente dirigido aos povos nômades, e faz referência a ele ao introduzir o trabalho fotográfico realizado por Rogério Ferrari com os Calon na Bahia. Shimura (2016, p.5), por sua vez, parte dessa inferência de Ferrari (2011) para refletir sobre as limitações dos próprios pesquisadores frente ao “indefinido, dinâmico, controverso e complexo sistema identitário étnico” que conforma a ciganidade, mais especificamente, a *ciganidade brasileira*.

Sempre tomados por exóticos, vistos como “estrangeiros em qualquer terra” (Stefanowsky, 2015, p.73), os povos ciganos estão presentes no Brasil desde o período da colonização. Os primeiros registros dessa presença em terras brasileiras, como sabemos, não

encontraram contrapartida imediata no âmbito de uma história oficial: se, por um lado, era premente a escassez de dados historiográficos e documentais consistentes; por outro, preenchia-se estas lacunas com persistentes alusões a um imaginário profundamente romantizado, folclórico e notadamente parcial em torno destes *singulares personagens* (Stefanowsky, 2015; Goldfarb e Batista, 2018; Campos e Fotta, 2023). A figura dos ciganos foi (e segue sendo, em alguma medida), envolta em mistérios, temores e fascínio; em suma, em estereótipos, se pudermos resumir a uma palavra apenas (Karpowicz, 2018; Goldfarb *et al.*, 2019; Nascimento *et al.*, 2023).

A definição acima, encontrada por Toyansk (2019), corresponde à perspectiva comumente empregada nos hoje chamados Estudos Ciganos – *Romani Studies*. Dentre as profusas e conflitantes teorias sobre a origem destes povos, figura com maior consistência e consonância a acepção dos roma enquanto uma diáspora histórica, descendente de povos emigrados da Índia, e chegados à Europa em meados do século XV (Toyansk, 2019; Clanet dit Lamanit, 2019; Karpowicz, 2018; Toyansk, 2012; Ferrari, 2011; Hancock, 2002). A abordagem da origem indiana parte de estudos linguísticos do *romani*, nos quais constata-se a aproximação do idioma dos ciganos com o sânscrito (Hancock, 2002. Toyansk, 2012); e, como veremos, encontra respaldo em movimentos políticos romani ao redor do globo. Apesar disso, não há consenso entre todas as comunidades ciganas sobre tal abordagem, sendo importante grifar que os debates seguem em voga, revelando um campo discursivo relativamente conflitivo e em permanente atualização (Clanet dit Lamanit, 2019). Por que, então, tomar a saída da Índia como ponto de partida?

Para além de sua consolidação no meio acadêmico e entre as comunidades roma que a aderem, a concepção da origem indiana alinha-se ao *Primeiro Congresso Mundial Rom*, realizado em Londres no dia 8 de abril de 1971, no qual deliberou-se sobre a demarcação da Índia como o local de origem dos ciganos. Na ocasião do Congresso, passam a ser adotados também alguns “símbolos nacionais”: a terminologia “rom/roma” em lugar de epítetos como “cigano”, “gitano” e afins; a bandeira cigana; e a música *Gelem Gelem* como hino oficial. Desde então, a *União Romani Internacional* pauta-se pela proposição de uma “nação cigana”, cuja representação estaria ao nível de organizações internacionais (Toyansk, 2019; Arruda, 2018).

Autores como Ian Hancock (2002) e, no bojo de sua leitura, Toyansk (2012) e Marsh (2007), apontam para a relação entre estes processos de (re)elaboração e recuperação histórica de uma identidade étnica largamente reconhecida e legitimada, e a história de perseguições e restrições perpetrada contra os ciganos no curso do tempo. Compreenderiam, assim, as

tentativas de reconstituição de uma origem primordial comum como “resposta à exclusão que recusa a condição de sujeito histórico aos ciganos e até a sua própria existência” (Toyansk, 2012, p. 16). Para Ferrari (2010), em uma das etnografias pioneiras realizadas com os Calon no Brasil, afirmar que os “ciganos”, nos termos em que os temos tratado, tenham partido da Índia aos meados do ano mil, seria incorrer em um anacronismo, já que “o signo ‘cigano’ só existe na medida em que é nomeado no Ocidente, depois do século XV (Ferrari, 2010, p. 77)”.

Seja como for, as narrativas de unidade endossadas nas últimas décadas, tanto quanto as afirmações de particularismos étnicos como sua contrapartida (Souza, 2023), podem ser compreendidas como demonstração das nuances que conformam a efetiva heterogeneidade inerente à cultura, formas de organização social e representação política dos povos ciganos. Por agora, eu gostaria de me debruçar sobre o desenrolar destes processos no caso brasileiro. Não procuro realizar um exame extensivo das fontes que congregam informações sobre os primeiros registros da presença dos ciganos no país, sobretudo por contarmos com referências dedicadas exclusivamente a essa finalidade (Moonen, 2007; Teixeira, 2008; Karpowicz, 2018; Goldfarb *et. al*, 2019), e não entendo ser oportuno parafraseá-las. Busco apenas localizar estes registros, esboçando, como ponto de partida para pensar o campo em torno do qual essa pesquisa se desvela, o trajeto que os trouxe até aqui.

Para recordar essa história, é preciso ter em mente que ao tratarmos dos povos ciganos, acabamos por nos remeter, impreterivelmente, às políticas discriminatórias que os acompanharam e acompanham. No caso do Brasil, não poderia ser diferente, sendo localizados os primeiros indicativos da presença cigana no país logo nos primórdios da colonização portuguesa. Assim, faz-se referência ao ano de 1574 como data do primeiro registro documental da chegada de ciganos às terras brasileiras: trata-se do degredo do cigano João Torres, junto de sua mulher e filhos (Teixeira, 2008; Moonen; 2007). Este documento, encontrado em Portugal, atestaria a prisão de João Torres no país europeu, imputado pelo crime de ser cigano, e as condições de sua expulsão para o Brasil junto da família (Coelho, 1995). Se conseguiram desembarcar, ou mesmo ingressar na viagem ao seu destino final, não se sabe. Alguns teóricos têm considerado bastante “possível que ele nunca tenha chegado ao Brasil, e que outros ciganos tenham chegado antes dele” (Moonen, 2007, p.114).

Autores como Teixeira (2008) e Moonen (2007) destacam que apesar das fontes esparsas, temos hoje a ciência de que os primeiros ciganos chegados ao Brasil eram Calons oriundos de Portugal. As deportações massivas passam a encontrar registros sistemáticos a partir de 1686. As razões para deportação envolviam, principalmente, o fato de se tratar de

uma população considerada indesejada pela coroa portuguesa⁵. Dessa forma, os ciganos “conheceram a situação do degredo, acusados de serem pouco afeitos ao respeito às regras estatais com relação ao credo religioso, ao mundo do trabalho e da obediência à autoridade” (Goldfarb e Batista, 2018, p.9). Inicialmente recebidos nas capitanias do Maranhão, Salvador e Pernambuco, estes passariam, nos anos seguintes, a se locomover por todo o território nacional⁶. Quando levamos em conta tanto as motivações que os trouxeram ao Brasil, quanto as fontes primárias que atestam sua presença e posteriores deslocamentos, compreendemos, como consequência: as vias de representação, desde sempre ancoradas em estereótipos; as políticas discriminatórias que os compeliram a se manter em permanente movimento; e, por fim, o imaginário que se constituiu em torno desses povos.

