

**Universidade de Brasília – UnB
Instituto de Letras - IL
Departamento de Teoria Literária e Literaturas – TEL
Programa de Pós-graduação em Literatura**

“Juncos ao vento”: literatura e identidade romani (cigana)

***El alma de los parias*, de Jorge Nedich**

Ana Paula C. B. Soria

Voria Stefanovsky

Orientadora: Professora Dra. Sara Almarza

Brasília-DF, 2015

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA – UnB

ANA PAULA C. B. SORIA

VÓRIA STEFANOVSKY

“Juncos ao vento”: literatura e identidade romani (cigana).

El alma de los parias, de Jorge Nedich.

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação do Departamento de Teoria Literária e Literaturas (TEL) da Universidade de Brasília, como requisito parcial para obtenção do título de Doutora em Literatura.

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Sara Almarza.

Linha de pesquisa: Representação na Literatura Contemporânea.

Brasília, 2015.

S714' SORIA, Ana Paula C.B.
“Juncos ao vento”: literatura e identidade romani (cigana) *El alma de los parias*, de Jorge Nedich /
Ana Paula C.B. SORIA; orientador Sara ALMARZA. –
Brasília, 2015.
330 p.

Tese (Doutorado em Literatura) - -
Universidade de Brasília, 2015.

1. Literatura romani (cigana). 2. Identidade romani (cigana).
3. Romà (ciganos). 4. Representações literárias. 5. El alma de los parias
, Jorge Nedich. I. ALMARZA, Sara, orient. II. Título.

ANA PAULA C.B. SORIA
VORIA STEFANOVSKY

“Juncos ao vento”: literatura e identidade romani (cigana).

El alma de los parias, de Jorge Nedich.

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação do Departamento de Teoria Literária e Literaturas (TEL) da Universidade de Brasília, como requisito parcial para obtenção do título de Doutora em Literatura.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Sara Almarza.

Linha de pesquisa: Representação na Literatura Contemporânea.

Tese aprovada em: 09/07/2015.

Banca examinadora:

Professora Dr^a. Sara Almarza

(TEL / UnB) – Presidente.

Professora Dr^a. Cíntia Schwantes

(TEL/UnB) – Membro.

Professor Dr. Daniel Faria

(HIS/UnB) – Membro.

Professora Dr^a. Eliana Yunes

(PUC- Rio) – Membro.

Professora Dr^a. Mariza Veloso

(SOL/ UnB) – Membro.

Professora Dr^a. Sylvia Cyntrão

(TEL/UnB) – Suplente.

Brasília, julho de 2015.

À Santa Sara Kali;
ao meu povo romà;
a Sara Almarza.

AGRADECIMENTOS

É com alegria que apresento este trabalho, o qual foi realizado enquanto eu caminhava entre fortes ventos, ocasiões em que me lembrava do exemplo de meu povo rom - “juncos”. Muitas mãos amigas ofereceram-me “suas linhas”, nas quais pude “ler” caminhos que se entrecruzavam com os meus e alimentavam-me de sonhos, estudos, fé, planos, esperança, pesquisas, aceitação, vontade, leituras, ânimo e escrita. Devo este estudo, fundamentalmente a Deus, sustento incondicional e a Santa Sara Kali, “mãe” de meu grupo senti. Também a essas mãos amigas: olhos esperançosos, palavras motivadoras, ajudas pontuais, colaborações intelectuais e inúmeros sorrisos iluminados que entravam pelas frestas, clareando meus pensamentos, parando a chuva e dando luz a minha escrita. Aprendi com minha *puri daj* (avó) Zinka – a quem a menina Voria (meu nome rom) e a mulher entre culturas que hoje sou, primeiro agradece “poder escrever” – em forma de mágicas narrativas orais, que a cada auxílio recebido, deve-se “soprar” bons desejos de volta aos que nos ajudaram e ao universo. Desse modo, a todas essas “mãos” do caminho, que possibilitaram, de alguma forma, a concretização deste estudo, faço ecoar aqui meu agradecimento, envolto em *buxt* (sorte) romani:

Às professoras Dra. Sara Almarza, mais que uma orientação paciente, sábia e motivadora, brindou-me com sua amizade e exemplo. Também com a partilha do pensamento de que compensa lutar “por outro mundo possível” e que a literatura pode ser um lugar para novas configurações. Sem suas mãos como norte e a crença depositada em mim, bem como, nesta temática, não existiria este trabalho; Dra. Cíntia Schwantes, pelo incentivo, ideias, sugestões e pela atitude sempre positiva em relação ao meu estudo; Dra. Sylvia Cyntrão, pelas palavras de motivação em relação a este e por sua leitura animadora. Ao professor Dr. Nielsen de Paula Pires pelas constantes palavras motivadoras, incentivo, e a facilitação de um ambiente físico de estudo.

Ao Edward, tantos anos continuamente acreditando na importância desta pesquisa. Alquimista que transformou dores em sorrisos. Sol radiante. Aos meus filhos que esperaram, torceram, acreditaram no valor da minha paixão por este trabalho e fizeram o impossível para ajudar-me. Estrelas e anjos no caminho. Ao Francisco, pelas estruturas fornecidas para que este estudo tivesse êxito e os “ventos” fossem mais amenos. À querida amiga e Dra. Patrícia Rossi, presença constante com leituras, ideias, ânimo e afeto. À amiga e Dra. Audrey Quast, olhos sempre cheios de luz, por suas leituras, diálogos e positividade incansáveis. Ao pequeno

e querido Tomás, “poeta rom mirim”, o qual me escreveu palavras de motivação: “tu corazón brilla como el cielo [...] yo voy a estar ahí para curar tus heridas”. À Karina, irmã d’alma e incentivo constante. À querida Ángela Elena, pelos livros difíceis que me conseguiu na Espanha e por suas reiteradas palavras de estímulo. À carinhosa amiga Janaina, pelos livros raros e apoio.

Ao Jorge Nedich, pelos livros, saber compartilhado, trabalho realizado em conjunto, amor às origens e pela luta por mudanças e sonhos que nos une, “por siempre”. A Nat, também pelas belas ilustrações feitas especialmente para este estudo e tantas outras que não foram possíveis incluir. Aos velhos narradores de meu grupo; a romi Saray (in memoriam), que como eu, sonhava escrever; a romi Rosa Teodorovich (in memoriam), a Sra. Jael e seu “baú de livros encantados”, que fascinavam a menina sinti. A Isabel Almarza, pela boa energia, a Patrícia Paulina, a Thais Imperatori, a Inaíde Santana, ao Chiucki Yuzuki, ao Frederic Fsteenhouwer, a Valentina Pires e a muitas pessoas que me ajudaram em distintos momentos ao longo desses anos e que, de formas variadas, foram significativas e fundamentais para que este estudo se concretizasse.

A CAPES, pelo apoio institucional e financeiro. Ao CEAM e ao NECLA onde pude em momentos alternados, desenvolver minhas pesquisas. E, finalmente, mas não por último, ao Departamento de Teoria Literária - TEL, nas figuras dos professores e funcionários, que me receberam com afeição e incentivaram a paixão pela temática deste estudo. Pessoas que “abriram as portas” do Departamento para o ineditismo da pesquisa acerca da literatura romani, concedendo, assim, espaço para vozes da minoria romà no âmbito acadêmico.

Aos romà e não-romà, a todos *naís tuke* (obrigada)!

*“[...] Oh! Como eu queria aprender,
ler, escrever!
Como eu queria
cantar um poema cigano:
– “O cavalo cigano perto da carroça,
Uma longa estrada nos espera –”
Como eu tinha sede de saber
Compor versos ciganos.[...]
E declamar para você, meu irmão,
lindos versos.
Ouça então irmão, o que vou dizer
Deixarei cantos e poemas para você
À sua memória, [...]
Para que você saiba e que você diga
Que ela era uma menina cigana,
Que ela crescera de berço cigano,
A você, ela escreveu tudo. [...]”¹.*

(Papùsa – Bronislawwa Wajs)

¹ Cf. PAPÙSA, Bronislawwa Wajs. “Me som rromni corrorri” Em. *Routes d’antan Xargatune droma*,

RESUMO

Este trabalho estuda a literatura romani (cigana) contemporânea. Analisa a história e o significado da emergência no seio de uma minoria de cultura oral e, tradicionalmente, resistente à escrita. No processo de redefinição e afirmação identitária étnica, esta produção literária tem papel fundamental como alicerce unificador dos grupos romà (ciganos) dispersos. Os textos estudados falam pela etnia, ao recuperarem a história grupal e a realidade do coletivo, oferecendo às sociedades circundantes uma visão de mundo, a partir da perspectiva “de dentro”. Historicamente, os romà foram atrelados à marginalidade pelas sociedades majoritárias, o que resultou em deterioramento identitário e exclusão progressiva. Os textos romà contribuem na subversão dos discursos preconceituosos, desmistificam os estereótipos, estreitam os laços entre os grupos e, assim, reinventam a nação romani e fundam um simbólico “território” escrito. A história da etnia, inserida nas sociedades majoritárias, como objetos estereotipados nas representações literárias do “outro”, são temas abordados nesta pesquisa. A reconstrução identitária, evidenciada no *corpus* escolhido, efetiva-se por meio do hibridismo cultural dos “novos romà” representados, das subversões dos estereótipos e introjeções. A pesquisa aponta para a ressignificação da identidade étnica, no registro da memória e na autorrepresentação das vozes romà expressas pelo seu próprio olhar. Tem como obra norteadora das análises: *El alma de los parias* (2014), do escritor rom argentino Jorge Nedich, complementada por romances de autores romá representativos de distintos grupos e países.

Palavras-chave: Literatura romani. Identidade cigana. Estereótipos. Representações. Minorias.
El alma de los parias. Jorge Nedich.

RESUMEN

Este trabajo estudia la literatura romani (gitana) contemporánea. Analiza la historia y el significado de su surgimiento en el seno de una minoría de cultura oral y tradicionalmente reacia a la escritura. En el proceso de redefinición y afirmación de la identidad étnica, esta producción literaria tiene un papel significativo como fundamento unificador de los grupos romà (gitanos) dispersos. Los textos estudiados representan la etnia, al recuperar la historia grupal y la realidad de este colectivo, ofreciendo a las sociedades circundantes una visión de mundo bajo una perspectiva “desde dentro”. Históricamente, las sociedades mayoritarias consideraron a los romà como marginales lo que resultó en un deterioro como grupo étnico y en una progresiva exclusión. Sus textos contribuyen a la subversión de los discursos prejuiciosos, desmitifican los estereotipos y estrechan los lazos entre los diversos grupos. A su vez reinventan la nación romani y fundan un simbólico “territorio” escrito. La historia de la etnia, inserida en las sociedades mayoritarias y como objetos estereotipados en las representaciones literarias del “otro”, son temas abordados en esta investigación. La reconstrucción de la identidad, demostrada en el *corpus* escogido, se efectiva a través de la representación del hibridismo cultural de los “nuevos romà, de las subversiones de los estereotipos y de las introyecciones. La investigación apunta a la resignificación de la identidad étnica, el registro de la memoria y la autorepresentación de las voces romà expresadas desde su propia mirada. Los análisis se centran en la obra *El alma de los parias* (2014) del escritor rom argentino Jorge Nedich, complementada por novelas de autores romà representativos de distintos grupos y países.

Palabras claves: Literatura romani. Identidad gitana. Estereotipos. Representaciones. Minorias. *El alma de los parias*. Jorge Nedich.

ABSTRACT

This paper reviews the contemporary Romani (gypsy) literature. It analyzes the history and significance of emergence, within a minority of oral culture, traditionally resistant to written legacy. In the process of redefining and affirming ethnic identity, this literary production plays a key role as a unifying foundation of the Romà (gypsy) groups dispersed around the world. The studied texts speak through the ethnic group, recovering the group history and the reality of a collective, offering the surrounding societies a world vision from the “inside” perspective. The Romàs have been historically outcasted by controlling societies, which resulted in an identity deterioration and in a progressive exclusion. Their texts contribute to the subversion of the prejudiced speech, demystify the stereotypes and strengthen ties amongst the groups, reinventing the Romani nation and founding a symbolic written “territory”. The history of the ethnic group, inserted in the controlling societies and as stereotyped objects in the literary representations of the “other”, are themes approached in this investigation. The identity reconstruction, evidenced in the chosen corpus, is effective through the cultural hybridism of the represented “new romà”, of the subversion of the stereotypes and introjections. The research points towards the redefinition of ethnic identity in the reader’s memory and self-representation of Romà voices expressed from its own point of view. The guiding work is *El alma de los parias* (2014), written by Argentine Romany (gypsy) Jorge Nedich, complemented by novels of representative Romà authors of different groups and countries.

Keywords: Romani Literature. Gypsy Identity. Stereotypes. Representation. Minorities. *El alma de los parias*. Jorge Nedich.

SUMÁRIO

| | | |
|----------|--|------------|
| 1 | INTRODUÇÃO | 14 |
| 2 | CONSIDERAÇÕES HISTÓRICAS DOS ROMÀ | 23 |
| 2.1 | GRUPOS E DENOMINAÇÕES | 30 |
| 2.2 | A ORIGEM E A LÍNGUA | 39 |
| 2.3 | A DIÁSPORA DOS ROMÀ..... | 48 |
| 2.4 | SER NÔMADES ENTRE SEDENTÁRIOS | 55 |
| 2.5 | DE PEREGRINOS A HEREGES..... | 60 |
| 2.6 | A CONSOLIDAÇÃO DA IMAGEM DE “CIGANOS”..... | 67 |
| 3 | PASSOS PELA LITERATURA DO <i>OUTRO</i> | 73 |
| 3.1 | ESTEREÓTIPOS E PRECONCEITOS | 76 |
| 3.2 | REPRESENTAÇÕES LITÉRÁRIAS | 85 |
| 3.2.1 | As “ciganas” sedutoras..... | 90 |
| 3.2.2 | Esteretótipos sem fim: rastros dos “ciganos” | 97 |
| 3.2.3 | Os “ladrões hereditários” da literatura | 99 |
| 3.2.4 | Diferentes: mitificados, selvagens e sobrenaturalizados | 109 |
| 4 | ESCRITA ROMANI: LITERATURA DE MINORIAS | 123 |
| 4.1 | RELAÇÃO DA ESCRITA COM AS ARTES | 125 |
| 4.2 | ESCRITA ALGOZ E INVISÍVEL | 128 |
| 4.3 | SER MINORIA: DESVANTAGENS E RESISTÊNCIA | 135 |
| 4.3.1 | Minorias ativas | 143 |
| 4.4 | LITERATURA DE MINORIAS | 149 |
| 4.4.1 | A questão do exotismo | 151 |
| 4.4.2 | Ajustes de representação..... | 154 |
| 4.4.3 | O julgamento de valor | 159 |
| 5 | A IDENTIDADE (<i>ROMIPEN</i>) EM <i>EL ALMA DE LOS PARIAS</i> | 165 |
| 5.1 | UM “TERRITÓRIO” NA LITERATURA..... | 171 |
| 5.2 | DE IDENTIDADES E RECONSTRUÇÕES | 180 |
| 5.3 | O HIBRIDISMO NAS NARRATIVAS ROMANI..... | 189 |
| 5.3.1 | O híbrido nas narrativas romani | 197 |
| 5.3.2 | O outro lado da moeda: os conflitos híbridos..... | 206 |
| 5.4 | A SUBVERSÃO DOS ESTEREÓTIPOS | 214 |

| | |
|---|-----|
| 5.4.1 A introjeção dos estereótipos | 225 |
| 5.5 A (DES)CONSTRUÇÃO DA HISTÓRIA | 241 |
| 5.5.1 A literatura do Holocausto rom (<i>Porrajmos</i>) | 252 |
| 5.6 NARRAR A HISTORIA SOCIAL | 263 |
| 5.6.1 De nômades a sedentários: narrando a transformação | 267 |
| 5.6.2 O resgate do pensamento mágico..... | 276 |
| 5.6.3 Registrar a oralidade..... | 288 |
| 7 A MODO DE CONCLUSÃO..... | 304 |
| REFERÊNCIAS..... | 315 |

APRESENTAÇÃO

A vontade de realizar uma determinada pesquisa, de mergulhar nela até o mais profundo, de “banhar-se nas águas” do conhecimento dela adquirido, dificilmente vem do nada. Os motivadores deste estudo são parte das perguntas que faço e das respostas que tento encontrar. Entre as indagações das personagens criadas pelos romà² estão plasmadas as mesmas interrogações de Voria, a menina sinti³ que fui, imersa na idiosincrasia romaní⁴, na oralidade que me rodeava, mas, em constante diálogo mental com a cultura dos não-romà e do que observava, enquanto frequentava a escola do *outro*. Eu imaginava os livros “de histórias” imbuídos do “poder mágico” de criar e recriar. Ali surgiram as sementes deste trabalho. Como os não-romà podem “viajar” tanto pelos livros? E se nós escrevêssemos? Poderíamos “reescrever” nossas vidas e “falar” o que realmente somos? Seríamos escutados se “falássemos” nos livros? Pensava: se somos “tão resistentes como os juncos”, como dizem nossos velhos, por que a escrita nos enfraqueceria?

Essas perguntas ingênuas ainda me fazem vibrar os “fios da memória”, quando me deparo com as personagens da literatura romaní. Quase todos frágeis em relação à marginalidade imposta, todavia, incomensuravelmente fortes e determinados a sobreviverem etnicamente, quando “aparecem as temíveis ventanias”, pois, como diziam os velhos narradores de minha infância: “o vento sopra forte e devemos caminhar!”. E, partiam para outras narrações... Virando a página da vida e alimentando nossa alma com mais histórias. É por essa capacidade de adaptação, de “dobrar-se sem quebrar”, pela resistência e tenacidade desse povo, que este trabalho se nomeia “Juncos ao vento”. De alguma forma, a partir dessas primeiras indagações, é que apresento este estudo.

² Passo a usar a nova denominação étnica “romà”, em substituição ao epíteto “cigano”.

³ Sinti ou sintos é o nome de um dos grupos romà, ao qual pertencço. Utilizo Voria fazendo menção ao meu nome rom, que também consta nesse trabalho. Boa parte dos romà tem o costume de utilizar um nome para as relações internas e outro para “o mundo do *outro*”, além de, em alguns grupos, até um terceiro nome que é soprado aos ouvidos do recém-nascido, conhecido somente pela mãe. Outros aspectos como preconceitos e perseguições (históricas ou atuais), entre outros, influenciaram na adoção e permanência desse uso e até em mudanças de nomes.

⁴ Romani: cigana (adjetivo). A língua dos ciganos é o romaní (acentuado).

1 INTRODUÇÃO

Este trabalho estuda a literatura romani, no sentido de refletir sobre seu papel na redefinição e afirmação da identidade romà como força cultural, que pode se tornar uma das pontes para o diálogo entre romà e não-romà. Além de um possível elemento de ligação simbólico entre os grupos dispersos, auxiliando nos contornos afetivos de uma nação transnacional maior.

Recorro à seguinte pergunta: de que maneira a literatura romani pode falar da etnia romà, contribuir no processo de redefinição e afirmação identitária? Esta literatura fala pelos romà, quando recupera a história grupal e apresenta a realidade do coletivo, oferecendo às sociedades circundantes uma visão de mundo, a partir da perspectiva “de dentro”. Os romà foram atrelados à marginalidade pelas sociedades majoritárias, o que resultou no deterioramento identitário coletivo e na exclusão progressiva. Boa parte dos escritores romà está consciente que seus textos podem contribuir na subversão dos discursos preconceituosos, desmistificar os estereótipos e estreitar os laços entre os grupos e, assim, reinventar a nação romà e fundar um simbólico “território” escrito. Foi a “partir das tradições do pensamento político e da linguagem literária, que a nação surge no Ocidente como uma poderosa ideia histórica”, segundo Bhabha⁵. A mesma concepção é partilhada por Stuart Hall, que chama atenção para a importância das representações como agrupamento de sentidos, no interior do qual, as identidades nacionais são forjadas e territorializadas⁶.

A tradição é uma das formas de afirmação de identidade e ressignificação do orgulho de pertencimento, que se encontra nessa emergente literatura. Fala-se da tradição, não do conservadorismo. A tradição se adapta aos tempos para não desaparecer, admite as mudanças que não destruam o patrimônio cultural e permite que o grupo possa decidir que modificações deseja fazer, que não afetem os valores que a caracterizam. Já o conservadorismo é autoritário, não admite mudanças e pende para a segregação. E o essencialismo, conceito entendido como a crença de que determinadas culturas são uniformes e detentoras da verdade.

Essas observações prévias à leitura interpretativa do *corpus*, no que se refere à identidade romà, são indispensáveis para a leitura e compreensão das narrativas. Entender o significado dessa nova expressão nas entrelinhas dos textos requer uma viagem múltipla, que atinge os preconceitos, estereótipos, perseguição, exclusão, enfim, inúmeras questões sociais

⁵ *Nación y narración: entre la ilusión de una identidad y las diferenciáis culturales*, p. 48.

⁶ *A identidade cultural na pós-modernidade*, p.49.

que são intrínsecas à história romã. De tal modo, que o sentido de resistência cultural das narrativas ressalta e marca posições, as quais vão além do campo estritamente artístico. Nas linhas escritas pelos romã está grafada, em alto relevo, a força da memória grupal. Encontra-se a busca, tantas vezes tida como perdida, de um lugar não estereotipado ou exotizado para a sua identidade nas sociedades circundantes. Ainda, nas interpretações que se desprendem dos textos está à procura, quase agonística, de atuar na construção psicológica dos grupos romã, detendo a proliferação das “identidades deterioradas” no seio da cultura. Nesse aspecto, sobressai a figura do híbrido, que promove importante diálogo nos meandros dessas tessituras, tanto a partir de um olhar “de dentro” quanto do olhar do *outro*.

É igualmente fundamental compreender o mundo romã no seu conteúdo simbólico, o qual provém de uma cultura influenciada e transmitida pela oralidade, também pelo pensamento mágico e marcadamente religioso dos romã (uma espiritualidade relacionada ao sobrenatural e à natureza), característica peculiar do raciocínio nômade. Reconhecendo a importância das considerações mágicas na vida romã, é possível aproximar-se dos textos de forma instrumentalizada e, de tal modo, compreender os discursos que se encontram implícitos nas narrativas.

Neste estudo, abordam-se escritores significativos da literatura romani contemporânea. Corresponde à produção de autores de origem romã, com temática romani e nas línguas nacionais dos países de assentamento ou em publicações bilíngues escritas desde 1970 até à atualidade. Porém, para propiciar o entendimento de sua emergência, apesar dos imperativos culturais internos e dificuldades externas para seu surgimento e crescimento, explica-se nesta introdução, brevemente, o seu nascimento inusitado.

A literatura romani emerge como expressão escrita na década de 1920 na Rússia, apesar do caráter oral da cultura. O surgimento de propostas de assimilação por meio de políticas que obrigavam à escolarização das crianças foi uma prática comum em diversos contextos e países⁷. Como os romã foram reconhecidos como minoria nacional, propôs-se a utilização do romani como meio de instrução, incentivou-se a compilação das lendas e que a língua dos romã soviéticos fosse utilizada em livros e periódicos⁸. A estratégia política, então, auxiliou para que surgissem os primeiros poemas, contos e romances, tanto em romani como na língua do *outro*. O que parecia uma subjugação para a maioria romã, em pouco tempo,

⁷ Cf. FRASER, Angus. *Los gitanos*, pp. 270-290. Alguns exemplos, a Pragmática de Carlos III na Espanha em 1783, decretos em Bulgária em 1958 e 1969.

⁸ *Ibid.*, p. 275. Alguns nomes: Alexandro Viecheslávovich Germano, o pai da literatura romani na ex União Soviética; Adyam Tikno, o pai da poesia romani, na Rússia; Nina Alexandrovna Dudarova, Mikhail Bezliudsko, Anatole Vasilievich Lunacharski e Olga Pankova.

adotou um caráter de resistência. Os primeiros escritores, conscientes ou não, começam a valer-se da escrita para garantir a permanência dos costumes e as narrativas orais. Assim, nascem a escrita literária e a emergente intelectualidade romani. Poderia ter sido naquele momento que a escrita começasse a ser um lugar de afirmação e (des)construção identitária, entretanto, o início da perseguição nazista aos romà, na Segunda Guerra Mundial, gera, além do extermínio de vidas, um recrudescimento da desconfiança. Dessa forma, as vozes romani, antes mesmo de ganharem eco, praticamente se calam. Silêncio que se rompe no final da década de 1960, quando o recente movimento ativista começa a organizar-se e, inclusive, ultrapassa as fronteiras do Leste europeu e ganha terreno na Europa Ocidental.

A discussão neste estudo insere essa nova expressão artística em um contexto maior, um “despertar étnico”, o qual tem seu ponto culminante no Primeiro Congresso Internacional Romani, promovido pela União Romani Internacional (URI) em 1971. Momento cujos grupos dão seus primeiros passos, no sentido de reivindicarem uma voz audível e representatividade política, social e cultural. Além de iniciarem um processo de “unificação estratégica”, visando à aproximação dos grupos dispersos, em prol do reconhecimento como um único povo e constituindo assim, uma nação transnacional. O pertencimento de alguns escritores ao ativismo está sintonizado com as demandas da atualidade étnica, ainda de marcada discriminação, preconceito e exclusão. O que contribui para que a literatura romani contemporânea seja, a meu ver, além de uma expressão repleta de literariedade, um lugar de ressignificação identitária.

A literatura romani pode ser dividida em dois segmentos principais: primeiro, as narrativas que procuram reproduzir nos seus textos a oralidade, isto é, o conjunto de tradições transmitidas apenas pela memória oral, lendas, contos, cantigas, provérbios e a musicalidade desses textos. Essa vertente é composta, quase que totalmente, pelos primeiros escritores e possui grande parte de seus textos em romani, com traduções posteriores a outras línguas. É comum que possuam uma intenção didática, característica absorvida da literatura oral. O segundo segmento, que interessa mais de perto a este estudo, é formado pelos escritores atuais, que utilizam a língua e os gêneros literários do *outro*, tais como o romance, a biografia e a autobiografia romanceada. Esse grupo busca tornar sua escrita de acordo com os moldes ocidentais⁹, entretanto, a maior parte dos textos tem influência da oralidade imbricada na escritura, assunto que merece ser compreendido e também aplicado à leitura do *corpus*, porque é um dos elementos da cultura que teve importante papel na resistência romani.

⁹Considera-se que a cultura romà está mais próxima à oriental, como se verá no decorrer do estudo.

Com a finalidade de dialogar com as vozes romã e abordar as questões relacionadas à identidade em suas incontáveis variantes, fundamento-me na teoria das representações sociais e nos estudos de psicologia social. Também na amplitude proporcionada pelos estudos culturais e teorias pós-coloniais aplicadas à literatura. Os romã dividem com os povos colonizados uma experiência de intimidade com políticas de repressão e história de violência, portanto, os estudos pós-coloniais auxiliam no sentido de “questionar conhecimentos fossilizados”¹⁰. Em todos os continentes, os romã são minoria e, de forma generalizada, os estudos acerca do grupo se concentram em uma visão estática de sociedades “tradicionais” estagnadas. Postura que, entre outros motivos, contribui para a manutenção do *status quo* das sociedades hegemônicas em relação à subjugação dos grupos minoritários. A literatura romaní torna-se uma inovação no seio de uma cultura que resistiu ao letramento, como estratégia de defesa à assimilação e em consequência seu estudo em âmbito acadêmico, quebra com os paradigmas de subalternidade, já que traz à luz, vozes minoritárias que não só se silenciaram como foram silenciadas, dando-lhes espaço e legitimação como sujeitos de suas narrativas.

Para observar essas discussões, este estudo está dividido em quatro capítulos, que compreendem a seguinte dinâmica: abordam-se nos dois primeiros as questões referentes ao entendimento prévio dos fatores externos, que condicionaram a identidade romani com um alto componente reativo. Nos capítulos que se seguem, a literatura entra diretamente no âmbito das reflexões em relação à escrita, tanto no seio de um grupo de cultura oral, como sendo uma escrita minoritária. Também se discute a conceitualização dessa literatura e dialoga-se com obras representativas da temática identitária.

O primeiro capítulo é uma reflexão a respeito da história dos romã nas distintas sociedades em que passaram ou estabeleceram-se. Abordam-se questões relevantes no que concerne aos grupos, às origens, à língua, à diáspora e às perseguições. O fenômeno do “anticiganismo” ou “ciganofobia” é tratado em suas repercussões na atualidade, no tocante a entender os conflitos interétnicos e a exclusão, elementos que são explicitados na literatura romani contemporânea. Discute-se também, a questão do nomadismo e a importância desse componente cultural como disparador da intolerância das sociedades majoritárias. A formação inicial e a consolidação da imagem depreciativa dos “ciganos”¹¹ é analisada a partir da rejeição aos nômades, os imperativos de sobrevivência e o contexto sociocultural, com os quais o grupo étnico se deparou ao entrar no Ocidente. A poesia romani é inserida no capítulo,

¹⁰ MINH-HÁ, Trin T. “The Word as a Foreigner Land”, p. 189.

¹¹ Os epítetos “ciganos”, “cigana”, “cigano” aparecem grafados entre aspas para enfatizar o sentido negativo do termo, sempre que seja necessário fazê-lo, ou por não ser possível utilizar o vocábulo romã no contexto.

como uma forma de dialogar com as vozes dos romà, em uma tentativa de preencher as lacunas subjetivas no contar da própria história.

A importância da reflexão histórica corresponde a dois aspectos significativos da nova escrita. No primeiro, a literatura romani é uma expressão que mantém as características da idiossincrasia grupal refletida nos temas étnicos, mas que apresenta contextura permeada pela transculturalidade, a qual se manifesta por empréstimos linguísticos e culturais, que variam de acordo com o percurso diaspórico empreendido pelo grupo romà, o qual se autorrepresenta. A segunda particularidade dessa escrita está diretamente relacionada às questões de identidade, que foi construída em meio a inúmeras e ininterruptas perseguições, bem como, tentativas de assimilação forçada. É, assim, uma identidade reativa, que desenvolveu mecanismos de resistência e que hoje a conformam. Além disso, a introjeção dos preconceitos e as consequências de uma identidade deteriorada podem ser compreendidas, somente a partir de reflexões sobre a história de violações identitárias, das quais os romà foram alvo.

O segundo capítulo abrange a forma com que os romà foram representados pela literatura do *outro*. Passa-se antes por uma reflexão a respeito do conceito de estereótipos, seus mecanismos cognitivos, ideológicos e efeitos sobre a realidade dos estereotipados. A compreensão dos estereótipos forma uma base teórica, que serve de suporte para as reflexões a propósito da identidade romani durante o estudo. O nomadismo reaparece como o núcleo central das representações sociais, de onde se desprende a totalidade das imagens sobre os romà, que conformam o imaginário das sociedades circundantes. Abordam-se representações que vão desde a sua entrada na Pérsia, no século X, passando por autores de distintas épocas e países, que representaram os romà, entre eles Cervantes, Victor Hugo, Garcia Lorca, Guimarães Rosa, Virginia Woolf e Gabriel García Márquez. Uma constante dessas representações é apresentá-los presos ao pitoresco, negativo ou exótico sobrenaturalizado, o que contribuiu para a difusão e perpetuação dos estereótipos.

Em se tratando de minorias subalternizadas, as representações interferem diretamente na realidade dos representados, pois as imagens equivocadas são impregnadas de conceitos negativos, que se cristalizam. Analisar em que se fundamentaram esses estereótipos negativos e de que forma se introduziram no senso comum, também é um processo importante rumo à (des)construção de um imaginário social corrompido. Essas construções literárias interferem na literatura dos romà, a partir do fato de que os estereótipos alimentados pelo *outro* foram introjetados na identidade romani.

O terceiro capítulo trata acerca das questões relacionadas à escrita romani e à literatura de minorias. Relacionam-se os problemas que impõem dificuldades ao crescimento desta

literatura, que se enfrenta internamente, pois é uma expressão que se desenvolve no seio de um grupo tradicionalmente avesso à escrita. Ao mesmo tempo, encara a realidade externa, já que é uma produção de minoria buscando seu lugar em um contraditório espaço, entre um campo literário, geralmente, “elitizante” e um mercado ávido pelas diferenças de um “multiculturalismo de boutique”, como assinala Zygmunt Bauman. Neste capítulo, os conceitos de minorias e minorias ativas são aprofundados, de forma a funcionarem como ferramentas que acompanharão as reflexões no decorrer deste estudo. A noção de minoria pária vem complementar os conceitos anteriores e está relacionada à condição de extrema subalternidade e marginalização, que caracteriza os romà e encontra-se explícito no próprio título do *corpus* principal das análises a respeito da identidade romani: *El alma de los parias*.

No quarto capítulo abordam-se às análises ao *corpus*, no sentido de avaliar como se configura a identidade romani (*romipen*) nesta literatura contemporânea e como se efetiva a reconstrução identitária, entendendo-se, neste estudo, como um potencial e simbólico “território” escrito dos romà. As análises são orientadas por um romance principal, *El alma de los parias* (2014), do escritor rom¹² argentino Jorge Nedich, porém, outras obras são incorporadas, quando pertinente, no sentido de ampliar a compreensão e abrangência desse “território” para grupos distintos de diferentes países. Para efetivar esse diálogo com *El alma de los parias* foram escolhidos obras de escritores representativos dos principais grupos, cujos textos possuem características comuns ao que se evidencia neste capítulo, como as mudanças que foram efetivadas em relação ao que se produzia antes de 1970. Dessa maneira, também é possível perceber as identidades que conformam o povo rom hoje, em suas diferenças e semelhanças e, inclusive, evidenciar as mudanças e estratégias da escrita literária romaní no período que abrangem as publicações dos romances aqui abordados.

O *corpus* complementar se compõe dos romances *Mi vieja sangre: men purí arat* (2004), de Miguel Hernández Soto; *Les chemins de l'arc-en-ciel* (1998), de Esmeralda Romanez; *Un gitano en Auschwitz*, de Otto Rosenberg (1998); *Couleur de fumée: une épopée tzigane* (1986), de Menyhért Lakatos; e *Maldito gitano* (1970), de Ronald Lee. Estas obras estendem as discussões para além do grupo representado no romance norteador – os ludar ou boyash da Argentina, descendentes de romà romenos – para as representações dos grupos calé da Espanha, os manouche da França, os sinti da Alemanha, os rom da Hungría e os calé e rom da América do Norte, respectivamente. Também são incluídos dois romances anteriores de Jorge Nedich: *Gitanos para su bien o su mal* (1994) e *El aliento negro de los romaníes*

¹² Do romani, masculino “cigano”.

(2005). Esses dois relatos representam momentos diferenciados da história social dos romà, pois se encontram próximos ao nomadismo e ainda a uma distância significativa da exclusão, que se representa em *El alma de los parias*. O *corpus* assim composto pode ser considerado representativo da literatura romani, a qual se escreve hoje na América Latina, América do Norte e Europa.

A escolha de *El alma de los parias* como *corpus* norteador se fundamenta, porque apresenta os assuntos que observo como característicos da escrita romani contemporânea, tais como, o fato de ser um romance autobiográfico com pitadas de ficção, que compartilha nuances com a escrita confessional e epistolar, com deliberado diálogo com a oralidade. Em relação ao foco do estudo, a identidade em reconstrução, a obra deixa brechas a discussões significativas para as análises. O narrador incorpora a reflexão a respeito de comportamentos, hábitos e visão de mundo do grupo, com um olhar a partir de “três pontos de fuga”¹³. Um olhar de dentro da comunidade representada e outro olhar de fora, que é o do leitor implicado, com o qual ele dialoga e se antecipa aos seus questionamentos, bem como, um olhar “entre culturas”, localizado no “meio”, no segundo ponto de fuga, visão com a qual o narrador traduz ao filho a subjetividade da cultura romani desde o seu “entre lugar”, conformado pelas perdas e ganhos próprios da condição de híbrido.

As análises deste capítulo estão conformadas em cinco temáticas principais, que se subdividem em variados tópicos fundamentais para o entendimento da identidade que se reconfigura. Primeiro, as questões que rondam a conformação de um simbólico “território” escrito facilitado pela literatura romani. Segundo, a hibridez presente na tessitura textual, na definição conceitual dessa literatura e na pronunciada presença de personagens híbridos. Terceiro, a evidência da subversão dos estereótipos e preconceitos introjetados nos personagens. Quarto, a (des)construção da história étnica, que está relacionada a uma ressignificação desta, a partir de um olhar interno de sujeitos. Neste segmento do estudo sobressai a memória do Holocausto romà, o *Porrajmos*, dando contornos ao que se pode nomear como uma “literatura do *Porrajmos*”. Como quinto eixo temático, que se desprende do anterior, encontra-se a construção de uma história social, oriunda da memória viva dos personagens e narradores, os quais reafirmam um vínculo comum com o passado étnico. A transição do nomadismo ao sedentarismo, o resgate do pensamento mágico e da oralidade

¹³ Terminologia utilizada pelas artes visuais em relação à perspectiva: o desenho pode ser feito somente desde um ponto de fuga, o que dá como resultado uma visão desde um só ângulo. A partir de dois pontos, que daria um desenho mais condizente com as dimensões do real ou ainda sob a ótica de três pontos de fuga, que, em alguns aspectos “deforma” a realidade, porque é uma visão distanciada, “aérea”. Trazendo para as análises do texto, o olhar de dentro seria sob um ponto de fuga, o olhar híbrido do narrador corresponde a ver sob dois pontos e o olhar distanciado do *outro* se daria a partir de três pontos.

como parte da subjetividade romani são fatos marcantes dessa história social, que se reconstrói em todo o *corpus* de forma pronunciada.