Conforme sintetiza Teixeira (2018, p.14), em certo sentido, “a Europa ‘inventou’ os ciganos, criando imagens que não correspondem à realidade social, apresentando-os como incapazes de se desenvolverem, evoluírem ou se adaptarem cultural ou civilizatoriamente”. Logo, ao desembarcarem no Brasil, os ciganos trouxeram junto de seus parcos pertences, uma bagagem repleta de estereótipos negativos ligados aos seus costumes, aparência, hábitos e expressões culturais. Muitas dessas pré-noções permanecem vigentes no imaginário ocidental (Said, 2008). Acaso não estaria o leitor familiarizado com a figura da “cigana misteriosa, que lê o futuro na palma da mão”, ou do “cigano trapaceiro, enganador”? Quem não ouviu, ao menos uma vez, a menção à tese de que “os ciganos roubam crianças”? “São perigosos, não têm *paradeiro!*”. Importadas da Europa, tais representações recrudesceram-se em solo brasileiro, alimentadas por um profundo desconhecimento sobre sua história e cultura.

Tudo isso contribuiu para o fenômeno narrado por Cairus (2023): das ideologias do branqueamento à democracia racial de Gilberto Freyre, os ciganos nunca fizeram parte do mito das “três raças”. Não fizeram parte da constituição da sociedade e cultura brasileiras. Cairus (2023) aponta para o fato de que Freyre teria, inclusive, os citado em sua obra *Sobrados e Mocambos*, de 1936. Não como parte do tecido étnico nacional, mas como “agentes secretos do Orientalismo” (Cairus, 2023, p.24).

⁵ Posteriormente, ciganos vindos de outros países da Europa, como Espanha, França, Alemanha, Romênia, Polônia, entre outros, estabeleceriam-se paulatinamente no Brasil.

⁶ Para a presença dos primeiros ciganos em Minas Gerais, ver Moonen (2007) e Teixeira (2008). Os autores também relatam suas passagens por São Paulo, Rio de Janeiro e Espírito Santo. Karpowicz (2018) dedica-se, em alguma medida, à presença dos ciganos no Rio de Janeiro, já nos séculos XVII e XVIII.

Estes padrões de representação, assim como as políticas restritivas⁷ e persecutórias, mantiveram-se como uma constante nas sociedades dominantes pelas quais passaram os roma, em especial no ocidente (Toyansk, 2012; Stefanovsky, 2015). Para resumir, nas palavras de Fazito (2006, p.691): “o cigano é tido e visto como *selvagem* – um *mau selvagem*, desde os primeiros contatos no Ocidente, identificado como sarraceno imoral, ignorante e herege, facínora e covarde”. Não seria exagero, portanto, afirmar a persistência de estereótipos, tanto quanto de um desconhecimento quase que generalizado sobre estes povos. No imaginário precedente, incapturáveis. Na prática, poderíamos nos perguntar: quem os quer *capturar*?

Paradoxos da in/visibilidade

No tópico anterior procurei reconstituir brevemente alguns dos elementos que conformam o panorama, conhecido e produzido sobretudo pelos *gadjes*, em torno da história da presença cigana no Brasil. No que se segue, o objetivo é explorar a continuidade destes trajetos até sua culminância na atualidade, apontando para a necessária ênfase nas passagens e fixação de pessoas romani mais ao sul do país, caracterizando a supracitada noção de *presença cigana*, do modo como emprego o termo.

Ainda hoje os dados sobre as populações ciganas ao redor do mundo são variáveis. De acordo com Toyansk (2019, p.15), “o universo cigano abrange cerca de 14 milhões de pessoas, distribuídas pelo mundo, com grande presença nos continentes europeu e americano”, mas não estando restritos apenas a estes locais. No Brasil, o último censo a incluir dados sobre a população cigana foi realizado através da Pesquisa de Informações Básicas Municipais (MUNIC), no ano de 2014 (IBGE, 2014). De acordo com os dados desta coleta, 337 municípios brasileiros declararam a existência de acampamentos ciganos e locais destinados a este fim⁸.

Os dados totais no caso brasileiro são, portanto, bastante esparsos. Ao contabilizar apenas os acampamentos, por exemplo, deixa-se de fora as famílias ciganas em processo de sedentarização e/ou fixação, ou seja: não itinerantes, famílias que não aderem ao “nomadismo” como via de regra. Monteiro (2019, p.62) sintetiza o quadro, indicando que, se

⁷ Expulsões frequentes e a proibição de falar o romani eram algumas das políticas mais frequentes adotadas contra os ciganos no período colonial brasileiro. Muitas dessas proibições, sobretudo aquelas relativas às práticas religiosas, expressões culturais e ao domínio do idioma próprio, já eram adotadas na Europa de forma antecedente (Teixeira, 2008; Moonen, 2007).

⁸ Reunidos estes dados pela Associação Internacional Maylê Sara Kalí – AMSK/Brasil, constatou-se a presença de acampamentos ciganos “em 22 das 27 Unidades Federativas brasileiras com índice de 36,2% na região sudeste, 34,7% na região nordeste, 14,8% na região sul, 11,0% na região centro-oeste, e 3,3% na região norte” (AMSK/BRASIL, 2016,p.7).

por um lado pode-se fazer referência ao dado que aponta para a presença “de cerca de 800.00 mil pessoas de diferentes etnias ciganas no Brasil, alguns ciganos confirmam que o número de ciganos em território brasileiro ultrapassam a marca de 1 milhão de pessoas”. Percebidos tardiamente como minoria étnica no Brasil, o reconhecimento oficial desta posição deu-se apenas no ano de 2006, durante o governo do do Presidente Luís Inácio Lula da Silva, com o decreto que estabelece o dia 24 de maio como Dia Nacional do Cigano. Até então não contávamos com legislação específica e diretrizes de reconhecimento estatal (Campos, 2020). No ano seguinte, o Decreto nº 6.040/2007 ampliou a definição do conceito de Povos e Comunidades Tradicionais (PCT), viabilizando a inclusão dos povos ciganos na categoria estatal de povos tradicionais⁹.

Ora, se retomamos brevemente as asserções indicadas em nosso tópico anterior, é possível começar a vislumbrar a complexa e paradoxal relação entre visibilidade e invisibilidade que caracteriza a posição dos ciganos na sociedade brasileira (Cairus, 2018; 2019; 2023). Por um lado, pode-se compreender a trajetória desses povos como tendo sido sistematicamente invisibilizada no decurso histórico das sociedades pelas quais passaram, sendo sua presença majoritariamente registrada de forma oficial “a partir de documentos que propagaram uma visão do grupo como desviantes e exóticos” (Stefanowsky, 2015, p. 243). Como resultados mais imediatos, políticas excludentes, restritivas e persecutórias delinearão sua relação com o Estado: visíveis quando perseguidos e subalternizados; invisíveis quando do reconhecimento como sujeitos de direitos.

Por outro lado, os ciganos ocupam um lugar igualmente peculiar no imaginário social brasileiro, sendo frequentemente retratados de modo romantizado e associados a valores como liberdade, alegria, impermanência e adaptabilidade; são também reconhecidos por sua música, pelas danças e roupas coloridas, envoltos, ao final, pela aura de misticismo que permeia a representação de suas figuras. Cairus (2018) aponta para os reflexos dessa projeção na literatura brasileira, na representação midiática por meio de telenovelas, no carnaval e mesmo nas religiões de matriz africana.

A este fenômeno, debruço-me especialmente neste trabalho. O faço por algumas razões. A primeira delas está diretamente ligada à escassez de produções acadêmicas voltadas, em nosso campo de estudos, aos povos ciganos do e no Rio Grande do Sul; sendo possível

⁹ Diferente dos povos indígenas e quilombolas, não há menção aos povos ciganos na Constituição Federal de 1988. De acordo com o Decreto nº 6040/2007 (art. 3º, I), a definição de povos e comunidades tradicionais compreende "grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição".

estender essa percepção aos demais Estados da região sul do país. Tal escassez é largamente relatada pela historiadora Débora Karpowicz (2018), que aponta para a ínfima quantidade de fontes consistentes sobre a presença cigana no Rio Grande do Sul.

Os primeiros registros dessa presença no estado do RS estão ligados ao período da abolição da escravatura no Brasil, e se remetem à atuação profissional dos ciganos vinculada, à época, ao comércio de mulas na região de Mogi-Guaçu, São Paulo (Teixeira, 2008; Karpowicz, 2018). Teixeira (2008) grifa que durante o século XIX os ciganos Calons eram bastante conhecidos pela venda e doma desses animais que, por sua vez, eram provenientes da Província do Rio Grande de São Pedro (Viamão), por onde também circulavam os roma.

Autores como Cairus (2018) e Rista (2022) apontam que a chegada dos ciganos Rom ao RS teria ocorrido muitos anos mais tarde, após estes terem passado pela Argentina e Uruguai, por volta das décadas de 1915 e 1920. Ainda de acordo com Karpowicz (2018), os ciganos Sinti provavelmente chegaram ao Brasil a partir do final do século XIX, não havendo referências precisas sobre sua chegada e posterior permanência na região sul. Ainda assim, encontramos representantes das três etnias (Rom, Calon e Sinti) por aqui. No meu entender, a ausência e a escassez de registros fidedignos da presença cigana mais ao sul, especificamente no que tange ao Rio Grande do Sul, constitui uma lacuna importante a ser preenchida.

A segunda motivação diz respeito aos paradoxos da in/visibilidade, tal como descritos brevemente nesta seção. O universo de pesquisa no qual se insere meu trabalho de campo expressa e envolve de modo pungente estes paradoxos. Situando esta investigação na região sul do Brasil, tenho tomado por base os fluxos de socialidade e deslocamento que envolvem e ciganos (das etnias Rom, Calon e Sinti) e não-ciganos nos três Estados da Região Sul. O trabalho iniciou-se na cidade de Porto Alegre/RS, a partir de uma exploração inicial da presença cigana no estado, com ênfase nas áreas urbanas, e atualmente estende-se até o estado de Santa Catarina. Procuo evidenciar o caráter paradoxal destas relações de in/visibilidade a partir das expressões mais imediatas, hoje consolidadas, de uma “cultura cigana” no sul do Brasil.

Dessa forma, durante o processo de mapeamento exploratório de campo, me deparei com uma série de grupos, organizações, escolas e eventos ligados à “cultura cigana”. Acompanhando-os de perto nos últimos meses, fizeram-se notar dois aspectos fundamentais. O primeiro diz respeito à existência e permanente fomento a uma “cena cultural” ligada à presença cigana, envolvendo: escolas e grupos de Dança Cigana; festas e eventos (de pequeno a grande porte) voltados à “temática cigana”; além de espaços dedicados especificamente a

essa temática, nos quais destacam-se elementos concomitantemente terapêuticos, holísticos, espirituais e culturais.

O segundo aspecto emerge como consequência do primeiro, quando percebo, por fim, que estes espaços são majoritariamente idealizados, frequentados e compostos por *gadjes* – neste ponto é que entram em cena nossas “ciganas de alma”. Os roma, ou “ciganos de etnia”, normalmente estão presentes em menor número, e sua presença é costumeiramente tomada como ferramenta de legitimação dos espaços e eventos promovidos. Em alguns casos, ocorre também de serem os “ciganos de etnia” idealizadores dos eventos, vinculando-os, normalmente, à sua própria atuação enquanto músicos, representantes políticos de comunidades, líderes espirituais e/ou religiosos e afins.

Como resultado do intenso contato com estas “cenas culturais ciganas”, tenho optado por partir da concepção de *presença cigana* como expressão dessas complexas e paradoxais relações entre romas e *gadjes*. “Para chegar aos de etnia...”, disse-me uma de minhas interlocutoras, “*tu acaba esbarrando com as de alma antes, principalmente as gurias da dança, que parecem mais ciganas que as ciganas mesmo*” (Nina, março de 2024). Nina me fez essa afirmação em tom de ressalva, evidenciando uma outra faceta dessas relações: a percepção, internalizada ou não, por parte dos “ciganos de etnia” acerca destes desdobramentos. Procuro evidenciar melhor as opiniões de Nina, assim como o papel de minha atual rede de interlocuções na seção apropriada. Trata-se, ao fim e ao cabo, de um circuito muitíssimo heterogêneo, cujos contornos tenho procurado traçar e delimitar, seguindo os rastros da *presença cigana*, de alma e de etnia, pelas paragens do sul.

Primeiro giro da roda

Tudo aconteceu muito rápido. Conheci Cali¹⁰ em um dia, e na semana seguinte já estávamos traçando planos, pensando em redes de contatos e descobrindo aspectos comuns em nossas trajetórias de vida. Me apresentei como antropóloga, falei brevemente sobre meu tema de pesquisa, e no dia seguinte eu fui até ela. Do sobrado de dois andares, Cali me acenava da janela. Na sala repleta de mandalas, ornada com uma tela pintada à mão na qual figura no centro a roda cigana entre respingos de tinta vermelha e preta, não foi preciso mais do que dois minutos para embarcarmos em uma conversa que duraria horas, e que hoje,

¹⁰ A identidade de todas as interlocuções e de seus respectivos espaços será preservada. Emprego pseudônimos para me referir a todos os sujeitos da pesquisa. Além da ciência destes sobre a realização de minha pesquisa, parto da apresentação dos Termos de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) como pré-requisito para realização de entrevistas, e também como recurso útil para garantir o esclarecimento acerca de minha participação, inclusão nas esferas de socialidade e mesmo deliberação nos espaços que compõem essas redes.

passados alguns meses, converteu-se em uma bela parceria de trabalho e interlocução de pesquisa.

Cheguei até Cali em uma de minhas primeiras incursões a campo, tão logo iniciei este trabalho junto dos Povos Ciganos no RS. Proprietária de uma Escola de Dança, nas semanas seguintes ao nosso contato ela promoveria um “Chá Cigano” em seu espaço, que também oferece aulas de *Danças Ciganas* nas quais é professora. Um tema recorrente em nossa primeira conversa (e, na verdade, em praticamente todas as nossas conversas até o momento) foi o “problema das ciganas de alma”. Cali se mostrou preocupada com os rumos da pesquisa que eu apresentava a ela, afirmando ser este um campo permeado por confusões: desde a “questão dos ciganos espirituais”, até pessoas que se “fantasiam de cigano” para vender cursos, jogar tarô, etc. “Sem falar nas de alma cigana!”, concluímos, quase em uníssono. Através dela pude acessar boa parte da rede de interlocuções com quem mantenho contato, vinculada às Danças Ciganas na capital do estado e região metropolitana.