Os eixos temáticos acima relacionados correspondem às estratégias de ressignificação evidenciadas neste estudo. Para o diálogo com esses elementos de compreensão da identidade romà, a *romipen*, trava-se, entre outros, um debate próximo com a teoria sobre o hibridismo de Homi Bhabha. Também acerca das questões relacionadas à subalternidade ressaltadas por Gayatri Spivak. Com as reflexões a respeito de identidades e categorias sociais de Henri Tajfel, que se complementam com as de Erving Goffman nos temas de estigma e identidade deteriorada. E as contribuições sobre identidade, história e memória de teóricos como Manuel Castells, Stuart Hall, Joël Candau e Jacques Le Goff. As vozes de vários intelectuais e estudiosos romà complementam as reflexões, no que tange a identidade romani, entre eles, ressalta-se Ian Hancock e Nicolae Gheorghe.

Seguindo as proposições introdutórias, teço algumas considerações: a primeira, de caráter explicativo, diz respeito à presença frequente durante este trabalho, de informações que foram extraídas de entrevistas pessoais com o escritor rom argentino Jorge Nedich, em datas variadas. Essas se constituíram em valiosas ferramentas para entender questões referentes não somente a sua obra, como também, à problemática que cerca o escritor de minoria romani. As entrevistas foram facilitadas pela convivência com o escritor, pela nossa origem étnica comum e por trabalhos que foram desenvolvidos em conjunto na elaboração e implementação da primeira Cátedra de Estudos de Cultura Romani da América Latina¹⁴. A segunda consideração se refere a questões instrumentais relacionadas às traduções das obras literárias. Nem sempre foi acessível o contato com os textos literários no original. Optei, então, por utilizar as traduções disponíveis, como é o caso de alguns romances: *Maldito gitano* (do original esgotado em inglês *Goddamm Gipsy*), *Couleur de fumée* (do original em húngaro *Füstös Képek*) e *Un gitano en Auschwitz* (do original em alemão *Das Brennglas*). Além dos poemas inseridos no primeiro capítulo, retiradas da compilação em inglês de *The Roads of the Roma* (2004), de Ian Hancock, Siobhan Dowd e Rajko Djuric, que traz escritos de autores de distintos continentes e diferentes idiomas. Os textos utilizados destas obras, bem como dos que tive acesso no original, foram traduzidos ao português para o corpo do estudo, no sentido de facilitar a fluência da leitura, sendo que no rodapé, há as devidas transcrições dos trechos originais. Todas as traduções são minhas e livres.

¹⁴ Algumas entrevistas foram gravadas, outras foram registradas através de e-mail ou redigidas e assinadas pelo autor. Cátedra criada para a Universidad Nacional de Lomas de Zamora (UNLZ) na Argentina e atualmente desativada.

A terceira e última observação diz respeito a algumas introduções de testemunho pessoal, como romi, que me atrevo a fazer no decorrer deste estudo. Constituem-se em pequenos exemplos e observações que tentam preencher as lacunas geradas pela escassa bibliografia sobre a identidade romani. Vazios que, possivelmente, somente a vivência com a gama de objetividades e subjetividades a ela atrelada, pode preencher. Porquanto, vivenciar significa “ainda estar vivo quando algo acontece”, carrega também um “tom da imediaticidade com que se abrange algo real” e opõe-se àquilo que se “pensa saber, mas, para o qual falta a credencial da vivência própria”, como explica o Hans-Georg Gadamer¹⁵. Acredito que essas pequenas complementações podem contribuir para as análises pertinentes. Apoio-me também, nas reflexões da ensaísta argentina Beatriz Sarlo, quando defende a utilização do testemunho, a chamada “guinada subjetiva”, como uma contribuição à renovação metodológica, principalmente, nas reconstruções do passado, em que há carência de documentos escritos, muitas vezes, produzida por falta intencional e ideológica¹⁶. No intuito de tecer esses “pequenos abismos” é que insiro, em alguns momentos, “a minha voz”, por meio de fatos vividos ou observados por uma primeira pessoa que, como diz Sarlo, quando se refere à importância do discurso da memória, precisa lutar contra o esquecimento, por um significado que unifique a interpretação¹⁷.

¹⁵ *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*, p.105.

¹⁶ *Tempo passado: cultura da memória e guinada subjetiva*, pp. 17-19. Ela ressalta a importância que o livro *The Uses of Literacy* (1957), de Richard Hoggart teve no esboço das investigações posteriores na área dos estudos culturais. Hoggart trabalhou com as lembranças de suas experiências de infância e adolescência, inserido no contexto da classe trabalhadora no Reino Unido.

¹⁷ *Ibid.*, p. 67.

2 CONSIDERAÇÕES HISTÓRICAS DOS ROMÀ

Incandescente o leito em que habito,
Minha condição, de reu e de ferrugem
Desde uma vexação de séculos, grito¹⁸.
(José Heredia Maya)

Enveredar pelos caminhos das especificidades históricas dos grupos romà pareceu-me pertinente e necessário para trilhar a senda da literatura romani. Do mesmo modo, antes de estudar a relação com a reconstrução identitária, que se observa nos meandros dessa nova escritura, não se pode negar que se trata de narrativas de um povo que continua estranho e, indiscutivelmente, desconhecido nos estudos de literatura. Seguindo o raciocínio, levanto perguntas: como é possível reconstruir um edifício sem sujar as mãos nos escombros? Como abordar a reconstrução identitária dos romà pelas suas próprias narrativas, sem tocar nos porquês pelos quais o grupo étnico – que se manteve desafiadoramente vivo, não obstante tantas tempestades ininterruptas, conservando a identidade coletiva apesar de (ou precisamente por) as dificuldades – precise de reconstrução? Como bem sugeriu Homi Bhabha, o escombros traz à tona a questão do que significa começar de novo a partir do mesmo lugar, porém, como se fosse noutra lugar, adjacente a um desastre histórico ou trauma pessoal, onde “não temos opções, exceto a de nos interessarmos por construir edifícios [...] não temos alternativa senão situar, em visão panorâmica, a partir de nossos edifícios, a visão do escombros – a fundação de possíveis edifícios, outras fundações, outras palavras”¹⁹.

Somente a história de subalternizações e perseguições, infelizmente, ainda não concluída, pode justificar a necessidade de reconstrução identitária. É o mesmo impasse que surge ante a necessidade de efetivar uma espécie de “tradução” da idiosincrasia romà presente em suas narrativas, para que se gere compreensão das análises e que não se corra o risco de produzir leituras indizíveis. Entretanto, é imperioso fazê-lo, já que a ótica romani é singular e diferenciada das culturas das sociedades circundantes aos romà. Sem essas aproximações, o entendimento das narrativas é dificultado, porque se trata de uma literatura que, não só está intrincada com a identidade e com um compromisso étnico, mas que também está repleta de imagens provenientes do imaginário cultural próprio. Igualmente, em relação ao enfoque histórico é fundamental discutir sobre a evolução de como os romà foram vistos, recebidos e (mal) tratados pelas majorias para se chegar à compreensão das sequelas

¹⁸ “Incandescente el lecho en el que habito/Mi condición, de reo y de herrumbre/ Desde una vejación de siglos, grito”.

¹⁹ BHABHA, Homi K. “Democracia des-realizada”. *Revista Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n.148, p.78-79, jan./mar. de 2002.

identitárias e feridas abertas que essa história gerou na identidade romã. Além das consequências de tais vivências nas relações entre romã e não-romã.

Por outro lado, a própria literatura romani, que hoje se configura em uma expressão híbrida e transcultural, é um reflexo dessa história nômade. Em seus interstícios se conformam, mesclada à cultura romani, as inúmeras influências externas. Essas são variáveis de acordo com o país de origem dos escritores, de maior permanência no grupo que se autorepresenta ou de uma junção de influências dos lugares por onde passaram. As adaptações culturais são representadas de acordo com as especificidades da recepção do grupo nos distintos continentes e da qualidade do diálogo interétnico existente. Referem-se tantos aos costumes retratados e aos imperativos de sobrevivência étnica evidenciados, como aos relacionados às próprias estratégias textuais. Apresentam, inclusive, significativo ruído das representações anteriormente feitas sobre os romã e da imagem predominante que foi associada à etnia pelo senso comum de cada sociedade circundante. Assim, nesses aspectos, percorrer a história e entender suas singularidades é de grande auxílio nas análises dos textos.

Mesmo ante a atual diversidade dos grupos em relação aos costumes e adaptações, também a despeito da sedentarização da maioria dos romã e das distintas realidades vivenciadas em cada país, o coletivo continua vivo. Ainda que não se possa falar de homogeneidade e, infelizmente, nem de união real dos grupos, é possível observar unidade identitária que os torna romã em relação aos não-romã. O historiador inglês Angus Fraser, em um dos estudos mais completos sobre a história do povo rom, surpreende-se pela sobrevivência da etnia frente a tamanha diversidade de grupos e atrocidades das quais foram alvos. Ele se pergunta sobre o que define a identidade romani: seria a forma de vida – o nomadismo – o principal fator de sua definição? Não lhe parece uma resposta suficiente, pois continua se interrogando em relação a como fica a situação dos muitos romã que adotaram uma forma de vida sedentária, mas que, no entanto, sentem-se parte do povo rom?²⁰. Elenca a interrogação, no entanto, deixa-a sem resposta. Pergunta que eu também me formulo, já que o estudo sobre os romã passa pela definição da identidade romani, assunto que norteará este trabalho.

Ser rom não está relacionado à prática de costumes específicos, nem a nenhuma determinação ou vínculo biológico e vai além do estilo de vida. Ainda que abranja a forma de ser, compreender, comportar e expressar-se, principalmente, é uma forma de “ver”. Explicação que me faz acreditar que é possível fazer mudanças nos costumes, sem deixar de

²⁰ FRASER, Angus. *Los gitanos*, p.19.

constituir uma identidade étnica romani²¹. Um dos maiores temores dos romà é que modificações, realmente substanciais, tragam a aculturação. Mudanças que visem à adequação dos grupos às exigências dos novos tempos²², no que seja necessário para que não se perpetue a mesma exclusão histórica *ad infinitum*. No entanto, essa “forma de ver”, além dos inúmeros valores que conformam a visão de mundo, possui deformações óticas que abarcam, não só a forma de enxergar o outro não-romà como a sua própria imagem. O olhar romà foi configurado por uma história de racismo, marginalização e associação da cultura do grupo étnico a uma série de imagens petrificadas e negativas, que se formaram ao longo da diáspora romani.

Para compreender esse olhar, que expressa a visão romani na sua emergente literatura, revisitar-se-á a história que – é preciso salientar – não foi registrada ou escrita pelos romà. Assim, faremos as reflexões críticas e considerações necessárias para que seu entendimento possa compreender, também, um diálogo com a ótica dos silenciados. Incluo, intercalada com reflexões históricas, algumas vozes romani, por meio de poemas que tratam dos temas abordados desde a identidade étnica. Apesar da literatura romani também abranger o romance, o conto, enfim, os gêneros literários, a escolha da poesia para dialogar com esse capítulo histórico ocorre, pois esta mostra a dimensão subjetiva da repercussão da história na identidade e memória romani. Antecipadamente, vale esclarecer que a poesia romani carrega um significativo viés social. Alguns poetas expressam fatos reais, com matizes históricos, para a elaboração da matéria poética e uma consciência étnica emerge de suas vozes. A realidade romani tem certa característica “mágica”, pois a vida dos romà é norteadada pela religiosidade e magia, naturalmente vivenciadas e intrincadas na cultura.

O escritor e catedrático rom inglês, Ian Hancock, argumenta que os romà ficaram em silêncio por milhares de anos, mas seus corações estão cheios de frases não pronunciadas²³ e que, além de expressarem a dor étnica secular, querem urdir os fios de sua história. Vozes que têm urgência em remendar e alinhavar os tecidos “mal cortados” e “mal contados”, nos quais não foram considerados como agentes e sujeitos. Pensando nisso, essas vozes poéticas foram incorporadas com a intenção de complementar as lacunas subjetivas dessa história. E a

²¹ Não quero dizer que exista uma essência romani que não pode ser mudada e, sim, que é possível fazer câmbios nos costumes sem deixar de ser rom, pois ser romà não é um reflexo dos costumes e sim ao contrário. Não compartilho de visões essencialistas, também é possível tornar-se rom (existem casos observáveis nas comunidades romani e pude presenciá-los no meu grupo de origem) ou deixar de ser rom, bastando abandonar o viver, o pensar e o observar como um membro do grupo, contudo, advogo pela possibilidade de pertencer a duas culturas.

²² Como a alfabetização e a continuidade da escolarização para as novas gerações.

²³ HANCOCK, Ian; DOWD, Siobhan; DJURIÉ, Rajko. *The Roads of the Roma*, p.11.

literatura romani não cala sobre a história, pois está repleta de referências a esses caminhos progressos tortuosos e abismais que os romà tiveram que trilhar.

É a partir dessa história escrita pelo *outro*, que a pequena intelectualidade romà que, recentemente, deixa para trás a oralidade, rompendo com as enormes barreiras culturais que imperam nas massas romani – os chamados “novos ciganos” – forjam sua história, reinterpretando e reconsiderando fatos e obtendo entendimento da própria caminhada para, desde esse ponto, tecer as narrativas. Nesse aspecto, é importante não seguir obstruindo a voz romani que se encontra, também como expressa o escritor rom espanhol, José Maya Heredia, em “sua história livre de artificios, livre de livros e pragmáticas”²⁴.

A “outra história”, contada de dentro, começa a ser escrita a partir dos movimentos organizados, os quais buscam por reconhecimento, representação política e social, pela literatura romani que, além do deleite artístico, proporciona importantes leituras a respeito da história social dos romà, realidade étnica e identidade romani, a partir de suas próprias vozes – “a memória viva” como diria Bachelard. Para o filósofo francês “não é uma memória viva aquela que corre pela escala de datas sem demorar-se o suficiente nos sítios da lembrança [...]. No devaneio que se imagina lembrando-se, nosso passado redescobre a substância²⁵”. É dessa união da imaginação com a memória que está tecida a literatura romani. O resgate da memória que se efetiva, ainda que em alguns casos possa prescindir da memória historiadora, como sugere Bachelard, não pode apartar-se das consequências dessa história sobre a memória coletiva étnica. Maurice Halbwachs distingue entre a memória histórica e a memória do grupo e diz que “a memória coletiva não se confunde com a histórica, porque esta tem livros como base, ensinados ou aprendidos, nos quais os acontecimentos passados são escolhidos [...] e a memória coletiva é uma corrente de pensamento contínuo, de uma continuidade que nada tem de artificial”²⁶. Porém, a memória grupal também é constituída a partir das recordações de acontecimentos ou ações que ocorreram no passado, que são refletidas no presente, configuradas entre esquecimentos e lembranças.

A consciência de ser um povo que foi constantemente perseguido, odiado e subalternizado é parte inegável da memória coletiva dos romà e aparece em toda a literatura romani. A história do “que foi feito”, ante a inquietante diferença dos “ciganos” – tendo em vista que sempre que nos remetemos a essa história, faz-se referência à narrativa das relações conflituosas com os poderes públicos e populações das variadas sociedades majoritárias – é

²⁴ Extraído de “Poema em re-mora” em *José Heredia Maya: obra poética completa*, p.44. “su história libre de asechanzas, libre de libros y pragmáticas”

²⁵ *A poética do devaneio*, p.114.

²⁶ *A memória coletiva*, pp. 85-86.

objeto de memória dessas narrativas. Verdadeiras suturas feitas no tecido literário. A subjetividade, o “sangue” ainda não estancado dessa história se pode ver, por exemplo, nos trechos da denúncia em forma de poema de Heredia Maya:

Os decretos que tu destes
 Feriram-me para sempre
 Sessenta dias passaram
 e cinco séculos ferinos
 condenaram-me em vida
 a este desterro entre gentes [...]
 Muitos açoites me deram
 por eu viver com minha gente;
 mutilaram-me os membros
 não as asas da frente
 Mas não aguento mais
 que sou um povo inocente²⁷

Os romà foram vistos como “hóspedes” inconvenientes – *personae non gratae* – nas sociedades majoritárias. Dessa forma, não foram inscritos na história oficial dos dominantes. Apenas aparecem citados em leis, registros penais e pragmáticas, os quais foram recompilados por estudiosos do tema em iniciativas isoladas e escassas. Esse esquecimento é significativo e pode ser entendido sob o viés social e também ideológico. Em relação ao social, o antropólogo francês Joël Candau explica que o realmente compartilhado pelos membros de um grupo ou de sociedade é o que foi esquecido de seu passado em comum. A memória coletiva seria mais a soma dos esquecimentos do que das recordações, principalmente, porque essas são também resultado de reelaboração individual²⁸. Traki Zannada Bouchara afirma que não existe esquecimento para uma cultura e sim, formas de substituição²⁹. As sociedades dominantes substituíram a presença da diferença romani em suas histórias, pela imagem de uma alteridade conformada na ilegalidade, mantendo-os, sob todos os aspectos, estrangeiros e subalternos. Os romà são minoria em diversos países e em todos, a história do grupo foi adequadamente esquecida.

No Brasil, por exemplo, os romà foram invisibilizados como colaboradores ou partícipes da sociedade brasileira. Não aparecem em nenhum livro de história, adotado ou não pelas escolas, como formadores, juntos a índios e negros, do povo brasileiro, a despeito de que estão nessas terras desde aproximadamente 1574, quando foram deportados de Portugal. Esse efeito “amnésia” também recaiu sobre a totalidade dos romà, que se por um lado foram

²⁷ *Camelamos naquerar*, p.17. A obra *Camelamos naquerar* (1975) (*Queremos falar*) é representativa do início de um ativismo social rom que se expressa através da literatura na Espanha. “Los decretos que tú diste/me cornearon pa siempre.Sesenta días pasaron/y cinco siglos hirientes/me condenaron en vida/a este destierro entre gente [...] /Muchos azotes me dieron/por vivir yo con mi gente;/me mutilaron los miembros,/no las alas de la frente.[...] /Pero ya no aguento más/que soy un pueblo inocente”.

²⁸ CANDAU, Joël. *Antropología de la memoria*, p.64.

²⁹ DU BOUCHARA, Traki Zannada. *La ville mémoire. Contribution à la sociologie du vécu*, p.24.

privados de se sentirem parte das sociedades majoritárias, também utilizaram esse esquecimento como técnica de resistência. Atualmente, boa parte do grupo desconhece seu passado histórico, embora possua forte “memória dos sentimentos”³⁰, traduzida nesse trecho do poema *Granáinas*, de Heredia Maya, cujo tema é a memória romani:

A memória é traiçoeira [...]
 embora lembre contigo
 um beijo de primavera
 na frente dos filhos.
 O que tens se não te lembras,
 O que fica se te esqueces [...]
 Do lado da esquerda
 que sangra um sangue ferido..³¹

Essa lembrança dos romà que trata de esquecer a história, porque é triste, guarda, contudo, “o sangue ferido” e “tatuado” no ethos identitário. Memórias grafadas a ferro e fogo nos genes dos grupos, sem que, entretanto, possa remeter-se a elas como fatos históricos. Um exemplo é o *Porrajmos* (holocausto rom) que, embora tenha causado perdas significativas em muitos grupos, é ignorado pela maioria dos romà. O mesmo ocorre com parte dos descendentes dos romà escravizados na Romênia até 1864, inclusive, os que emigraram para outros continentes que, apesar de apresentarem “sequelas” da escravidão refletidas nos costumes e nas condições de vida, desconhecem suas causas, ignoram o passado escravo. Esse é o caso das personagens representadas em *El alma de los parias*, do escritor rom argentino Jorge Nedich³². Como consequência da escravidão se evidencia, por exemplo, a perda do romani ou sua variação dialetal, que ocorreu nesses grupos. Também a marginalização internalizada na manutenção da prática da mendicância, que não é um costume rom, mas que se originou da extrema vulnerabilidade desses romà deixados sem amparo social pós-escravidão³³. Jorge Nedich coloca, na voz de um rom de România, retratado em um de seus poemas, a desolação de viver nesse país: “não há escolas, não há caminho senhor, não há pátria amável, não há”³⁴. Já o escritor e sociólogo rom sérvio, Rajko Duric, retrata essa

³⁰ Santo Agostinho. *Confissões*, p. 54.

³¹ José Heredia Maya: *obra poética completa*, p. 353. “La memoria es traicionera [...] / aunque recuerde contigo/ un beso de primavera/ a la vera de los hijos. / Qué tienes si no te recuerdas/ Qué queda si se te olvida [...] / al costado de la izquierda/ que sangra una sangre herida”.

³² Nessa obra aborda-se o grupo ludar-boyash, descendentes do romà escravos dos boyardos (senhores feudais), que emigraram para América.

³³ Claire Auzias, que dedicou um estudo aprofundado sobre os romà do leste europeu, especificamente sobre o período da escravidão, afirma que os relatos de torturas e castigos aplicados naquela época eram de grande crueldade. Foi um período que marcou a memória coletiva dos grupos que tiveram conhecimento de serem descendentes desses escravos porque não puderam esquecer ou carregaram essa memória “calada” nos genes, a memória genética. Cf: *Os ciganos: ou o destino selvagem dos roms do leste*, p.14.

³⁴ “A Vória gitana” em *Voces gitanas*, p. 2. “no hay escuelas, no hay camino señor, no hay patria amable, no hay”³⁴.

mesma realidade pela ênfase dada à pobreza e ao abandono que restou a essas populações, como se observa nessa passagem de “La foto de mama”:

[...] Dois pedacinhos de pão negro
mangaos [mendigados] em dois povos distantes
 Na mão da mamãe
 Olha-nos nos olhos
 Queria com o olhar dar-nos de comer
 aos cinco[...]³⁵

O esquecimento do próprio passado histórico se deve, também, às características tradicionalmente orais da cultura e ao pouco ou nenhum contato entre as diversas comunidades romani. Esse esquecimento por parte de um povo de cultura oral é entendido por Candau, em função de que ao não possuir fontes escritas, esses povos são obrigados a interpretar a memória transmitida. E essa interpretação, geralmente, é acompanhada pelo apagamento de parte da memória, o que não sucede em culturas letradas nas quais “o escrito permanece”³⁶. A falta de representatividade dos romà na história escrita das sociedades torna-se reveladora da intencionalidade desse esquecimento. A presença de registro sobre a etnia aparece somente em documentos penais, o que é significativo, pois indica o lugar “reservado” para a alteridade romani pelas sociedades majoritárias. Atualmente, se pode falar de uma reconstrução da memória romani, tanto no relacionado ao resgate de especificidades internas como dessa história, a qual os romà foram o *outro* invisível. A reconstrução da memória afetada por processos de invisibilização não constitui mero esforço de pesquisa, requer que se desmistifiquem as verdades dadas e as imagens petrificadas, arraigadas na cultura dominante como um “câncer”. Trata-se de se enfrentar com as crenças e isso significa, em qualquer aspecto de nossas realidades, trazê-las à consciência, formatá-las em palavras e significados para que sejam compreendidas efetivamente.

Para transmitir algo novo, no entanto, é necessário desalojar o antigo. Dentro da reconstrução romani há uma novidade que irrompe, a sua literatura que, possivelmente, poderia produzir um espaço de instabilidade, a partir do qual se podem reconfigurar novos olhares sobre os romà. Desalojar o antigo, no caso dos romà, passa por afugentar os fantasmas da história, trazendo-os “à luz”, como nesse trecho de “biografia desastrosa”:

Depois veio o desterro
 destino desde sempre
 por todos os caminhos
 proscrito

³⁵ *Sin casa y sin tumba*, p. 69. “[...] Dos pedacicos de pan negro/*mangaos* en dos pueblos lejanos/en la mano de la mama/Nos mira a los ojos/Quisiera con la mirada damos de comer /a los cinco[...]”.

³⁶ CANDAU, Joël. *Antropología de la memoria*, p.48.

apátrida
de todas as coroas
acossado
por toda matilha
vexado
fustigado
por decretos
martelados pelo desprezo [...] ³⁷.

O eu poético expressa ressentimento ante o pouco valor dado pelo *outro* sobre o destino de sua sofrida gente (uma constante na poesia e na literatura romani). No tocante a essa história de dor étnica e desprezo social secular, o psicólogo francês Serge Moscovici se diz também testemunha ao afirmar: “não tenho dúvida de que meu conhecimento e minha familiaridade, desde a infância, com a vida dos ciganos me obrigaram a redescobrir as perseguições e as humilhações, tudo o que tanto gostaríamos de esquecer”³⁸. O esquecimento desejado, ao que Moscovici se refere, alude a sua condição de judeu e à proximidade de ambas as histórias em relação às perseguições. Contudo, considera a importância de lembrar esse passado, pois nos leva a agir de forma a evitar eternas repetições. A continuação parece-me necessário, antes de passar a recorrer à história dos “ciganos em um mundo gadyè”, fazer algumas considerações iniciais sobre os romà.

2.1 GRUPOS E DENOMINAÇÕES.

Muitos dos costumes que hoje formam a idiossincrasia romani, como o nomadismo, a manutenção da oralidade ou práticas como a endogamia foram escolhas feitas em função de respostas à intolerância. Para sobreviver, os romà tiveram que fazer adaptações ao entorno hostil, elaborar estratégias de sobrevivência, até se aproveitarem de associações errôneas (fruto do desconhecimento e dos preconceitos) feitas pelos não-romà. Tais práticas foram úteis por muito tempo e outras, rapidamente demonstraram sua ineficácia, inclusive se tornaram contraproducentes. Foi o que ocorreu com a aceitação por parte dos romà das denominações de ciganos e *gypsies* e suas variantes em outras línguas.

O epíteto cigano é uma designação dada pelo *outro*. De fato, não existe na língua romaní, nenhum equivalente ao termo “cigano”. O ato de ser nomeado e não nomear-se é uma característica da cultura e da linguagem dos romà. Então, não pareceria estranho que fossem “chamados” em lugar de “chamarem-se” em suas relações com o exogrupo. Por exemplo, em

³⁷HEREDIA MAYA, José. “Camelamos naquerar” em *Obra poética completa*, p.52. “Después vino el destierro/hégida desde siempre/por todos los caminos/Proscrito /apátrida/de todas las coronas/acosado/por toda la jauría/vejado/Fustigado/por decretos/cincelados a punta de desprecio [...]”.

³⁸ “Os ciganos entre perseguição e emancipação”, p.654.

romani e variações dessa língua, não se pergunta “qual é o seu nome” ou “como você se chama” e sim o equivalente a “como os outros te chamam?”³⁹. Esse é um reflexo da forma de pensar dos romà, que em relação ao indivíduo colocam a coletividade em primeiro lugar. Não importa como eu me chamo e sim, como sou reconhecido pelo coletivo⁴⁰. Observa-se esse fato nesse pequeno diálogo poético extraído da lírica dramática de Heredia “– Como o senhor se chama?/ – Como o senhor me chame./ – Eu não te chamo... Você se chama?/ - Como me queiram chamar./ Tenho a noite e o dia/ e vontade de descansar”⁴¹.

A forma de denominar os romà está relacionada a algumas associações: a principal deriva do termo *gypsy*, da qual procedem a maior parte dos epítetos dados ao povo rom, como *gitanos* na Espanha ou *gitan* na França. Esses termos foram originados da falsa ideia de que o grupo étnico era procedente do Egito e se forma a partir das palavras francesas *egyptians* ou *gyptians*, que faziam referência a que provinham de uma região chamada de “pequeno Egito”, que corresponderia a algumas áreas da Grécia, Turquia e Síria, conhecidas por esse nome devido a sua grande fertilidade⁴². Vários estudos comprovam que os romà estiveram por longo tempo nessas zonas antes de entrarem no Ocidente. Dessa forma, é provável que a associação ao Egito seja em função dessa confusão. Por isso, ainda hoje são chamados de povo do *fáraó* ou *faraon* na Hungria e Romênia, respectivamente. Inclusive, parte dos romà, ainda crê em tal procedência, já que desconhecem que há muito se desvendou a origem indiana do povo rom. Alguns grupos e pesquisadores ainda acreditam serem originários de uma das supostas tribos perdidas de Israel.

Por que os primeiros romà compactuaram com a ideia errônea de que eram originariamente egípcios? De acordo com o linguista francês Marcel Courthiade, a partir do aparecimento de certa intolerância cultural, os primeiros romà compreenderam que era mais vantajoso serem considerados egípcios desterrados pelos mulçumanos e condenados a errar, do que serem de origem indiana. O prestígio do Egito e os relatos das perseguições sofridas pelos cristãos neste país fundamentavam a lenda de que eram egípcios, pois favorecia a obtenção de salvo-condutos e cartas de recomendação dos príncipes e do Papa⁴³. No que concerne a essa evidencia histórica, reporto-me uma vez mais à voz poética de Heredia, a qual narra alguns aspectos do passado romà, “[...] Vi o Papa / – de Roma venho –/ em cadeira de

³⁹ *Sar butchiós?*

⁴⁰ Aparece também em outros usos; por exemplo, em lugar de utilizar o que traduzido seria “eu tenho”, se usa o equivalente a “tem para mim” (*Si man*) considerando uma divisão implícita do possuído entre toda a comunidade.

⁴¹ *José Heredia Maya: obra poética completa*, p. 604. “– ¿Cómo se llama usted? / – Que como me llame usted. / – Yo no te llamo... ¿Te llamas? / – Como me quieran llamar. / Tengo la noche y el día/ y ganas de descansar”.

⁴² LIÉGEAIS, J.P. *Los gitanos*, pp-29-30

⁴³ “El origen del pueblo rom: realidad y leyenda” em *I Tchatchipen*, n.33. p.17

ouro,/ eu não o entendo. / Por mais pecados, / que tenha um *marengo*⁴⁴,/ se no mar morre,/ não vai ao inferno. [...] / pelo caminho/ tudo entendo”⁴⁵. Os romà vão “entendendo” que se são nômades sem paradeiro, mas têm recomendações papais como peregrinos, seu “pecado” se torna mais aceitável pelas sociedades. Esses documentos eram o equivalente aos atuais passaportes e garantiam aos romà serem recebidos. Courthiade explica que o primeiro motivo pelo qual se associaram os romà aos egípcios foi o amálgama que se efetivou entre eles, já que os egípcios chegam à Ásia menor e aos Bálcãs seguidos imediatamente dos romà, no século IV. Esse acontecimento foi o responsável pela vinculação com os povos egípcios e os romà seguiram o pensamento das sociedades da época⁴⁶. O linguista complementa que naquela época, as regiões relativamente férteis eram chamadas de “pequeno Egito” e como os romà se instalavam nessas terras afastadas, à beira dos rios, ambos os elementos contribuem para consagrar ao grupo a etiqueta de egípcios. Acatar a suposta origem egípcia, a princípio vantajosa, é comparado pelo estudioso francês ao que fazem os romà que chegam de Romênia a outros países Europeus atualmente, os quais, em função do acentuado repúdio manifestado aos “ciganos romenos”, por sua condição de extrema marginalidade, preferem fazer-se passar por bósnios⁴⁷. Jorge Nedich dá voz a um rom de Romênia, pressionado ante a dúvida de deixar o país de origem e lançar-se por uma “vida melhor”. Observemos um trecho do texto:

[...] A margem esmaga, não há outro lugar, o futuro: a morte invisível para nós. Não há outra salvação.
Só quero beber um *chαιο* [chá], com minha cigana, cheia de sol e vento.
Vamos *papu* [papai] a Roma que estão os turistas. Não, *feticha miae* [minha filhinha]. Não, lá choramos a *mamu* [mamãe]. *Fata a miae* [minha filha], não te abrace a *papu*, corre, procura outro mundo⁴⁸.

No entanto, o eu lírico recomenda à filha que siga o caminho, na verdade, passa-lhe uma mensagem dúbia, porém, termina por incentivá-la a ir. O que acontece com os romà de Romênia não é muito diferente do que fazem as mulheres romà do Brasil: quando são

⁴⁴ Marengo foi uma batalha travada em 14 de julho de 1800 na Itália entre tropas francesas, comandadas por Napoleão Bonaparte, e tropas austríacas. Também é a denominação de uma moeda.

⁴⁵ *Obra poética completa* p. 77. “[...] He visto el Papa / – de Roma vengo –/ en silla de oro, / yo no lo entiendo. / Por más pecados, / que haga un marengo, / si en la mar muere, / no va al infierno. [...] / por el camino/ todo lo entiendo”.

⁴⁶ O historiador britânico Hugh Pulton, investigando em documentos do Vaticano, descobre que um povo de origem egípcia chega ao Bálcãs no século XIV, entre 1306 e 1338. Eram grupos de cristãos. Também os descendentes dessa migração foram chamados de novos egípcios, o que favoreceu a analogia com os romà, que também passam a serem considerados novos egípcios. Apud COURTHIADE, M. “El origen del pueblo rom: realidad y leyenda” em *I Tchatchipen*, n.33, pp. 18-19.

⁴⁷ COURTHIADE, M. “El origen del pueblo rom: realidad y leyenda” em *I Tchatchipen*, n.33, pp. 18-19.

⁴⁸ “A la gitana” em *Voces gitanas*, p. 2. “[...] El margen aplasta, no hay otro lugar, el futuro: la muerte invisible para nosotros. No hay otra, salvación. /Sólo quiero beber un *chαιο*, con mi gitana, llena de sol y viento. /Vamos *papu* a Roma que están los turistas. No, *feticha miae*. No, allá lloramos a *mama*. *Fata a miae*, no te abrace a *papu*, corre, busca otro mundo”.

abordadas nas ruas enquanto vendem suas mercadorias ou praticam a quiromancia, elas se dizem baianas para não dificultarem o comércio. Embora também exista preconceito contra os nordestinos e a práticas como a leitura de mãos, esse é minimizado em relação à origem romani. Essas adequações costumam ser utilizadas quando se quer reinventar tradições que possam reconstruir identidades e memórias. Os historiadores ingleses Hobsbawm e Ranger explicam que essas “adaptações” “sempre que possível, tentam estabelecer continuidade com um passado histórico *apropriado*”⁴⁹.

Além de *gypsy* e seus correlatos em outras línguas, outro termo utilizado pelo *outro* para designar os romà é “ciganos”, forma portuguesa originada do mesmo tronco que originou *zingari* na Itália, *zigeuner* na Alemanha, *tsigane* na França, *czigany ou cigány* na Hungria, *tinker* na Inglaterra e *tshingian* na Grécia, Turquia e Bulgária e ainda *Tigan* na Romênia. Existem teorias que a origem desse epíteto se derivaria de *jigani*, denominação de um grupo étnico indiano⁵⁰ ou de *egipcianos*, nome dado aos romà quando da sua chegada à Espanha, tomando também como referência o Egito, ou ainda que seja oriundo de *cianos*, pois existem registros de que assim eram chamados na Itália por volta de 1417⁵¹. Porém, a explicação mais aceita é de que a denominação *ciganos* tenha sido uma forma corrompida do termo *athìnganoi* ou *atsiganoi*, provavelmente derivado do grego *ασιγγανος* (intocável), nome de uma antiga seita herética do século XII, proveniente da Ásia Menor, à qual os romà foram associados devido à prática cultural da adivinhação, utilizada por ambos.

O primeiro registro da presença dos romà foi feito pelo franciscano Simón Simeonis em 1322 quando constatou a presença de um grupo da seita *atsiganoi* em Creta, durante suas viagens. Não se sabe se eram romà, que foram por ele confundidos com indivíduos de dita seita ou se eram *atsiganoi*, que foram associados ao grupo étnico erroneamente. É possível que os romà tenham se misturado em algum momento com esses grupos e, a partir daí, incorporado a prática da quiromancia como atividade comercial. Dessa forma, seria interessante ao grupo a vinculação aos *atsiganoi*, os quais dominavam essa arte em todos os seus aspectos mágicos. Sabe-se que a leitura de mãos passou a ser uma atividade pela qual os romà ficaram historicamente associados. Mas se por um lado foi uma forma de obtenção de lucros e benefícios, também foi responsável por inúmeros problemas relacionados à

⁴⁹ HOBBSAWN, Eric; RANGER, Terence. *A invenção das tradições*, p. 9. (friso meu).

⁵⁰ BETTENCOURT, Estevão. “Os ciganos e a religião” em VILAS-BOAS, Atico. *Ciganos: antologia de ensaios*, p. 119. Tribo pertencente à etnia dravidiana, que resulta da fusão dos negritos (primitivos habitantes da península hindu) com os turanianos, povo de raça amarela, proveniente dos montes Urais. Alguns estudiosos modernos acreditam que os romà possam ser realmente originários desse grupo, dada a alegada semelhança de traços físicos e língua.

⁵¹ KRANTZ, Albert, apud OLIVEIRA CHINA, José. *Os ciganos do Brasil: subsídios históricos, etnográficos e linguísticos*, p. 5.

intolerância religiosa. De acordo com Angus Fraser, os originais e heréticos *atsiganoi* foram drasticamente reduzidos e quase aniquilados no século IX e eram sistematicamente referidos como motivos da desgraça do Império Bizantino, pois as pessoas daquele império se associavam diariamente com magos, adivinhos, *atsiganoi* e encantadores⁵². Não demorou muito, e ainda no século IV, o clero proíbe que se consulte a sorte pela leitura de mãos com as mulheres romà, então chamadas também de “egípcias”⁵³.