Revisitando em meus diários de campo todas as menções às festas, reuniões, eventos e situações em que estive junto de Cali e sua família, vejo claramente o núcleo que compõe e dá sentido a este ensaio: páginas povoadas de ciganas de alma, encontros fortuitos com ciganos de etnia, observações *de perto e de dentro* (Magnani, 2002) que revelam os contrastes, os conflitos e, por fim, a cumplicidade, características marcantes das redes que tenho procurado acompanhar. Falar sobre a perspectiva metodológica dessa pesquisa é, portanto, falar sobre encontros (Magnani, 2008), reencontros, sobre o deixar-se afetar como pressuposto para a reflexividade etnográfica (Favret-Saada, 2005), e, por certo, sobre a complexidade inerente à dimensão da experiência e sua singularidade quando esta é tomada como substrato da teoria etnográfica (Goldman, 2003).

A partir das “Festas ciganas” promovidas por Cali e demais interlocutoras, passei a me inserir em uma complexa rede de contatos: grupos de Dança Cigana, espaços culturais e artísticos dedicados à “cultura cigana”, espaços religiosos, eventos, enfim, tudo aquilo que citei nos tópicos anteriores. Aos poucos passei a ser reconhecida, estabelecendo novas interlocuções. Através destas redes conheci Zulmira, me foi apresentada como “cigana mesmo”. Em nossa primeira conversa, ela se apressou em me alertar: “Sou Calon descendente, minha família é Calon mas convivi com eles apenas na infância” (Zulmira, novembro de 2023). Zulmira é também professora de Dança Cigana, prestigiada no circuito local. Ao nos despedirmos neste mesmo dia ela alertou: “O Rio Grande do Sul é muito racista, por isso acham que não tem cigano aqui, assim como acham que não tem negro, índio. Nosso povo sofre muito...”, ao que foi respondida por Lena, aluna de Dança Cigana: “Mas quem diz

que não tem cigano aqui deveria vir aqui hoje e ver com os próprios olhos” (Conversa, novembro de 2023).

No espaço de Cali conheci ainda Esmeralda, que é *gadje*, e seu esposo, cigano da etnia Sinti. Esmeralda é proprietária de um “Espaço terapêutico, holístico e cultural” localizado em um estado vizinho, e trabalha com a “entidade cigana” de mesmo nome. Após mantermos longo contato, viajei até ela para acompanhar o evento que organizava à época, uma “Festa temática cigana: o acampamento”. Como o nome indica, trata-se de uma festa cujo objetivo é materializar a experiência de um acampamento cigano — o local escolhido foi, então, um *camping*. Lá, conheci ciganos de etnia Sinti e Calon que atuaram no evento, tanto na organização quanto como parte das atrações musicais. Além deles, fui apresentada a Sabrina, que é professora e diretora em uma “Escola de Cultura e Dança Cigana” localizada no mesmo estado. Trata-se de uma instituição bastante tradicional, com um quadro de professores formado por romas e *gadjes*. Contando com cursos ofertados na modalidade híbrida, uma parte dos professores ciganos são oriundos de outros países, como Espanha, Egito e Marrocos, apenas para citar alguns.

No acampamento de Esmeralda conheci ciganas de alma auto proclamadas: “Olha pra mim, vestida assim quem vai dizer que não sou cigana? E sou mesmo, de alma cigana. Tenho *minha cigana* aqui comigo e ninguém me segura” (Maria, artesã e “cigana de alma”, abril de 2024. *Grifo nosso*). Por “minha cigana” Maria refere-se à entidade espiritual cigana que, segundo ela, a acompanha e protege. Acompanhei Maria e duas outras artesãs que expuseram no evento de Esmeralda em uma ida ao mercado, e durante o trajeto elas comentavam sobre a experiência de “ser vista como cigana”. Maria sintetizou a sensação: “Os outros olham feio né! Daqui a pouco vão pedir pra eu ler a mão, e olha que eu leio mesmo!” Na ocasião, ela também aproveitou para se apresentar para uma funcionária do mercado, que havia questionado se éramos *ciganas mesmo*: “Sou, tenho alma cigana!” (Maria, abril de 2024). Ao me verem, no dia seguinte, usando uma saia na altura dos joelhos, este grupo de ciganas de alma me interpelou: “Não tá vestida de ciganinha hoje? Tem que se vestir!”.

No dia em que conheci Madalena, eu estava em um evento dedicado à “temática cigana” que é promovido anualmente em Porto Alegre. Intitulada “Alma Cigana”, a festa faz parte do calendário oficial da cidade desde 2004, e é organizada por um cigano da etnia Calon cujos antepassados são homenageados por um busto localizado na praça em que se realiza o

evento¹¹. Madalena também é Calon, mas se apresentou inicialmente como Sinti. Quando ela me falou isso, com um sorriso jocoso, comentei: “Nossa, jurava que tu era Calon!”. Madalena me respondeu com uma gargalhada seguida da afirmação: “Já vi que pra ti não vai dar pra mentir!” (Madalena, novembro de 2023). Nesse primeiro encontro, Madalena e eu conversamos longamente. Ao nos despedirmos, com um abraço, ela me convidou a conhecer sua casa e me disse, ao pé do ouvido: “Tem alguns encontros nessa vida que são, na verdade, reencontros. Acredito que foi isso que aconteceu aqui hoje, gostei muito de conversar contigo” (*Idem*).

Feliz por tê-la (re)encontrado, passei a frequentar assiduamente sua casa, localizada na zona sul da capital. Lá, além do “barracão cigano” aos fundos do terreno, Madalena e seu esposo mantêm uma *Tsara Espiritual*, local no qual trabalham com “entidades ciganas”. Cultuando Santa Sara Kali, atuam realizando atendimentos espirituais, banhos, leituras de tarô, rituais de limpeza e afins. Madalena se apresenta como sacerdotisa cigana, sendo também vinculada à Umbanda. Em uma das *Masinas Ciganas*, sessões de trabalho espiritual, promovidas em sua Tsara, pude conhecer seu Pai de Santo. Entendo que Madalena mantém um “duplo pertencimento” (Maia, 2014): trabalha com entidades ciganas, em seu espaço, e também com religiões de matriz africana, em um outro espaço religioso. Durante as *Masinas*, ela sempre deixa claro que tanto aquele local quanto o momento da sessão são dedicados apenas aos “ciganos espirituais”.

Graças a Cali, conheci ainda ciganos Rom, Calon e Sinti que atuam em esferas de representação política e ativismos voltados aos povos ciganos. Nina (Calon) e Rosa (Sinti) são duas das representantes deste segmento no estado do RS, e atualmente ambas encaram com desconfiança parte das manifestações em torno de uma “cultura cigana” protagonizada por não-ciganos. O posicionamento de cada uma difere, sendo consideravelmente nuançado em termos de suas variáveis acepções no que tange à participação de *gadjes* nestes segmentos, mas são convergente suas preocupações com as “confusões” entre etnia e religião, cultura e pertencimento, especialmente quando se evoca a dimensão política da questão.