Outras denominações atribuídas aos romà são boêmios ou *bohémiens* na França, em razão de uma onda migratória de romà que entra na Europa no século XV, mediante um salvo-conduto do rei da Bohemia Segismundo I. Também *heydens* (pagãos) na Alemanha, associando-os aos indivíduos da Bohemia, antes que se convertessem ao catolicismo e passassem a fazer parte do Sacro Império Romano. Os romà acatam também essas denominações, porque ao serem oriundos da Bohemia, tinham garantido bom recebimento por parte das sociedades não dispostas, desde aquela época, a aceitarem a diferença dos romà. Como se percebe, essas denominações têm em comum o fato de serem atribuições dadas pelo *outro*, associações a origens que não correspondem à verdadeira e terem sido acatadas e incentivadas pelos romà, devido à necessidade de aceitação e sobrevivência mediante a desconfiança que despertavam. Poutignat e Streiff-Fenart explicam que a produção e utilização dos nomes étnicos são elementos de análise particularmente importantes para elucidar os fenômenos de etnicidade, já que a existência e a realidade de um grupo étnico só podem ser atestadas pelo fato de que ele próprio se designa e é designado pelo *outro*, por meio de um nome específico, então, a nomenclatura não é somente um aspecto revelador das relações interétnicas, ela é por si própria produtora da etnicidade⁵⁴.

Como mencionado, não existe em romani nenhuma palavra que corresponda ao epíteto “cigano”, o qual ao longo do tempo foi sendo acrescido de significados negativos pelas sociedades tornando-se um grande fardo para o povo. Internamente, os romà sempre se autodenominaram e foram reconhecidos pelos nomes dos grupos principais e suas subdivisões em clãs e linhagens. Dividem-se em três grandes grupos que são os calé da Espanha, dos quais provêm os calons de Brasil e Portugal; os rom, grupo mais numeroso e presente em diversos países da Europa; e os sinti ou manouches, mais frequentes na Alemanha, França, Itália, Áustria e Rússia⁵⁵. Esses grupos estão também presentes em maior ou menor proporção

⁵² *Los gitanos*, p. 61.

⁵³ COURTHIADE, M. “El origen del pueblo rom: realidade y leyenda”, p.17.

⁵⁴ POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Frederick Barth*, p.143.

⁵⁵ Os manouches correspondem a uma divisão do grupo sinti, que se concentrou mais na França.

em toda América. A essa primeira divisão principal se agregam outras. Os calé, por exemplo, se dividem em famílias extensas e agregações maiores formadas em torno do “tio”, um ancião com reconhecido respeito. Os calons chamariam esse agrupamento maior de turmas, também lideradas por um líder mais velho. Já os rom, possuem uma subdivisão mais complexa, pois compreendem o que se chama de *natsia* (nação) ou *rása* (raza), por exemplo: kalderash, machuaia, lovara, curara e ludar são *natsia*, que por sua vez, são subdivididas em *vitsi* (plural de *vitsa*, que significa clã) ou *tsérha* (casa ou barraca). O nome da *natsia*, geralmente, está relacionado à profissão ancestral do grupo e a *vitsa*, ao nome de um antepassado ou outra característica específica que defina o clã⁵⁶. Existe ainda, a divisão em *kumpania* (companhia), que também ocorre entre os sinti e manouche. A *kumpania* é uma divisão mais política, que não está, necessariamente, relacionada ao parentesco, pois corresponde a associações em função da exploração comercial de uma região e é dirigida por um *rom baró* (grande homem ou homem velho), que além de atuar em decisões internas, funciona como um elo entre os romà e os não-romà quando necessário⁵⁷.

Embora mantenham essas categorias organizacionais internas praticamente inalteradas até hoje, as mudanças nos costumes ao longo da diáspora, acarretaram em diferenças grupais bastante significativas e distintas. As principais distinções se originaram depois da chegada a Europa, derivadas do impacto da língua e cultura das áreas em que cada grupo circunscreveu seu nomadismo durante séculos e também, da divisão entre os romà que se mantiveram nômades e os que se sedentarizaram. Nas relações entre grupos essa diferença é perceptível. Não é raro que os conflitos internos também se apresentem, tendo em vista que alguns grupos acreditam que seus costumes e tradição estão mais conservados, ou são mais “puros” que as dos outros. Os que se conservam nômades questionam a “pureza” dos costumes dos sedentários, alguns destes, por sua vez, culpam os que se mantêm totalmente nômades pela má impressão que causam nos não-romà sobre o conceito de toda a etnia. Por exemplo, os vários romà que aderiram ao atual movimento pentecostal cigano fizeram adaptações radicais na tradição e questionam a permanência de alguns costumes dos que eles chamam de “ciganos seculares”, estes, por sua vez, pensam que os romà evangélicos não são mais “ciganos de verdade”.

Entre essas e outras divergências emerge, uma vez mais, a questão da denominação. A necessidade de representar-se política e socialmente, de emancipar-se, de reclamar

⁵⁶ As terminologias *natsia* e *vitsa* são empréstimos do romeno. Os rom são o grupo mais abundante na Romênia e no leste europeu.

⁵⁷ As agrupações maiores dos calés e calons tem a mesma função que a *kumpania*.

reconhecimento e voz, bem como o surgimento de uma nova consciência no seio da etnia, fez com que surgisse, a partir de meados da década de sessenta do século XX, um movimento global organizado e ativista, o qual propôs uma redefinição da identidade romani e unificação do povo, que viabilizasse maior força social e representatividade. Dessa forma, em 1971 é realizado o Primeiro Congresso Mundial em Londres, liderado pela União Romani Internacional (URI) e contando com a participação de representantes dos distintos grupos. Ocasão na qual se definem estratégias de reconstrução e unificação, como a luta pelo reconhecimento de ser um povo diaspórico, possuidor de uma raiz comum indiana e de se constituir numa nação transnacional. Definem-se símbolos unificadores como um hino e uma bandeira, propõem-se uma standardização do romani falado pelos distintos grupos, além de decidir pela expansão do termo romà para denominar o coletivo. O vocábulo romà, além de ser proveniente da denominação de um dos grupos – rom como já dito – significa originalmente “homens” em romaní.

O direito da automeação em suas relações com o exogrupo é exercido pela primeira vez. Contudo, o emprego do termo romà para designar os indivíduos da etnia continua sem ser incorporado nas relações interétnicas. Tampouco é utilizado pela mídia ou pela literatura. É perceptível a dificuldade e até a resistência, de incorporação da nova denominação por parte dos não-romà. Nota-se que, mesmo em trabalhos acadêmicos que versam sobre os novos movimentos associativos ou sobre a nação transnacional romani, enfim sobre as mudanças políticas e sociais dentro do coletivo, o termo “cigano” continua a ser empregado apesar do paradoxo que significa tratar desses temas e continuar nomeando os protagonistas de “ciganos”⁵⁸. Sobre esse aspecto, a URI se posiciona dizendo que quando os romà são mencionados como se fossem povos diferentes, unidos somente pelos problemas, com uso de termos como ciganos, *gitanos*, *gypsy* ou seus correlatos, dificulta-se a luta pela qual hoje se empenha, isto é, o reconhecimento como um só povo, portador de uma história comum em suas origens e, no fundamental, uma cultura compartilhada. A partir da URI, pede-se que se use o epíteto romà⁵⁹.

Mudar a denominação é parte de consenso protagonizado pelas novas associações e por intelectuais romà. Não obstante, gera polêmica dentro da própria comunidade. O poeta rom polonês, Gregory Dufunia Kwiek, expressa essas posturas desencontradas em um poema

⁵⁸ Cf: GUIMARÃIS, Marcos T. S. *O associativismo transnacional cigano: Identidades, diásporas e territórios*. Tese, Universidade de São Paulo, 2012. Apesar de ser um extenso e valioso trabalho sobre os romà, e de mencionar que não ignora o uso do termo romà como o escolhido pelos movimentos ativistas, o autor utiliza “cigano”.

⁵⁹ Cf: www.unionromani.com. Acessado em 24 de julho de 2012.

em tom de revolta contra os “verdadeiros romà”, intitulado *I am the common Rom* (Eu sou um rom comum)⁶⁰, no qual a voz romani declara e indaga:

[...] Olá, eu sou o rom comum.
 O que quer dizer, nós somos lixo, o mais baixo dos baixos?
 Então nós provavelmente merecemos a maneira que os *gadjé* [não-romà] nos tratam.
 [...]
 Quem é da Índia, seu louco? [...]
 O que quer dizer, "ouvir a *magerdo*⁶¹ *gadjo* [não-rom]"?
 Saia da minha frente! [...]⁶²

Ao se dizer “rom comum”, o eu poético define-se como o verdadeiro. A resposta aos supostamente “puros” é que o rom simples, o “rom invisível”, aquele que como o próprio poeta viveu a experiência do medo e por isso se “esconde”, também é um rom verdadeiro. Não mostrar-se ao *gadyé*⁶³ foi uma postura desenvolvida historicamente pelos romà para garantir a existência étnica, fato observado no seguinte trecho do mesmo poema, cuja dúvida em relação à veracidade identitária é passada para os “puros”: “[...] Olá, eu sou o rom comum. / Algum idiota me disse para revelar aos *gadjé* que eu sou um rom, e resistir / (Eu não acho que esse cara era um rom)[...]”⁶⁴. Percebe-se também, que o eu dá voz a um rom romeno, porque a problemática se estende à questão de que provinham de escravos, outro indício de “inferioridade”. Vejamos: “[...] Olá, eu sou o rom comum. / Como se atreve a dizer que os de minha *Vitsa* foram escravos? / Talvez os seus fossem, mas certamente não os meus. / Talvez os escravos fossem os ciganos realmente inúteis [...]”⁶⁵.

Essas questões polêmicas entre os supostamente puros e impuros, verdadeiros e falsos, que perduram até hoje, também estão atreladas à negação que muitos grupos imputam aos que perderam a língua romaní, como são os ludar, originários da Romênia, grupo representado no romance *El alma de los parias* e que se disseminaram por diversos continentes. Eles preferem utilizar “ciganos” para se autodenominarem nas relações interétnicas. É realmente difícil falar dos romà como um só grupo, mas é necessário caminhar rumo a uma aliança interna, não à

⁶⁰ Gregory Dufunia Kwiek (1968) passou a vida viajando entre países e, às vezes, escondendo sua identidade. Caracterizava suas andanças como “viagens de fuga pelo medo” e luta pela sobrevivência.

⁶¹ Do romani: uso depreciativo equivalente a sujo.

⁶² HANCOCK, Ian; DOWD, Siobhan; DJURIÉ, Rajko. *The Roads of the Roma*, p.106. “[...] Hello, I’m the common Rom. / What do you mean, we are trash, the lowest of the low? / Then we probably deserve the way *gadjé* treat us / [...] Hello, I’m the common Rom. / Who’s from India, you mad man? / [...] / Hello, I’m the common Rom. / What do you mean, “listen to the *magerdo gadjo*”? / Get out of my face! [...]”.

⁶³ Do romani: *gadyé* ou *gadjé* é o plural para não-romà. *Gadjó* ou *gadyó* corresponde ao masculino singular e *gadyí* ou *gadjí* ao feminino.

⁶⁴ Ibid.p.106. “[...] Hello, I’m the common Rom. / Some fool told me to reveal to *gadjé* that I’m a Rom, and stand up –/ (I don’t think this guy was a Rom)[...]”.

⁶⁵ HANCOCK, Ian; DOWD, Siobhan; DJURIÉ, Rajko. *The Roads of the Roma*, p.106. “[...] / Hello, I’m the common Rom. / How dare you say my *vitsa* were once slaves? / Maybe yours were, but certainly not mine. / Maybe those slaves were the really *trashy* Gypsies [...]”.

maneira de padronização, porém, como forma de buscar o desejado reconhecimento social, com o intuito de que uma voz em uníssono desses grupos se torne audível.

Mesmo com todas as diferenças, os grupos se reconhecem como possuidores de características identitárias comuns e percebem que os diversos grupos não poderiam ser não-romã, dada os significativos contrastes com as sociedades circundantes. De certa forma, paira sobre as consciências romã, a noção de que as atuais diferenças foram também fruto de interferências externas sobre o seu destino de povo perseguido e fadado a repartir-se, fugir e adaptar-se. Neste estudo, opto por utilizar a denominação romã por considerá-la necessária para a unificação. Entendo que essas prioridades devem ser respeitadas acima dos partidarismos e diferenças grupais⁶⁶.

Durante a história dos romã, os governos europeus defenderam a inexistência de uma cultura romani, pois a diversidade grupal não permitiria falar de uma identidade singular. Argumento que deu margem às dinâmicas de assimilação e extermínio. Cito somente alguns exemplos: entre 1958 e 1960 na Hungria foi estabelecido um conselho consultivo, o qual declarou que o coletivo romã não constituía uma minoria nacional e sim, um agrupamento de culturas marginais e infratoras. Em Checoslováquia, na década de 1940, as autoridades concluíram que a identidade grupal dos romã tinha que ser dissolvida e decretou-se que não eram um grupo étnico, porém gente que mantinha estrutura demográfica visivelmente diferente. Assim sendo, aprovou-se uma lei que proibia o nomadismo, episódio que teve bastante êxito na sedentarização forçada dos romã⁶⁷. Os nazistas, antes da “solução final”, preocupavam-se em definir um pequeno grupo de romã como verdadeiros e puros entre os que falavam o romani sem interferência – já que não podiam negar a, linguisticamente comprovada, origem ariana do romaní falado – enquanto declaravam que os “outros” e os “mestiços” eram propensos ao crime⁶⁸. A historiadora francesa Claire Auzias lembra que Alfred Dillman, um dos primeiros ideólogos do genocídio dos romã, escreveu *Zigeuner-Buch* (Livro cigano) em 1905, destinado a fornecer à polícia, além de uma lista de “ciganos” supostamente perigosos, uma série de argumentos cujo eixo se baseava na negação da existência de um povo rom. A estudiosa explica que mais da metade de seu livro versa sobre a ausência de “ciganos” de verdade. Dillman nega que possuam uma língua, identidade e

⁶⁶ Apesar de minha origem sinti, um dos grupos que se nega ao uso da denominação romã.

⁶⁷ FRASER, Angus. *Los gitanos*, p.277.

⁶⁸ *Ibid.*, pp. 259-260.

cultura compartilhada, posto que seriam a-sociais. Sob essa ótica Hitler iria exterminá-los décadas depois⁶⁹.

Auzias afirma que ainda hoje, tratam-se os romà a partir desse velho princípio de negação da identidade e são singularizados somente em termos de nomadismo e criminalidade. É por isso, explica ela, que os romà associam cada vez mais o reconhecimento da identidade ao sentimento de coesão identitária e à prática ou recordação da língua romaní ou de suas formas derivadas⁷⁰. O estudioso Marcos Guimarães identifica que se as políticas de restrição à mobilidade dos romà não se intensificarem será possível o fortalecimento do elo entre os grupos⁷¹.

2.2 A ORIGEM E A LÍNGUA

A identidade romani também é resultado da influência dos processos migratórios e das dinâmicas de marginalização no transcurso dos séculos sobre uma raiz identitária de significativos traços orientais. Ainda que alguns teóricos insistam em alimentar controvérsias sobre a origem específica indiana do romà, não resta dúvida sobre a influência oriental na sua cultura. A historiadora francesa e estudiosa da cultura romà, Claire Auzias, vai mais longe e afirma que é um povo da civilização indiana, uma etnia indiana e desta forma, não são assimiláveis pelos modelos ocidentais⁷². Ser uma parte do Oriente imersa no Ocidente foi outro fator que fez com que as diferenças culturais fossem realçadas, gerando estranhamento e inquietação em relação à diferença romani desde a entrada na Europa.

A língua sempre esteve estreitamente relacionada com a origem e foi a partir das pesquisas linguísticas sobre o romaní (também chamado romanês ou romanó), que se chegou à origem indiana do povo rom no final do século XVIII. De acordo com Marcel Courthiade, aproximadamente em 1770, o pastor transilvano Vályi István redescobriu a origem indiana dos romà quando comparou a fala dos “egipcianos” de Ráb, onde predicava, com a língua falada por três estudantes indianos que conheceu em Holanda, que possivelmente falavam sânscrito. Depois desse descobrimento, a origem verdadeira dos romà ficou por muito tempo oculta, apenas conhecida por alguns sábios. O linguista afirma que, no entanto, a origem indiana já tinha sido citada em documentos datados de muito antes, encontrados no Vaticano pelo historiador britânico Hugh Pulton. Segundo o estudioso, existem evidências nesses

⁶⁹AUZIAS, Claire. *Os ciganos ou o destino selvagem dos roms do leste*, p. 22.

⁷⁰Ibid., p.29.

⁷¹*O associativismo transnacional cigano: identidades, diásporas e territórios*, p.83.

⁷²AUZIAS, Claire, op.cit.,p.68.

documentos que os primeiros romã que chegaram à Europa recordavam bem a sua origem indiana⁷³. Angus Fraser relata que as décadas de 1860 e 1870 foram prolíficas em relação às pesquisas sobre o romaní, principalmente na Alemanha. O historiador destaca os estudos do filósofo e estudioso das línguas Franz Miklosich, o qual foi o primeiro a tentar reconstruir a rota diaspórica dos romã a partir de sua língua. Esse filósofo dizia ter material abundante de todos os países nos quais viviam os romã e ser capaz de traçar suas migrações sempre em direção ao oeste. Sabe-se hoje que os romã, depois que saíram da Índia, caminharam rumo ao Ocidente, devido à impossibilidade dos nômades de atravessarem a serra do Himalaia, caso fossem em direção contrária.

O principal estudo, no entanto, foi *Die Zigeuner (Os ciganos)* 1783, do historiador e estudioso das línguas Heinrich Grellmann, considerado o “pai” dos estudos “ciganos”. Seu trabalho foi traduzido em diversas línguas e despertou interesse de vários linguistas sobre o estudo do romaní. Na verdade, o interesse dos pesquisadores não era exatamente a respeito de os romã e suas origens, mas descobrir o caminho e as modificações percorridas por um idioma que, pelo que indicavam os estudos de Grellmann e Miklosich, era uma língua indo-ária relacionada ao sânscrito diretamente. Foi desse modo que os romã se beneficiaram de terem a identidade reestabelecida pela origem indiana confirmada cientificamente. Mesmo que os governos das sociedades não tivessem interesse na comprovação de que os romã se constituíam realmente em um povo⁷⁴.

O mistério em relação à língua falada sempre foi um dos motivos alegados historicamente para comprovar a heresia de seus costumes e alimentar lendas sobre suas origens. Por exemplo, na Espanha, em 1619, Sancho de Moncada, catedrático de teologia da Universidade de Toledo, faz uma petição a Felipe III, na qual solicitava a expulsão dos romã do país. Ele dizia que eram pecadores e entre seus pecados constava a habilidade para conversar em um idioma secreto, chamado de *jeringonza*. Alegava ainda, que eram descendentes de Caim – crença ainda viva nos dias atuais – e que nas escrituras Caim dizia: “serei fugitivo e errante pela terra; quem comigo se encontrar me matará⁷⁵.” Após esses primeiros estudos sobre o romani, outros mais detalhados vêm a complementar e confirmar as hipóteses primeiras da origem indiana. Fraser cita como os mais significativos: *Études sur les Tchinghianés* de Alexandre Paspati (1870), que inicia com o seguinte aforismo “a verdadeira história da raça cigana é o estudo de sua língua”; *The Dialect of the Gypsies of*

⁷³ “El origen del pueblo rom: realidad y leyenda” em Revista I Tchatchipen, número 33, p.10.

⁷⁴ FRASER, Angus. Los gitanos, pp198-202.

⁷⁵ Gênesis 4.14, apud. FRASER, Angus Los gitanos, p. 166-167.

Wales de Sampson (1926); *La lengua del gitano sueco, trabajador del cobre, Johan Dimitri Taikon* (1963)⁷⁶. O que se sabe hoje sobre a origem dos romà são frutos desses estudos.

Os romà abandonaram o território indiano aproximadamente no século X, devido às invasões mulçumanas no norte da Índia (Punjab) e Paquistão (Sindh). O processo migratório se produziu em vários momentos ao longo de dois séculos, sendo que às primeiras migrações somaram-se outras, devido à invasão dos exércitos mongóis no século XIII. Diversos estudos apontam que essas caravanas de nômades se assentaram primeiro na Pérsia, atual Irã, onde se misturaram e formaram um grupo maior e mais homogêneo, que seriam chamados de *dom* ou rom. É provável que esse tenha sido o momento no qual cunharam uma identidade coletiva, justamente por se diferenciarem dos povos que ali encontraram. Os grupos viviam de múltiplos ofícios, desde soldados e agricultores até artesões e artistas. Ainda hoje, existe no Irã um grupo que possui afinidade com os romà, os *luri*, porém, os grupos restantes teriam seguido a diáspora, induzidos pela fome e fugindo das inúmeras invasões. Por volta de 1035, esses cruzariam a Armênia em direção à Capadócia, pelas margens do mar Cáspio. O longo processo migratório dos romà explicaria as diferenças que existem entre os vários subgrupos atualmente. Nessa região, de antiga influência helênica, foi onde se estabeleceram por quase dois séculos. A permanência em Capadócia⁷⁷ foi tão longa que, quando eles chegam à Europa, como assinalado, são identificados de “egipcianos”⁷⁸. O senso comum inclusive deu a essa suposta origem um amparo bíblico: “dispersarei os egípcios entre as demais nações”⁷⁹.

O tempo que permaneceram na Pérsia foi extenso, comprovado pelos elementos persas presentes nos dialetos dos romà europeus. Não somente em relação à origem, mas o percurso diaspórico foi também traçado pela linguística histórica. O momento em que deixam a Pérsia está, geralmente, relacionado ao período anterior às invasões árabes, devido à ausência de palavras árabes no romaní. Assim sendo, os romà devem ter abandonado o país antes da metade do século VII. A maior parte dos estudos históricos que consideram a origem indiana concorda que os romà, ao saírem da Índia, dividem-se em duas ramificações: uns continuam seu caminho para o oeste e o sudeste, outros vão para o noroeste. Estes últimos passaram por Armênia, de onde adotaram muitas palavras que foram incorporadas à sua língua, de tal modo que a permanência também deve ter sido considerável. As várias invasões turcas sofridas pela Armênia no século XI expulsaram os armênios e supõe-se que conduziram muitos romà ao

⁷⁶ FRASER, Angus, op. Cit., p. 27.

⁷⁷ Conhecida também naquela época como Egito menor ou pequeno Egito.

⁷⁸ COURTHIADE, Marcel; REYNIERS, Alain (eds) “Langue et culture: approche linguistique”, pp 22-30.

⁷⁹ Ez 30, 23-26.

território ocidental bizantino, de onde se dispersaram pelos Bálcãs a toda Europa⁸⁰. Sendo que por volta de 1420, já haviam chegado à Península Ibérica.

Apesar do empenho dos linguistas em percorrer o caminho do romaní desde a saída da Índia até o Ocidente, de forma a estabelecer também o grupo indiano exato de onde procedem, alguns problemas impediram tal descoberta, que continua sendo uma incógnita, cercada de hipóteses. Outro problema é que os estudos do romaní, embora facilitassem, não são efetivos em relação a contribuir para padronização da língua, como desejam os ativistas romà. E os obstáculos são: primeiro, o romaní foi por muito tempo uma língua totalmente ágrafa e foi transcrita pelos linguistas a partir de convenções fonéticas de suas línguas maternas, fazendo com que houvesse muita variação entre a ortografia e a pronúncia; o segundo fator é que ao longo da diáspora, o romani foi se alterando em função da necessidade do povo de falar o idioma dos países aos quais chegavam. Esse fato provocou uma variabilidade que, além de dificultar o trabalho dos linguistas, acarretou em uma maior vulnerabilidade da língua. Talvez o romani não tenha se dissolvido totalmente, ante tanta influência, devido ao imperativo cultural que foi sendo construído durante os séculos, já que possuir um idioma garantia alguma proteção aos grupos frente a uma realidade histórica de constante perseguição, motivo que dificultou a aculturação.

A imensa variedade de grafia e pronúncia ocorre, inclusive, na escrita em romaní dos atuais escritores romà. Vale esclarecer que o romaní só começa a ser escrito por volta de 1915, por incentivo do governo russo, interessado em mapear as tradições e línguas das minorias nacionais e alfabetizar os romà soviéticos. Momento em que nascem as primeiras expressões artísticas escritas do povo rom. Algumas propostas de estandarização estão em andamento, como é o caso do romanò-kalo (lê-se kaló), que pretende ser o idioma normativo dos romà dos países nos quais se fala o caló e suas variações, ou seja, Espanha, Portugal, sul da França e Brasil (calão ou chib). O caló possui palavras em romaní, porém com uma estrutura gramatical do país de assentamento. Em alguns casos, como no Brasil, também se misturam palavras portuguesas à fala. Na Espanha também se utilizam expressões verbais e gramaticais próprias do romaní de forma intuitiva. Fraser comenta que o romaní é especialmente dinâmico. Todo falante do idioma, passada a primeira infância, é bilíngue e em quase todos os países da Europa, os romà fizeram empréstimos das culturas circundantes. O historiador argumenta que sem padronização escrita, poucos fatores podem manter o romaní sob controle, pois até mesmo as canções e contos, que carregam bastante vocabulário, são

⁸⁰ FRASER, Angus. *Los gitanos*, pp. 53-54.

passadas de geração em geração de forma oral. Constitui-se um material vivo que se altera constantemente e que é atualizado de forma criativa.

Algumas variantes do romaní, como o caló, não podem mais ser consideradas línguas, porque estão reduzidas a um vocabulário relativamente pequeno. Fraser afirma que o romaní tornou-se uma rede de mais de sessenta dialetos divididos em mais de vinte subgrupos. O historiador se contradiz em relação a que algumas variantes não podem mais ser consideradas línguas, quando afirma que é possível que o romaní já tenha alcançado um estado no qual deveria ser considerado um grupo de línguas relacionadas em lugar de único idioma com numerosos dialetos⁸¹. Mesmo sendo um historiador consciente dos entraves à luta dos romà de serem reconhecidos como um povo e não ter negada sua identidade, Fraser incorre em colocações duvidosas, como quando diz que “se um povo é um agrupamento de indivíduos que compartilham uma língua, uma cultura e um tipo racial que pode ser distinguido facilmente entre seus vizinhos, os romà já não seriam isso há muito tempo⁸²”. Muitos são os argumentos que, movidos por mecanismos conscientes ou inconscientes das sociedades majoritárias, tentam deslegitimar, de alguma forma, os avanços conseguidos pelos romà em relação a tomar as rédeas de sua história. Argumentos como que muitos romà já nem sabem sua língua ou nunca a conheceram, que aprendem sobre suas origens e história pelo ativismo e dos estudiosos não-romà. O escritor inglês Jimmy Storey⁸³, ele mesmo um rom que só depois de adulto pode readquirir o idioma perdido pelo seu grupo, oferece uma espécie de “resposta” a essas colocações preconceituosas no seu poema “New Rom” (Novo rom), no qual começa colocando uma série de perguntas:

quem somos nós,
romà sem *romanes*⁸⁴
que devemos ler
nossa própria história
em outra língua,
seguir a borboleta
da nossa própria existência
através de mapas da imaginação
tentando recriar
a estrutura perdida da nossa alma?[...]
E se nós aprendermos *romanes*
dos livros e não
dos seios de nossas mães
isso é somente porque

⁸¹ *Los gitanos*, pp 300-303.

⁸² *Ibid.*, p.15. “Si un pueblo es un grupo de hombres, mujeres y niños con un idioma común, una cultura común y un tipo racial común, que puede distinguirse fácilmente de sus vecinos, hace mucho tiempo desde que los gitanos fueron eso”

⁸³ Jimmy Storey viveu por muito tempo em Nova Guiné e Austrália. Publicou vários artigos e poemas, entre eles, seu volume mais conhecido intitulado *Over There* (New South Wales: Far Possum Press, 1983).

⁸⁴ Outra forma de referir-se à língua romaní.

a longa capa da assimilação
 e as pegadas das botas militares
 e a máscara da vergonha
 quase destruiu
 as frágeis asas das borboletas.[...] ⁸⁵.

A preocupação da linguística histórica em determinar o grupo e a região da Índia da qual emigraram os romã e a busca por essas conexões pelo estudo do romaní é parte de um intenso debate. Da mesma forma que o romaní e seus falantes estiveram sob influências sociolinguísticas constantes, as populações da Índia sofreram intensas mudanças que abalaram a permanência das línguas e, como lembra Fraser, talvez seja impossível recuperar esse passado e precisar tal procedência ⁸⁶.

A única dedução étnica específica comprovada pela língua faz menção ao nome rom, que em romani armênio fica *lom* e em romani sírio e persa, *dom*. Foi demonstrado que todos esses termos possuem uma correspondência fonética exata com o sânscrito *dōmba* e com o hindu moderno *dom* ou *dum*, que se refere a uma aglomeração de tribos. As referências aos *dom* são encontradas em diversos estudos, sempre como músicos, aproximadamente no século VI. Em sânscrito, o vocábulo tem o sentido de homem de casta inferior que ganha a vida mediante o canto e a música. Os *dom* ainda formam tribos indianas errantes que praticam, além do ofício de músico, as atividades de ferreiros, cesteiros e trabalhadores de metal ⁸⁷. Devido a tantas coincidências e relações com os romã, é possível que sejam parte do coletivo étnico que emigrou, provavelmente, fugindo da fome e invasões. De acordo com o historiador espanhol José Aguirre, os *dom* faziam parte da casta mais baixa da Índia. O estudioso explica que os *dom* que emigraram, podem tê-lo feito em função de haverem infringido o código sagrado das castas que não lhes permitia exercer outros ofícios, ou em função de um nomadismo comercial ou ainda devido às guerras.

Segundo Aguirre, os romã não foram forçados a serem nômades. Eles teriam emigrado porque buscavam melhores condições de vida e não tinham problemas em relação à adaptabilidade ⁸⁸. Já o linguista inglês Donald Kenrick advoga que os romã se formaram fora da Índia, entre os séculos VII e X, ocasião em que os imigrantes indianos de distintas tribos se

⁸⁵ HANCOCK, Ian; DOWD, Siobhan; DJURIC, Rajko. *The Roads of the Roma*, pp. 104-105. “Who are we, / Roma without Romanes /who must read /our own history /in another tongue, /follow the butterfly /of our own being /across maps of imagination/trying to recreate/the lost structure /of our soul? [...] If we learn Romanes/ from books and not /our mother’s breast / it is only because / the long cloak of assimilation / the rubber stamp of jackboots / and the mask of shame / almost destroyed the butterfly’s fragile wings [...]”.

⁸⁶ *Los gitanos*, pp. 45-46.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 40

⁸⁸ JAVIER AGUIRRE, Felipe. *Historias de las itinerancias gitanas: de la India a Andalucía*, pp. 45-50.

mesclaram na Pérsia e formaram o povo *dom* que mais tarde dariam origem aos romã⁸⁹. Outra hipótese é a levantada, principalmente, por estudiosos e linguistas romã, como Hancock e Courthiade, os quais sustentam que o povo rom poderia ter sua origem na casta dos *kshatriyas* – guerreiros que formavam a segunda categoria entre as quatro castas da sociedade indiana. Essa teoria recebeu o apoio de alguns escritores indianos⁹⁰, que levantaram a hipótese de que descenderiam dos guerreiros *Jat e Rajput*. Hancock afirma que apesar de os *dom* compartilharem com os romã alguns ofícios e a origem indiana, a língua *domari* e o *romani* são diferentes uma da outra, partilham um vocabulário menor que dez por cento. O problema, explica Hancock, é que a partir da invasão britânica, os ingleses rotularam indistintamente de “ciganos” a todos os grupos nômades, criando mais confusão sobre a questão de qual grupo especificamente provêm ou estão relacionados. Claire Auzias argumenta que os romã poderão ter sido párias ou nobres, ou ainda ambos. Hoje, os romã da Índia atual são párias, mas existem características que apontam para nobreza, como por exemplo, a excepcional familiaridade com os cavalos, animais de guerreiros, o que não é comum aos grupos párias⁹¹.

Mesmo não sendo possível determinar o grupo étnico, a origem indiana dos romã é um fato comprovado. Contudo, como antes, as tentativas de desqualificá-los como um povo ou minoria étnica são constantes. Se anteriormente eram produtos da intolerância cultural de governos racistas e do desconhecimento, agora, após as descobertas da linguística histórica, seria resultado do quê? Os antropólogos sociais holandeses Willems e Lucassen, por exemplo, colocam em dúvida a origem indiana da etnia e afirmam, em várias passagens de seu estudo, que nunca existiu uma identidade romã, que ela foi invenção do linguista alemão Grellmann, no século XVIII. Afirmam ainda, que os grupos romã estavam constituídos de europeus marginalizados que não se adaptavam às normas sociais vigentes nas diferentes épocas, sem relação com a Índia. Os autores falam de uma minoria inventada por diversos embustes⁹². Com tal trabalho, os autores ganharam, em 1996, o prêmio *Veegens* da Academia Holandesa de Ciências e continuam desenvolvendo pesquisas sobre os “ciganos” nômades da Holanda.

A antropóloga social inglesa Judith Okely foi a fundadora dessa corrente revisionista da origem indiana. A estudiosa afirma que os romã eram somente grupos de pessoas de origem e culturas diferentes que se juntaram. Ela nega a existência de uma identidade romani

⁸⁹ *Gypsies: from the Ganges to the Thames*, p.5.

⁹⁰ Especialmente W. R. Rishi (1981) na sua introdução ao *Multilingual Romani Dictionary* (1983).

⁹¹ *Os ciganos ou o destino selvagem dos roms do leste*, pp. 68-69.

⁹² Cf: LUCASSEN, Leo; WILLEMS, Wim. *Gypsies and Other Itinerant Groups: A Socio-historical Approach*, passim. Análises e refutações sobre a teoria desses escritores são encontradas em MATRAS, Y. “The role of language in mystifying and de-mystifying Gypsy identity”. In SAUL, Nicholas & TEBBUTT, Susan. (Eds). *The role of the Romanies*. Liverpool: Liverpool University Press.2004, pp 53-78. Também na internet em [HTTP://romani.humanities.manchester.ac.uk/downloads/2/Matras_Mystification.pdf](http://romani.humanities.manchester.ac.uk/downloads/2/Matras_Mystification.pdf).

com base em origem comum. Também acredita que o fato dos romà alegarem uma origem na Índia, só aumenta a discriminação em relação a eles, pois acrescentaria a noção de que são mesmo estrangeiros. Na introdução de seu livro *Travellers and Gypsies*⁹³, afirma que o povo rom era uma maioria de excluídos de origem local campesina, que se uniram a “uns certos egipcianos” e formaram nova identidade. A respeito do romaní, a autora o apresenta como sendo, a princípio, uma “gíria comercial secreta” e não uma língua materna. Seu argumento em relação ao romaní é praticamente o mesmo defendido por autores do século XVII, promovendo um retrocesso no enfoque das discussões sobre a origem dos romà, que seria anterior às descobertas feitas pelos estudos linguísticos sobre o romaní.

O anti-ciganismo é antigo e visava à destruição da identidade romani para, em seguida, assimilá-la da forma mais conveniente para as sociedades dominantes. Observemos, por exemplo, o discurso contra os “ciganos”, escrito em 1631 por Sancho de Moncada, no qual o próprio teólogo cita outros tantos nomes que também “opinavam” sobre a origem dos romà, afirmando que:

[...] Fray Iuan de la Puente diz que alguns parecem que são egipcios [...] que foram os primeiros ladrões que existiram nesses reinos[...] Lelio Bisciola disse, que não é necessário se preocupar em buscar a origem dessa gente, mas sim em ter a certeza que são a escoria de cada nação [...] Bonifazio disse que para parecer alienígenas, e de terras diferentes, lavam as caras todos os meses com o sumo de umas ervas que deixa suas peles negras [...]”⁹⁴.

Atualmente, a postura revisionista da origem dos romà, usando argumentos parecidos aos de séculos atrás, com outras roupagens, gera significativo ruído dentro dos movimentos de reconstrução identitária. Promovem uma espécie de “dois passos para adiante e um passo para trás”, fazendo com que os progressos em relação à imagem dos romà, ou seja, como as sociedades enxergam o povo rom – o que influencia diretamente nas negociações interétnicas – sejam mais lentos, alimentando ainda, a desconfiança em relação ao grupo étnico.

Apesar dos atuais revisionismos mencionados, não resta dúvida sobre a origem indiana. Além disso, foi reconhecida pela Índia durante o primeiro festival romani, celebrado em 1976 pela então ministra Indira Ghandi, que considerou os romà como uma minoria de origem indiana em diáspora. Quando Grellman reconstruiu as origens dos romà, também plantou as sementes de uma reconstrução identitária, fundamentando as raízes da identidade

⁹³ OKELY, J. *The Traveller-Gypsies*. New York: Cambridge 1983

⁹⁴ FÉLIX GRANDE, *Memoria del Flamenco*, p. 680. (livre tradução). “[...] Fray Iuan de la Puente dize, que a algunos les parece que son... 12

4Egipcios, [...] que fueron los primeros ladrones que hubo en estos reynos... Lelio Bisciola dixo, que no ay que molestarse en buscar el origen desta gente, sino tener por indubitable que son escoria de cada nación, [...] Bonifazio dize, que para parecer alienígenas, y de tierras diferentes, se lauan las caras cada mes con el zumo de unas yeruas, q les pone la tez negra [...]”.

romani. Contudo, a conexão com a Índia não está somente relacionada à língua, e sim, a outros fatores que perpassam a identidade, desde concepções culturais de base como os preceitos rituais de pureza e impureza, passando pela estética e indo até as especificidades de um pensamento envolto em uma religiosidade natural, que está presente na memória coletiva do povo rom. E inclusive “as *découpages* mentais, antes que sociais, que situam os rom em categorias imutáveis”, assim como aos indianos⁹⁵. Além de características relacionadas a certos costumes, encontram-se uma mesma concepção de realidade, que subordina o interesse comunitário ao individual; uma relação harmônica com a natureza; e uma coerência entre a forma de vida e o sistema de valores. Algumas características referidas podem ser encontradas em outras culturas tradicionais, porém, a forma com que os rom a singulariza é diferenciadora e os aproxima aos indianos. Não quero dizer que os rom e os indianos possuam a mesma identidade cultural nem que sejam iguais, mas que compartilham diversos e significativos elementos constitutivos de suas culturas⁹⁶. Na literatura romani é recorrente que os escritores abordem a temática das origens indianas, sobretudo na poesia. A dor dessa exclusão e a afirmação de que uma reconstrução identitária é possível a partir da reapropriação e ressignificação da história do grupo está expressa no poema do escritor e sociólogo rom Nicolas González Jimenez. As origens são de especial importância para o eu lírico que se remete a elas, a partir do próprio título, *The Gipsy from India* (O cigano da Índia). Observemos a seguinte passagem:

Eu vou procurar os ciganos
no olival
porque me foi dito
eles foram transformados em cães.

Sou uma mulher cigana indiana
e aprendi com Kali⁹⁷ [...]
Eu previ seus futuros
ao longo dos séculos [...]

Mas chegou a hora
de honrar o meu povo,
e libertá-los do
feitiço maligno, eu vou

romper com o feitiço feito,
Eles não serão mais cães,
eles serão o que eram,
eles voltarão a ser romà.
Ciganos, como vocês diriam⁹⁸.

⁹⁵ AUZIAS, Claire. *Os ciganos ou o destino selvagem dos roms do leste*, pp.68-69.

⁹⁶ São muitas as semelhanças que une os rom à seus antepassados indianos. Abordar em detalhes requereria um estudo aprofundado que não cabe dentro da atual proposta.

⁹⁷ Deusa indiana. Também significa negra em romaní.

O eu poético afirma sua identidade ferida pelo não reconhecimento, direciona sua queixa para o *outro* e declara que agora é dono do próprio destino, já que não são os *outros* e sim ele mesmo, nesse caso, uma mulher, que “rompe o feitiço” materializado na nova denominação. Não é raro que os escritores contemporâneos registrem como vitória – algumas vezes ressaltando seus prós e contras – os novos conhecimentos sobre a sua história, deixando, assim, um importante registro sobre esse momento atual. A literatura romani desempenha relevante papel também como fortalecedora da memória coletiva, promovendo consolidação das comunidades dispersas, pois nos seus meandros, a história dos romà vai sendo contada a partir de inúmeras variações das experiências grupais. Nessas, encontram-se semelhanças que os agrupa em uma narrativa maior, que torna esse povo, hoje disperso, possuidor de uma história compartilhada.

2.3 A DIÁSPORA DOS ROMÀ

A história dos romà abrange sua passagem por vários países em momentos distintos, como já foi assinalado. Observando sua história, fica claro que o principal objetivo era eliminá-los pela assimilação, por meio da expulsão ou do extermínio. Os romà foram os “bodes expiatórios” das sociedades e os “inimigos objetivos” dos governos de várias nações durante toda história, que os “amaldiçoou” e que, sob esse aspecto – hoje sob novas faces – ainda não acabou. Por que os romà “caíram em tamanha falta de sorte”? Interrogação comum e popular ao povo, quando se vê envolto em um destino que não compreende⁹⁹. A percepção desse ódio inexplicável se apresenta também na literatura romani na forma de perguntas e hipóteses, que correspondem a certa incredulidade e espanto. Heredia Maya, por exemplo, nos diz perplexo que “eu sou cigano, / Mãe de minha alma, / É má sorte/ Não ter cama. [...] Eu sou cigano, / cigano bom, / que frio faz / quando é inverno. / - Mãe da minha alma, / nasci cigano, / se não sou bom/ será por algo”¹⁰⁰. Ou ainda, quando o eu-lírico se refere ao medo:

Quando em uma prisão de medo me levanto,

⁹⁸ HANCOCK, Ian; DOWD, Siobhan; DJURIC, Rajko. *The Roads of the Roma*, p.49. “I go looking for Gypsies/ in the olive grove/because I was told/ they were turned into dogs. – I am an India Gypsy woman / and learned from *Kali* [...] / I predicted your futures/ throughout the centuries [...] But the time has come/ to honor my people, / and free them from / the evil spell that I will – break with the spell I make, / They won’t be dogs any more,/ they will be what they were, / they will return to being the Roma. /Gypsies, as you would say.

⁹⁹ Voz romani frequente quando se deparam com manifestações de ódio inexplicáveis.

¹⁰⁰ HEREDIA MAYA, José. *Obra poética completa*, p.79. “yo soy gitano, / Madre del alma, / Es mala suerte/ No tener cama. [...] Yo soy gitano, / gitano bueno, / qué frio hace / cuando es invierno. / - Madre del alma, / nací gitano, / si no soy bueno/ será por algo”.

sinto-me de todos inimigo,
 porque minha voz, desfeita, de mendigo
 reverte, sozinha, até meu próprio pranto, [...]]
 um cosmos de blasfêmias sem sentido [...]]¹⁰¹.

A observância do sem sentido de tamanho desprezo, secularmente reservado aos romà, faz com que seja frequente a queixa dirigida a Deus, tipo de lamento constante também na música romani. Além da busca exasperada por um motivo para a tal “sorte”. Vejamos na passagem abaixo:

[...] cigano ao fim, oh Deus, raivosamente
 tua justiça de látigo resenho.
 [...] E já é uma blasfêmia toda história
 porque é toda a Historia teu castigo.
 Oh Deus, oh Deus, não sou nenhum mendigo¹⁰².

Heredia dá lugar, nesses versos, a vozes romani que pensam frequentemente acerca de o porquê do destino que se abateu sobre toda a estirpe pelo mundo.

No que tange às questões referentes ao enquadramento de determinados grupos como “bodes expiatórios”, o psicólogo norte americano Gordon Allport explica que algumas minorias são vistas pelas sociedades majoritárias sob nova conotação, o que ele chama de “minorias psicológicas”, as quais são as mais vulneráveis para serem eleitas como “bodes expiatórios”. Dentro dessas minorias, nem todas são “escolhidas” para ser alvo de extrema animosidade, como os judeus e os romà, por exemplo. Algumas o são somente por algum tempo e em função de situações ou momentos históricos específicos, como foi o caso dos comunistas e anteriormente, os cristãos (antes que o cristianismo passasse a ser a religião dominante e revertesse o quadro inventando seus “bodes expiatórios”). Porém, as eleitas atraem uma hostilidade tão forte que, realmente, podem ser chamadas de “bodes expiatórios”.

Uma das formas de explicar-se esse processo estabelece-se a partir da “teoria da frustração”, na qual alguns grupos atraem inocentemente a agressão engendrada pelas frustrações sofridas pelos membros das sociedades majoritárias. O psicólogo explica que não se trata de que os grupos alvos são “inocentes como serafins” e sim, que atraem mais acusações, aversão e juízos estereotipados do que o justificado racionalmente¹⁰³. Para Allport, as atitudes hostis que rondam a noção de “bode expiatório” podem ser explicadas também pela “teoria da interação”, inserida dentro dos estudos sobre o preconceito, no qual as atitudes

¹⁰¹ HEREDIA MAYA, José. *Obra poética completa*, p. 63. “Cuando en cárcel de miedo me levanto, /sintiéndome de todos enemigo, /porque mi voz, deshecha, de mendigo/revierte, sola, hasta mi propio llanto, [...]]/un cosmos de blasfêmias sin sentido [...]]”.

¹⁰² Ibid., p. 65. [...] gitano al fin, oh Dios, rabiosamente/ tu justicia de látigo reseño. / [...] Y ya es una blasfemia toda historia / porque es toda la Historia tu castigo. / Oh Dios, oh Dios, no soy ningún mendigo”.

¹⁰³ *La naturaleza del prejuicio*.pp.270-271.

hostis estão, em parte, determinadas pela natureza do estímulo, espécie de “reputação merecida” e outra, por considerações alheias ao estímulo, ou seja, estereótipos, adaptação, tradições e crenças ou projeção da culpa¹⁰⁴. Esta última, bastante relacionada ao significado histórico do termo “bode expiatório”, que teve origem no conhecido ritual dos hebreus¹⁰⁵. A essa reflexão, Allport explica que desde os tempos antigos, existe a noção de que a culpa e a desventura podem ser transferidas das costas de um homem ao outro, processo mental chamado de projeção. Rajko Duric expõe poeticamente a condição romà imposta pelo *outro*, a de ser o culpado dos males do mundo, de forma que deixa transparecer o absurdo de tal concepção, igualando a justificativa à “acusação”, dando voz aos “bodes expiatórios”, como se observa nessas passagens de “Antes que nosotros”:

Antes de nós
A água não afogava
nem o fogo destruía
E o vento beijava as folhas [...]
Os lobos eram fiéis crentes
e plácidamente
a chegada dos pássaros enchem as arvores de boa *bají* [sorte] [...]¹⁰⁶

No poema, ainda está implícita a condição de permanência dessas culpas: “antes de nós” remete-nos a um tempo indeterminado e que jamais existiu, ou seja, sempre foi assim, desde que nós, os romà, pisamos em solo *gadyè* [não-romà]. E como os pretextos são intermináveis e infundados, a sugestão é para uma condição de culpa eterna, portanto, sem remissão. Allport esclarece que essas atribuições são transferidas aos grupos étnicos, raciais e religiosos porque ao existir permanência e estabilidade, é possível outorga-lhes um *status* definitivo e imputar-lhes um estereótipo como grupo. Também é importante frisar que, nesses casos, não existe interesse de que esses grupos “malditos” deixem de sê-lo, tão pouco que desapareçam totalmente. Isso justifica, segundo Allport, o fato de que alguns judeus foram privilegiados como “arianos honorários” por alguns nazistas¹⁰⁷. O que remete ao fato de que Hitler “poupou” um pequeno grupo sinti, como exemplares de romà puros, os mesmos que, após o *porrajmos*, voltaram a padecer de discriminações e preconceitos. Enquanto essas “minorias malditas” existam é possível pensar que o mal procede de um grupo integrado e personalizado, que possuem caráter permanentemente ameaçador e que continuam de geração

¹⁰⁴ ALLPORT, Gordon W. *La naturaleza del prejuicio*, p. 242.

¹⁰⁵ No dia do perdão se escolhia a esmo um bode, sob o qual um sacerdote confessava todas as iniquidades dos filhos de Israel, sendo que desta forma todos os pecados do povo eram transferidos simbolicamente ao animal, que após o ritual era conduzido ao deserto e abandonado, deixando as pessoas purgadas e livres de culpa. Levítico, 16:20-22.

¹⁰⁶ *Sin casa y sin tumba*, p.11. “Antes que nosotros/ El agua no ahogaba/ ni el fuego destruía/ Y el viento besaba las hojas [...]/ Los lobos eran fieles creyentes/ y plácidamente/ la llegada de los pájaros colmaba los árboles de buena *bají* [...]”.

¹⁰⁷ *La naturaleza del prejuicio*, pp. 271-273.

a geração. Assim sendo, o ódio étnico, por exemplo, é mais aplicado a esses casos, que o referente à idade, ocupação ou sexo, pois são “necessárias categorias definidas e permanentes para consolidarem ódio definido e imutável¹⁰⁸”, comenta Allport.

Ainda não se sabe por que alguns grupos são escolhidos para serem alvos constantes desses mecanismos. Allport, no caso dos judeus, levanta algumas possibilidades que podem também ser compartilhadas com os romã, como por exemplo, de que se atribui aos judeus haverem assassinado Cristo e aos romã de que forjaram os pregos que o crucificaram, bem como, que judeus e romã eram povos sem pátria. Além disso, a estranheza de alguns costumes secularmente praticados por ambos, como a circuncisão para os judeus e a prática da quiromancia no caso dos romã. Contudo, possibilidades vistas por Allport, como o fato de que os judeus não se demonstravam adaptáveis nem recíprocos às sociedades circundantes, não corresponde à grande adaptabilidade demonstrada pelos romã desde o início da diáspora. Outras, como o fato de desenvolverem atividades estigmatizadas, no caso dos judeus, o empréstimo e para ambos, as atividades comerciais, para as quais se necessitava de habilidade de vendas (também entendida como astúcia), foram mais consequência da própria marginalização, do que motivos para que “carregassem a culpa de toda a humanidade¹⁰⁹”. Sem deixar de considerar essas possibilidades, que parecem mais justificativas do que motivos, acredito que a alarmante diferença dos romã primeiramente, seguida da obstinação em conservar sua idiossincrasia, foram as principais causas de tamanha aversão por parte das sociedades não-romã.

Sobre os romã terem se constituído em “inimigo objetivo”, Hannah Arendt explica no âmbito do totalitarismo, que o “inimigo objetivo” se constitui em um grupo que independente de sua conduta e somente pelo fato de ser um possível elemento discordante da verdade oficial, deve ser discriminado e eliminado. O inimigo, nesse caso, não é o opositor ao regime, nem são grupos criminosos e sim, grupos que são considerados como “capazes”, por seu pertencimento étnico, biológico ou nacional, de praticarem crimes e serem perigosos ao social e politicamente estabelecido. Segundo Arendt, essa forma de tipificação de crime aparece nos governos totalitários, como a única maneira de atuar contra os indesejados. E foi a responsável por pôr em funcionamento os campos de concentração¹¹⁰. O povo romani, mesmo adaptável, foi sempre coerente a seus valores e, dessa forma, foi fiel a sua idiossincrasia

¹⁰⁸ ALLPORT, Gordon W. *La naturaleza del prejuicio*, p. 273. “Se necesitan categorías definidas y permanentes para consolidar un odio definido y permanente”.

¹⁰⁹ *Ibid.*, pp. 275-279.

¹¹⁰ *Origens do totalitarismo*. p.487.

étnica durante toda a história. Por essa especificidade, não foram “inimigos objetivos” apenas no decurso de regimes totalitários, mas ao longo de toda a diáspora romani.

A própria ideia de que os romà sejam considerados um povo diaspórico é questionada por alguns estudiosos. Guimarães, por exemplo, versando sobre a condição diaspórica dos romà, conclui que “os ciganos não configuram *perfeitamente* uma diáspora, mas grupos dispersos¹¹¹”. Sua argumentação se fundamenta nas concepções primeiras e “tradicionalistas” em torno desse conceito. De acordo com o estudioso, a maioria dos romà não está conectada com o território indiano, não havendo, então, memória coletiva, idealizações e conservação da pátria, muito menos movimento de retorno a essa pátria um dia abandonada¹¹². De acordo com os primeiros estudos acerca da diáspora, que ainda influenciam sobremaneira as reflexões atuais, possuir uma terra natal era condição *sine qua non* para que um povo pudesse ser considerado diaspórico. Até a década de noventa do século XX, pensava-se a partir da seguinte concepção: se diáspora significa dispersão, tal povo deve estar disperso e, portanto, precisam ter um ponto de partida, de origem, ou seja, uma terra natal de onde se separaram. O sociólogo Robin Cohen, em seus primeiros estudos – nos quais se baseou Guimarães – formulou as características necessárias para que se considere uma diáspora: primeiramente, a dispersão de uma terra original, geralmente de forma traumática, para dois ou mais países estrangeiros. Essa saída também poderia se dar por motivos de trabalho, comércio ou outras ambições. Em segundo, que os povos diaspóricos possuam memória coletiva e mitos sobre a sua pátria original, além de idealizarem uma terra ancestral e terem compromisso coletivo com a sua manutenção. Terceiro, possuírem uma ideia de retorno a esse lar. Quarto, apresentarem forte consciência étnica sustentada por longo tempo, senso de diferença, história comum e crença em um destino compartilhado. Quinto, terem um relacionamento conflituoso com as sociedades hospedeiras, pouca aceitação por parte dessas sociedades e compartilharem o temor de que outras perseguições possam atingir o grupo. Sexto, serem solidários com os integrantes do grupo que vivem em outros países. E por último, apresentarem possibilidade de uma vida distinta e adaptada nas terras que os acolham com tolerância as suas diferenças¹¹³.

Observa-se que a partir do quarto ponto acima relacionado, os romà podem ser enquadrados sem mais questionamentos como um povo diaspórico. As divergências girariam somente em relação ao eixo “terra ancestral”. Fraser argumenta que a diáspora romani foi a de um povo sem casta sacerdotal, sem reconhecimento de sua língua e sem textos que

¹¹¹ *O associativismo transnacional cigano: Identidades, diásporas e territórios*, p.187, (grifo meu).

¹¹² *Ibid.*, p.187.

¹¹³ *Global Diasporas: an Introduction*, pp.26-27.

consagrassem um corpo de crenças e código moral. Ao sair da Índia e manter uma existência móvel, a identidade mutante foi inevitável. A etnicidade dos romà seria então, moldada e remoldada por variadas influências externas, internas e assimilariam inúmeros elementos que não teriam relação com a Índia. Entretanto, sua cultura continuaria sendo marcadamente diferente das sociedades que os rodeava e das quais dependiam para sua sobrevivência econômica. Não tinham uma terra prometida como foco de seus sonhos e com o tempo se esqueceriam, inclusive de seus antecedentes indianos e demonstrariam escassos ou nenhum interesse por sua história pregressa, deixando que os não-romà, séculos depois, buscassem obsessivamente pelo seu passado e linhagem¹¹⁴.

O próprio Cohen, influenciado pelos estudos contemporâneos sobre a diáspora que ele nomeia como “construcionistas sociais” – entendido como uma linha de raciocínio ligada ao pós-modernismo, que compreende a realidade como determinada pela interação social ou intersubjetividade e não pela objetividade – embora não desconsidere a importância de uma “terra natal sólida” para algumas diásporas, revê alguns conceitos relativos à obrigatoriedade desse quesito, para se considerar um grupo como diaspórico. Os questionamentos sobre a questão da terra natal surgem a partir da observação de que no mundo pós-moderno, “as identidades foram desterritorializadas e afirmadas de modo flexível e situacional: por conseguinte, os conceitos de diáspora tiveram de ser radicalmente reorganizados em reação a tal complexidade¹¹⁵. A ruptura com a necessidade de origem fixa foi iniciada por Avtar Brah, que considera que a diáspora necessita do “desejo por um lar”, que não seria o mesmo que o “desejo da terra natal”. Dessa forma, essa “terra” se transformou no lar e este em um lugar simbólico, “um local mítico de desejo na imaginação diaspórica. [...] é o local do não-retorno, mesmo que seja possível visitar o território geográfico concedido como lugar de “origem”[...] é também a experiência vivida de um local [...] mediada pelas relações sociais¹¹⁶”. Assim sendo, esse lar pode ser um local nacional ou transnacional, uma comunidade virtual imaginada ou ainda, a matriz das experiências partilhadas ou conhecidas. Mais tarde, a essas ressignificações foram acrescentadas críticas a concepções absolutistas de origem ou “pertencimento verdadeiro”, que não possibilitavam acomodar os discursos antirracistas e as noções abrangentes de pertencimento, como no caso dos negros caribenhos.

¹¹⁴ *Los gitanos*, p. 57.

¹¹⁵ COHEN, Robin. “Sólidas, dúcteis e líquidas: noções em mutação de “lar” e “terra natal” nos estudos da diáspora”, p.520.

¹¹⁶ BRAH, Avtar. *Cartographies of Diaspora: Contesting Identities*. Apud COHEN, Robin. “Sólidas, dúcteis e líquidas: noções em mutação de “lar” e “terra natal” nos estudos da diáspora”, p. 520.

Se os romà dividem com os judeus algumas características que configuram sua diáspora, compartilham também especificidades com o chamado “atlântico negro”, conceito que designa a realidade conformada pelo contato entre África, Europa e América, a qual é considerada como uma “multiplicidade transnacional e intercultural”, ou seja, uma espécie de “diáspora desterritorializada” ou lar fluido¹¹⁷. Atualmente, esse conceito foi ressignificado por Cohen, a partir de suas considerações aos novos estudos sobre a diáspora como “lar líquido”¹¹⁸. O sociólogo comenta em relação a essa diáspora “líquida”, que “um exemplo mais intrigante (que o dos povos caribenhos) é o dos romà [...], que possuem narrativa de etnogênese na Índia, mas que perderam qualquer vínculo sistemático com o subcontinente indiano”¹¹⁹. As consequências de uma diáspora longa, que ainda hoje se efetiva fora da Índia, deu como resultado a fragmentação. O povo rom se adaptou como foi possível, tornou-se “invisível”, famílias trocaram de nomes e grupos se afastaram um dos outros, tendo como saldo que as referências originárias foram para sempre perdidas. Em função dessas especificidades, guardam hoje, uma noção de lar que se remete ao caminho, ao *drom*, isto é, ao nomadismo com todas as suas peculiaridades. Esse caminho é evocado por muitos poetas romà, entre eles, o escritor e linguista rom letão Leksa Manuš¹²⁰, que se remete à nostalgia pelo caminho perdido e o anseio de reencontrá-lo em boa parte de sua obra. Em sua poesia intitulada *The Roads of the Roma* (Os caminhos dos romà), esses sentimentos são expressos por um lamento, como se observa no trecho a seguir:

Cada noite, meu Deus, assim que eu fecho os meus olhos,
eu vejo diante de mim os caminhos dos Romà.
Mas onde, meu Deus, está a longa estrada perdida,
a única e verdadeira, a primeira trilhada? [...]

Essas são as estradas que eu vagueio toda noite,
na busca de uma estrada verdadeira,
a primeira estrada que os viajantes trilharam,
a estrada de meus antepassados¹²¹.

O poeta rom parece ansiar pelo lar, pelo conforto emocional de poder rever a casa, lugar que para ele só pode estar no caminho [*drom*], porém é perceptível que esse caminho é a

¹¹⁷ Cf. Paul Gilroy, *passim*.

¹¹⁸ COHEN, Robin, *op.cit.*, pp.520-527. As populações afrodescendentes (hoje largamente aceitas como diaspóricas) não cumprem com a segunda, terceira e quarta exigências de acordo com o estabelecido por Cohen. A descrição do sociólogo se aplica quase que exclusivamente aos judeus.

¹¹⁹ *Ibid.*, p.527.

¹²⁰ Leksa Manuš é o pseudônimo de Aleksandr Aledzunz-Belugins (1942-1997). Traduziu para o romani a epopeia indiana clássica *Ramayana*. Formulou uma cartilha para alfabetização romaní-russo e romaní-letão e uma antologia de poesia de escritores romà.

¹²¹ HANCOCK, Ian; DOWD, Siobhan; DJURIC, Rajko. *The Roads of the Roma*, p. 24. “Each night, my God, as I close my eyes, / I see before me the roads of the Roma./But where, my God, is the long-lost road,/the one true Road, the one first-travelled? [...] These are roads I roam each night, / in search of the one true road, / the Road the travellers first travelled,/ the Road of my Romani forebears”.

confluência das estradas trilhadas. A “primeira estrada” não significa origem, mas se remete à impossibilidade de ter o equivalente a uma “terra natal”. No entanto, o eu poético devaneia com a possibilidade de ter raízes fincadas nesse “algum lugar”. A jornalista estadunidense Isabel Fonseca, em uma inspirada meditação sobre as canções romani, diz que a essência da canção cigana é a nostalgia e se indaga de que poderiam ser nostálgicos os romà e responde, refletindo a partir da etimologia da palavra nostalgia, em que *nostos* significa “volta a casa”: “os ciganos não têm casa, é talvez o único entre os povos que não sonham com uma terra natal. Utopia [...] quer dizer lugar nenhum. Nostalgia da utopia: um retorno a lugar nenhum, o *lungo drom*, a longa estrada”¹²². A partir da minha própria lembrança e de ter escutado dos velhos romà algo similar, como “a nossa memória está no caminho” ou “a nossa casa é a estrada”, parece pertinente dizer que esse retorno desejado não é o “lugar nenhum” e sim, os lugares percorridos e vividos com a intensidade dos que se sabem parte de um todo disperso no mundo. A meu ver, a partir das concepções contemporâneas de diáspora, não restam dúvidas sobre a condição diaspórica dos romà.

2.4 SER NÔMADE ENTRE SEDENTÁRIOS

O apêgo “ao lar-caminho” foi um dos responsáveis pela manutenção do nomadismo durante tanto tempo. Ainda hoje, é “vivido” por alguns grupos e praticado, ao menos em parte, pela maioria dos romà sedentários por meio da prática sazonal. E encontrado como característica cultural pelo pensamento nômade. No início, foi uma imposição devido à rejeição que os obrigava a fugir, mas com o tempo, o nomadismo se tornou a “morada”, o único “abrigo” real dos romà. O escritor e músico rom italiano, Alexian Santino Spinelli¹²³, representa esse apego ao nomadismo no trecho abaixo de “Son of the Wind” (filho do vento). A celebração à vida nômade se manifesta pela evocação dos elementos naturais, sendo o vento – justamente por sua característica de não permanência, de passar – personificado no eu-lírico, significando o início e o fim, a origem e a finalidade da vida:

Eu, filho do vento
pai de um longo caminho...[...]
Árvores verdes guiaram
minha caminhada sem fim,[...]

¹²² *Enterrem-me em pé: os ciganos e sua jornada*, p.17.

¹²³ Alexian Santino Spinelli (1964) promove anualmente, em parceria com universidades italianas, o Concurso Artístico Internacional *Amico Rom*, que visa dar a conhecer obras artísticas (literárias, cênicas, plásticas, audio visuais) com temática romani. A partir de *Amico Rom*, cinco antologias sobre literatura romani foram publicadas na Itália.

eu desejaria que fosse minha casa:
 eu me senti livre.
 O telhado me protegendo agora
 me faz pequeno
 e essas paredes
 tão bem construídas
 com essas janelas
 me colocam atrás das flores [...] ¹²⁴

O sentimento que perpassa o trecho do poema acima é o mesmo que anima o povo rom de que, mesmo sedentário, possui a “alma nômade”, como diriam alguns velhos romà. O nomadismo, se por um lado representou o *oikos* – a casa em seu sentido mais amplo possível – também se constitui em um dos principais motivos de perseguições, retroalimentando um círculo, no qual o nomadismo era praticado em função das perseguições que, por sua vez, continuavam em razão de que esse atraía suspeitas, gerava medo e desconfiança. O sociólogo francês Michel Maffesoli, também chama o nômade de “o caminhante”, o qual, em virtude de sua situação, abala de forma violenta a ordem estabelecida. As imagens comumente associadas ao nomadismo são “vida errante, anomia, vagabundagem” e arraigam-se nas profundidades do imaginário social, daí a dificuldade de aceitação de indivíduos nômades como integrantes das sociedades, o que só pode ser conseguido após longo e doloroso “trabalho” ¹²⁵. O sociólogo complementa que o “andarilho” esteve sempre relacionado ao perigo, à má consciência, ao lado escuro e misterioso representado por indivíduos sobre os quais não se sabia os motivos porque caminhavam e para onde iam ¹²⁶. Dessa forma, entre as diferenças apresentadas pelos romà, o nomadismo praticado foi o principal fator que os transformou em bodes expiatórios e inimigos preferenciais.

Os grupos nômades não permitiram jamais que os governos das sociedades circundantes tivessem controle sobre a existência romà, constituindo-se, assim, obstáculo para o poder instituído desde o Feudalismo até os domínios do Estado-Nação. Judith Okely afirma que a situação ambígua de um grupo étnico que viaja constantemente tem implicações para o Estado, pois há interesse evidente em sua assimilação. Complementa que, ainda hoje, as atuais políticas relativas à escolarização das crianças nômades são dirigidas em grande parte para essa meta ¹²⁷.

¹²⁴ HANCOCK, Ian; DOWD, Siobhan; DJURIC, Rajko. *The Roads of the Roma*, p.41. “I, son of the wind / father of the long walk ... / [...] / Green trees have guided / my never-ending walk, [...] a tent was my home: / I felt free. / The roof protecting me now / makes me small / and these walls/ so well-built / with the windows /trap me behind flowers [...]”

¹²⁵ *El nomadismo: vagabundeos iniciáticos*, p.42.

¹²⁶ *Ibid.*, p.151.

¹²⁷ Cf. OKELY, Judith. “Non-Territorial Culture as The Rationale for the Assimilation of Gypsy Children”, pp. 63-65.

O nomadismo foi considerado antitético à forma do Estado moderno, que trabalhava com afinco para eliminar o que considerava a sobrevivência de um modo de vida arcaico. Só os sedentarizados são passíveis à dominação¹²⁸. Maffesoli, inspirado em Foucault, explica que a domesticação das massas foi uma constante da modernidade, que visa identificar e codificar as pessoas em relação a costumes, educação, vida sexual e saúde. Segundo Maffesoli, a característica da política, a respeito da preocupação pela gestão e produtividade, é desconfiar da vida errante, do que escapa à vista, por isso a proliferação de instalações de vigilância por vídeo, característica das sociedades contemporâneas¹²⁹.

No contexto atual, no qual reaparecem os ímpetos de um “nomadismo” que parece ressurgir dos tempos primeiros, em que todos os povos eram naturalmente nômades, como fica a secular aversão a esses grupos? Os romà, que ainda são atrelados ao nomadismo, sedentarizados ou não, são agora aceitos, queridos, idealizados como meta a ser seguida? Podem caminhar livremente pelas paisagens do mundo? Têm o direito de habitar o seu “lar-caminho”, se assim preferirem? Surpreendentemente, nada mudou em relação à reação ante o nomadismo dos romà, nem as suas diferenças. Leksa Manus, em um poema dedicado ao século XX – mas que coaduna aos questionamentos dos romà no século XXI – pergunta sobre quais foram os benefícios que a modernidade e suas novas possibilidades trouxeram aos romà. Acompanhemos suas reflexões poéticas nesse trecho:

Século XX,
O que você reservou para os ciganos tristes?
Você trouxe o sol para nossas vidas escuras?
Você secou as lágrimas dos olhos de nossas mulheres?
Você iluminou nossas músicas e danças com alegria?

Século XX: ouça nossas músicas.
Você pode ouvir a partir das notas
Como nossos corações foram afogados em lágrimas? [...] ¹³⁰

O eu poético também se refere aos próprios conflitos internos que surgiram diante de fatos como o confinamento em guetos, a impossibilidade de sobreviver com os ofícios tradicionais, o surgimento dos movimentos pentecostais, também à forma com que os romà estão sendo “retirados”, a passos amplos, do caminho nômade de um povo a que José Heredia Maya se referia como mais viajante que o próprio mar¹³¹.

¹²⁸ *El nomadismo: Vagabundeos iniciáticos*, pp. 22-23.

¹²⁹ *Ibid.*, p.24.

¹³⁰ Ode to the Twentieth Century” in HANCOCK, Ian; DOWD, Siobhan; DJURIC, Rajko. *The Roads of the Roma*, p.54. “ Twentieth Century, / What did you hold in store for the sad Roma people? / Did you bring the sun into our dark lives?/ Did you dry the tears from our women’s eyes? / Did you lighten our songs and dances with joy? / – / Twentieth Century: listen to our songs. / Can you hear from the notes / How our hearts have been drowned in tears? [...]”.

¹³¹ Cf. *Penar Ocono*, p.41.

Atualmente, o nomadismo que apraz é o do neoliberalismo cosmopolita ou dos cosmopolitas neoliberais, formado por homens e mulheres de negócios que lotam as pontes aéreas em diversos países; celebridades e artistas que desbravam fronteiras reais e pertencem a diversos mundos virtuais; e turistas que consomem cultura e trazem lucros aos mercados nacionais e internacionais. Não estão incluídos nesse “pacote”, os “nômades de segunda categoria”, ou seja, os imigrantes do quarto mundo que as sociedades preferiam não ver. Igualmente não se incluem os romà. É a respeito dessa sensação de estar sem lar, sem rumo, a partir das constantes, ininterruptas e progressivas tentativas (e logros) de exterminar o nomadismo, que versa o poema “Sin casa y sin tumba”, de Rajko Duric:

[...] Ai! Paizinho meu
 Tu sem sepultura
 e a gente sem casa [...]
 A qual pedra eu subo
 para te chamar
 O céu nos está proibido
 E a terra por toda parte está vazia
 sem ninguém [...]
 Quem se aproxima, quem se distancia
 entre os perdidos caminhos da vida¹³².

A voz poética lamenta não ter mais céu e terra, também supõe que *outros* poderiam estar se aproximando dos caminhos dos quais agora são expulsos os romà.

O “nomadismo moderno” que se reverencia hoje não está relacionado à dinâmica vivenciada pelo povo rom, embora se possa dizer que os romà foram, de certa forma, os percussores da globalização. Durante séculos, os romà funcionaram como uma espécie de *internet*, trazendo e levando informações de um país ao outro, apresentando novidades e comercializando produtos adquiridos em países remotos à maneira de Mélquiades de *Cem anos de solidão*, de Gabriel Garcia Marquez, mesclando elementos de outras culturas a sua própria e influenciando as manifestações artísticas. Foram os nômades romà que trouxeram o violão para o Brasil no século XVI¹³³, fato que José de Alencar registra em *O guarani* (1857), quando diz “via-se uma dessas guitarras espanholas que os ciganos introduziram no Brasil quando expulsos de Portugal¹³⁴”. Também incorporam o flamenco espanhol à tradição musical romani e tornam-se corpo e alma do mais representativo *cante jondo* espanhol e rom¹³⁵.

¹³² *Sin casa y sin tumba*, p. 13. [...]¡Ay! Padrecico mío/Tú sin sepultura/y nosotros sin casa [...]A qué piedra me subo/para llamarte/El cielo nos está vedado/Y la tierra por doquier está vacía/sin nadie [...]Quién se acerca quién se aleja/entre los perdidos caminos de la vida”.

¹³³ Cf: KFOURI, Maria Luíza. *Violões do Brasil*.

¹³⁴ 1975, p. 13

¹³⁵ O flamenco é originário no *cante jondo* que foi formado em Andaluzia a partir de elementos árabes e hebraicos que foram amalgamados pelos romà.

O “cosmopolitismo secular” dos romà se diferencia dos atuais – ainda que o termo cosmopolita seja tão antigo como o termo patriota ou nacionalista, que surgem no século XVI na Europa – porque a ideia central do pertencimento ao mundo e não a uma nação especificamente, está relacionada a um pertencimento ao planeta como cosmo, a um mundo não dividido pelas fronteiras. Embora, hoje em dia, seja crescente o número de romà que considerem que, além de serem romà, são também nacionais de algum país, de uma forma híbrida. Porém, não de um hibridismo que dá como resultado outro “ser” diferenciado, mas de um hibridismo de junção, de ser dois em um, de duplo pertencimento.

Esse duplo pertencer pode ser facilmente encaixado dentro do já tradicional cosmopolitismo rom. Conquanto não se use a expressão cosmopolitismo entre as massas romà, o que chamo a atenção é para o sentimento que sempre foi nutrido pelo povo em relação ao seu lugar no mundo. Iria contra ao chamado por Bilbeny de “cosmopolitismo negativo”, cujos cosmopolitas professam não ser de nenhum lugar, espécies de “apátridas voluntários”, que não incomodam as noções estabelecidas de pátria e de território, por estarem além das confrontações. O “cosmopolitismo” rom seria semelhante ao “cosmopolitismo positivo” que, seguindo ainda o raciocínio do filósofo espanhol, é aquele que assume pertencer a todos os lugares e ter seu “país” em qualquer lugar do mundo. Todas as pátrias estariam incluídas, inclusive a própria, nesse caso, a Nação romani¹³⁶. É de difícil entendimento do ponto de vista de um pensamento que considera os padrões do Estado-Nação, como o é, também, a noção, mesmo de um cosmopolitismo positivo.

Dessa maneira, os romà têm dificuldades em ver reconhecida a legitimidade do que apresentam: de que o povo rom se constitui em uma Nação transnacional determinada pela etnia e que solicitam ser incluídos sob duas perspectivas: ser integrados no lugar em que vivem como minorias nacionais e como um povo único, que está presente em todo o mundo, que por sua característica cultural nômade, não tem, nem reivindica território¹³⁷. A reivindicação de reconhecimento do *status* de Nação por parte dos romà visa somente preservar o povo e lutar contra a assimilação, com armas adaptadas à realidade atual. Já que vivem um momento de intensas mudanças dentro da comunidade, na qual a maioria dos romà, já sedentarizados, mantêm o pensamento, a cultura nômade e desejam não perder essas características. Como conciliar novas e velhas demandas é o grande desafio do ativismo. As

¹³⁶ Importante observar que a Índia é considerada origem, não pátria dos romà.