Busquei sintetizar aqui alguns dos caminhos que tenho percorrido nos últimos meses, e que têm, paulatinamente, conformado minha rede de interlocuções. Seguindo estas redes, não pude deixar de me recordar da categoria caracterizada por Monteiro (2019) como “etnografia itinerante”: por meio dessas andanças, tenho acompanhando os fluxos de eventos, caravanas e deslocamentos mobilizados a partir da *presença cigana* por estas bandas do sul. Curioso observar que, tal como me apontou Nina, para chegar aos “ciganos de etnia”, tenho

¹¹ Conforme o P.L.L. N. 0246/04.

percorrido trajetos sinuosos em um vasto circuito constituído em torno da “cultura cigana”. Nele, a presença das *ciganas de alma* é vasta, e contrasta significativamente com a realidade dos ciganos que conheci. Itinerantes ou não, boa parte deles tem conhecimento dessa “cena cultural” que se desvela sobretudo através da dança e da espiritualidade, e seu engajamento com as atividades promovidas por *gadjes* é bastante variável. Madalena sempre faz questão de reforçar: “Essas roupas lindas, coloridas e cheias de enfeite são diferentes das que a gente usa mesmo. São bonitas as homenagens, mas nosso povo passou muita dificuldade antes de poder se mostrar assim” (Madalena, junho de 2024).

Considerações finais para um trajeto em aberto

O projeto mais amplo no qual insere-se este breve relato de pesquisa tem por objetivo propor um mapeamento analítico e etnográfico da presença cigana ao Sul do Brasil, com especial ênfase no Rio Grande do Sul. A localização e circunscrição dessa “presença” se desvela com base na observação das relações entre ciganos e não-ciganos, esta que, por sua vez, é conformada por uma vasta gama de elementos que envolvem desde a espiritualidade até expressões artísticas e culturais diversas, produzidas a partir de entendimentos distintos acerca daquilo que se constitui, idealmente, enquanto uma “cultura cigana” e suas tradições.

Desde as minhas primeiras incursões a campo percebi haver uma forte “cena cultural” associada à Cultura Cigana no Rio Grande do Sul. O polo que observo atualmente conforma-se a partir da capital do estado, estendendo-se pela região metropolitana e alcançando cidades localizadas do interior. A Dança Cigana, nesse sentido, destaca-se como a principal expressão desse circuito. É por meio dessa modalidade de dança que as *ciganas de alma* entram em contato e “se conectam” com preceitos de uma ciganidade ideal construída com base em elementos tomados como sendo representativos: vestimentas, adereços, músicas, alimentos e, finalmente, a devoção endereçada a Santa Sara Kali. Por outro lado, a espiritualidade emerge como fonte de identificação e aspecto de convergência: fortemente vinculada ao esoterismo, constitui-se por meio do entrelaçamento entre elementos como tarô, cristais, “entidades ciganas espirituais” e terapias holísticas.

Nos Estudos Ciganos, tal como este campo tem se desdobrado no Brasil nas últimas décadas, menções aos “ciganos de alma” são encontrados de forma pontual em alguns trabalhos. Nota-se breves menções em etnografias hoje consideradas clássicas, como a realizada por Ferrari (2010) junto dos Calon em São Paulo; em Shimura (2017), a “ciganidade genérica” e “fictícia” materializada pelos ciganos de alma surge acompanhada dos

comentários de Mio Vacite (2011), ativista Rom e fundador da União Cigana do Brasil (UCB), que, à época, encarava com ressalvas a “apropriação indevida da cultura cigana” por parte de *gadjes* que enunciavam-se como ciganos sem o serem de fato.

Nas palavras de Shimura (2017, p.67): “a partir da pouca bibliografia de que dispomos acerca dessa categoria, podemos conjecturar que os ‘ciganos de alma’ constroem artificialmente uma identidade cultural ‘cigana’, baseada em estereótipos formulados pelo ‘fascínio’ citado por Vacite”. O supracitado fascínio, por sua vez, é factualmente visualizado nas expressões correntes dessa “ciganidade de alma”, Vacite (2011) pontuaria:

É óbvio que, apesar de tanta discriminação, a cultura cigana exerce um fascínio sobre os não ciganos. Temos nossas leis e regras sociais, mas isso não nos impede de sermos um povo livre. Não criamos raízes e ficamos plantados como uma árvore no solo, estamos sempre em busca de novos horizontes. Talvez, seja esse sentimento de liberdade que os não ciganos sintam falta e busquem, inconscientemente, suprir com aproximação de nossa cultura.

Há, além disso, a pesquisa de Fonseca (2002) abordando o surgimento e consolidação da Dança Cigana no Rio de Janeiro, ainda no início dos anos 2000. Neste trabalho as *ciganas de alma* são encarnadas por senhoras oriundas das camadas médias da sociedade carioca através da inserção em aulas de Dança Cigana, conformando uma “identidade étnica virtual”. Por fim, a “ciganidade de espírito” é relatada por Maia (2014) em sua pesquisa junto da Tenda Cigana Espiritualista Tzara Ramirez, localizada na Baixada Fluminense no Rio de Janeiro. Maia (2014) dedica-se a contextualizar o modo pelo qual esse grupo religioso emprega determinados símbolos ritualísticos e de símbolos da “cultura cigana” no processo de construção de uma identidade legitimada em diferentes níveis, envolvendo desde a autoridade religiosa até a atuação em espaços públicos e privados, não apenas circunscritos ao seu local de atuação.

Uma convergência interessante entre o trabalho de Maia (2014) e o cenário que observo desde o Rio Grande do Sul é o “duplo pertencimento” religioso dos médiuns atuantes na Tzara que, na maioria dos casos, são ligados à Umbanda e ao Candomblé; entretanto, Maia (2014) informa que o espaço da Tzara somente contempla a “incorporação de espíritos ciganos”, que ocorre de forma simbólica e materialmente separada. Separação esta que constatei ser igualmente comum em meu campo de pesquisas: “Aqui trabalhamos apenas com espíritos ciganos, então não venham esperando por Umbanda e Candomblé” (Madalena, março de 2024).

No caso de Fonseca (2002) vislumbro similaridades igualmente notáveis: desde os marcadores de gênero e geração até a caracterização das “Festas temáticas ciganas”, códigos de vestimenta e o esoterismo fortemente nuançado por inferências às religiões de matriz

africana e mesmo elementos do *New Age*¹². Assim, se à época da pesquisa de Fonseca, a Dança Cigana era novidade na sociedade carioca, hoje, aqui no sul, as “ciganas de alma” atuam em esferas de representação política, constroem “cenas culturais locais”, dançam e promovem eventos, tudo isso em uma relação que envolve desde a colaboração até o conflito frente aos “ciganos de etnia”.

Desde a idealização da pesquisa que apresento aqui até os desdobramentos mais recentes de meu trabalho de campo, tenho estado em contato com essas manifestações heterogêneas externadas pela “ciganidade de alma”. Como hipótese, as compreendo tanto como expressão da *presença cigana* no Rio Grande do Sul (uma dentre tantas), quanto como parte de um fenômeno mais amplo, vislumbrado em boa parte do território nacional, e relatado, em alguma medida, na bibliografia citada neste último tópico. Localmente, a imbricação da “cultura cigana” com a “cultura gaúcha” tem se revelado um fenômeno associado que conclama o interesse analítico. Acompanhando “Festas ciganas” realizadas em CTG’s (Centros de Tradição Gaúcha), apresentações de Dança evocando a “união” entre gaúchos e ciganos como elementos fundantes da cultura gaúcha, e mesmo eventos dedicados à escrutinar tais correlações, percebo ser este um desdobramento interessante – correlato à *ciganidade de alma*, ainda que não seja exclusivamente evocado por *gadjes*.