¹³⁷ No caso específico da Europa, reivindicam definir o lugar dos romà na futura Europa unificada. O grupo já foi reconhecido como Nação pela UNESCO em 1982, 11 anos após o primeiro Congresso Internacional Romani. Mas ainda hoje, reivindicam reconhecimento por parte da ONU, que, contudo, outorgou a URI o *status* consultivo.

reivindicações, que para os romà representados pela URI são possíveis e para grande parte das sociedades não-romà, carecem de sentido¹³⁸, significam que o secular conflito entre o pensamento dos nômades e dos sedentários, ainda está vivo, mesmo em face de tantas transformações conceituais e também das realidades, que são propostas e efetivadas nas sociedades globalizadas contemporâneas. A discussão sobre o nomadismo em suas várias facetas, aqui não mencionadas, perpassará as reflexões em outros momentos do estudo, por isso a importância das discussões até aqui estabelecidas.

2.5 DE PEREGRINOS A HERÉGES

Antes de entrarem na Europa, o nomadismo dos romà não era algo fora do comum, explica Fraser. Tanto no Irã como na Turquia era amplamente praticado e ainda o foi até meados do século XX, apesar das incontáveis tentativas de sedentarizar as diversas tribos locais. Contudo, uma diferença entre os nômades desses países e os romà, é que enquanto os primeiros se deslocavam por serem pastores e agricultores, em função de traslado estacional, os romà se trasladavam para vender seus produtos e exercer seus ofícios como trabalhadores de metal, músicos e adestradores de animais¹³⁹. Antes da perseguição acirrada que será travada contra a minoria romani no Ocidente, a escravidão já será um dos primeiros obstáculos na caminhada dos nômades romà. O episódio da escravidão da etnia é desconhecido por boa parte das sociedades. De acordo com Hancock, data de 1383 o primeiro registro sobre romà escravos em Romênia¹⁴⁰. E como aludido, escravidão que só será legalmente abolida em 1864¹⁴¹. Tão logo entra no leste europeu, o povo romà é escravizado, com exceção dos grupos que conseguem fugir e seguir rumo ao Ocidente.

Os longos períodos de guerras e invasões tártaras na Hungria e Polônia, os avanços turcos na Ásia pelos Bálcãs, além da fuga da escravidão no leste europeu foram alguns dos principais agentes pelos quais os romà imigraram para a Europa Ocidental durante o final do século XIV e início do século XV. Os romà que chegam à Europa Ocidental estiveram bastante tempo em Boêmia, Bizâncio e Grécia. Durante sua estadia nestas duas últimas regiões, adquiriram significativo conhecimento sobre o mundo cristão, viram viajantes que se

¹³⁸ Porque é difícil para boa parte dos não-romà compreender a reivindicação dos romà de querer ser reconhecidos como uma Nação e ao mesmo tempo não desejar território.

¹³⁹ *Los gitanos*, pp. 56-57.

¹⁴⁰ *The Roads of the Roma*, p. 26.

¹⁴¹ Também foram escravizados na Moldávia até 23 de dezembro de 1855 e na Valáquia até oito de fevereiro de 1856. No entanto, os romà tiveram que esperar até 1864 para obterem legalmente a liberdade, pois Moldávia, Valáquia e Transilvânia tinham se unido para formar o estado da Romênia. Os romà passam a ser parte fundamental na economia desses países e a escravidão é uma estratégia para mantê-los sedentarizados.

dirigiam à Terra Santa e observaram que esses peregrinos, à diferença dos nômades comuns, eram privilegiados, pois recebiam o auxílio e tinham a benevolência dos sedentários¹⁴². Naquele momento, a identidade nacional e cultural não representava um obstáculo à integração. O que mais preocupava as sociedades hospedeiras dos nômades era como os recém-chegados ganhariam a vida.

Na sociedade medieval, muitas pessoas se moviam em viagens incessantes. A maioria, no entanto, compunha-se de viajantes de “ida e volta”. Alguns eram bem documentados, como os monarcas e a nobreza que se deslocavam para fazer justiça, governar e assistir a casamentos ou os clérigos em visitas pastorais. Entre os viajantes, também estavam os soldados de volta dos combates, os menestréis, os arrecadadores de impostos, os pastores, além dos embaixadores e mensageiros. Um segundo segmento constava dos viajantes “só de ida”, como os romà, porém, eram os comumente classificados como vagabundos, em que também estavam enquadrados os ladrões, os mendigos, os artesãos e toda classe de miseráveis, que buscavam uma vida melhor fugindo de guerras, invasões e perseguições. Uma terceira classe era a dos viajantes-peregrinos, que não carregavam o estigma do vagabundo, porque buscavam a perfeição espiritual, a remissão de seus pecados. Possuíam a mesma aura de honra e valor que cercava a figura heróica do cavaleiro andante, comum à literatura da Idade Média¹⁴³.

Os romà que chegam ao Ocidente, ao serem totalmente estrangeiros, não só em termos de nacionalidade, como também no âmbito cultural e religioso (o campo da religiosidade era de suma importância na época), tornam-se parte da sociedade ao se passarem por peregrinos. Ainda que a condição marginal não se dilua, já que, além de estrangeiros, até as profissões típicas dos romà que chegam ao Ocidente, enquadram-lhes como marginais para a época (entre elas ferreiros, artesões, músicos itinerantes), porém não são mais seres sem vínculos com as sociedades. Dessa maneira, os romà procuram enquadrar-se, da única forma possível para um grupo nômade e completamente estrangeiro.

Simbolizava a busca por pertencer, por integrar-se, porém, a partir do desejo de conservar a cultura e a singularidade próprias. A historiadora argentina Nilda Guglielmi afirma que na Idade Média só uma situação limite como a heresia poderia transformar um

¹⁴² FRASER, Angus. *Los gitanos*, p.69

¹⁴³ Cf: GARCÍA DE CORTAZAR. J.A. “El hombre medieval como “homo viator”: peregrinos y viajeros”, em Universidad de Cantabria, IV semana de Estudios Medievales. Nájera, 1993. Logroño: Instituto de Estudio Riojanos, 1994. Disponível em: <http://www.vallenajerilla.com/berceo/santiago/homoviator.htm>. Acesso 23.12.2013.

marginal, que a sua maneira também era parte da sociedade, em um ser estranho de uma forma plena e radical¹⁴⁴.

A estratégia de se passar por peregrinos não foi uma invenção dos romà. De acordo com a estudiosa espanhola Isabel Riquer, vários segmentos sociais também se disseram peregrinos. Além dos ladrões, por motivos óbvios, também os comerciantes que empreendiam essas viagens para se beneficiarem de intercâmbios comerciais ou que, na verdade, trabalhavam como espões para os governos. Indivíduos pertencentes a várias classes sociais faziam contrabando disfarçados de peregrinos. Por exemplo, os casos históricos contados por Riquer, de supostos peregrinos enviados pela condessa francesa Mahaut d'Artois entre 1312 e 1329, que de fato, tinham a função de contrabandear cavalos entre Artois - França e Santiago – Espanha. Também era comum nas canções de gesta, o aparecimento de peregrinos anônimos, chamados de *pelerin*, *pulmier*, *romeu* que, na realidade, atuavam como informantes e que não tinham objetivo religioso no seu caminhar¹⁴⁵. Sabe-se que as canções de gesta eram recitadas nos caminhos, para pessoas de todas as classes, inclusive analfabetas e eram aprendidas e recontadas como tradição oral. Certamente, os romà tiveram inúmeros contatos com essas manifestações e não é de se estranhar, que também tivessem chegado à conclusão que difundir a imagem de estrangeiros peregrinos ante as sociedades medievais, reduziria o abismo entre eles e as sociedades circundantes, bem como, justificaria o seu caminhar.

Antes de se constituir em uma “grande estafa” – expressão usada por Angus Fraser para nomear o “golpe” que os romà aplicaram nas sociedades medievais, quando se disseram peregrinos¹⁴⁶ – foi, na verdade, além de uma maneira encontrada para driblar as aversões que se apresentavam, uma provável identificação com a concepção de peregrino como era idealizada pela Igreja católica e difundida na Idade Média. Os romà, de forma geral, veem a vida como um caminhar ordenado pelo destino. Professam, como dito, que sua pátria é o mundo: “meu teto é o céu, meu chão é o caminho”. E que devem viver o presente, desfrutar da presença dos entes queridos e do grupo - “o único bem nessa terra”, sem pensarem em acumular riquezas. Alimentam o sentido de serem parte da natureza em todos os aspectos. Buscam a coerência, conforme seu entendimento, de sacrificar as “glórias da terra” para continuarem sendo só um romà: “não quero ser rei, já sou rom”¹⁴⁷. Nos trechos abaixo, retirados de *Nós não queremos riqueza (Amen na kamas barvalipèna)*, de Bronislaw Wajs, Papùsa parte do pensamento do qual falo e explicita-se a seguir:

¹⁴⁴ *Marginalidad en la Edad Media*, p.9.

¹⁴⁵ RIQUER, Isabel, *La peregrinación fingida*, pp.104-107.

¹⁴⁶ *Los gitanos*, p. 75.

¹⁴⁷ As expressões entre aspas neste parágrafo são referente a expressões comum entre os romà.

Nós não queremos riquezas,
 nós, queremos viver.
 Chuva, vento e lágrimas
 são eles a felicidade romani,
 Pois neles nasceu
 a alma, foi gerada como sangue,
 a verdadeira *romanipen*,
 as lágrimas e o riso.
 Vocês meus pássaros,
 eu gostaria de beijar seus bicos! [...] ¹⁴⁸

Da mesma forma, a copla cantada pelos calé da Espanha expressa a visão do significado da morte para os romà: “Ia para minha casa/ Deparei-me com a morte;/ Ela me disse: para onde vais?/ Eu lhe disse, para minha casa” ¹⁴⁹. Não que a morte não seja temida, mas é enfrentada como natural. De certa forma, ela simboliza a casa, a verdadeira morada. Ainda se observa nas comunidades romà que, muitas vezes, deixa-se de comprar um bem necessário, como um carro que ajudará na manutenção dos trabalhos nômades, com a intenção de poupar dinheiro para o velório e a *pomana* ¹⁵⁰, porque é, de fato, uma das ocasiões mais importantes da vida em comunidade, podendo ser equiparadas à importância que tem o casamento. Em *Llanto e juramento*, Rajko Duric chega mesmo a igualá-los, sugerindo que o destino romani (a sorte) está formado em “Enterro e boda / Pranto e juramento / Para que nas palavras o sentido / Se encontre [...]” ¹⁵¹. Já em trechos do poema *Sin casa y sin tumba*, o eu poético apesar de evidenciar que o caminho romani também é formado por outros elementos, volta a referir-se à junção do terreno com o celeste na caminhada dos romà. Observemos:

Sete caminhos sobre olhos abertos
Aquetudovê fez rir o sol
 e com uma gargalhada acendeu o fogo [...]

 Sete palavras em uma
 Em todas as palavras um único
 Caminho
 A terra alada
 Deseja voar para o céu [...] ¹⁵²

A voz romani vê na chamada da morte, o nascimento para a vida, na qual enxerga asas, que simbolizam, dentro de um pensamento rom, a liberdade dos caminhos. Mesmo

¹⁴⁸ *Xargaune droma*, p.29. “Amen na kamas barvalipena,/amen kamas te zivas./Brisind, balval, jasva/ ‘dava si romane baxta./’Dre dava lochila,/gi rateça khetane,/cacuno rromanipen,/jasva aj ‘saben./Cirikle tumen mire,/te xav xoiunga tumares!...”

¹⁴⁹ ROPERO NÚÑEZ, Miguel. *El léxico caló en el lenguaje flamenco*, p.15. “Chalo para mi quer/Me topé con el meripé; / Me penó ¿a dónde chalas?/Le pene, para mi quer.”. Em espanhol: “Iba para mi casa/ Me topé con la muerte; / Me dijo ¿a donde vas?/ Le dije, a mi casa”.

¹⁵⁰ Do romani: celebração dedicada aos mortos.

¹⁵¹ “Palabra antigua de un mundo lejano” em *Sin casa y sin tumba*, p. 49. Entierro y boda / Llanto y juramento / Para que en las palabras el sentido / Se encuentre [...]”.

¹⁵² DURIC, Rajko, p. 21 “Siete caminos sobre ojos abiertos /*laquetodohavisto* ¹⁵² ha hecho reír al sol/y con una carcajada se ha encendido el fuego [...] /Siete palabras en una /En todas las palabras un único/Camino/La tierra alada/Desea volar al cielo [...]”.

vivendo como amam e desejam viver, seus instantes fugazes e felizes, “aquetudovê” [a vida], que lhes proporcionou alegrias “fez rir o sol” e “acendeu o fogo” – símbolos que na cultura romani estão atrelados à estrada e, conseqüentemente, à própria vida já que “ não existe vida fora do caminho”¹⁵³ – os romà se sentem parte de um espaço atemporal, desprovido de fronteiras, que os conecta “magicamente”. Já que o pensamento romani não pode ser separado dessa forma mágica de ver o mundo, como terras do universo, que unem céu e terra. É uma visão configurada por uma sensação “intuitiva”, de que essa vida é passageira, irreal e que aos romà, espera um além melhor. Lugar em que devem chegar livres de fardos e pendências. É por isso que citei que a cultura romani tem algo de intrinsecamente religioso, mas de uma religiosidade natural. Acredito que essa forma de pensar tão intrincada à cultura, também foi um importante fator que permitiu que os romà não encontrassem nenhum problema ao dizerem-se peregrinos.

De fato, para o pensamento romani, ninguém poderia dizer-se mais peregrino que um nômade, que não é só um simples viajante – um *homo viator* – mas sim, um caminhante que não tem pátria, que sofre perseguições, que leva uma vida simples, natural e sem pompas. Vale lembrar que, etimologicamente, “viajante” descreve somente aquele que viaja e que se move de um lugar a outro, porém, peregrino vem do latim *peregrinus* e está relacionado a forasteiro, aquele que caminha por terras alheias. De acordo com Guglielmi, a Igreja católica na Idade Média, difundia amplamente a importância da realização de peregrinações para a remissão dos pecados. Também divulgava uma concepção dos cristãos como seres peregrinos, como versa a epístola de Diogneto “habitam na respectiva pátria, mas como se fossem estrangeiros; [...] Todas as terras estrangeiras são uma pátria para eles e todas as pátrias são terras estrangeiras [...] Moram na terra, mas são cidadãos do céu”¹⁵⁴. Esse ideal impregnava a Idade Média e não só estava presente nas peregrinações aos lugares santos, como imbuía os objetivos espirituais e honrosos dos cavaleiros andantes, que deviam viajar e superar os lugares estranhos e selvagens. A identificação está efetivada e o enquadramento como estrangeiro-peregrino facilita o bom recebimento. Assim sendo, os romà passam a conseguir os salvo-condutos, as cartas de recomendações e todo tipo de documento que ateste sua condição de peregrinos. Outro fato interessante é que desde este momento, o poder e a importância da escrita para as sociedades hospedeiras fica evidenciado para os romà, o que será bastante significativo quando decidam negar-se ao letramento.

¹⁵³ Expressão comumente usada pelos romà.

¹⁵⁴ *Epistula ad Diognetum* Apud GUGLIELMI, Nilda. Marginalidad en la Edad Media, pp. 58-60. “Residen en los territorios paternos como si fueran extranjeros [...] Cada región extranjera es la tierra patria para ellos y cada tierra patria es para ellos un terreno extranjero [...] viven en la tierra pero son ciudadanos del cielo.”

Segundo Angus Fraser, a partir da concessão de salvo condutos aos romà, estes passam a ser menos discretos. Se antes tentavam não chamar a atenção e se moviam de forma caótica em pequenos grupos isolados, agora buscavam serem vistos sob uma forma conjunta e ordenada, geralmente, a mando de líderes com títulos de conde e duques¹⁵⁵. No tocante à questão da “invenção” dos títulos, entendo como mais uma forma de adaptar elementos pertencentes à cultura do *outro* a sua própria. Só que adaptações como essas foram tomadas por indício da propensão dos romà à mentira.

É na Idade Média que começa a ser “plantada” a “erva daninha” dos estereótipos. Além disso, se refletimos a respeito, durante a história, os títulos de nobreza eram muitas vezes doados e comprados. E se os romà inventassem seus títulos, sendo eles pertencentes à outra cultura, outro “reino”, também poderia ser encarado como algo pertinente.

Quando se analisa a história dos romà, observa-se que as adaptações que faziam da cultura do *outro* foram vistas como apropriações mentirosas, como explicitado no exemplo anterior. Da mesma forma, as características que traziam intrincadas aos costumes, como influências de outros ambientes anteriormente habitados, de outras adaptações feitas e até, próprios à cultura originária indiana, eram mal entendidas e transformavam-se em mais imagens negativas associadas aos romà. Um exemplo é o hábito da pilhagem que tinham trazido da Ásia e que não era considerado um delito naquele continente, onde, inclusive, era um direito do viajante, do nômade, o de pilhar o que lhe fosse necessário para a subsistência. Claire Auzias esclarece que ao chegarem à Europa, “os romà continuaram a exercer o seu “direito de pilhagem”, assim forjando, na maior das inocências, uma primeira reputação de “ladrões”¹⁵⁶. Auzias complementa que, a partir dessa associação, dos nômades romà com ladrões, era comum que malandros não-romà ao ver um acampamento romani, acionassem uma onda de furtos na região, sabendo de antemão que ficariam impunes, já que os culpados *a priori*, seriam os romà¹⁵⁷.

Ainda que os primeiros germes dos estereótipos tenham sido “espalhados” durante o século XV, este pode ser considerado “o século de ouro” dos romà, pois gozaram de certa aceitação como peregrinos e penitentes. Passada a validade das cartas de proteção recebidas pelos diversos poderes: governantes, reis e Papa, bem como, vencidas suas inúmeras renovações, já não se acreditava que os peregrinos voltariam para suas supostas terras

¹⁵⁵ *Los gitanos*, p.75.

¹⁵⁶ *Os ciganos: ou o destino selvagem dos roms do leste*, pp.22-23.

¹⁵⁷ Situação bastante comum na vida dos romà, ainda atualmente. A reação do grupo quando acusado é geralmente fugir, já que sabem também de antemão que sua inocência não será acreditada. O que faz com que as sociedades realmente acreditem na culpabilidade dos romà. O mecanismo é um círculo vicioso.

egípcias. Desde que entram no Ocidente divulgavam que sua peregrinação duraria sete anos, de forma que foram necessárias várias buscas por documentos de proteção que fossem atualizando esses períodos. Angus Fraser esclarece que o relato de uma peregrinação de sete anos, renovado perpetuamente, por mais genial que tivesse sido, tinha perdido sua magia com o passar do tempo. Até os mais piedosos burgueses já demonstravam pouco entusiasmo em socorrer os peregrinos¹⁵⁸.

Esses elementos influenciaram o retorno à desconfiança inicial – de quando se apresentam pela primeira vez como uma população asiática, não cristã, carente de território e pelas singularidades de seus costumes, cultural e socialmente distante das sociedades circundantes. E no final do século XV, reaparecem os rumores de que eram espões de possíveis invasores. A estudiosa alemã Roswitha Scholz lembra que em 1498, os romà são, pela primeira vez, oficialmente declarados banidos na Europa e obrigados a retirarem-se das terras germânicas por ordens expressas pela Dieta Imperial de Friburgo. A alegação é de que eram espões dos turcos que avançavam pelos Balcãs. A teórica alemã, que baseia boa parte de seus estudos históricos sobre os romà nas investigações sobre racismo do sociólogo alemão Wulf Hund, cita que nesse momento na Alemanha, forma-se a tipologia de que os romà além de ladrões são também vadios e espões¹⁵⁹. Fraser explica que os romà não eram espões, mas estavam vulneráveis a essa imputação, porque a condição nômade os obrigava a adquirir, para uso próprio, um conhecimento íntimo do país e informação sobre os seus habitantes. Também estavam expostos a essas incriminações, por possuírem uma língua diferente e inteligível para os não-romà¹⁶⁰.

Alguns fatores auxiliaram na mudança de panorama que se apresentou aos romà. Por exemplo, o incremento de lendas negativas de cunho religioso sobre os “ciganos”. Também a observação de que, na realidade, o grupo étnico só abraçava superficialmente a religião de onde se assentava, podendo trocá-la a qualquer momento em função da necessidade, como se demonstra na passagem transcrita por Jules Bloch de um jornal da época, *Journal d'un Bourgeois*, que narra a chegada dos peregrinos à França e critica essa postura dos romà dizendo que “asseguraram que antes também tinham sido cristãos [...] o haviam obrigado a se converter ou a morrer [...] Algum tempo depois de terem abraçado a fé cristã, os sarracenos os

¹⁵⁸ *Los gitanos*, p.134.

¹⁵⁹ *Homo sacer e os ciganos: o anticiganismo – reflexões sobre uma variante essencial e por isso esquecida do racismo moderno*, p.14.

¹⁶⁰ *Los gitanos*, p.71.

renderam, voltaram a ser sarracenos, negando assim, de nosso senhor¹⁶¹”. Evidencia-se que mesmo professando convenientemente o cristianismo, continuavam com suas práticas mágicas e divinatórias. Inclusive foram impostas sanções eclesiásticas na França, para quem se dispusesse a ter suas mãos lidas por uma “cigana” ou tivesse recorrido às artes curativas dos romà¹⁶². Assim sendo, em pouco tempo estavam totalmente associados à figura do herege, principalmente as mulheres, que eram as que se dedicavam a leitura da sorte como fonte de sobrevivência. Roswitha Scholz chama a atenção para o fato de que a declaração de banimento dos romà na Alemanha – país pioneiro nas medidas legais contra o povo rom – tenha ocorrido quase simultaneamente à publicação de *O Martelo das bruxas (Malleus Maleficarum - 1487)*, um manual direcionado a juízes, o qual explicava como reconhecer, julgar, expedir leis e conseguir a confissão de uma bruxa¹⁶³. O enquadramento dos romà como hereges, definitivamente os torna estranhos, eliminando o único laço que havia se estabelecido com as sociedades circundantes – o de estrangeiros -peregrinos – e passam a ser oficialmente marginalizados, proliferado as imagens negativas sobre a etnia.

2.6 A CONSOLIDAÇÃO DA IMAGEM DE “CIGANOS”

O nomadismo não é o único motivador histórico das perseguições que acompanharam a dispersão dos romà, ainda que tenha sido, como observado, o principal fator. A partir do século XVI, a perseguição está relacionada também à busca dos governos por homogeneização cultural, religiosa e linguística, que fazia parte dos processos de unificação em toda Europa. A antropóloga espanhola Teresa San Román explica que a perseguição contínua aos romà na Europa (extensível aos judeus), efetivou-se com intensidade, porque eles eram um empecilho às metas de construção de Estados centralistas e, ao mesmo tempo, à construção de identidades nacionais¹⁶⁴. As formas de repressão foram amplas e variadas: marginalização, desterros, criminalização, trabalhos forçados, tentativas de assimilá-los e sedentarizá-los, deportação, reclusão a guetos e bairros pobres sem respeito a suas singularidades culturais, além de esterilização forçada, genocídio e escravidão. A cada uma

¹⁶¹ BLOCH, Jules. *Los gitanos*, p. 7. “Aseguraban, asimismo, que antes también habían sido cristianos, [...] los habían hecho convertirse o morir [...] Algún tiempo después de haber ellos abrazado la fe cristiana, los sarracenos los asaltaron [...] volvieron a ser sarracenos, renegando así de nuestro señor”.

¹⁶² FRASER, Angus. *Los gitanos*, p. 104.

¹⁶³ *Homo sacer e os ciganos: o anticiganismo – reflexões sobre uma variante essencial e por isso esquecida do racismo moderno*, p 23.

¹⁶⁴ *La diferencia inquietante*, p.51.

dessas modalidades persecutórias, os romà criaram estratégias para manterem a sobrevivência étnica como a invisibilidade, a adaptação e a fuga.

A partir do século XVI, os romà passam a ser vistos como foras da lei e sem aptidão para a vida em sociedade, pois insistiam em viver de seus ofícios tradicionais. Esquecia-se que essas atividades também exigiam enormes esforços físicos, como forjar utensílios e armas em metais, que requeriam horas e dias seguidos de trabalho. Por outro lado, o estereótipo dos “ciganos” começa a tomar corpo e expande-se em vários aspectos, chegando a incluir certa visão romantizada do grupo, como indivíduos amantes da liberdade, resistentes aos padrões impostos. De acordo com Wulf Hund, esse “colorido particular” ocorre porque o desenvolvimento dessa imagem coincide com a instauração do Estado territorial e da mentalidade econômica capitalista na Europa. Não existindo mais relações de dependência do tipo feudal, sem nenhuma propriedade, os indivíduos se veem constrangidos a vender sua força de trabalho e todo aquele (indivíduo ou grupo) que se recusa a fazê-lo, cria ao redor dele e de seu modo de vida, certa aura de resistência. Vale lembrar que para alguns indivíduos não-romà inconformados, essa resistência promete possibilidade de fuga, da qual estão tolhidos por serem “bons homens” ou a qual desejam aderir, pois são “rebeldes”, mas temem as retaliações. As reflexões do sociólogo continuam no sentido de explicarem que a dimensão social e a romântica dessas imagens estão intimamente associadas. Ao mesmo tempo, o peso ideológico da concepção moderna do trabalho, contraposto ao ócio, confere à imagem que se forma dos romà, uma dinâmica de enormes proporções¹⁶⁵.

O temor de que fossem influenciar as massas com a postura “indolente” em relação ao trabalho e a necessidade de mostrar ao povo o que acontece com os que não querem seguir o socialmente estabelecido pelos governos, são fatores que podem ser apontados como responsáveis pela onda de decretos incessantes contra os romà e que assolarão vários séculos. Apesar de alguns decretos priorizarem a expulsão, a maior parte enfatiza a assimilação como condição essencial para que os romà possam permanecer.

Por exemplo, Carlos IX da França, em 1561, ordenou aos seus oficiais que expulsassem os romà em um período de dois meses sob pena de castigos corporais. Caso voltassem, suas barbas e cabeças deveriam ser raspadas e os homens entregues a trabalhos forçados, além de açoitados em público. Qualquer pessoa que lhes desse ajuda ou fizesse algum tipo de negócio com eles, receberia multas elevadas. Essas medidas foram renovadas

¹⁶⁵ Romantischer Rassismus. Zur Funktion des Zigeunerstereotyps Apud SCHOLZ, Roswitha. Homo Sacer e os ciganos..., p. 14.

várias vezes e de forma cada vez mais severa¹⁶⁶. Já Maria Teresa e José II da Áustria, em 1750, proibiram o casamento entre os romà, também as crianças a partir dos três anos deveriam ser retiradas de seus pais e entregues a não-romà. Do mesmo modo, a língua romani não poderia mais ser falada e deveriam exercer uma ocupação regular¹⁶⁷. Os decretos caminhavam e cruzavam fronteiras tão rapidamente como os romà e em todos os lugares que chegavam viam-se acuados. Apesar da ferocidade das leis e dos castigos, os romà conseguiram driblar os percalços e mantiveram o hábito de estarem nas feiras e ruas vendendo suas mercadorias, arte, música e aptidões mágicas. Esses fatores, aliados à natural adaptabilidade ao entorno, algumas estratégias de sobrevivência estabelecidas durante a árdua diáspora e a habilidade para a fuga nos bosques, não deixaram que os romà fossem assimilados e garantiram por muito tempo, que permanecessem nômades.

É interessante frisar que até o Iluminismo e as descobertas de Grellman sobre a origem do povo rom, o ódio direcionado ao grupo não está configurado como racismo exatamente. Ainda não eram vistos como uma “raça” e sim, como um bando de gente de aparência estrangeira, que queria viver do ócio, adeptos ao roubo, à mentira, à libertinagem e ainda hereges. Todavia, nota-se que essa opinião já possuía concepções racistas. É importante esclarecer que Grellmann, junto a suas descobertas científicas, também difundiu em seus escritos uma péssima imagem dos romà, especialmente sobre a suposta depravação das mulheres e até acusações de canibalismo. De acordo com Fraser, o linguista recolheu as informações sobre canibalismo dos jornais húngaros e alemães da época (século XVIII), que comentavam a respeito de processos que condenavam à morte alguns indivíduos romà, por crime de canibalismo confessados sob tortura. Anos depois, em edição revisada de sua publicação, Grellman tenta consertar o dito sobre o canibalismo, com a afirmação de que os supostos “canibais”, na verdade, terminaram sendo comprovadamente culpados somente de pequenos furtos. Porém, era tarde e a imagem dos romà canibais difundida por Grellman já tinha repercutido nas sociedades e tardou mais de um século em desaparecer¹⁶⁸. Esse “pré-racismo” se caracterizava pelas tentativas de extermínio cultural e práticas assimilacionistas.

As duras leis contra os romà abundaram em toda Europa, porém foi na Espanha que as medidas anti-ciganas foram especialmente brutais, desumanas e notadamente voltadas à assimilação forçada. O escritor e viajante inglês George Borrow, que dedicou a sua obra *Los Zincali* (1841) aos romà da Espanha (os calés) – e que também ajudou significativamente a

¹⁶⁶ SCHOLZ, Roswitha. *Homo Sacer e os ciganos*, p.106.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p.17.

¹⁶⁸ *Los gitanos*, pp.199-200.

formar as más imagens sobre o grupo com esse livro – afirma, logo na introdução, que o leitor ficará admirado de que, apesar da maneira com que eram tratados na Espanha, ainda existissem ciganos por aquelas terras. O escritor inglês ainda relata que a primeira lei contra os romà na Espanha foi dada em 1499 pelos reis católicos Fernando e Isabel, por meio da Pragmática Sanção de Medina do Campo. As ordens eram para que se estabelecessem rapidamente nas cidades e escolhessem amos a quem servir. Se não o fizessem, deveriam sair do reino em sessenta dias, sob pena de açoites e castigos físicos. Felipe II, em 1619, ordena que todos os romà saiam do reino dentro de seis meses e que não voltem jamais, se desobedecessem estariam sujeitos a castigos e morte. Os que quisessem permanecer deveriam deixar de usar suas vestimentas, língua, mudar seus nomes e modos de viver¹⁶⁹. Algum tempo depois, a mesma lei foi renovada e adicionou-se que se os romà, após sessenta dias continuassem errantes, deveriam ser enviados às galeras por seis anos, para trabalhos forçados. Em 1856, Felipe III complementou essas leis, anexando que os romà estavam proibidos de vender qualquer coisa dentro ou fora dos mercados, se não estivessem acompanhados de um escrivão público que provasse que tinham residência. Caso contrário, seriam castigados como ladrões e suas mercadorias seriam apreendidas. Heredia Maya, em *Camelamos Naquerar*, faz referencia a essa infinidade de decretos quando denuncia em seu poema histórico, tanto os governos como a Igreja, inclusive utilizando nomes verdadeiros: “[...] Lembro-me de um Rei / e um cardeal, / cada qual mais mau / mais infernal. / Um é Cisneros, / outro frei Juan. / Felipe quinto / é outro igual. / Olha a terra /que imensa é. / Um pedaço é teu, / luta por ele[...]¹⁷⁰. A incitação à resistência ao final do trecho reflete o que de fato aconteceu. Apesar das leis e castigos, os romà continuavam firmes a sua idiossincrasia. Como resultado, as leis foram se tornando cada vez mais severas e as multas para os que, porventura, pensassem em ajudar os romà, mais altas.

Na Espanha, o auge dessas duras leis ocorreu com o que ficou conhecido como a *Gran redada ou La Prisión General de los gitanos*, quando em 30 de julho de 1749, Fernando VI ordena uma rendição noturna e simultânea de todos os romà, independentemente de sexo e idade. Os prisioneiros deveriam ser direcionados a trabalhos forçados nas galeras, minas e fábricas. E seus bens vendidos e doados aos cofres públicos. Naquele dia, aproximadamente 12.000 calé foram arrebatados e alguns mortos, como relatado nesse trecho de “Recitado”: “Os *jerai* [guardas] pelas esquinas/ com lamparinas e faróis/em alta voz diziam:/ *Mararlo* que

¹⁶⁹ *Los Zincali*, pp. 91-93

¹⁷⁰ *Obra poética completa: poesía y teatro*, p. 454. “[...] Recuerdo a un Rey / y a un cardenal, / a cuál más malo / más infernal. / Uno es Cisneros, / otro fray Juan. / Felipe quinto / es otro igual. / Mira la tierra /qué inmensa es. / Un trozo es tuyo, / lucha por él [...]”.

é *calorró* [mata-lo que é cigano]”¹⁷¹. Com essas e outras medidas, inclusive com sanções que abarcavam a pena de morte¹⁷², os espanhóis obtiveram a quase total sedentarização dos romà de seu país, de forma relativamente rápida, se comparada à sedentarização também forçada que se dava em outros países, mas que não obteve o êxito de Espanha. Contudo, não obtiveram a desejada assimilação. Ironicamente, junto à sedentarização, Espanha conseguiu que a cultura dos historicamente odiados romà, especialmente no segmento da música e da dança, se imbricasse de forma tal à cultura espanhola, que a imagem dos “ciganos”, especialmente da “cigana” – à maneira da imortal personagem literária de *Carmen* – irremediavelmente fosse atrelada no imaginário dos outros povos, ao tipicamente espanhol e andaluz.

Angus Fraser explica que por Espanha não ter conseguido a assimilação, já se falava nos documentos da época, sobre a possível eliminação dessa “raça incorrigível”¹⁷³. Dita extinção, como se sabe, não foi posta em prática pela Espanha, mas sim pela Alemanha, pelo genocídio de milhares de romà durante o Holocausto - *Porrajmos* (o devorador). Segundo Fraser, o campo de ciganos de Auschwitz - Birkenau existiu durante dezessete meses e das 23.000 pessoas que foram detidas, morreram aproximadamente 20.000, enquanto o resto foi trasladado para outros campos¹⁷⁴.

Não foi difícil para os nazistas legitimarem a necessidade de extermínio dos romà. À intolerância histórica e aos séculos de formação de uma imagem negativa – que temos discutido até aqui – uniram-se as teorias científicas que surgiram aos finais do século XIX e início do século XX. Ditas teorias estavam relacionadas ao determinismo biológico, como as do médico italiano Cesare Lombroso, que em seu *L'uomo delinquente* (1876), reforçou que os romà eram violentos, licenciosos, descarados, vagabundos e propensos ao crime¹⁷⁵. Os romà há muito não eram tolerados, dessa forma, o genocídio possuiu as características da eliminação de um ser supérfluo, “ocioso”, marginal histórico.

O *Porrajmos* não teve, em nenhum momento da história, grandes repercussões. Pouco foi discutido, não foi levado às grandes telas¹⁷⁶ nem foi representado na literatura, debatido em ensaios e artigos como sucede com a Shoá. Atualmente, a literatura romani aborda, principalmente nos romances de cunho testemunhal, essa passagem tenebrosa da história dos

¹⁷¹ HEREDIA MAYA, José. “Camelamos naquerar” em *Obra poética completa: poesía y teatro*, p. 452. “Los jeraí por las esquinas/ con velones y farol/en alta voz se decían:/ Mararlo que es calorró”.

¹⁷² Como a lei de Carlos III, de 1783, intitulada *Reglas para contener y castigar la vagancia y otros excesos de los llamados gitanos*.

¹⁷³ *Los gitanos*, p.170.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p.265.

¹⁷⁵ *Los gitanos*, pp. 249-250.

¹⁷⁶ Com exceção de *Korkoro (A liberdade)*, 2010, do diretor rom franco-argelino Tony Gatlif.

romã, marcando o período dessa nova expressão artística. Porém, assim como havia sido esquecido pelos não-romã, demorou muito para que fosse resgatado pelos romã do total silêncio que também se impuseram. A dor, o medo, o trauma e a desconfiança de séculos se impregnaram na identidade do grupo e os emudeceu sobre esse aspecto durante várias décadas. É significativo que um povo que por tanto tempo se negou à escrita, só pode, efetivamente, falar a propósito do mais doloroso episódio de sua história, após começar a escrevê-la.

3 PASSOS PELA LITERATURA DO *OUTRO*

Por meio dos interstícios da história dos romã foi possível observar como foi sendo criada a imagem desse povo nas sociedades e como eles contribuíram para que esses conceitos fossem gerados, bem como, quanto de medo, mal-entendidos, desconfiança, intolerância e ideologia conformavam essas atribuições. A literatura, junto a outras representações artísticas como a pintura, ajudou a difundir essas imagens. Fez as vezes de aparelho social propagador de representações que já haviam se transformado em resistentes estereótipos durante a caminhada romani em terras e imaginários de *outros*. Nosso acesso à realidade é sempre mediado pelas representações. Conscientes ou não, os escritores que deram nomes, histórias, personalidade e vida aos estereótipos, atuaram como difusores de imagens que se refletiram na realidade étnica. Essas representações, se não formaram o imaginário social das sociedades sobre o grupo, o perpetuaram. Além disso, também garantiram uma tradição de estereótipos sobre os romã na literatura.

Os romã, a partir da simples observação das diferenças e “estranhezas”, se adaptam facilmente a dar um colorido exótico às narrativas, reforçado por seu enquadramento como estrangeiros em qualquer terra. Apenas recentemente, alguma mudança isolada vem sendo efetivada de forma paulatina nas expressões literárias. As perseguições reais tomaram corpo também nas artes, sendo mais efetivas, ao cercearem os romã pela prisão de imagens que interceptam as mudanças e reformulações no senso comum das sociedades circundantes.

O senso comum corresponde a uma construção histórica, criada quando a “verdade dos séculos” transforma a consciência prática da vida cotidiana e o pensamento das massas¹⁷⁷. A literatura preencheu o vazio deixado pela falta de representatividade dos romã na história oficial dos dominantes. O problema é que ao tomarem-se como referência as representações literárias, depara-se com os estereótipos e ao buscar-se os documentos históricos oficiais, um leque sem fim de decretos abre-se (leis e penas impostas à etnia). Foram nessas punições oficiais, citadas no capítulo anterior, que se basearam quase todos os estudos dos ciganólogos que, juntamente com a literatura, são utilizados para reconstruir a história dos romã. Edward Said comenta em relação à influência dos impérios ocidentais na constituição das representações, cujo caso da minoria romã é igualmente condizente, que os romances são de enorme importância na formação das atitudes, referências e experiências. O ensaísta palestino considera que todas as práticas culturais têm grande relevância, mas o romance é o “objeto

¹⁷⁷ HALL, Stuart. *Da diáspora*, p.303.

estético, cujas ligações com as sociedades [...] são particularmente interessantes”¹⁷⁸. Sendo assim, é importante averiguar o significado das representações dos romãs encontradas na literatura e refletir sobre como foi construído o imaginário coletivo em relação ao grupo e suas consequências.

Várias disciplinas relacionaram as representações sociais à ideologia, ressaltando o potencial transformador dessas e alertando que o senso comum deve ser trabalhado de maneira crítica. É sabido que não se pode atar a literatura ou qualquer expressão artística, à representação fiel do real. Nesse sentido, Shohat e Stam argumentam que embora alguns pós-estruturalistas critiquem de forma veemente o que dizem ser uma “obsessão pelo real”, nenhum fervor desconstrucionista deve nos fazer renunciar ao direito de observar que algumas representações são, além de sociologicamente falsas, ideologicamente perniciosas e produzem efeitos reais e daninhos sobre o mundo¹⁷⁹. O imbricamento das representações e os processos sociais são ressaltados por Serge Moscovici, que cunhou o conceito “representações sociais” e auxiliou a promover mudanças na ideia de “representações coletivas” de Durkheim. Para ele, as representações não são formas de compreensão estáticas; elas dependem das dimensões cognitivas, sociológicas e etnográficas que as compõe¹⁸⁰. Esta última dimensão, a etnográfica, é empregada por Denise Jodelet, discípula de Moscovici, para quem as representações sociais consistem em formas de conhecimento socialmente elaboradas e compartilhadas, que concorrem para a construção de realidade comum a um conjunto social. Jodelet considera o estudo dessas representações de suma importância devido à grande influência que exercem na vida social, capaz, inclusive, de elucidar os processos cognitivos das interações sociais¹⁸¹. Ela explica que representar ou representar-se corresponde a um ato de pensamento pelo qual um sujeito se reporta a um objeto real, imaginário ou mítico, que pode ser pessoa, coisa, acontecimento social ou psíquico, ideia, teoria ou ainda, fenômeno natural ou físico. Essas representações mentais substituem o objeto, tornando-o presente, trazendo sempre “a marca do sujeito e de sua atividade”¹⁸².

Atualmente, as representações são objeto de estudo de diversas áreas do conhecimento. Entretanto, Durkheim já empregava o termo “representações coletivas”, caracterizando-as como um conjunto de pensamentos individuais e inconscientes, a partir dos quais determinadas sociedades criam e expressam sua realidade: “elas possuem vida

¹⁷⁸ *Cultura e imperialismo*, p. 12.

¹⁷⁹ *Crítica da imagem eurocêntrica*, pp. 261 - 262.

¹⁸⁰ *Representações sociais: investigações em psicologia social*, pp.16-17.

¹⁸¹ “Representações sociais um domínio em expansão” em JODELET, Denise (org). *As representações sociais*, p. 22.

¹⁸² *Ibid.* p.40.

independente, reproduzem-se e se misturam, tendo como causas outras representações e não apenas a estrutura social”¹⁸³. Assim, ressalta-se a importância da literatura na construção do “cigano” e sua relação com a tradição de estereótipos, que interferem de alguma forma na própria literatura romani.

Os estereótipos estão relacionados com as representações sociais, porque são constituídos por enunciados figurativos construídos por um grupo sobre si mesmo, ou seja, em relação ao endogrupo ou sobre o *outro*, o exogrupo. Elas têm a propriedade de facilitar a apreensão e a interpretação da realidade, pois permitem a redução desta última a categorias simples e operativas. Incluir um indivíduo ou grupo em uma categoria é enquadrá-lo em um protótipo, modelo, o que implica atribuir-lhe um conjunto de características comuns aos integrantes dessa categoria e estabelecer diferenças com milhares de outras. Nesses casos, busca-se maior compreensão nos processos que dizem respeito à conformação das identidades pessoais e grupais, que corresponde a uma das funções básicas das representações sociais.

Uma das mais frequentes formas de representação social são os estereótipos grupais. Essa relação entre representações sociais e estereótipos foi explicitada pelo psicólogo social britânico Henri Tajfel que afirma que as representações vão além dos estereótipos, mas que esses constituem uma parte importante das representações sociais¹⁸⁴. Assim sendo, a utilização dos dois conceitos são perspectivas complementares para o entendimento de panoramas complexos, como é, por exemplo, a questão da autorrepresentação do romà, imbricada com os estereótipos históricos e representacionais anteriores ao surgimento da literatura romani.

Complementando essa relação e sua importância no entendimento da literatura romani como instrumento de reconstrução identitária, observa-se que, em linhas gerais, os estereótipos implicam em assinalar características comuns aos membros de um mesmo grupo e marcar diferenças em relação a outros. Isso se dá, também, em função da necessidade de identidade, que tem sido comumente pensada a partir da crença de que existe semelhança entre os indivíduos, objetos e representações, que fazem parte de uma mesma categoria. Uma “ilusão de identidade”, ou seja, fantasia de igualdade, entre os integrantes de um mesmo grupo, alentada pela comparação com outros grupos. As representações sociais e os estereótipos desempenham, portanto, um papel significativo na construção da identidade grupal, pois existe um sistema de representações comuns dentro dos endogrupos, que permite

¹⁸³ MINAYO, Cecília. “O conceito de representações sociais dentro da sociologia clássica” em GUARESCHI e JOVCHELOVITCH (org.). *Textos em representações sociais*, p.90.

¹⁸⁴ TAJFEL, Henri. *Grupos humanos e categorias sociais I*, pp.150-151.

marcar diferenças com os exogrupos. Esta característica é consolidada pela afetividade implicada na necessidade de pertencimento a um grupo e a consequente identificação entre seus integrantes.

Segundo Henri Tajfel, o eu é constituído em parte pela observância de que pertence a um ou vários grupos e categorias sociais. Assim, forma o conceito do *eu* e dos *outros*. A identidade social seria o conjunto de fatores e conceitos de si mesmo, de indivíduos que se formam a partir do conhecimento de pertencer a certos grupos sociais e o significado emocional e valorativo decorrente desse pertencimento¹⁸⁵. Mecanismos simbólicos e afetivos são mobilizados tanto para a construção de identidade social satisfatória, como para a transformação dos aspectos da identidade social que sejam considerados desfavoráveis. Considerando essas relações, ressalta-se que identificar, analisar e subverter os estereótipos, também formam parte dos processos de reconstrução identitária de um grupo minoritário. Apesar de que os estereótipos podem ser positivos, por exemplo, no caso da comum associação de japoneses a indivíduos inteligentes, é mais frequente, no que se relaciona às minorias – sobretudo as marginalizadas –, que sejam negativos. As representações literárias sobre os romã fizeram uso dos estereótipos com pouca ou nenhuma preocupação com o impacto dessas imagens na vida do grupo. Dessa forma, antes de dar seguimento às reflexões acerca das representações literárias que tiveram o romã como objeto, é pertinente deter-nos sobre o conceito de estereótipo, no sentido de “trazer à luz” seus mecanismos estruturais, suas “armadilhas” conceituais e a forma sorrateira com que se introjetam no inconsciente individual e coletivo.

3.1 ESTEREÓTIPOS E PRECONCEITOS

Compreender o conceito de estereótipo neste estudo é fundamental, pois seu entendimento acompanhará o trabalho ao longo das reflexões e em suas diversas imbricações sociais. Esses “alambrados” são imagens negativas, que demarcaram aos romã uma condição de marginalizados. A etimologia do termo estereótipo deriva do grego *steréos* (sólido) e *typos* (traço); por sua vez *steréos* vem da raiz indo-europeia *ster*, que significa rígido. Vemos então, que sua etimologia está associada a uma marca permanente, dura e difícil de ser erradicada. Historicamente, a psiquiatria do século XIX utilizava a palavra “estereotipia” para fazer referência ao hábito de repetir mecanicamente o mesmo gesto, fala ou postura, que era

¹⁸⁵TAJFEL, Henri. *Grupos humanos e categorias sociais I*, passim.

praticado por pacientes que sofriam de *dementia praecox*. O termo foi inicialmente utilizado no jargão da imprensa e da tipografia desde o final do século XVI, fazendo referência a um molde metálico que se utilizava para produzir diversas vezes a mesma impressão, sem necessidade de substituição. Surge, então, o substantivo estereótipo para indicar algo que pode ser repetido em inúmeras ocasiões e de forma mecânica. O vocábulo chega de modo metafórico no discurso das ciências sociais, no início da década de vinte do século passado pelas mãos do jornalista estadunidense Walter Lippmann, que o apresentou como espécies de fotografias que as pessoas armazenam na cabeça. Afirmou que a relação cognitiva que se possui com a realidade, não se efetiva de forma direta, mas por meio de imagens mentais que cada indivíduo forma da realidade. Essa definição, fundamentalmente psicológica, aborda o estereótipo como modo de processar informações, que é necessariamente utilizado por nós para facilitar a categorização e a economia de pensamentos, principalmente em sociedades plurais e diversificadas. De acordo com Lippmann, essas imagens mentais constituiriam um tipo de pseudoambiente, com o qual dialogamos mentalmente e caracterizam-se por serem simplificações, na maioria das vezes grosseiras e rígidas, justamente porque a mente humana não consegue capturar a infinita variedade e complexidade do mundo que nos rodeia¹⁸⁶. Inicialmente, foi por essa via cognitiva que o termo passou a ser utilizado pelos estudos científicos, para fazer referência às imagens generalizadas que se possui de um grupo ou de indivíduos pertencentes a determinados grupos. Ainda hoje, esta definição é o núcleo das análises modernas sobre os estereótipos, principalmente nos estudos relacionados à psicologia social, com repercussão em outras áreas do conhecimento.

O psicólogo social inglês Drew Nesdale explica que os estereótipos são generalizações comumente realizadas por grupos de indivíduos em relação aos atributos e comportamentos de outros grupos. Situação inevitável relacionada aos mecanismos adaptativos que são usados pelas pessoas para organizar e simplificar as informações do ambiente social¹⁸⁷. O estudioso dos estereótipos Marcos Pereira comenta a influência dessa perspectiva cognitiva nomeadamente nos trabalhos desenvolvidos na Europa. Lembra que os estereótipos chegam a ser entendidos em trabalhos recentes como “*gestalts* esclarecedoras”¹⁸⁸. Mais que raciocínios decorrentes de generalizações indevidas, passam a ser considerados como dispositivos que, da análise de um conjunto interconectado de dados, fornecem aos perceptores uma série de

¹⁸⁶ LIPPMANN, Walter, *Opinião pública*. Esta obra escrita em 1922 é considerada fundadora dos estudos midiáticos norte-americanos.

¹⁸⁷ NESDALE, D e DURKINKIN, K. “Stereotypes and Attitudes: Implicit and Explicit Process”, p. 14.

¹⁸⁸ PEREIRA, Marcos Emanuel. *Psicologia social dos estereótipos*, p.48. Sobre essa ótica, ver os estudos de Rothbart e Taylor, 1992; Spears, Oakes, Ellemers e Haslam, 1997 ; Yzerbyt, Rocher e Schandron, 1997.

informações adicionais sobre o alvo da percepção. Esses dados iriam além de uma categorização social, também envolveriam uma estrutura explicativa que indicaria como os atributos de um grupo se articulam, tornando possível aos perceptores compreender o que permite a esses indivíduos serem entendidos como membros de uma categoria, além de justificar o tratamento que a eles se aplica.

O problema dessas definições cognitivas é que equiparam o estereótipo a outros padrões de tipificação inerentes ao processo cognitivo, a partir do qual compreendemos a realidade e suas complexidades. Ao argumentar que essas imagens interpretativas, reducionistas e instrumentais de indivíduos e grupos, aos quais não pertencemos, são mecanismos comuns que integram os processos mentais, pode-se correr o risco de promover uma espécie de absolvição da sua utilização por parte de seus difusores e perpetuadores. Assim sendo, estaríamos imobilizados perante o preconceito associado a essas imagens.

Bruno Mazzara, psicólogo social, afirma que os estereótipos são o “núcleo cognitivo do preconceito”, isto é, o conjunto das informações e crenças relacionadas a uma categoria social, reelaboradas por meio de uma imagem coerente e constante, que possibilita manter e reproduzir o preconceito em relação a ditas categorias¹⁸⁹. Preconceito entendido não como um juízo prévio carente de dados empíricos, definição generalista e que deixa dúvida sobre o caráter relativamente equivocado do julgamento preconceituoso. Ao contrário, deve ser entendido como uma tendência a considerar de modo injustificadamente desfavorável a indivíduos que pertencem a um determinado grupo social, que não se limita somente a fazer juízo de valor, mas que se orienta a atuar concretamente em relação a eles¹⁹⁰. Para Allport, os preconceitos e os estereótipos estão atrelados, porque o preconceito étnico é uma antipatia que se apoia em generalização imperfeita e inflexível¹⁹¹. Mazzara explica que esses processos de simplificação da realidade não acontecem de forma acidental, nem por uma arbitrária escolha individual, porém, ocorrem de acordo com modalidades estabelecidas culturalmente. Adverte que os estereótipos fazem parte da cultura do grupo e são adquiridos na sociedade, frisa ainda, a função defensiva dos estereótipos ao contribuir para a manutenção de uma cultura e de determinadas formas de organização social, garantindo as posições alcançadas.

A visão de Lippmann deixou margem para outra leitura dos estereótipos. Um entendimento visivelmente político, pois os apresenta como construções simbólicas

¹⁸⁹ *Estereotipos y prejuicios*, p.14.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p.13.

¹⁹¹ ALLPORT, Gordon. *La naturaleza del prejuicio*, p. 24. Allport foi o primeiro a sistematizar o estudo dos preconceitos em 1954 e é a principal referência para os estudos atuais. De certa forma, também os expõe, como consequência de processos cognitivos e mentais.

enviesadas, hostis às racionalizações e resistentes à mudança social. O pseudoambiente ao qual Lippmann se refere estava relacionado, em seu contexto, às imagens criadas pela ação da mídia e dos noticiários nos nossos mapas mentais, imagens que, segundo o jornalista, controlam os afetos e rancores determinando o humor do público. Essas figuras seriam mais resultados da manipulação de partes interessadas na manutenção dessas imagens, do que de capacidade cognitiva dos indivíduos¹⁹². Marcos Pereira argumenta que ainda no século XXI, os estereótipos são estudados como simples crenças sobre atributos típicos de um grupo e que possuem informações não somente a respeito de características reais desses grupos, como também, sobre o grau com o qual esses atributos são compartilhados por outro grupo de indivíduos¹⁹³.

De acordo com Mazzara, os parâmetros que evidenciam o grau de rigidez de um estereótipo (e dos danos que pode causar) estão relacionados a três variáveis: a primeira corresponderia ao grau com que uma imagem negativa de um grupo é compartilhada por vários grupos sociais; a segunda corresponde ao nível de generalização, ou seja, de quanto essas características negativas são atribuídas aos membros dos grupos; e a terceira e última variável está relacionada com a maior ou menor rigidez desses estereótipos, quer dizer, o nível de arraigamento dessas imagens, se são dificilmente mutáveis ou se fazem parte de um fenômeno contingente, que uma vez individualizada suas causas, possam ser eliminados, existindo desejo de fazê-lo¹⁹⁴.

Tendo em vista essa categorização de Mazzara se pode afirmar que os estereótipos relacionados ao grupo romã correspondem ao mais alto patamar de estereotipização, entendido como o “processo de aplicar um julgamento estereotipado a um indivíduo de forma a apresentá-lo como portador de traços intercambiáveis com outros membros de uma mesma categoria”¹⁹⁵. Em uma pesquisa acadêmica realizada em 2011 no Brasil, em relação ao medo gerado pelas mulheres romã nas relações intergrupais, constatou-se que o temor que a comunidade sente dos “ciganos” está fundamentado em “estereótipos clássicos arraigados no imaginário social [...]; as diferenças entre os dois grupos são fortemente reforçadas, buscando sempre a imagem negativa dos “ciganos” como pessoas portadoras de características como roubar, jogar pragas e não trabalhar¹⁹⁶”, além de haver encontrado os estereótipos de

¹⁹² LIPPMANN, Walter, *Opinião pública*, passim.

¹⁹³ PEREIRA, Marcos Emanuel. *Psicologia social dos estereótipos*, p.45.

¹⁹⁴ MAZZARA M., Bruno, *Estereotipos y prejuicios*, pp. 15-16.

¹⁹⁵ LEYENS, J-P; YZERBYT, V.; SCHADROM, G. Stereotypes and Social Cognition apud PEREIRA, Marcos E. *Psicologia social dos estereótipos*, p.46.

¹⁹⁶ BONOMO, M.; DE SOUZA, L; TRINDADE, A.Z; et al., “Mulheres ciganas: medo, relações intergrupais e confrontos identitários”, p. 750.

malfeitores e amaldiçoados como os mais recorrentes. Tais imagens negativas e as outras citadas na pesquisa são seculares. Como visto neste estudo, foram frutos de lendas inventadas pela Igreja Medieval, para evitar que os costumes “hereges” dos “ciganos” contaminassem os fieis e ameaçassem o seu poder em uma época em que essas lendas de maldições eram acreditadas como verossímeis. Atualmente, a pergunta que fazemos é como se explica que, em situações históricas distintas, estejam ainda vigentes? Entendemos, pois, que os estereótipos, como outras categorias, atuam no sentido de impor uma organização do mundo social, com a diferença que os estereótipos impedem qualquer flexibilidade de pensamento na apreensão e avaliação da alteridade, bem como, orientam-se a favor da manutenção e reprodução das relações de poder, das desigualdades, da justificação e racionalização de comportamentos ofensivos¹⁹⁷.

Os estereótipos como práticas significantes não somente são utilizados para categorizar os *outros*, pois também contém um julgamento implícito ou explícito em relação ao comportamento, a visão de mundo e a história da alteridade. Segundo Pereira, “os estereótipos deveriam ser entendidos como ferramentas para a apresentação de justificativas racionalizadoras para as ações perpetradas contra membros dos vários grupos sociais”¹⁹⁸, favorecendo, desse modo, a discriminação. De acordo com Allport, a discriminação tem consequências sociais mais sérias e imediatas que os preconceitos. Ele a define como a negação a outros indivíduos ou grupos à igualdade de tratamento, sem que essa negação esteja relacionada à conduta concreta dos grupos discriminados¹⁹⁹. O teórico formula uma escala de preconceitos com cinco graus possíveis de ação na sociedade em relação a um grupo alvo. O primeiro se restringiria ao “falar mal” ou antilocução, ao que podemos incluir as lendas, anedotas, representações e qualquer disseminação dos estereótipos; o segundo seria evitar o contato, o que abrange não só o negar ao outro a aproximação, como levá-lo ou forçá-lo à guetização ou ao segregacionismo; o terceiro grau se constituiria na discriminação já definida; o quarto diz respeito aos ataques físicos em qualquer de suas acepções, incluindo a violência simbólica; e o quinto e último grau corresponderia à exterminação, que implica não só as tentativas de genocídio como também de culturicídio²⁰⁰.

Essa categorização de Allport aplicada aos romã permite sustentar que o grau de preconceitos contra a etnia é alto e abrange até o quinto nível de sua escala de atitudes

¹⁹⁷ HALL, Stuart. *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*; SEITER, Ellen. *Stereotypes and the media: a re-evaluation*; O’SULLIVAN Tom, *et. al. Key concepts in communication and cultural studies*.

¹⁹⁸ PEREIRA, Marcos E. *Psicologia social dos estereótipos*, p. 49.

¹⁹⁹ ALLPORT, G. *La naturaleza del prejuicio*, p.70.

²⁰⁰ *Ibid.*, p.29.

preconceituosas, genocídio incluído. Os estereótipos estariam situados no âmago dessas manifestações preconceituosas. Allport exemplifica com o caso judeu, a forma com que desde um “despretensioso” falar mal se chegou a casos graves de violência, já que os estereótipos são o “núcleo duro” dos preconceitos e se sabe que a campanha antissemita começa antes da Segunda Guerra, com a disseminação de imagens negativas contra os judeus:

Foram os ataques verbais de Hitler contra os judeus que levaram os alemães a evitar o contato com seus vizinhos judeus, inclusive com os que antes eram seus amigos. Esta preparação tornou mais fácil promulgar as leis de discriminação de Nuremberg, que por sua vez fizeram com que o incêndio de sinagogas, e os ataques de ruas que o seguiram parecessem algo natural. O último passo na progressão macabra foram os fornos de Auschwitz²⁰¹.

Essa progressão fatal não poupou nenhum indivíduo que pertencesse ao grupo em questão, nem mesmo aos amigos, como bem frisa Allport. A generalização e a essencialização são fatores constituintes desses processos que, além de outros fatores históricos e políticos, têm os estereótipos como ponto de partida e alavanca propulsora da adesão das majorias.

Barthes definiu os estereótipos como “o vírus da essência”, porque reduz toda variedade de características de um gênero, de uma classe social, de um grupo desviante ou de uma etnia a poucos atributos essenciais. E por se tratarem de essências, dificilmente podem vir a ser modificadas. Essas “essências” geralmente são associadas a acessórios como indumentária, linguagem verbal e corporal, traços de personalidade, que são supostamente fixados pela natureza ao grupo estereotipado. Essas essencializações induzem os indivíduos a um conhecimento intuitivo sobre a alteridade, desempenhando, dessa forma, um significativo papel na formação do discurso do senso comum²⁰². Tal visão contribui para que os indivíduos que estereotipizam o outro sejam também capazes de elaborar um discurso não só sobre o outro grupo, como também, valorizadores do grupo ao qual pertencem. Servem como instrumentos de racionalização, de justificativas para o eu, para as próprias atitudes preconceituosas e para o sistema social excludente do qual fazem parte. Oferecem, assim, os recursos cognitivos que permitem a manutenção das estruturas sociais nas quais os perceptores dos estereótipos se situam²⁰³.

²⁰¹ ALLPORT, Gordon. *La naturaleza del prejuicio*, p.30. “Fueron los ataques verbales de Hitler contra los judíos los que llevaron a los alemanes a evitar el contacto con sus vecinos judíos y aun con los que antes habían sido sus amigos. Esta preparación hizo más fácil promulgar las leyes de discriminación de Nuremberg, las que a su vez hicieron que pareciera natural el incendio de sinagogas y los ataques callejeros que vinieron luego. El paso final en la progresión macabra fueron los hornos de Auschwitz.

²⁰² BARTHES, Roland, *Mitologias*, p.70.

²⁰³ PEREIRA, Marcos E. *Psicologia social dos estereótipos*, pp. 49-50.

Para Fredric Jameson, os estereótipos correspondem a um “lugar de um superávit ilícito de significado”, isto é, uma abstração das individualidades alegorizada e transformada de forma abusiva, como forma de controle social para, do mesmo modo, contribuir para marcar e manter as fronteiras entre o normal e o desviante, entre o correto e o patológico, entre o nós e os outros. São utilizados para a unificação de um “nós”, enquanto excluem e remetem a uma guetização real ou simbólica aos “outros” que são diferentes²⁰⁴. É possível observar o efeito de verdade que os estereótipos carregam que suplanta qualquer comprovação lógica e empírica que se possa oferecer, pois o que está fora do previsível para uma visão estereotipada é, automaticamente, encarado como exceção. Tal comportamento efetiva o que Allport, se referindo aos mecanismos utilizados pelos preconceitos e estereótipos, define como “*reclusura*”, cujo conceito é entendido como o mecanismo que se processa quando o indivíduo, ao se deparar com um fato que não se encaixa dentro da zona mental, reconhece a exceção. Porém, a zona mental se fecha rapidamente, impedindo assim, que esteja perigosamente aberta. Dessa forma, não se admite evidência contrária às generalizações, já que são reconhecidas superficialmente como diferentes para, imediatamente, serem excluídas²⁰⁵. Um exemplo comum em relação aos romã acontece quando alguém, ao ver um “cigano diferente”, que atue de forma que não condiz com os estereótipos, exclama: “mas não é cigano de verdade” ou “nem parece cigano” ou ainda, “existem ciganos bons, mas...”. De tal modo, não existe reversão possível para as generalizações estereotipadas, se não se conta com o conhecimento, interesse e vigilância em relação às emboscadas geradas pelo uso dos estereótipos.

Mazzara explica que considerar os estereótipos, em alguma medida, verdadeiros, mesmo que exagerados, pode justificar as diversas formas de discriminação social que se baseiam sobre eles. A chamada “base de verdade”, admitindo que exista, não pode ser imputada às características próprias ou até biológicas do grupo. Essa base seria resultado de dinâmicas socioculturais, as quais sobrevêm comumente da difusão ou aceitação universal, inclusive da parte dos interessados, dos estereótipos em questão²⁰⁶. O uso e difusão dos estereótipos e seus consequentes preconceitos, foram constantes em todos os tempos e mostram-se de difícil erradicação, mesmo ante a aparente vontade de fazê-lo.

Além das citadas teorias psicológicas de cunho cognitivo, algumas disciplinas, como a antropologia e a sociologia contribuíram para a confirmação dessa “natural inevitabilidade”,

²⁰⁴ JAMESON, Fredric. “Sobre os ‘estudos de cultura’”, pp.33-34.

²⁰⁵ ALLPORT, W. Gordon. *La naturaleza del prejuicio*, p.39.

²⁰⁶ MAZZARA M., Bruno. *Estereotipos y prejuicios*, p.18.

explicando os preconceitos por meio de fundamentos biológicos, que fariam com que os seres humanos e também os animais, expressassem hostilidade genérica em relação ao desconhecido e ao diferente. Essa característica seria decorrência de longo processo de seleção e adaptação da espécie e segundo os princípios darwinianos, resultado de instinto de luta e agressividade que, a princípio, ocorria sob a forma de todos contra todos. Dada a impossibilidade que os seres humanos, bem como os animais vivam isolados, desenvolveu-se a tendência a viver em harmonia com número restrito de indivíduos da mesma espécie, com os quais uniriam forças na luta comum contra os outros diferentes, considerados inimigos e tratados como tais.

Essa é a explicação sociobiológica da hostilidade para com os diferentes, em que os indivíduos se reconheceriam somente nos grupos semelhantes e o fato de pertencerem, acionaria instintivamente uma disposição positiva frente ao grupo de pertença e negativa frente aos diferentes. Nessa perspectiva, Mazzara comenta que esse mecanismo instintivo estaria tão enraizado no ser humano, que à falta de um inimigo real, a tendência é criar outro antagonista arbitrário em quem descarregar o instinto agressivo e a hostilidade contra o diferente²⁰⁷. A partir dessa colocação, pode-se reafirmar que as sociedades majoritárias, ante a diferença explícita dos romà, inventaram os “ciganos”, aos quais atribuíram toda sorte de estereótipos negativos.

Diante das colocações até aqui expostas, é possível perceber que atribuir a origem dos estereótipos somente a mecanismos instintivos ou a processos cognitivos inatos, que nos levam a “economizar esforços” diante de tantas categorizações, trata-se de uma opção bastante econômica também. É bem verdade que esses processos biológicos e cognitivos existem e seu entendimento pode auxiliar na discussão das inúmeras reflexões relacionadas aos mecanismos de construção, apropriação, desconstrução e possíveis erradicações dessas imagens negativas. Para além desses aspectos, também esses devem ser tratados e contestados, principalmente, como artifícios ideológicos de naturalização e universalização de condutas, identidade e valores que advêm da dominação social imperante. Hall afirma que essas insídias ideológicas consistem em um dos aspectos que levou Gramsci a explicar os estereótipos como uma luta pela hegemonia, uma necessidade incontornável dos grupos dominantes de moldarem a todos de acordo com seus valores e visão de mundo, de forma que pareça natural e desejada por seus integrantes²⁰⁸.

²⁰⁷ MAZZARA M., Bruno. *Estereotipos y prejuicios*, pp. 48-49.

²⁰⁸ HALL, Stuart. *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, p.259.

São vários os mecanismos que os estereótipos acionam na mente humana, os quais dão suporte e legitimação às estratégias de marginalização dos grupos diferentes e subalternizados. Dessa forma, não é de se estranhar que tenham sido histórica e ideologicamente utilizados contra etnias minoritárias. Conhecer a dinâmica, os mecanismos e as modalidades com que os estereótipos e os preconceitos se apresentam na realidade individual, nas estratégias psicossociais dos grupos, nas interações cotidianas e em suas inúmeras representações, é de fundamental importância para que se possa compreender e intervir nesses conflitos em prol de mudanças – de desconstruções e reconstruções – tanto entre os que exercem a discriminação, quanto nos grupos que sofrem as suas consequências. Contudo, também seria simplista explicar questões graves como os conflitos étnicos e a marginalização das minorias, neste caso, os romà, somente a partir dos estereótipos e preconceitos. Não se podem desconsiderar os mecanismos históricos discutidos, além dos dispositivos sociais que compuseram a formação desses fenômenos e levaram os romà à condição absurda de acostumar-se a viverem “em liberdade” entre as cercas, arames e grades representadas pelas imagens estereotipadas.

Após esse percurso teórico nas “teias” dos estereótipos, levando em consideração que a consciência entra em contato com o real pelas ideologias e que as representações sempre são mediadas por este fator, fica mais claro que a maneira com que os romà têm sido representados não é isenta de ideologia. Bakhtin, fazendo referência às representações, chama a atenção para as forças ideológicas, expressivas e representativas da palavra, lembrando que nenhuma enunciação existe fora de um contexto sócio-ideológico²⁰⁹. Os romà foram exaustivamente representados pelos estereótipos negativos e enquadrados como minoria étnica estigmatizada, à revelia de qualquer manifestação ou questionamento de sua parte. Vivendo em meios sociais hostis a sua diferença, os romà não são bons nem maus, tampouco culpados ou inocentes, somente reagiram às condições adversas com que se depararam ao longo de sua história.

Se a ordem social é uma “progressiva produção humana”²¹⁰, os romà, sem dúvida, construíram e reconstruíram sua singularidade, mas não criaram sua própria exclusão étnica, que não é parte integrante da diferença, ou seja, não conforma a idiosincrasia étnica ser segregado, invisibilizar-se e estar à margem da sociedade em aspectos sociais, políticos e econômicos. A forma de agir da etnia tem sido uma maneira de reagir à representação criada

²⁰⁹ *Marxismo e Filosofia da Linguagem: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem*, passim.

²¹⁰ BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade*, p.76.

pelas sociedades majoritárias intolerantes à diferença romà, por isso, frequentemente empregam-se no decorrer deste estudo, termos que remetem à guerra, como “armas”, “estratégias”, “defesa” e “luta”. Termos que são utilizados de forma intencional para assinalar que a trajetória romà tem sido, efetivamente, uma verdadeira “batalha”, inclusive no campo das representações literárias.

3.2 REPRESENTAÇÕES LITERÁRIAS

A abordagem que me proponho a seguir é assinalar como a imagem dos romà foi literariamente construída a partir do imaginário das sociedades majoritárias. A partir de um levantamento amplo, selecionei somente as obras mais esclarecedoras dos argumentos utilizados para retratar personagens romà. De acordo com Shoat e Stam, a abordagem das representações artísticas com base no estudo dos estereótipos contribui para revelar padrões opressivos de preconceito que, à primeira vista, poderiam parecer fenômeno aleatório e esporádico. Também enfatiza a devastação psíquica infligida aos seus representados pelos retratos sistematicamente negativos, que se efetivam, seja por meio da internalização do estereótipo ou pela disseminação, além de assinalar a discutida funcionalidade social dos estereótipos²¹¹.

Acompanhar a marcha dos romà pelos estereótipos permite perceber a sintonia desses com o senso comum e a ideologia de cada época. Além das especificidades ideológicas de cada período, pude observar que essas representações possuem um ponto em comum que as une em relação aos estereótipos. Associo essa união à figura do nômade (lembramos que identifiquei o nomadismo, como o principal elemento desencadeador do estranhamento e da intolerância. Agora ele reaparece sob outro aspecto). De acordo com Moscovici, o nomadismo se constitui no nó figurativo das representações sociais sobre os romà. Analisando a situação, o psicólogo social diz:

Mais concretamente, tudo se ordena na representação social a partir de um nó figurativo que, de algum modo, condensa todas as imagens, todas as noções ou os julgamentos que um grupo ou uma sociedade gera ao longo do tempo. Nada distingue melhor a minoria do que o nó figurativo de sua representação articulada em torno da temática nômade/sedentário, tão fundamental quanto a temática direita/esquerda na representação social dos partidos políticos²¹².

O nó figurativo a que se refere Moscovici conforma as representações sociais. Corresponde à parte mais sólida e estável das representações. O núcleo ou nó é constituído

²¹¹ *Crítica da imagem eurocêntrica*, p. 289.

²¹² *Os ciganos entre perseguição e emancipação*, p.663.

pela objetivação, ou seja, pela transformação dos conceitos relacionados com um objeto em imagens. O mecanismo interno da objetivação permite que se tenha uma visão menos abstrata do objeto representado. Consiste em uma operação formadora da imagem e, ao mesmo tempo, estruturante. É um mecanismo puramente conceitual que, ao colocar em imagens as noções abstratas, transforma-as em formas icônicas e, dessa forma, dá textura material às ideias. Por exemplo, os romã foram “materializados” como nômades, ou seja, é a figura do nomadismo que prevalece quando se pensa no grupo. Uma das fases da objetivação é a naturalização, é justamente aí que o esquema figurativo ganha *status* ontológico, como mais um componente da realidade objetiva²¹³. É ainda Moscovici que chama a atenção que o nó figurativo das representações dos romã é o mesmo há séculos, jamais variou, independentemente do quão sedentarizado estejam. Tanto para os romã como para os judeus, o nó figurativo é o tema da errância e daí advém os outros conceitos²¹⁴.

As imagens que se desprendem no nomadismo são, como discutido, variadas, porém acredito ser possível algum ordenamento. Os nômades foram, primeiramente, vistos no imaginário dos sedentários como selvagens. Essa noção de selvageria está atrelada a três vertentes principais formadas desde o aparecimento do grupo. Primeiro, a figura do estrangeiro, do bárbaro, de onde se evocam as imagens de ladrões, perigosos, cruéis e enganadores. Segundo, a imagem de um ser livre, sem amarras sociais, maiormente artistas, mas também vagabundos e libertinos, que remete por um lado, à idealizada liberdade dos romã e por outro, ao caráter supostamente antissocial do grupo e à libertinagem de suas sedutoras mulheres. Terceiro, a de seres imersos na natureza, conhecedores de mistérios e práticas desconhecidas pelos sedentários, que desemboca nas imagens de indivíduos sobrenaturalizados com poderes mágicos.

Esses imaginários estão relacionados ao nó figurativo. Seriam os principais, porém, é possível encontrar outras imagens, como a de sujos, mentirosos e espertalhões. Por exemplo, aos poderes mágicos de um ser que vive em contato estreito com a natureza, se junta a imagem de estrangeiros que vêm de lugares distantes e desconhecidos, cheios de mistérios e estranhezas, de onde se evoca a figura de bruxos.

As representações referentes à liberdade romantizada dos romã são constantes na literatura e costumam estar associadas intrinsecamente a outras imagens negativas, como as de fora da lei, mendigos e ociosos. Também remetem a artistas itinerantes. Foi a partir dessas

²¹³ MOSCOVICI, S. *Psicologia social I: influencia y cambio de actitudes. Cognición y desarrollo humano*, pp. 25-30.

²¹⁴ Id., *Os ciganos entre perseguição e emancipação*, p.663.

duas vertentes de representações mentais, que se associou a figura dos romà, ou boêmios – como eram chamados na França – com a da boêmia. O que inclusive acarretou mais desconfortos e perseguições aos romà, que foram erroneamente associados a espiões que, supostamente, faziam parte da boêmia francesa²¹⁵. Quando os boêmios surgem no século XIX, o sociólogo alemão Robert Michels os caracterizou como uma “classe de párias” ou “ciganos de espírito”²¹⁶. Segundo explica Moscovici, a boêmia foi “criada” para distinguir um tipo de vida normal, para os padrões estabelecidos, de uma representação que mostra como seria uma vida desregrada e sem paradeiro fixo, de certa forma nômade nos interstícios das sociedades. Essa nova minoria deveria ser pensada como constituída de deslocados, malogrados, estrangeiros, exilados, criminosos potenciais e, em seu aspecto mais positivo, de artistas. Todos tendo como ponto em comum a indiferença à ordem social.

É ainda o psicólogo francês que explica os mecanismos estruturais da associação romà-boêmios e a criação da boêmia: o nó figurativo da representação social dos romà, a vida errante, penetrou e tornou-se o nó figurativo de uma representação social dos não-romà, “criando” uma boêmia de “carne e osso”. Ou seja, é a partir de uma representação mental já estereotipada, que se cria outra representação, por meio da ancoragem. Atreiam-se as figuras desses artistas, proletários e revolucionários, às imagens já nutridas sobre os romà – uma minoria rejeitada, porém familiar. Moscovici lembra que essa ancoragem foi efetivada sem que houvesse real contato como os romà, que continuavam a ser tratados como seres miseráveis e perigosos²¹⁷. A ancoragem é outro dos mecanismos básicos da formação das representações sociais. Ela permite a integração da informação sobre uma novidade dentro de nossos sistemas de pensamento, relacionando-as a outros objetos, grupos ou acontecimentos que são familiares. Uma espécie de enraizamento social de uma nova representação²¹⁸.