Os critérios de aceção da ciganidade, sempre relacionais e em permanente (re)construção são dispostos, como espero ter podido demonstrar, através de redes de socialidade nas quais ciganos e não-ciganos engajam-se em atividades diversas: festas, “caravanas”, eventos culturais ou religiosos, e espaços dedicados à “manutenção e valorização” da cultura cigana na região sul. Na prática, essa ciganidade é performada por ambos os segmentos, valendo-se os *gadjes* de símbolos comumente associados aos ciganos etnicamente reconhecidos.

Como resultado, tais performances implicam relações de colaboração e conflito, exprimindo o que, a meu ver, denotam também algum nível de reelaboração da *presença cigana* ao sul. Finalmente, por meio do trabalho etnográfico tem sido possível viabilizar a localização, mapeamento e aceção crítica destas dinâmicas, fazendo emergir, de forma consonante, debates sobre mobilidade, representação, identidade e etnicidade. O abarcamento necessário destes aspectos evidencia-se, em especial, diante da notável lacuna de produções dedicadas ao tema em se tratando desta região do país.

¹² Ver Carozzi (1999) e França (2019).

REFERÊNCIAS

- ARAÚJO, Marivânia Conceição; SHIMURA, Igor. Ser cigano: contatos interculturais e reelaboração identitária. In: GOLDFARB, Maria Patrícia Lopes; TOYANSK, Marcos; CHIANCA, Luciana de Oliveira. **Ciganos: olhares e perspectivas**. Editora UFPB, João Pessoa: 2019.
- ARRUDA, Flávia Marcarine. Hiatos entre as pesquisas teóricas e empíricas sobre os ciganos. **Áltera –Revista de Antropologia**, João Pessoa, v. 2, n. 7, p. 209-230, jul. / dez. 2018.
- BARTH, Fredrik. Etnicidade e o Conceito de Cultura. Tradução: Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto. **Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia e Ciência Política**, n. 1, p. 2, 1995.
- BARTH, Fredrik. Grupos Étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne (org.). **Teorias da Etnicidade**. São Paulo: Ed. UNESP, 1997.
- BARTH, Fredrik. Introduction. In: _____. **Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference**. Bergen/Oslo, Univesitets Forlaget; Londres, G. Allen & Unwin, 1969.
- BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.
- BLASCO, Paloma Gay Y. Gypsy/Roma diasporas. A comparative perspective. **Social Anthropology**, v. 10, n. 02, 2002. Disponível em: <<http://doi.wiley.com/10.1017/S0964028202000125>>. Acesso em: 10 out. 2023.
- CAIRUS, B. G. **Ciganos Roms do Brasil: imagens e identidades diaspóricas na contemporaneidade**. 274f. Tese (Doutorado em História) – Universidade do Estado de Santa Catarina, Florianópolis, 2018.
- CAIRUS, Brigitte Grossmann. Estudos ciganos no Brasil: Construções identitárias e racismo entre 1880 e 1940. In: NASCIMENTO, Francisco e Assis de Sousa; PORTELA, Lenilson Rocha; LIMA, Nisângela Cardoso (Orgs.). **Ciganos no Brasil: Cultura, Sociedade e Resistência**. Teresina: Cancioneiro, 2023.
- CAMPOS, Juliana Miranda Soares. **O nascimento da esposa: movimento, casamento e gênero entre os calons mineiros**. Tese (Doutorado em Antropologia). Belo Horizonte: UFMG, 2020. Disponível em: <<https://repositorio.ufmg.br/handle/1843/45401>>. Acesso em: 3 abr. 2024.7
- CAMPOS, Juliana Miranda Soares; FOTTA, Martin. Ciganos no Brasil: relações entre continuidade, mudança e diferença. **Civitas: revista de Ciências Sociais**, v. 23, n. 1, p. e44457–e44457, 2023.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Identidade, Etnia e Estrutura Social**. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1976.
- CAROZZI, María (Org.). **A nova era no Mercosul**. Petrópolis: Vozes, 1999. 200 p.
- CAVALCANTE, Lucimara, **A importância da geração de dados para os povos romani (ciganos)**, [s.l.]: AMSK/Brasil, 2016.

CICHOWICZ, Ana. **“JESUS ERA UM BOM CIGANO!”: as histórias bíblicas rom kalderash e a interface entre a romanidade e o evangelismo.** 2013. 175 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, UFSC, Florianópolis, 2013.

CLANET DIT LAMANIT, Elisabeth. Teorias em debate sobre a origem dos ciganos. In: GOLDFARB, Maria Patrícia Lopes; TOYANSK, Marcos; CHIANCA, Luciana de Oliveira. **Ciganos: olhares e perspectivas.** Editora UFPB, João Pessoa: 2019.

COELHO, Adolfo. **Os ciganos de Portugal.** Lisboa: Dom Quixote, 1995(1892).

CUNHA, Jamilly Rodrigues da. **“Olhe nosso centro! Aqui somos todos ciganos”:** construções identitárias e dinâmicas políticas entre os ciganos de Sousa-PB. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco, CFCH. Programa de Pós-graduação em Antropologia, 2015. Recife-PE.

CUNHA, Jamilly Rodrigues da; ATHIAS, Renato Monteiro. Ser cigano: identidade, etnicidade e essencialismo. In: GOLDFARB, Maria Patrícia Lopes; TOYANSK, Marcos; CHIANCA, Luciana de Oliveira. **Ciganos: olhares e perspectivas.** Editora UFPB, João Pessoa: 2019.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Antropologia do Brasil. Mito, história, etnicidade.** São Paulo: Brasiliense, 1986.

DOLABELA, Helena. Ciganos como povos e comunidades tradicionais: reconhecimento e direitos territoriais. **Civitas: revista de Ciências Sociais**, v. 23, n. 1, p. e43113–e43113, 2023.

DORNAS FILHO, João. 1948. Os ciganos em Minas Gerais. In: **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Minas Gerais.** Vol. 3, Belo Horizonte, p. 138-187.

FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. **Cadernos de Campo**, n.13, p. 155-161, São Paulo. 2005.

FAZITO, Dimitri de A. R. **Transnacionalismo e Etnicidade: A construção Simbólica do Romanesthan.** Dissertação de Mestrado. DSAUFMG- Belo Horizonte, 2000.

FAZITO, Dimitri. A identidade cigana e o efeito de “nomeação”: deslocamento das representações numa teia de discursos mitológicos-científicos e práticas sociais. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, vol.49, n.2, São Paulo July/Dec. 2006.

FERRARI, Florencia. **O mundo passa. Uma etnografia dos calon e suas relações com os brasileiros.** Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, 2010. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-02082010-191204/>>. Acesso em: 03 abr. 2024.

FERRARI, Florência. **Um olhar oblíquo: Contribuições para o imaginário ocidental sobre o cigano.** Trabalho de Dissertação. USP. São Paulo. 2002.