A ancoragem foi acionada quando, historicamente, os romà foram vinculados à figura de indivíduos promíscuos, porque não se casavam conforme as leis e a Igreja²¹⁹. No caso específico da boêmia, aconteceu o contrário, a boêmia surge e os boêmios (“ciganos”) são o ponto de ancoragem. A associação romà-boêmios, ainda é atual e um exemplo é o estilo de vestimenta internacionalmente chamada de *boho* ou *bohème*, que faz referência aos romà, mesmo que boa parte das indumentárias não seriam usadas por um rom tradicional. As

²¹⁵ Por franceses e alemães antes da II Guerra Mundial.

²¹⁶ Apud Moscovici, S. *Os ciganos entre perseguição e emancipação*, pp.667-669. (grifo meu).

²¹⁷ *Os ciganos entre perseguição e emancipação*, p.667-669.

²¹⁸ MOSCOVICI, Serge. *Psicologia social I: influencia y cambio de actitudes. Cognición y desarrollo humano*, pp.25-30.

²¹⁹ A boda é celebrada por ritos internos. Caso o grupo tenha alguma religião, pode ser associado também a outro casamento religioso.

ancoragens articulam as três funções básicas das representações: a função cognitiva de integração da novidade, a função de interpretação e a de orientar relações sociais e a conduta dos indivíduos. A ancoragem boêmios-romã induziu a um romanticismo idealizador da decantada “liberdade” dos romã, que tem sido frequente desde o século XIX. Em *Carmen* (1845), de Prosper Mérimée, o narrador se refere ao “povo de Carmen”, dizendo que “para a gente de sua raça a liberdade é tudo”²²⁰. Muitos escritores versaram sobre o desejo de seus personagens de fugir com os “ciganos”. Émile Zola, por exemplo, em “Souvenirs IX” (1872), expõe os sentimentos despertados no narrador ante a lembrança dos romã “me lembro [...] tendo no coração algum grande sofrimento de escola, sonhei que entrava em um desses carros que partiam, que eu ia com essas grandes belas meninas cujos olhos negros me faziam medo, que eu partia para bem longe [...]”²²¹. Também em *A virgem o cigano* (1926), do escritor inglês D.H. Lawrence, a protagonista Yvette “deseja ser cigana” e:

viver num campo, numa carroça ambulante, e de nunca por os pés numa casa autêntica, nem sequer saber da existência de uma paróquia [...] Aquele tipo de vida canalizado em que nunca se mencionavam os esgotos. Se os ciganos não tinham banheiros, ao menos não tinham também canalizações [...] Odiava aquela podridão de vida. Gostava da cigana enorme e trigueira com feições de chagal. [...] do seu sexo obstinado e secreto, imoral sim [...]”²²²

Percebe-se que não só os romã representam uma possibilidade de fuga da opressão, como também, a liberdade que a personagem infere aos romã está atrelada a certa animalidade, expressada nas feições e no suposto comportamento sexual da “cigana”.

Personagens que vão atrás dos romã em função de seus anseios por liberdade e suas paixões são inúmeras na literatura. Já em *La gitanilla* (1613), de Miguel de Cervantes, obra da qual se voltará a falar adiante, o nobre Andrés, apaixonado pela protagonista Preciosa, decide torna-se “cigano”. O escritor inglês George Borrow, ele mesmo, abandonou sua família em pelo menos duas oportunidades para conviver com os romã. A partir dessa experiência central para sua biografia, o viajante inglês escreve seu romance autobiográfico, com um título em romani: *Lavengro* (1851) e que tem o sugestivo subtítulo *Alma Bohemia*²²³.

Nos livros infantis, essa liberdade é constantemente evocada. Não poucos são as personagens que sonham em escapar de suas vidas “chatas” e cheias de obrigações, junto ao colorido dos acampamentos. Alguns até fogem com os romã. Por exemplo, em *Os ciganos*

²²⁰ P.32.

²²¹ *Nouveaux contes à Ninon* em *Contes et nouvelles*, p.499. “Et je me souviens [...] ayant sur le coeur quelque gros chagrin d’écolier, je fis le rêve de monter dans une de ces voitures qui partaient, de m’en aller avec ces grandes belles filles dont les yeux noirs me faisaient peur, de m’en aller bien loin, [...]”

²²² P.58.

²²³ *Lavengro*: mestre da palavra.

(2012), da escritora portuguesa Sophia de Mello Breyner, obra publicada postumamente, a personagem Ruy, um pré-adolescente desordenado que não combinava com o mundo metódico, no qual era obrigado a viver: com lugares certos para colocar as coisas, com horários e gente para respeitar, se vê envolto em imensa felicidade quando observa, desde seu jardim, um grupo de “ciganos” dos quais recebe “misteriosos chamados”. Enquanto prossegue seu caminhar rumo ao acampamento, escuta uma voz interna que o adverte: “foge destes homens cujos movimentos não conhecem laços. Foge destes homens que vencem o terror. Foge destes homens que jogam com a morte. Mas Ruy seguiu os ciganos”²²⁴. O problema dessas representações, em termos de estereótipos, não é que os protagonistas não-romã almejem a suposta liberdade, que pensam que o povo rom possui e sim, porque o que geralmente encontram é a confirmação de que os “ciganos” são mesmo livres de qualquer regra, incluindo, limpeza e higiene, por exemplo. Além disso, essa liberdade nunca está sozinha, é acompanhada, em maior ou menor proporção, com os estereótipos de misteriosos, sobrenaturais, libertinos ou selvagens²²⁵.

Para o sociólogo alemão Wulf Hund essa é uma espécie de “racismo romântico” pelo seu caráter projetivo, acompanhado pelos estereótipos correspondentes de uma liberdade que insiste em não submeter-se e, por isso, “aparenta ser característica de uma raça alienígena [...] uma liberdade desregrada que conduz ao descalabro [...] a liberdade de não receber ordens e fazer o que nos apraz: em vez da virtude burguesa, o desregramento selvagem”²²⁶. Curiosamente, o mito da “liberdade acima de tudo”, que ronda essas representações vai de encontro à vida dos romã reais, para os quais a liberdade tem realmente importância, porém não mais que a vida e o respeito à comunidade. A liberdade “sem regras” dos romã pode ser observada a partir de olhos não-romã, pois se opõe a alguns condicionantes das sociedades, como por exemplo, quanto aos horários de trabalho: os romã que vivem de forma tradicional, apesar de trabalharem todo o dia em suas atividades, às cinco da tarde devem estar reunidos em casa. Por um lado, pela superstição de estarem em ambiente protegido antes da “hora das almas”, às 18 horas e por outro, porque o trabalho não deve ser desculpa para não priorizar o convívio com a família e a comunidade, um dos principais valores dos romã. À noite, a família extensa se congrega, os que acampam juntos ou moram perto, podem ouvir músicas, cantar, dançar, conversar ou somente conviver. Esse é um hábito, ainda mantido, que aos olhos das sociedades majoritárias, pode parecer indício de uma vida de constante ócio. Outro

²²⁴ P. 24.

²²⁵ De certa forma é comum atribuir aos grupos que possuem regras diferentes, uma ausência total de regras.

²²⁶ “Romantischer Rassismus. Zur Funktion des Zigeunerstereotyps” apud SCHOLZ, Roswitha. *Homo Sacer e os ciganos...*, pp. 19-20.

fator é que dentro da comunidade, as regras existem e são numerosas, rígidas e envoltas em tabus. Os indivíduos se vigiam mutuamente em prol da sobrevivência étnica e a liberdade individual é praticamente inexistente, pois a codificação do comportamento pessoal é intensa. Em relação a esse estereótipo, dos menos daninhos, Isabel Fonseca se surpreende ao perceber que a rígida lei dos romà contradiz totalmente o estereótipo romântico do espírito livre desse povo²²⁷. Também o musicólogo espanhol Domingo Manfredi chega à mesma conclusão, de que nada é mais diferente e até mesmo contrário a um rom, do que as imagens apresentadas pelos poetas e escritores sobre os romà²²⁸.

3.2.1 As “ciganas” sedutoras

Dentro do segmento de representações que se desprendem da imagem mental central de nômades, uma figura costuma condensar os estereótipos e torna-se a principal representante do fenômeno: a mulher romani, ou seja, a romi. Tanto “para o bem como para o mal” é a mulher a mais representativa da etnia. Ainda que em boa parte das culturas a mulher seja a responsável pela manutenção das tradições, a mulher romani é a verdadeira estandarte do povo, a que carrega as insígnias do grupo no próprio corpo: as vestimentas tradicionais, os adornos simbólicos, a virgindade necessariamente exigida até o casamento, os seculares tabus de pureza/impureza expressos a partir de seu corpo (na menstruação, na menopausa, nas próprias partes do corpo). Também nos ofícios “curiosos” do ponto de vista do *outro*, como os da leitura de mãos, das cartas oraculares e de curandeira. É ela ainda, a responsável pela transmissão e manutenção da tradição, pelo cuidado dos filhos, além de ser quem garante o sustento diário da família (geralmente os homens ficam responsáveis pelas grandes aquisições) em atividades nas quais estão expostas e em contato com o *outro*. Dessa forma, é ela quem está mais visível. Já o homem, levando-se em consideração a vestimenta exigida ou os ofícios, por exemplo, facilmente pode passar despercebido entre os não-romà e sendo assim, é a mulher a mais estereotipada nas representações.

Geralmente, as representações literárias da “cigana” são formadas por um acúmulo de estereótipos. Dificilmente é só a “cigana” ladra, para citar somente um exemplo, mas a cigana ladra, luxuriosa, bruxa e mentirosa. Para Scholz, existe forte anticiganismo de gênero que determina essas representações, sendo de “a bruxa velha, por um lado e Carmen, por outro. [...] dominam a produção de estereótipos do anticiganismo no feminino, por contraposição à imagem da dona de casa, mãe domesticada e casta da Modernidade, que faz par com o

²²⁷ *Enterrem-me em pé: a longa viagem dos ciganos*, p.25.

²²⁸ *Los gitanos*, p. 20.

trabalhador disciplinado”²²⁹. De acordo com a estudiosa, algumas características culturais dos romà desestabilizaram historicamente os lugares que correspondiam socialmente aos gêneros, desde o simples hábito das mulheres de fumarem cachimbo, até o fato de estarem constantemente nas ruas à busca do sustento diário, que nas representações estereotipadas geralmente são pequenos roubos²³⁰. Também a figura do rom é representada de maneira significativamente deformada: ligeiramente afeminado ou exacerbadamente “macho”, somado aos outros estereótipos citados. Porém, de todas as formas, é a mulher que termina por representar os “ciganos” em sua totalidade, no que diz respeito a estereótipos. George Borrow em seu romance de viagem *Los Zincali* (1841) – no qual mescla ficção com o que pretende ser uma observação “fiel” dos calé da Espanha – narra, entre seus variados “casos vivenciados”, o de um homem que de muito jovem se encontrou com uma “banda de ciganos” que o fizeram refém, porém, gostaram de suas habilidades como músico e lhe ofereceram tornar-se “cigano” e ter uma bela esposa. Sobre a esposa que a personagem aceitou, comenta que “minha mulher era cigana consumada e todas as maldades de sua raça pareciam concentradas nela”²³¹. É sob essa visão concentrada em estereótipos, que a mulher romani será representada na literatura ao longo dos séculos.

Um estereótipo corrente é o da “cigana” devassa, perigosa e excessivamente sedutora, o que aparece fortemente marcado em *Carmen* (1845). O autor francês juntou a exotividade com que enxergava tanto os romà como a Espanha e criou a imagem da “cigana” munida de castanholas e traje flamenco. Consta em bibliografias sobre Merimée que uma de suas fontes de inspiração para escrever sua obra foi *Los Zincali* de Borrow. De fato, ao analisar ambos os textos, nota-se a reprodução de estereótipos sobre os calé espanhóis apresentados em *Los Zincali*, encarnados na personagem. Inclusive, o escritor inglês é citado em *Carmen*, como “o Sr Borrow, [...] autor de duas obras muito interessantes sobre os ciganos da Espanha [...]”²³². Além do uso considerável de palavras em romani, retiradas da obra de Borrow.

Carmen representa o exótico erotizado, a partir do qual a mulher romà passa a simbolizar o desejo selvagem. As fantasias relacionadas a grupos estranhos permitem que as pessoas projetem nos outros, aquelas facetas de si mesmas, que elas e suas respectivas sociedades consideram inaceitáveis²³³. Costumes fundamentados em outros paradigmas culturais eram vistos com maus olhos ou considerados excessivos, por exemplo, o colorido

²²⁹ SCHOLZ, Roswitha. *Homo Sacer e os ciganos...*, p.26.

²³⁰ Ibid., pp.26-27.

²³¹ P.36. “mi mujer era gitana consumada y todas las maldades de su raza parecían concentradas en ella”.

²³² MÉRIMÉE, Prosper. *Carmen*, p.59.

²³³ JOFFE, Hélène. “‘Eu não’, ‘meu grupo não’” em GUARESCHI e JOVCHELOVITCH (org.). *Textos em representações sociais*, p.310.

das vestimentas das mulheres, a forma com que amamentavam seus filhos publicamente, o hábito de bailar ao redor das fogueiras enquanto fumavam. Esses aspectos, em uma época em que a sociedade não permitia certas posturas femininas, como mencionado, geraram a ideia de uma mulher liberada e permissiva. Assim, a “cigana” passa a ser ancorada no estereótipo da mulher fácil e rameira.

Passado mais de um século, uma versão do romance *Carmen* foi adaptada para a literatura infantil por Ruth Rocha, em 1994²³⁴. Chama atenção que a autora conserve os mesmos estereótipos da época, 1845. Uma passagem da adaptação de Rocha diz que “Carmen joga para Don José uma acácia, a flor das ciganas feiticeiras [...] a flor que Carmen atirou para ele o enfeitiçou e prendeu”²³⁵. Em outro trecho Carmen briga, fere com faca uma companheira e ao ser interrogada sobre o crime, age friamente e debocha dos soldados. Ela é presa, seduz vários homens e tem um comportamento licencioso. Na literatura infantil atual, ainda aparece o estereótipo de “ciganas” que se comportam à maneira de Carmen: sem escrúpulos, vingativas, interesseiras, mentirosas, ainda que nem sempre possuam a beleza sedutora da precursora. Em *Flavia de Luce e o enigma da cigana* (2012), do escritor canadense Alan Bradley – traduzido a vários idiomas e adaptado para série televisiva – a pequena protagonista-detetive conhece uma “cigana”, que já nos primeiros contatos a elogia ante uma mentira contada pela menina para ajudá-la a fugir, dizendo “Você mente como uma de nós. Você mente como uma cigana”²³⁶ e mais tarde, oferece-lhe qualquer tipo de retribuição confessando, a partir de um comportamento interesseiro e astuto, que “vingança é a minha especialidade”²³⁷. A repetida atualização dos estereótipos históricos não permite a resignificação dos contatos interétnicos, que poderia surgir entre as novas gerações mais conscientes da necessidade de reconhecimento às diferenças culturais.

Ainda é parte da “herança” de Carmen, o estereótipo amplamente difundido da “cigana *femme fatale*”, as representações que apresentam a mulher romani como a responsável pela ruína física, moral e social de muitos homens não-romã. Por ela, o protagonista Don José deixa o exército, perde tudo o que possui, torna-se bandido, homicida, converte-se em um homem atormentado pelo remorso e ao final, entrega-se a justiça e é condenado à morte. Tudo sem nunca ter realmente sido “dono” do coração de Carmen. Nada que ela, com seus dotes de feiticeira e adivinha, já não tivesse previsto e advertido a Don José:

²³⁴ Adaptado a partir do libreto escrito por Meilhac e Halévy para a ópera de Bizet.

²³⁵ *Carmen*, p.3.

²³⁶ p.30

²³⁷ BRADLEY, Alan. *Flavia de Luce e o enigma da cigana*, p.32.

Perguntei-lhe quando tornaria a vê-la.

– Quando você for menos tolo – respondeu ela rindo. Depois, num tom mais sério: – Sabe meu filho, que eu julgo que o amo um pouco? Mas isso não pode durar. Cão e lobo não se dão bem por muito tempo. Se você adotasse a lei do Egito, eu gostaria de ser a sua *romi*. Mas são tolices; não pode ser. E acredite meu rapaz, você ainda foi muito feliz em ficar quite assim tão facilmente. Você encontrou o diabo; ele não é sempre negro, e não lhe torceu o pescoço. Estou vestida de lã, mas não sou carneiro. Vá acender uma vela a sua *majari* (santa), ela bem que mereceu. Adeus, outra vez. Não pense mais na Carmencita, ou ela o fará desposar uma viúva de perna de pau (a força).

[...] Bem faria eu em não pensar mais nela; mas desde aquele dia [...] eu não podia pensar em outra coisa²³⁸.

Apesar de seu mau caráter, observado por Don José desde o principio, Carmen encanta com sua liberdade animalisca “segundo o costume das fêmeas e das gatas”²³⁹, sua alegria e “suas gargalhadas de crocodilo”, suas bebidas enfeitiçadas e sua recorrente dança “demoníaca”. A dança de Carmen é enlouquecedora, um dos principais elementos de sua sedução são as “danças que se assemelham àquelas que proíbem em nossos bailes públicos do Carnaval”²⁴⁰. A dança das “ciganas”, como elemento diabólico para enfeitiçar os homens foi referenciada reiteradamente na literatura. Antes de Carmen, em *Nossa Senhora de Paris* (1831), de Victor Hugo, Esmeralda também bailava ante olhos masculinos encantados, da mesma forma que sucedia com a Preciosa de *La gitanilla* de Cervantes. Vale lembrar que Esmeralda sempre dançava acompanhada de sua cabra, que na Idade Média estava atrelada simbolicamente a feitiçarias. Então, não é de se admirar que tenha sido escolhida para acompanhar constantemente a personagem. “É a cigana da cabra; dizem que é feiticeira e que sua cabra faz artes bem milagrosas”²⁴¹. O próprio nome Esmeralda é associado ao mal pelos personagens que a observam nas ruas: “terrível nome para uma rapariga! [...] bem se vê [...] que é uma feiticeira. [...] teus pais não pescaram decerto esse nome na pia batismal”²⁴². O epíteto “cigana” virou sinônimo de sedução, de feitiço jogado em homens desprevenidos, de libertinagem e astúcia, utilizado para referir-se também a personagens femininas não-romã, que possuíssem ou se utilizassem de alguns desses atributos supostamente próprios das romi. Lembremos, por exemplo, *Dom Casmurro* (1899), de Machado de Assis, na célebre frase em relação aos olhos de Capitu, reveladores de seu caráter, em que o narrador afirma “são olhos que o diabo lhe deu [...] de cigana oblíqua e dissimulada”²⁴³. Em *O cortiço* (1890), de Aluísio de Azevedo, o vocábulo foi empregado como sinônimo de rameira pela personagem

²³⁸ MÉRIMÉE, Prosper. *Carmen e outras novelas*, p.37.

²³⁹ Ibid., pp.195 e 197

²⁴⁰ Ibid., p.59.

²⁴¹ *Obras completas de Victor Hugo*, p.31.

²⁴² Ibid., p.33. Esmeralda já era um nome usado pelos romã.

²⁴³ P.20.

portuguesa Piedade, para referir-se à mulata Rita que lhe roubou o marido: “com minha vida é que te meteste tu, cigana! exclamou a portuguesa [...]”²⁴⁴. O uso do termo para caracterizar mulheres “fáceis” e sedutoras percorreu séculos e mostra-se intacto ainda. Na contemporânea *Lavoura arcaica* (1975), de Raduan Nassar, por exemplo, a personagem Ana, irmã do narrador, é comparada a uma “cigana” pela sedução de sua dança, que parece inspirada em Carmen:

[...] os cabelos soltos [...] ostentando um deboche exuberante [...] pulseiras nos braços, anéis nos dedos, [...] varando com a peste no corpo o círculo que dançava [...] seus passos precisos de *cigana* [...] toda ela cheia de uma *selvagem elegância* [...] ²⁴⁵.

Em *Memórias de um sargento de milícias* (1854), de Manuel Antônio de Almeida, a “cigana” pela qual se apaixona o pai do protagonista, também possui os “dotes” da Carmen de Mérimée e era o motivo das contrariedades e dores de Leonardo pai:

[...] tratava-se de uma cigana [...] não lhe fora difícil conquistar a posse do adorado objeto; porem a fidelidade [...] isso não o pudera conseguir [...] a rapariga tinha-lhe já feito umas poucas, e acabava também por fugir-lhe de casa”²⁴⁶.

Mais adiante, “a cigana” resurge de amores com o padre, atormentando de novo o coração de Leonardo “Você está já em vida no inferno!... pois logo um padre?! A cigana interrompeu: – Havia muitos meirinhos para escolher, mas nenhum me agradou [...] eu como estou, estou muito bem [diz a “cigana”]”²⁴⁷. Envolver-se com um padre e sem nenhum indício de arrependimento, nem de amor que justificasse tal “heresia”, aproxima a personagem de certa aura diabólica.

Também a “cigana” Sulima, de *O caboclo e a cigana* (1968), de Assis Brasil, segue os passos da figura de Carmen. Possui seus atributos de feiticeira, sedutora, infiel ao seu marido rom e responsável pelas desgraças da vida do protagonista Inação, culminando com sua morte pelas mãos dos ciganos. Antes da tragédia final, Inação é avisado por seu melhor amigo: “cigana só pega homem por interesse. Depois de usar o cabra se some que ninguém acha”²⁴⁸.

Após a morte de Inação, os comentários do povo da vila compõem o imaginário negativo sobre os romã e, especialmente, da “cigana” “interesseira, ladrona de cavalos”²⁴⁹, que possui “o diabo no corpo”²⁵⁰. A história termina com a mulher do defunto gritando

²⁴⁴ P.200.

²⁴⁵ P.189 (grifo meu).

²⁴⁶ ALMEIDA, Manuel Antônio de. *Memórias de um sargento de milícias*, p.28.

²⁴⁷ Ibid., pp. 66-67. Meirinho era uma expressão usada antigamente para referir-se aos oficiais de justiça. Do latim *majorinus*, é um diminutivo de major.

²⁴⁸ BRASIL, Francisco de Assis A. *O caboclo e a cigana*, p.75.

²⁴⁹ Ibid., p.91.

²⁵⁰ Ibid., p. 100.

perante o caixão, que por ela foi incendiado, para queimar as bruxarias da “cigana”: “– ele estava enfeitiçado, gente, estava enfeitiçado [...]”²⁵¹. Geralmente, esses amores devastadores pelas “ciganas” terminam de forma trágica ou “se esvaem no vento”. As “ciganas” continuam “livres”, sem prender-se jamais a um não-romã. Fogem de volta com seu povo errante, desaparecendo do dia para a noite, sem deixarem rastros, somente um lugar vazio onde antes existia um acampamento. Ou, como Carmem, continuam livres de laços sentimentais e regras, ainda que seja optando pela morte prevista, como fica claro nas palavras de Carmen a Don José: “Tu queres me matar, já percebi – diz Carmen – está escrito, mas tu não me farás ceder... Carmen sempre será livre”²⁵².

O historiador alemão Wolfgang Wippermann, analisando essas representações sobre “ciganas” que enfeitiçam os homens não-romã, comenta sobre os seus finais usuais na ficção: “a ‘punhalada no coração’, uma vez cravada, não mais volta a sarar. O homem que sofreu afasta-se para todo o sempre da vida decente [...] transforma-se num associal”²⁵³. A não ser que morra ao final, em consequência de seus maus atos, sendo que, o primeiro passo em falso, costuma ser o de ter se apaixonado por uma “cigana”.

A “cigana” indomável é uma figura quase sempre incorrigível, Don José, por exemplo, até que tentou “quando pela primeira vez ela se mostrou com o recato de uma mulher honesta”²⁵⁴. Dada a obrigatoriedade do recato ao estar sob as rígidas leis de sociedades regidas por homens, qualquer mulher que quisesse ser livre na época em que foi escrita *Carmen*, passaria a ter fama de mulher de má conduta. A questão da insistência na infidelidade compulsiva das “ciganas” na literatura é um estereótipo intrigante, já que vários “ciganólogos” do passado deixaram registrado o “curioso” e inesperado (para eles) costume da fidelidade feminina entre os romã. Até mesmo Borrow, que veio a influenciar vários escritores românticos do século XIX, com toda sua profusão de estereótipos negativos, alardeava a fidelidade (não sem ressalvas) em vários trechos de *Los Zincali*, como o citado abaixo:

não há no mundo fêmeas mais atrevidas em suas palavras e gestos, em seus bailes e em seus cânticos, que as ciganas, porem desse ponto não passam [...] se seus presunçosos visitantes atreviam-se a querer mais [...] uma faca fulgurante rejeitava

²⁵¹ BRASIL, Francisco de Assis A. *O caboclo e a cigana*, p. 104. Em 2009 a Associação de Preservação da Cultura Cigana inicia, sem sucesso, uma ação judicial pedindo a retirada de *O caboclo e a cigana* das bibliotecas escolares do Paraná, pelo seu alto teor de preconceitos e estereótipos negativos. A obra foi distribuída em Escolas Públicas, sendo recomendada para os alunos do Ensino Médio. Há muito tempo que *Memórias de um sargento de milícias* é também leitura recomendada, a âmbito nacional, para o Ensino Médio.

²⁵² MÉRIMÉE, Prosper. *Carmen*, p.239.

²⁵³ “Doch allermeist die Weiber” apud SCHOLZ, Roswitha. *Homo Sacer e os ciganos...*, p.25.

²⁵⁴ MÉRIMÉE, op. cit. p.222

rapidamente aos que esperavam que a joia mais apreciada [...] estivesse ao alcance de um *busnó* [não-romà]²⁵⁵

Contudo, a fidelidade das romi parece não ter sido suficientemente atrativa para que também fosse difundida na literatura. Ainda em relação ao gênero, é interessante observar que, enquanto temos muitos exemplos literários de homens não-romà que possuem, ao menos sexualmente, as “ciganas”, não é muito comum que se dê o contrário, ou seja, que os “ciganos”, efetivamente, seduzam uma mulher não-romani. No já citado, *A virgem e o cigano*, por exemplo, os personagens que se relacionam com a protagonista Yvette acreditam que o “cigano” não tem o direito de ao menos olhar para ela, pois é impossível que “um cigano que leva atreladas a si meia dúzia de mulheres porcas”²⁵⁶ pudesse ao menos sonhar na possibilidade de que Yvette chegasse a viver em uma “suja caravana ambulante”²⁵⁷.

Apesar de que Yvette se mostra apaixonada pelo cigano e embora tenham tido oportunidades, nenhum contato físico íntimo é estabelecido entre eles. A impossibilidade também fica clara na observação com a qual o narrador encerra o romance. Nas últimas linhas, Yvette lê o bilhete deixado pelo cigano Joe “e só então é que ela reparou que o cigano tinha um nome”²⁵⁸.

Ao representar uma união carnal entre uma romí e um não-rom, também se está violando um dos códigos patriarcais existentes na cultura romani: a preservação do ventre rom para garantir a sobrevivência étnica. A preferência ou obrigatoriedade pela endogamia, os casamentos precoces e a exigência da fidelidade feminina são costumes característicos aos romà, que estão relacionados a esse impositivo cultural. Existe, ao menos para olhos romà, grande simbolismo negativo atrás dessas representações, uma espécie de violação e subjugação cultural. Por outro lado, a impossibilidade de que homens romà se unam carnalmente a mulheres não-romà leva atrelado, de certa forma, o simbolismo do acesso negado à etnia aos espaços sociais do *outro*. Em uma cultura patriarcal de significativos contornos machistas, como é a romani, só ao homem é “aceitável” a infidelidade ou a união sexual não vinculada a uma união matrimonial, desde que seja com mulheres não-romà. A despeito das discussões sobre as questões de gênero que esse fato suscita e que aqui não cabe discorrer, porém levando em consideração os dispositivos culturais internos de ambas as

²⁵⁵ Pp.42-43. “no hay en el mundo hembras más licenciosas en sus palabras y gestos, en sus bailes y en sus cánticos, que las gitanas, pero de ahí no pasan [...] si sus encopetados visitantes se atrevían a buscar más [...] con un cuchillo fulgurante rechazaban prontamente a los que esperaban que la joya más preciada [...] estuviese el alcance de un *busnó*”.

²⁵⁶ LAWRENCE, D.H. *A virgem e o cigano*, p. 112.

²⁵⁷ *Ibid.*, p.113.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 104.

culturas em relação ao controle do corpo feminino. As representações literárias sobre a leviandade e libertinagem das “ciganas” por um lado e a inacessibilidade das mulheres não-romã aos “ciganos”, por outro, também deixa antever, em seus meandros e interstícios, mecanismos de controle social e simbolismos de subalternização das minorias, inconscientemente internalizados no imaginário das sociedades.

É possível cogitar-se que o estereótipo de Carmen é um mito literário, uma variante do arquétipo da mulher fatal. Sim, que tenha se convertido em um mito, pela agregação de simbolismos associados que se organizaram em uma narrativa recorrente sobre um tipo de personagem feminino, que pode ser uma romí ou não, não resta dúvida. À já existente concepção da mulher como princípio do mal da tradição judeu-cristã, foi impregnada ao mito de Carmen. Também se adicionaram vários outros epítetos como a mulher noturna, a mulher lunar, a “obscura claridade”, a liberada, talvez por isso, Carmen foi algumas vezes utilizada como ícone em movimentos feministas. É sabido que, por exemplo, na Idade Média, só o fato de ser uma mulher livre, já era o suficiente para que fosse designada também bruxa. Todos esses aspectos estão relacionados ao arquétipo *femme fatale* e foram pontos de ancoragem para a construção da imagem da “cigana”, contando ainda, com significados como os atributos de ladra, contrabandista e mentirosa.

Entretanto, o que ressalta com o estudo é a força do estereótipo em diversas obras, esse fardo que as mulheres pertencentes ao povo rom carregam nos contatos interétnicos. Saliento ainda, que o estereótipo da libertina, feiticeira, como aludido, é parte do aspecto selvagem, do ocioso vinculado ao nômade, que insiste em manter sua diferença, como afirma a personagem Carmen: “eu não quero ser atormentada, muito menos comandada. O que quero é ser livre e fazer o que me agrada”²⁵⁹ e Carmen representa a afirmação dessa alteridade desconhecida e bárbara, que se nega a ceder aos moldes estabelecidos e, portanto, é temida²⁶⁰.

3.2.2 Estereótipos sem fim: rastros dos “ciganos”

Continuo o percurso pelas representações, no sentido de evidenciar a gama de estereótipos que foram sendo literariamente construídos em relação aos romã. A “cigana” que foi abordada de forma específica, volta a aparecer aqui, porém associada a outros estereótipos,

²⁵⁹ MÉRIMÉE, Prosper, *Carmen*, p.223.

²⁶⁰ É interessante observar que em alguns poucos romances, como o *Capitão Fracasso* (1835), de Théophile Gautier aparecem “ciganas” virtuosas, porém estão fadadas a morte. Às vezes, essas personagens, por serem virtuosas, também deixam de ser “ciganas” em razão de algum amor (uma espécie de “recompensa” por serem boas), que as “livra” da vida que levam com os “ciganos”. A identidade étnica dessas personagens raras e “paradoxais”, de qualquer forma, não pode sobreviver.

não relacionados com a “sedução fatal” da personagem Carmen e sim, como parte indissociável das representações dos “ciganos”. As obras serão discutidas em uma sequência principalmente cronológica, de forma a evidenciar a evolução dessas representações e a influência de umas sobre as outras na manutenção da “tradição” dos estereótipos. Contudo, em alguns momentos, a sequência cronológica é quebrada. A ruptura visa agregar às reflexões, evidências encontradas em obras de outros períodos que representem um mesmo tipo de imagem estereotipada, algumas coincidências ou ao contrário, divergências significativas que enriqueçam a discussão.

Primeiramente, remeto-me ao início da diáspora, na intenção de evidenciar que desde o que Fraser chama de “pré-história romà” (séc. X), os romà são representados envoltos em estereótipos. A primeira representação literária a respeito dos romà que se tem história encontra-se em *Shahnameh* (1010), do poeta persa Fidursi. Vários historiadores, entre eles Fraser, fizeram referência à lenda apresentada em *Shahnameh*, como comprovadora da passagem e longa estadia da etnia na Pérsia²⁶¹. Nela, o bondoso rei Bahram Gur solicita ao rei indiano Shagul, dez mil músicos *luris* (romà) para alegrar a vida dos pobres de seu reino. Assim que os romà chegam para exercer a atividade, o rei lhes dá animais e trigo para que, além de músicos, pudessem ser agricultores. Em pouquíssimo tempo, os romà perdem quase tudo e se apresentam ao rei em condições precárias, ao que o monarca lhes diz que:

não deveriam ter dissipado as sementes, o trigo verde e a colheita. Agora lhes restam os asnos: carregai-os com vossas coisas, preparai vossos instrumentos e colocai cordas de seda. Ainda hoje, os *luris*, seguindo aquelas palavras justas do rei, vagam pelo mundo tentando ganhar a vida, companheiros de abrigo dos cachorros e dos lobos, *para roubar dia e noite*²⁶².

Como se observa, os romà já são representados como condenados a serem ladrões. Também fica explícita a ociosidade e a não observância de regras do povo. Nota-se que desde aquela época, desejava-se a sedentarização dos nômades, a despeito de que fossem bons músicos e devessem caminhar para tocar aos pobres. Ainda em relação à presença dos romà na literatura oriental, encontramos referências em uma compilação feita por Marguerite Yourcenar, em que inclui o conto “La leche de la muerte”, protagonizado por um grupo de

²⁶¹ *Shahnameh (O livros dos reis)* é um longo poema épico, considerado uma epopeia nacional do Irán (Pérsia), conta o passado histórico do império desde a criação do mundo até a conquista islâmica no século XII. As lendas são bastante referenciadas nesses versos.

²⁶² FERDOWSI, Hakim Abol Ghasem. *Shahnameh o El Libro de los Reyes*, Tradução ao espanhol de Beatriz Salas de Rafiee, Ed. Instituto de Estudios Islámicos, Vol. I y II, Teherán, 2014, pp. 380-390. “no hubierais debido disipar las semillas, el trigo verde y la cosecha. Ahora os quedan los asnos: cargadlos con vuestras cosas, preparad vuestros instrumentos y ponedle cuerdas de seda. Todavía hoy, los *luris*, siguiendo aquellas palabras justas del rey, vagan por el mundo buscándose la vida, compañeros de cobijo de los perros y los lobos, *para robar día y noche*”.

“ciganos”. O texto chama a atenção pela crueldade e selvageria dos personagens romà, sobretudo da mãe “cigana” que:

Levava uma criança nos braços, cujos olhos doentes desapareciam sobre uma vendagem de farrapos [...]. Há alguns meses vem colocando nos olhos de seu filho uns asquerosos emplastos que lhe inflamam a vista e provocam a compaixão dos transeuntes. [...] ²⁶³.

Histórias sobre mães “ciganas” cruéis são comuns não só na literatura, como também em documentos oficiais e em estudos realizados sobre a etnia. Os estereótipos foram disseminados e perpetuados de tal forma, que não se sabe se a literatura baseou-se nesses documentos ou vice-versa. Possivelmente houve uma retroalimentação. No estudo antropológico datado de 1886, de Melo Morais Filho, considerado pioneiro no estudo sobre os “ciganos” no Brasil, observa-se a seguinte passagem:

E ao remanso da noite, resvalando rente ao muro da roda dos expostos, a mendiga do Arco deitava-se a um lado, de ouvido atento ao vagido triste da criança [...], a megera hórrida o suspendia entre mãos esqueléticas e aceleradas, envolvia-o espantada, no trapo do seu xale dilacerado e nojento, e pé ante pé, a passos de loba, sumia-se, dirigindo-se ao mangue do Aterrado. Aí, amordaçando a inocente vítima e pendurando-a de cabeça para baixo a um galho de arvoredo, incisa-lhe o pescoço com um canivete de mola, acorava-se após, lavando-se no sangue quente do pobrezinho que, degolado, esquartejado, fragmentado, era atirado ao soturno dos pântanos, à profundidade da vasa ²⁶⁴.

Neste trecho, que poderia ser chamado perfeitamente de ficção, o que mais chama a atenção é a criatividade do autor que, sem citar referências, simplesmente baseia-se em testemunhos ditos reais e difunde, durante todo o seu estudo, uma imagem cruel e inferiorizante dos romà.

3.2.3 Os “ladrões hereditários” da literatura

Na Espanha dos séculos XVI e XVII, os romà aparecem na literatura de forma explicitamente estigmatizada. Cervantes, nas primeiras linhas de *La gitanilla*, apresenta os romà com a marca mais negativa que se tem registro, a de ladrão. Com esta obra, configura-se o marco de consolidação dos estereótipos:

Parece que os ciganos e ciganas somente nasceram no mundo para ser ladrões. Nasceram de pais ladrões, são criados com ladrões, estudam para ser ladrões e, finalmente, saem como ladrões normais e correntes, de todo tipo. E o desejo de

²⁶³ *Cuentos orientales* (1938), p. 67. “llevaba en brazos a un niño, cuyos ojos enfermos desaparecían bajo un vendaje de harapos [...] Hace unos meses que viene colocando en los ojos de su hijo unos asquerosos emplastes que le inflaman la vista y provocan la compasión de los transeúntes [...]”.