FERRARI, Florência. Apresentação. In: FERRARI, Rogério. **Ciganos.** Bahia: Editorial Movimento Contínuo, 2011.

FERRARI, Florência; FOTTA, Martin. Brazilian Gypsology A view from anthropology. **Romani Studies**, v. 24, n. 2, p. 111-136, 2014.

FERRARI, Rogério. **Ciganos**. Bahia: Editorial Movimento Contínuo, 2011.

FONSECA, Claudia Bomfim da. **A dança cigana: a construção de uma identidade cigana em um grupo de camadas médias no Rio de Janeiro**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia PPGSA/UFRJ, Rio de Janeiro. 2002.

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

FOTTA, Martin, Entrevista com Martin Fotta: Uma Conversa sobre os estudos ciganos no Brasil, **Novos Olhares Sociais**, 2020.

FOTTA, Martin. **From Itinerant Trade to Money Lending in the Era of Financial Inclusion: Households, Debts and Masculinity among Calon Gypsies of Northeast Brazil**. Cham, Switzerland, This Palgrave Macmillan. 2018.

FOTTA, Martin. **The Bankers of the Backlands: Financialisation and the Calon-Gypsies in Bahia**. Doctoral thesis, Goldsmiths, University of London, Londres, 2012.

FRANÇA, Bianca Zacarias, Umbanda Esotérica: uma etnografia sobre o encontro da religiosidade afro com a nova era em um terreiro de Belo Horizonte, **Revista Calundu**, v. 3, n. 2, p. 21–21, 2019.

GAY Y BLASCO, Paloma. **Gitanos of Madrid. Sex, gender and the performance of identity**. Oxford: Berg Publisher, 1999.

GAY Y BLASCO, Paloma; FOTTA, Martin, (eds). **Romani Chronicles of COVID-19: Testimonies of Harm and Resilience**. New York: Berghahn Books, 2023.

GLUCKMAN, Max. “Análise de uma situação social na Zululândia moderna”. In: FELDMAN-BIANCO, Bela (org.). **Antropologia das sociedades contemporâneas: métodos**. 2. ed. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

GOLDFARB, Maria Patrícia Lopes, Nômades e peregrinos: o passado como elemento identitário entre os ciganos calons na cidade de Sousa-PB, **Cadernos de Campo (São Paulo, 1991)**, v. 19, n. 19, p. 165, 2010.

GOLDFARB, Maria Patrícia Lopes. As representações coletivas sobre a população cigana na cidade de Sousa – PB. **Ariús**, Campina Grande, v. 14, n. 1/2, p. 76–82, jan./dez. 2008.

GOLDFARB, Maria Patrícia Lopes. **O Tempo de Atrás: um estudo sobre a construção da identidade cigana em Sousa-PB**. UFPB. João Pessoa-PB. 2004.

GOLDFARB, Maria Patrícia Lopes; BATISTA, Mércia Rejane Rangel. Dossiê Ciganos no Brasil: um exercício de comparação etnográfica. **Áltera – Revista de Antropologia**, João Pessoa, v. 2, n. 7, p. 8-15, jul. / dez. 2018.

GOLDFARB, Maria Patrícia Lopes; CHIANCA, Luciana de Oliveira. O passado mítico como elemento identitário da coletividade cigana em Sousa, Paraíba. In: GOLDFARB, Maria Patrícia Lopes; TOYANSK, Marcos; CHIANCA, Luciana de Oliveira. **Ciganos: olhares e perspectivas**. Editora UFPB, 2019.

GOLDFARB, Maria Patrícia Lopes; TOYANSK, Marcos; CHIANCA, Luciana de Oliveira. **Ciganos: olhares e perspectivas**. Editora UFPB, João Pessoa: 2019. Disponível em:

[1<http://www.editora.ufpb.br/sistema/press5/index.php/UFPB/catalog/view/341/506/2947->](http://www.editora.ufpb.br/sistema/press5/index.php/UFPB/catalog/view/341/506/2947-). Acesso em: 03 abr. 2024.

GOLDMAN, M. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. **Revista de Antropologia**, São Paulo: USP, v. 46, n. 2, p. 423-444, 2003.

GOLDMAN, Marcio. Alteridade e experiência: antropologia e teoria etnográfica. **Etnográfica. Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia**, n. vol. 10 (1), p. 159–173, 2006.

GUELPA, Márcia Yáskara. Anticiganismo: o tamanho do preconceito no Brasil. In: GOLDFARB, Maria Patrícia Lopes; TOYANSK, Marcos; CHIANCA, Luciana de Oliveira. **Ciganos: olhares e perspectivas**. Editora UFPB, João Pessoa: 2019.

HANCOCK, Ian. **We are the Romani people**. University Hertfordshire Press, 2002.

HOBSBAWM, E.; RANGER, T. (Org.). **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

KARPOWICZ, Débora Soares. A unidade na diversidade: aspectos sobre a construção da identidade cigana. **Oficina do Historiador**, v. 7, n. 1, p. 138–152, 2014.

KARPOWICZ, Débora Soares. Ciganos no Brasil: o olhar dos viajantes do século 19 e início do século 20. **Civitas: revista de Ciências Sociais**, v. 23, n. 1, p. e43086–e43086, 2023.

KARPOWICZ, Débora Soares. **Ciganos: História, Identidade e Cultura**. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018.

LOCATELLI, M. **O ocaso de uma cultura (Uma análise antropológica dos ciganos)**. Santa Rosa: Barcellos Editora, 1981.

MAGNANI, J. G. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 17, n. 49, p. 11-29, 2002.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. 2009. “Etnografia como prática e experiência”. **Horizontes Antropológicos**, 15(32): 129–56.

MAIA, C. **Posso ler a sua mão?: uma análise da Tenda Cigana Espiritualista Tzara Ramirez**. 113 p. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Instituto de Ciências Humanas e Sociais/Instituto Multidisciplinar/Instituto de Três Rios, UFRRJ, Rio de Janeiro. Seropédica, 2014.

MAIA, Cleiton M., Optcha! Cigano não é religião? Uma análise da atuação, performance e rituais entre ciganos na cidade do Rio de Janeiro, **GIS - Gesto, Imagem e Som - Revista de Antropologia**, v. 7, n. 1, p. e185829–e185829, 2022.

MAIA, Cleiton M.; CAMPOS, Ana Paula de Souza. Espíritos ciganos e Ciganos de espírito: o caso da Tenda Cigana Espiritualista Tzara Ramirez. **Áltera Revista de Antropologia**. João Pessoa, v. 2, n. 7, p. 16-37, jul./dez. 2018. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/altera/article/view/39561>>. Acesso em: 03 abr. 2024.

MARSH, Adrian. **Research and the Many Representations of Romani Identity**, European Roma Rights Centre, 2007. Disponível em:

<<http://www.errc.org/roma-rights-journal/research-and-the-many-representations-of-romani-identity>>. Acesso em: 3 abr. 2024.

MONTEIRO, Edilma do Nascimento Jacinto. **Tempo, redes e relações: uma etnografia sobre infância e educação entre os Calon**. Tese (Doutorado em Antropologia). Florianópolis: UFSC, 2019.

MOONEN, Frans. **Anticiganismo: os ciganos na Europa e Brasil**. Recife: Núcleo de Estudos Ciganos, 2007.

MOONEN, Frans. **Ciganos e ciganólogos: estudar ciganos para quem e para quê?** Recife: Núcleo de Estudos Ciganos, 2012

MOONEN, Frans. **Estudos ciganos no Brasil: 1885-2010**. Recife: Núcleo de Estudos Ciganos, 2010.

MORAES FILHO, Mello. **Os Ciganos no Brasil e Cancioneiro dos ciganos**. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1981.

MOTA, Ático Vilas-Boas da (Org). **Ciganos – antologia de ensaios**. Brasília: Thesaurus, 2004.

NASCIMENTO, Francisco e Assis de Sousa; PORTELA, Lenilson Rocha; LIMA, Nisângela Cardoso (Orgs.). **Ciganos no Brasil: Cultura, Sociedade e Resistência**. Teresina: Cancioneiro, 2023.

OKLEY, J. **The Traveller-Gypsies**. Cambridge University Press, 1983.

OLIVEIRA, J. P. DE .. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana**, v. 4, n. 1, p. 47–77, abr. 1998.

OLIVEN, Ruben G. **A parte e o todo: a diversidade cultural no Brasil-Nação**. Petrópolis: Vozes, 1992.

OLIVERA, Martin; POUEYTO, Jean-Luc (Orgs.). **Terrains tsiganes**. Paris: Presses Universitaires de France, 2018. (Ethnologie française, tome 48, 2018-4).

PEIRANO, Mariza. Etnografia, ou a teoria vivida. **Ponto Urbe. Revista do núcleo de antropologia urbana da USP**, n. 2, 2008. Disponível em: <<https://journals.openedition.org/pontourbe/1890>>. Acesso em: 3 abr. 2024.

PERIPOLLI, Gláucia Casagrande. **As Raízes das Flores: Uma Etnografia Entre Mulheres Ciganas em Pelotas**, RS. 2013.

RISTA, Sandro Estevão. **História e patrimônio cultural dos ciganos no Rio Grande do Sul: análise dos relatos orais e documentais**. 2022. Disponível em: <<http://repositorio.ufsm.br/handle/1/26682>>. Acesso em: 3 abr. 2024.

SAID, Edward. **Orientalismo: O Oriente Como Invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

SHIMURA, Mário Igor. **Ser cigano: a identidade étnica em um acampamento Calon itinerante**. Dissertação de Mestrado. Universidade Estadual de Maringá, 2017.

SHIMURA, Mário Igor. **Identidades Ciganas no Brasil**. Apresentação Oral em GT. Anais Eletrônicos da 30ª Reunião Brasileira de Antropologia, 2016, João Pessoa/PB.

SILVA DE MELO, Erisvelton Sávio. **Sou cigano sim! Identidade e representação: uma etnografia sobre os ciganos na região Metropolitana do Recife-PE**. 2008. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2008.

SILVA, Laílson Ferreira da, **Aqui, todo mundo é da mesma família : parentesco e relações étnicas entre os ciganos na cidade alta, Limoeiro do Norte CE**. Dissertação (Mestrado), Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2010.

SILVA, Lailson Ferreira da. Família e estilo de vida entre ciganos em Sobral, no Ceará. In: Nascimento, Francisco e Assis de Sousa; Portela, Lenilson Rocha; Lima, Nisângela Cardoso (Orgs.). **Ciganos no Brasil: Cultura, Sociedade e Resistência**. Teresina: Cancioneiro, 2023.

SILVERMAN. Carol. **Negotiating ‘Gypsiness’: strategy in context**. J. Am. Folkl. 101:401:261–75, 1988.

SOUZA, Edilma do Nascimento. Infância e participação entre crianças ciganas calon. In: Nascimento, Francisco e Assis de Sousa; Portela, Lenilson Rocha; Lima, Nisângela Cardoso (Orgs.). **Ciganos no Brasil: Cultura, Sociedade e Resistência**. Teresina: Cancioneiro, 2023.

SOUZA, Mirian Alves de. **Ciganos, roma e gypsies: projeto identitário e codificação política no Brasil e Canadá**. 2013. 350 f. (Tese de Doutorado em Antropologia). UFF, Rio de Janeiro. 2013.

SOUZA, Mirian Alves de. **Os ciganos no Catumbi: ofício, etnografia e memória urbana**. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense, 2006.

SOUZA, Mirian Alves. Resistência, desacordo e narrativa nacional cigana no Brasil. In: Nascimento, Francisco e Assis de Sousa; Portela, Lenilson Rocha; Lima, Nisângela Cardoso (Orgs.). **Ciganos no Brasil: Cultura, Sociedade e Resistência**. Teresina: Cancioneiro, 2023.

STEFANOVSKY, Voria [SORIA, Ana Paula Castello Branco]. **“Juncos ao vento”: literatura e identidade romani (cigana): El alma de los parias, de Jorge Nedich**. Doctorat, Universidade de Brasília, Brasília, 2015. Disponível em: <<http://repositorio.unb.br/handle/10482/19111>>. Acesso em: 9 nov. 2023.

STEFANOVSKY, Voria. Saias tecidas pela resistência: a mulher romani/cigana no Brasil. In: Nascimento, Francisco e Assis de Sousa; Portela, Lenilson Rocha; Lima, Nisângela Cardoso (Orgs.). **Ciganos no Brasil: Cultura, Sociedade e Resistência**. Teresina: Cancioneiro, 2023.

STEWART, Michael. Roma and Gypsy ‘Ethnicity’ as a Subject of Anthropological Inquiry. **Annual Review of Anthropology** 42: 415–432. 2013.

STEWART, Michael. **The Time of the Gypsies**. Westview Press, Boulder (Colorado). 1997.

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

TEIXEIRA, Rodrigo Corrêa. PIMENTA; Gabriel Fernandes. Bibliografia crítica da ciganologia brasileira: as primeiras contribuições. In: NASCIMENTO, Francisco e Assis de

Sousa; PORTELA, Lenilson Rocha; LIMA, Nisângela Cardoso (Orgs.). **Ciganos no Brasil: Cultura, Sociedade e Resistência**. Teresina: Cancioneiro, 2023.

TOYANSK, Marcos Silva Guimarães. **O associativismo transnacional cigano: identidades, Diásporas e territórios**. Tese (Doutorado em Geografia) – São Paulo, USP. 2012.

TOYANSK, Marcos Silva Guimarães. Identidades ciganas: origens, grupos e contextos. In: **Ciganos: olhares e perspectivas**. João Pessoa : Editora UFPB, 2019.

TURNER. Victor W. **The anthropology of Performance**, New York, PAJ Publications, 1988.

VACITE, Mio. **Aproximação com “gadjes” não deve se tornar uma ameaça**. Extra. 06/05/2011. Disponível em: <https://abrir.link/Mircs>. Acesso em: 14 de jul. 2024.

VEIGA, Felipe Berocan; MELLO, Marco Antonio da Silva. O “Dia Nacional do Cigano” no Brasil: espaços simbólicos, estereótipos e conflitos em torno de um novo rito do calendário oficial. In: In: GOLDFARB, Maria Patrícia Lopes; TOYANSK, Marcos; CHIANCA, Luciana de Oliveira. **Ciganos: olhares e perspectivas**. Editora UFPB, João Pessoa: 2019.