²⁶⁴ MORAIS FILHO, Melo. *Histórias e costumes*, p. 51-53.

furtar, e o furtar, são neles como acidentes inseparáveis que não se curam senão com a morte²⁶⁵.

A imagem dos romà difundida na obra continuou reverberando com o passar dos séculos. No prefácio à edição de 1969, lê-se que a visão de Cervantes sobre os “ciganos” não era equivocada, ao contrário, demonstrava grande conhecimento da etnia²⁶⁶. Embora apresente outras imagens também negativas, ele insiste com o estereótipo de ladrão como definidor do grupo, quase um acidente genético, em várias de suas obras. Não importa que os romà tentem ganhar a vida com outros ofícios, sempre existirá algo oculto entre esses “irrecuperáveis”. Em *El coloquio de los perros* (1613), por exemplo, Cervantes persiste em que os romà por “dar cor a sua ociosidade, em forjar coisas de ferro, fazem instrumentos com os quais facilitam seus furtos”²⁶⁷. Os diversos costumes são apresentados sempre em relação ao “ofício de roubar” e ao hábito da ociosidade, como se observa nesse mesmo texto: “casam-se sempre entre eles, para que seus maus costumes não sejam conhecidos por outros [...]”²⁶⁸. Na verdade, os personagens romà criados por Cervantes parecem obcecados pelo roubo e pelos embustes que possam favorecê-los e, na maioria das vezes, os roubos são de cavalos, burros e galinhas.

Em “Las gallinas de Cervantes” (1969) de Ramón José Sender, o escritor evoca a figura do autor espanhol por meio da personagem Don Miguel que, entre outras características, era obstinado pelo receio a ser roubado pelos “ciganos”. Em um trecho o narrador assinala:

[...] vendo que havia ciganos nas redondezas foi trancar a porta do curral, caso fosse necessário. Depois se deu conta de que aquela precaução estava envilecendo a sua vontade, sua consciência e, sobretudo, sua imaginação²⁶⁹.

Mesmo percebendo que não eram justificadas suas prevenções, a personagem volta a insistir em seu temor porque “havia um acampamento de ciganos nos arredores” da cidade²⁷⁰. De forma irônica, Sender confirma os preconceitos da época e o estereótipo recorrente em Cervantes de “ciganos” ladrões de galinhas e cavalos. Em *Don Quijote de la Mancha* (1605),

²⁶⁵ P.1. “Parece que los gitanos y gitanas solamente nacieron en el mundo para ser ladrones. Nacen de padres ladrones, críanse con ladrones, estudian para ladrones y, finalmente, salen con ser ladrones corrientes y molientes, a todo ruedo. Y la gana del hurtar, y el hurtar, son en ellos como accidentes inseparables, que no se quitan sino con la muerte”.

²⁶⁶ ISOLDA DE CODA, Lina. “Prefacio” em *La gitanilla: novelas ejemplares I*, p.27.

²⁶⁷ P.104. “dar color a su ociosidad, en labrar cosas de hierro, haciendo instrumentos con que facilitan sus hurtos”.

²⁶⁸ *El Coloquio de los perros*, p.105. “cásanse siempre entre ellos, porque no salgan sus malas costumbres a ser conocidas de otros [...]”.

²⁶⁹ Em *Novelas del otro jueves*, p.66. “[...] viendo que había gitanos en las inmediaciones fue a trancar la puerta del corral, por si acaso. Después se dio cuenta de que aquella precaución estaba envileciendo su voluntad, su conciencia y, sobre todo, su imaginación”.

²⁷⁰ *Ibid*, p. 7, “había un campamento de gitanos en las afueras”.

Sancho explica como conseguiu ir e voltar tão rápido do povoado de Toboso e explica que o conseguiu devido “a boa fe que andava Rocinante como se fosse asno de cigano com azogue nos ouvidos”²⁷¹. Se em *El coloquio de los perros*, conta-se como um “cigano” engana um lavrador vendendo-lhe um mesmo asno adulterado duas vezes no mesmo dia. Em *La ilustre fregona* (1613), a personagem adverte-lhe que “[...] se procura animal [...] lhe aconselho que não compre animal de ciganos, porque, embora pareçam saudáveis e bons, todos são falsos”²⁷². Levando em conta as repetidas menções encontradas nos textos de Cervantes, pode-se dizer que o recorrente estereótipo literário de que os romã adulteram cavalos para que pareçam melhores ou saudáveis começa em Cervantes.

O estereótipo de ladrão foi generalizado a todos os indivíduos da etnia e seguiu um fluxo de propagação ininterrupto e progressivo, que contou com a contribuição de importantes escritores do Século de Ouro espanhol, como Lope de Vega, Antonio de Solís, Lope de Rueda e Mateo Alemán, entre outros²⁷³. Por exemplo, em *Alonso: mozo de muchos amos* (1624), de Gerónimo de Alcalá, o protagonista é feito cativo pelos romã, ocasião que aproveitam para roubá-lo de forma descrita pelo narrador, como um tanto “amistosa”:

[...] fez-me despir até a camisa, me deixando como quando saí do ventre da minha mãe. A minha roupa foi repartida entre os rapazes nus, e o pouco dinheiro entre todos [...] Eu, pois, [...] dei toda a minha roupa até ficar em carnes [...] ²⁷⁴

Após permanecer um tempo entre os “ciganos”, “contagiu-se” de forma determinista, com os costumes “hereditários” deles, como já preconizava Cervantes em *La gitanilla*. O protagonista se transforma em “outro”, introjetando “algo das suas agudezas e embustes”²⁷⁵. Bastante parecida é a versão do roubo cometido pelos personagens no romance picaresco *La vida y hechos de Estebanillo González* (1646):

receberam-me com os maiores agrados que se pode oferecer, e compadecidas, as astutas ciganas, de ver a sorte em que me encontrava [...], começaram a depenar-me como a uma gralha a título de enxugar, em sua grande perspicácia, minha muito molhada roupa [...]; e embora quis evitar dá-las, por fazer seu roubo por disfarce

²⁷¹ *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*, p.268. “la buena fe que andaba Rocinante como si fuera asno de gitano com azogue em los oídos”

²⁷² CERVANTES SAAVEDRA, Miguel de. Em *Novelas ejemplares*. p.306. “[...] si busca bestia [...] aconséjole que no compre bestia de gitanos, porque, aunque parezcan sanas y buenas, todas son falsas”.

²⁷³ SAN ROMÁN. *Entre la marginación y el racismo: reflexiones sobre la vida de los gitanos* p. 53.

²⁷⁴ El donado hablador *Alonso, mozo de muchos amos*, pp. 524-9. “me hizo desnudar hasta la camisa, dejándome como cuando salí del vientre de mi madre. Repartiose mi ropa entre los muchachos desnudos, y los pocos dineros entre todos [...] Yo, pues, [...] di toda mi ropa hasta quedar en carnes [...]”.

²⁷⁵ CERVANTES SAAVEDRA, Miguel de. Em *Novelas ejemplares* pp. 547-548. “algo de sus agudezas y embustes”.

de me ter compaixão, me deixaram nu, dando-me para cobrir as minhas nuas carnes uma capa velha de um cigano moço²⁷⁶.

Durante esses séculos, a etnia foi obrigada a viver à margem e apartada das populações majoritárias. E aos romà se juntaram degredados de toda espécie: era usual a aceitação de desterrados, na intenção de aumentar o número de indivíduos no grupo, o que significaria maior força de defesa frente às perseguições. Alguns romà, pela necessidade de sobrevivência, cometiam delitos menores se comparados aos delinquentes não-romà, porém a imagem de ladrão somente era generalizada em relação à etnia, como ocorre atualmente nos hiperguetos destinados à população romà na Europa. Era recorrente na literatura dessa época, a presença do pícaro devido a sua existência real na sociedade, fruto do período de miséria e fome que atravessava a Espanha. Esse anti-herói criticou o conceito de honra, importante para a sociedade espanhola da época e com frequência, os pícaros eram representados junto a um grupo de “ciganos” que delinquiriam. Embora não fossem somente os romà os que cometiam delitos, podemos falar que essas imagens eram discriminatórias, pois, enquanto mostravam que o pícaro rouba e engana pela necessidade de sobrevivência, aos “ciganos” eram atribuídas razões inatas à cultura.

Após a publicação de *La gitanilla*, as representações literárias sobre os romà adquiriram outras imagens negativas. O historiador Francês Bernad Leblon divide cronologicamente a literatura sobre os romá na Espanha, em antes e depois dessa obra, ressaltando “as sequelas” deste texto nas outras literaturas europeias. Dentro do vasto leque levantado pelo autor, observa-se que em sua maioria, as obras que foram escritas antes da história da “cigana” Preciosa, têm uma forte presença de temas sobre o nomadismo e do medo que esse costume gera nos sedentários. Também da suposta ociosidade do povo, das bruxarias e feitiçarias imputadas às “ciganas”. O estigma de ladrão, mentiroso e astuto, bem como, a noção de que esses predicados eram transmitidos geneticamente – o que pode ser interpretado pelo viés do racismo – surgem no Ocidente em sua grande maioria, depois de *La gitanilla*²⁷⁷. O estudioso espanhol Luis Astrana Marin se pergunta sobre o que será que os “ciganos” fizeram a Miguel de Cervantes, para que os tenha humilhado de forma tão cruel?²⁷⁸ Atrevo-

²⁷⁶ *La vida y hechos de Estebanillo González, hombre de buen humor, compuesta por él mismo*, p.191. Há ate hoje polémica sobre a autoria. “recibiéronme con el mayor agrado que se puede significar, y compadecidas las taimadas gitanas de verme de la suerte que estaba [...], me empezaron a desplumar como a corneja a título de enjugar en su gran lumbre mi muy mojada ropa [...]; y aunque me quise excusar de dársela, por hacer su robo con rebozo de tenerme compasión me dejaron en pelota, dándome para cubrir mis desnudas carnes una capa vieja de un gitano mozo”.

²⁷⁷ Cf: LEBLON, Bernard. *Les gitans dans la littérature espagnole*, passim.

²⁷⁸ "Estudio crítico" en *Don Quijote*” apud LEBLON, Bernard. *Les gitans dans la littérature espagnole*, p.140.

me a responder que, possivelmente, Cervantes os representou dessa forma, porque foi refém das armadilhas dos estereótipos – que já circulavam nesses séculos, como visto – as quais não se interessou em perscrutar. Na Espanha houve uma crítica mordaz em relação à marginalização imposta aos impuros de sangue, porém essa não se aplicou aos “ciganos”. A personagem Preciosa, de *La gitanilla*, pela revelação de que não é uma “cigana” autêntica, confirma a “limpeza de sangue” e demonstra que suas qualidades positivas inerentes, diferenciam-na dos “ciganos” que a criaram. Alguma consideração sobre os verdadeiros motivos que levam os romà a delinquir é feita por Gerónimo de Alcalá, em *El donado hablador*: “arbítrios para viver, ditados pela pobreza”²⁷⁹, ou seja, a miséria e não o sangue étnico era o responsável pelos roubos cometidos por alguns romà.

Em Portugal, de onde migrou a maior parte dos romà brasileiros, a situação do grupo não é diferente: os primeiros registros da presença da etnia em terras portuguesas são literários e correspondem ao seguinte poema, datado de 1510:

Queixa-se Luys Teyxeira
tem ja mil concrusões postas,
que lhe tiraram das costas
estas peles do toupeyra.
Nam sabe per que maneira
Lhe fizeram tal engano,
Diz c’ou ele foy Çiguano.
Ou muy fina feiticeira²⁸⁰.

Aqui já estão presentes a imagem do cigano que engana e a da cigana feiticeira. O segundo registro se dá com Gil Vicente, em *Auto das ciganas* (1521) e *Auto da festa* (1528), obras em que a figura do romà como mendigo demonstra ser um estereótipo amplamente utilizado, mas não sobrepuja a imagem da “doença cigana” de roubar:

[...] temos algo que furtar [...]
Graciana: *De furtar não curaremos?*
Lucinda: *Não irmã não não não*
Vai tú junto aos homens [...] e como são cortesãos
eles te darão mil dons
Eu irei às mulheres com palavras de mesura
para lhes dizer a ventura
e me darão seus pertences²⁸¹.

O povo português, a exemplo do que aconteceu na Espanha, começa a mostrar sinais de intolerância aos romà – que entram no país a partir de 1526 – ao baixarem uma série de

²⁷⁹ El donado hablador *Alonso, mozo de muchos amos*, p.527. “arbítrios para vivir, dictados por la pobreza”.

²⁸⁰ SILVEIRA, Luís. “As Martas de D. Jerônimo” em REZENDE, Garcia de, *Cancioneiro geral*, tomo III, pp. 295-296.

²⁸¹ “Auto da festa” em *Obras completas de Gil Vicente*, p.444. (grifos meus). “[...] hemos algo de hurtar [...] / Graciana: *De hurtar no curaremos?* / Lucinda: *No hermana, no no no/Vate tú a los varones [...] y como son cortezanos /ellos te darán mil dones./Yo iré a las mujeres con palabras de mesura/decirles he la ventura/y dame han sus haberes*”²⁸¹.

medidas oficiais contra a etnia, incluindo a deportação²⁸². Assim, expulsos de Portugal, os romà chegaram ao Brasil junto a degredados e delinquentes. Séculos mais tarde, alguns foram acusados de tráfico de escravos (que nunca foi provado), o que alimentou o estigma de desonestos, desleais e perigosos. Alguns registros mostram que ao contrário do que se declarava, a relação entre romà e negros era amigável. Na verdade, uma vez que todos os marginalizados viviam nas mesmas situações adversas, o contato entre eles era estreito. É possível que algum romà isoladamente tenha colaborado com o tráfico, mas imputá-lo a toda uma etnia é um equívoco, principalmente considerando as condições miseráveis dos “ciganos” que vieram ao Brasil, tão difícil como a dos negros e o tráfico era negócio de poderosos. Esta acusação foi, comprovadamente, fruto de uma representação artística: “de fato é um conto da carochinha e devemos-lo ao artista francês Debret [...] que por aqui esteve entre 1816-1831 a convite de dom João VI”²⁸³. Jean-Baptiste Debret pintou os romà como cruéis traficantes e a repercussão de suas pinturas cristalizou o estereótipo negativo, que foi tomado por verdadeiro pelos estudiosos.

As primeiras representações literárias sobre os romà no Brasil correspondem à peça teatral *O cigano* (1845), de Martins Pena e o citado, *Memórias de um sargento de milícias* (1852), de Manuel Antônio de Almeida. A imagem dos romà nessas obras segue a tradição europeia, ou seja, os estereótipos negativos, com a diferença que há um enfoque na esperteza com o comércio e na habilidade de tirar proveito nos negócios. Vejamos o texto de Martins Pena e como o protagonista Simão se apresenta:

[...] Chamam-me cigano, como se este nome fosse uma afronta [...] os tolos dar-me-ão que comer e talvez que enriquecer... Um cordãozinho de ouro falso vendido [...] enche-me às vezes a bolsa²⁸⁴.

Existe alguma aproximação à figura do malandro brasileiro, porém, com o diferencial de que aos “ciganos” se infere, uma vez mais, o determinismo hereditário dessa “velhacaria” e a generalização do “mal” para todo o grupo. Em *O cigano*, Simão, além de um comerciante embusteiro, é ladrão e contrabandista. A ênfase no contrabando é outra das características das representações nesse período no Brasil, possivelmente pelo fato de que surgiam de terras longínquas e pela influência de Debret, já que o cigano Simão é também contrabandista de escravos. Ele tem três filhas que são cortejadas por não-romà, que terminam por desistir de

²⁸² COELHO, Adolfo. *Os ciganos de Portugal*, p. 198.

²⁸³ PAIVA, Asséde. *Brumas da História do Brasil: ciganos e escravos a verdade*, p.15. Cf www.ciganosbrasil.com/novo/brumas. Acessado em 16.4.2011.

²⁸⁴ PENA, Martins. “O cigano” em *Comédias*. Rio de Janeiro: Ediouro, [s.d], p. 221.

qualquer relação com as “ciganas”, temendo que a desonestidade passasse de pai para filho. Tanto o teatro de Martins Pena quanto o romance *Memórias de um sargento de milícias* são bastante populares na época²⁸⁵. O imaginário que se desprende dessas obras influenciou as representações posteriores e formou o senso comum sobre a etnia, que recentemente se fixava no Rio de Janeiro.

Em *Memórias de um sargento de milícias*, o povo rom é apresentado a título de satisfazer a curiosidade do leitor a propósito de o tipo de gente com que estava andando o pequeno Leonardo Pataca:

veio também para o Brasil a praga dos “ciganos”. Gente ociosa e de poucos escrúpulos [...] A poesia de seus costumes e de suas crenças, de que muito se fala, deixaram-na da outra banda do oceano; para cá só trouxeram maus hábitos, esperteza e velhacaria²⁸⁶.

Dessa forma, o narrador continua dando detalhes sobre os “ciganinhos” que acompanhavam as travessuras do protagonista quando criança, assinalando que estavam “acostumados à vida vagabunda, conheciam toda a cidade e a percorriam sós, sem que isso causasse cuidado a seus pais”²⁸⁷. Certo tom jornalístico do romance confere caráter de realidade ao narrado, de forma que parece “informar” aos leitores sobre a vida e a periculosidade das figuras populares, entre elas, os “ciganos”:

ganharam eles [os romà] aqui reputação bem merecida dos mais refinados velhacos: ninguém que tivesse juízo se metia com eles em negócio, porque tinha certeza de levar carolo. [...] Viviam em quase completa ociosidade; não tinham noite sem festa. Moravam ordinariamente um pouco arredados das ruas populares, e viviam em plena liberdade²⁸⁸.

As mulheres são descritas com suas tradicionais vestimentas de “rendas, fitas e não dispensava um cordão de ouro no pescoço”. O espaço descrito pelo autor corresponde ao “Largo do Rossio, lugar que levava, até há algum tempo, o nome de Campo dos Ciganos”²⁸⁹. Após o ingresso do cigano Simão, boa parte dos romà que é assunto da literatura no Brasil, é anônima, cujos membros são chamados simplesmente de “cigano” ou “cigana”. No entanto, da mesma forma que o precursor Simão, continuam exercendo seus tráficos e trambiques comerciais. Com o mesmo estilo jornalístico, interessado em dar a conhecer a realidade das

²⁸⁵ Martins Pena era um dos mais representados nos teatros. *Memórias de um Sargento de Milícias* foi inicialmente apresentada em forma de folhetim no jornal *Correio Mercantil* do Rio de Janeiro entre os anos 1852 e 1853. Sua posterior publicação se deu em função do estrondoso sucesso dos folhetins.

²⁸⁶ *Memórias de um sargento de milícias*, p. 34.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 34.

²⁸⁸ *Memórias de um sargento de milícias*, p. 34.

²⁸⁹ *Ibid.*, p.34.

ruas do Brasil republicano, no conto “Pequenas profissões” (1908), de João do Rio, os romã voltam a ser representados vendendo ouro falso:

O cigano aproximou-se do catraieiro [...] de fraque e chapéu mole, já falara a dois carroceiros moços e fortes, já se animara a entrar numa taberna de freguesia retumbante. Agora, pelos seus gestos duros, pelo brilho do olhar, bem se percebia que o catraieiro seria a vítima, a vítima definitiva, que ele talvez procurasse desde manhã, como um milhafre esfomeado. [...] Olhe, tenho aqui uns anéis... Não gosta de anéis? [...] O cigano desabotoara o fraque, cheio de súbito receio.

— É um anel de ouro que eu achei, ouro legítimo. Vendo barato: oito mil réis apenas. Tudo dez mil réis, conta redonda!

O catraieiro sorria, o cigano era presa de uma agitação estranha, agarrando a vítima pelo braço, pela camisa [...] Eduardo, que nessa tarde passeava comigo, arrastou-me pelo ex-largo do Paço, costeando o cais até a velha estação das barcas.

— Admiraste aquele negociante ambulante?

— Admirei um refinado “vigarista” [...] ²⁹⁰

O ar histórico, a minúcia de detalhes e o caráter de “informação da realidade” que se dava a essas representações, tornavam os estereótipos críveis e resistentes. Dessa maneira, também se consolida a caminhada dos romã pela literatura brasileira.

A “tradição cervantina” introduziu, igualmente, o estereótipo do “cigano ladrão de crianças” pela mesma obra, *La gitanilla*. O que virou um mito em relação aos romã foi mantido nas mesmas proporções no século XIX. O romance nessa época era considerado possuidor de visão realista e torna-se referência cognitiva para a sociedade, fazendo com que as representações estereotipadas fossem perpetuadas como retratos da realidade. No mencionado romance *Nossa senhora de Paris*, os romã são apresentados como indivíduos que incitam os piores instintos nas pessoas, mentirosos, astutos e “incapazes de amar a alguém” ²⁹¹. Durante o desenrolar da trama do romance é comum que as mulheres chamem seus filhos aos gritos sempre que surgem os “ciganos”: “A cigana! [...], Deus me guarde de tal coisa! Roubaria meu filho!” ²⁹².

A protagonista do romance de Vitor Hugo, a cigana Esmeralda e a Preciosa de Cervantes possuem várias características em comum: são lindas, bondosas, talentosas, puras, honestas e educadas e, principalmente, não são “ciganas” verdadeiras – foram roubadas por malvadas “ciganas”. A impossibilidade de que Preciosa e Esmeralda pertençam ao povo rom reforça a ordem social, a qual mantêm cada diferente no lugar demarcado pelos grupos dominantes. As personagens, ainda que tenham convivido com “ciganos”, não praticavam as “artes” de mentir e roubar, pelo contrário, possuíam intrínsecas as qualidades inerentes à condição de um “não-cigano”.

²⁹⁰ ANTELO, Raúl (Org). *A alma encantadora das ruas*, p. 28.

²⁹¹ VICTOR HUGO. *Nossa Senhora de Paris*, p.99.

²⁹² *Ibid.*, p.102.

Também em *O trovador* (1820), de Antônio García Gutiérrez, o protagonista de origem rom é um jovem honesto e virtuoso, que se apaixona – e é correspondido – pela nobre Leonor. Após várias peripécias, ele é obrigado a confessar-lhe a sua origem. Ela, no entanto, o aceita apesar de sua condição, ficando demonstrada a sua nobreza de caráter. Contudo, para a felicidade de todos e alívio dos leitores da época, o trovador não é realmente “cigano” e sim, o filho mais velho do poderoso conde de Luna. O trovador tinha sido roubado na infância pelos malvados romã. O argumento literário de uma criança raptada pelos “ciganos” parecia verossímil e ainda mais crível, que o sangue nobre não se deixasse contaminar pelo sangue dos delinquentes romã. Virginia Woolf, apesar de também ter representado romã estereotipados, ironiza esse argumento em *Orlando* (1929):

Os ciganos [...] pareciam considerá-la [Orlando] como a um dos seus (a mais alta homenagem que um povo pode prestar); e seu cabelo escuro e sua pele morena originavam a crença de que, por nascimento, pertencia aquela raça, tendo sido, em pequenina, arrebatada por um duque inglês de uma noqueira, e levada para aquela terra bárbara onde as pessoas moravam em casas, por serem muito fracas e doentes para ficarem ao ar livre [...] queria ajudá-la a tornar-se mais parecida com eles [...].²⁹³

A escritora inglesa subverte o mito, mostrando-o por uma possível ótica dos romã. O escritor Coelho Neto, em *Sertão* (1913), refere-se ao “conto” dos ciganos ladrões de crianças aumentando um ponto. No que se refere ao destino dado as crianças roubadas, “o crime foi atribuído aos “ciganos” — horda nômade que infestava o sertão saqueando os paióis e os currais, assaltando cabanas e até roubando crianças *para malefícios*, como diziam os “caboclos”²⁹⁴. O estereótipo da “cigana que rouba criança” foi reproduzido à exaustão na literatura. Na vida real se transformou, com o passar do tempo, em uma forma frequente de coação às crianças, já que a “cigana”, personificação da bruxa dos contos infantis, iria levar e comer os pequenos. Elias Canetti, em sua biografia de infância e juventude, *A língua absolvida* (1977), conta que sempre que apareciam os romã, todas as sextas feiras, ele entrava em pânico, porque “estava convencido de que eles roubavam crianças e que era a mim que eles queriam”²⁹⁵.

Contudo, ainda hoje é possível e frequente encontrar crianças, principalmente das cidades interioranas por onde costumam acampar os romã nômades, que ainda os temem em função desse estereótipo²⁹⁶. Um exemplo da atualidade desse temor é que contos como

²⁹³ *Orlando*, pp. 93-94.

²⁹⁴ P.51. (grifo meu)

²⁹⁵ P. 44.

²⁹⁶ Informação com base na observação informal fruto da vida seminômade que levei junto ao meu clã.

“Pinóquio” foram adaptados para o cinema, enfatizando o estereótipo do rom malvado e cruel, que rapta o boneco para explorá-lo. Nesse aspecto, Hancock chama a atenção que esse viés anti-romà ainda é especialmente evidente na literatura para crianças, o que é preocupante, pois atinge uma população cujas atitudes sociais estão em formação. Essas imagens se infiltram em uma fase na qual as levarão impregnadas para o resto de suas vidas²⁹⁷. Existe, atualmente, uma mudança nos formatos dos livros, porém, não no teor do estereótipo. Vejamos em relação ao estigma de ladrão, esse trecho de um *e-book* direcionado ao público infantil, no qual se atualiza o estereótipo:

Então soube. Soube que a cigana manteve um homem amordaçado, amarrado pelas costas a uma cadeira [...] que a família desse homem tinha pagado o resgate porem que a mesma cigana, com o mesmo lenço e a mesma saia de gaze, tinha cortado o dedo mindinho do sequestrado e mandado a sua família antes de liberá-lo, apenas alguns minutos antes de deixá-lo em um terreno baldio da zona sul. Soube do dinheiro, da alegria do festejo pelo “trabalho” terminado com êxito²⁹⁸.

A passagem acima se encontra em um *site* eletrônico especializado em literatura infanto-juvenil. Houve, porém, uma modernização do estereótipo, no caso, ela sequestra, pede resgate e a vítima não é uma criança. Assim, muda-se a forma, porém se mantêm a periculosidade da imagem dos romà.

De onde surge à ideia de que “cigano rouba criança”, utilizada insistentemente pela literatura? A origem histórica deste mito literário, provavelmente, remete-se a um antigo costume romà, já em desuso, de acolher crianças abandonadas por suas mães solteiras que, temendo a desonra e a rejeição perante a sociedade da época, ou por falta de condição de criá-las sozinhas, ofereciam seus filhos aos romà. Entretanto, com frequência, essas mesmas mulheres, arrependidas e na tentativa de reaverem as crianças, acusavam os romà de roubo, os quais, logicamente fugiam, pois sabiam de antemão que não se acreditaria neles²⁹⁹.

Se a origem do mito do “cigano ladrão de crianças” não pode ser totalmente assegurada, as consequências na realidade dos romà são claramente observáveis. O caso do “anjo loiro”, ocorrido na Grécia em 2013, é um exemplo. Maria, uma criança de quatro anos, loira, de olhos azuis, comoveu o mundo ao ser encontrada em um acampamento rom com seus

²⁹⁷ *The Road of the Roma*, p. 20.

²⁹⁸ Vinci, Adriana”. La voz de la gitana” em *Lo que los ojos no ven*. <http://www.ledafilms.com> -. Acessado em 20.12.2014. “Entonces lo supo. Supo que la gitana había tenido atado por la espalda a una silla a un hombre amordazado [...] que la familia de ese hombre había pagado el rescate pero que la misma gitana, con el mismo pañuelo y la misma falda de gasa, le había cortado el meñique al secuestrado y lo había mandado a su familia antes de liberarlo, apenas minutos antes de liberarlo en un baldío de la zona sur. Supo del dinero, de la alegría del festejo por el “trabajo” terminado con éxito”.

²⁹⁹ A explicação dada pela etnia romà é fundamentada no carinho que os romà nutrem pelas crianças. Existe ainda uma característica cultural que vê nelas os ajudantes ideais nas tarefas profissionais dos pais. Dessa forma, uma criança não é tida como um fardo ou um gasto e sim, como uma forma de somar esforços que enriquecem a família.

familiares de tez mais escura. Não se acreditava que a garota, por sua aparência, fosse de origem romã e sim roubada. Assim sendo, foi retirada violentamente de seus pais. O mesmo aconteceu na Irlanda, também em 2013, com outros dois irmãos igualmente loiros. Em ambos os casos, comprovou-se que as crianças eram de origem rom. A primeira havia sido adotada por uma família romani abastada, com o consentimento dos pais biológicos, que viviam em condição de extrema miséria na Bulgária e já com nove filhos. O segundo, os irmãos da Irlanda, realmente eram filhos biológicos do casal de romã e antes de serem submetidos aos exames de DNA, foram arrebatados de seus pais pelo governo irlandês³⁰⁰. Nesses casos, além do preconceito racial que supõe erroneamente que não podem existir indivíduos de pele, olhos e cabelos claros entre os romã, também imperou o mito de “ladrão de crianças”, que foi responsável pela ativação da suspeita, à simples observação de uma criança “algo diferente” e da generalização das buscas de outras roubadas em vários acampamentos³⁰¹.

Devido à repercussão social desse estereótipo na vida das mulheres romã italianas – muitas detidas por suposto roubo de crianças – e das recorrentes denúncias da população, a Università degli Studi di Verona, desenvolveu um estudo intitulado “a cigana sequestradora”. De acordo com a pesquisa, as acusações feitas entre 1986 e 2007, na Itália, eram todas falsas. Essas se baseavam somente nas declarações das mães das crianças, que acusavam as “ciganas” de tentativa de roubo³⁰².

3.2.4 Diferentes: mitificados, selvagens e sobrenaturalizados

O *corpus* que agrupamos a partir daqui, também apresenta os elementos que compõem o que o antropólogo espanhol Caro Baroja denominou “mitologia *gitanesca*”³⁰³, ou seja, o conjunto de estereótipos negativos que foram sendo gerados, principalmente entre os séculos XVI e XVIII. Contudo, apresentam, predominantemente, imagens exotizadoras, que afastam os romã de uma condição totalmente humana, por serem selvagens, primitivos, magos, ou por os levarem a uma dimensão mítica, da maravilha ao espanto. Representações ambíguas por

³⁰⁰ <http://es.euronews.com/2013/10/24/irlanda-la-nina-rubia-gitana-devuelta-a-sus-padres-tras-las-pruebas-de-adn>. Acessado em 28.10.13.

³⁰¹ Ressalta-se ainda que a comoção pública ante o caso “anjo loiro”, cessou totalmente após ser detectado que Maria era realmente de origem romani. A situação de miséria que leva os pais a doarem seus filhos a outras famílias romã, não foi discutida nos meios como problema social.

³⁰² O estudo foi realizado para a Fundação Migrantes da Itália. Disponível em http://elpais.com/diario/2009/02/01/domingo/1233463953_850215.html. Acesso em 18.09.10.

³⁰³ Cf. *Ensayos sobre literatura de cordel*, p.26.

apresentarem, algumas delas, um misto de fascínio e temor, desprezo e exaltação, como escreve Canetti quando citou seu medo infantil:

[...] com o rosto colado na vidraça da janela na imensa sala de estar, esperava pelos ciganos. [...] apesar de todo o meu temor, por nada eu perderia o espetáculo que eles ofereciam, pois era um espetáculo maravilhoso³⁰⁴.

Começo o percurso, ressaltando a ambiguidade em relação aos romà na obra de Federico Garcia Lorca, o *Romancero gitano* (1928). Essa dubiedade, enaltecendo e mitificando como um primitivismo arcaico e atávico, surge no próprio título da obra ao empregar o termo *romancero*. Palavra relacionada a uma expressão literária fixa e estabilizada na cultura da Espanha, com raiz secular desenvolvida desde as expressões orais do século XIV, atrelada aos romà, grupo visto como estrangeiro, nômade e desenraizado³⁰⁵. Realmente, a obra efetiva ruptura parcial com a tradição dos conhecidos estereótipos negativos. O poeta andaluz foi um dos poucos autores da literatura espanhola, que se mostraram simpáticos à etnia. Por enaltecer os romà, o escritor teve que dar explicações em algumas ocasiões, até perante outros poetas, como nestas linhas enviadas a Jorge Guillén:

Tem me incomodado um pouco meu mito de *gitaneria* [“ciganagem”] [...] os ciganos são um tema e nada mais [...] Eu poderia muito bem ser um poeta de agulhas de costura ou de paisagens hidráulicas³⁰⁶.

Várias vezes jurou não tocar mais no tema dos “ciganos” e quando lhe era imputada, erroneamente, uma origem romani, respondia afirmando em tom contrariado não ser “cigano” e sim, andaluz, o que não era o mesmo. As declarações de García Lorca sobre o tema dos “ciganos” podem ser entendidas como uma forma de desculpar-se por havê-los enaltificado, possivelmente, pela necessidade de limpar-se da imagem impura de ciganidade, a qual poderia prejudicá-lo, porém, ele foi o primeiro autor não-romà que dedicou um livro aos poemas líricos da etnia. No entanto, essa exaltação deve-se mais ao fato do escritor ter identificado o *cante jondo* dos romà, com o mais entranhado da alma andaluza – o flamenco – do que a uma intenção de engrandecê-los propriamente. O próprio García Lorca afirma que o *Romancero gitano* é um canto andaluz, no qual “os ciganos servem de estribilho”³⁰⁷.

Por essas razões, a crítica acadêmica o considera, de forma quase unânime, como possuidor de uma visão privilegiada e profunda sobre os romà. García Lorca, de fato,

³⁰⁴ *A língua absolvida*, p.44.

³⁰⁵ FERNANDEZ DE LOS RIOS, Luis B. *La arquitetura del humo: una reconstrucción del Romancero gitano de Federico García Lorca*. Londres, Tamesis Books Ltd., 1986.

³⁰⁶ STAINTON, Leslie. *Lorca: sueño de vida*, p.229. “Me va molestando un poco mi mito de gitanería [...] los gitanos son un tema y nada más [...] Podría muy bien ser un poeta de agujas de coser o de paisajes hidráulicos”.

³⁰⁷ GIBSON, Ian. *Vida, pasión y muerte de Federico García Lorca (1898-1936)*, p.212.

introduziu um protagonismo positivo da etnia e representou uma mudança significativa, considerando as representações anteriores, inclusive de poetas andaluzes³⁰⁸. O poeta andaluz fugiu de representações negativas, no entanto, representou a etnia sob uma ótica mitificada. O *Romancero gitano* não apresenta uma abordagem profunda da alma romà porque, apesar da presença de elementos pertencentes ao seu universo simbólico, o autor os representa pelas características irrealis, que conferem ao grupo singularidade primitiva e instintiva. Trata-se de imagens inferiorizadoras porque sub-humanizam.

O *Romancero* está composto de dezoito romances, os quais tratam de temas que mesclam o que observava com o mítico, que inferia ser próprio aos romà. Entre os temas estão: dor, luta entre clãs, amor entre “ciganos”, superstições, representações como a lua, vento, honra, disputa, morte e enfretamento com a Guarda Civil. As personagens criadas por García Lorca são figuras míticas ou arquetípicas, como a “cigana” Preciosa de Cervantes, que aparece no poema “Preciosa y el aire”. Em “A casada infiel”, ainda que a ênfase seja dada à masculinidade e à honra do “cigano”, fica declarado um caráter sedutor e manipulador para a “cigana”, a qual mente ao ser levada ao rio e que nos remete, de certa forma, a Carmen. Também a reprodução das vidas dos “ciganos” tem base em superstições e crenças populares sobre a etnia. Por exemplo, em “Reyerta”, faz-se alusão à suposta obrigatoriedade de vingança por parte dos romà, que os força a atitudes violentas e ao assassinato em caso de conflito. É a conjecturada lei que obriga a matar, um estereótipo fantasioso, que continua sendo crença generalizada na sociedade espanhola³⁰⁹. Para tanto, observemos esta passagem do poema “Muerte de Antoñito el Camborio”:

Vozes de morte soaram [...]

Vozes antigas que buscaram

voz de cravo varonil [...]

Banhou com sangue inimigo

sua gravata carmesim

mas eram quatro punhais

e teve que sucumbir.[...]

Quem a vida te tirou

perto do Guadalquivir?

Meus quatro primos Heredias

filhos de Benameji³¹⁰.

Frequentemente foi atribuída à etnia, uma suposta “lei cigana” cruel e sanguinária. García Lorca a utiliza, inclusive, com sobrenomes de famílias romà (Heredia, Benameji) para demonstrá-la. O poeta andaluz mescla elementos da realidade de Andaluzia da época – as

³⁰⁸ Salvador Rueda e Manuel Maria de Santa Ana, também abordaram a vida dos romà andaluzes, porém, através de uma visão negativa atribuindo os mesmos estigmas de ladrões e sujeitos.

³⁰⁹ As leis ciganas são baseadas nos costumes, tem a intenção de manter a existência e coesão étnica, evitando a assimilação e somente são válidas nas relações com o endogrupo.

³¹⁰ GARCIA LORCA. *Romancero gitano*, p. 85.

brigas, as vestimentas – ao que considera ser o universo “cigano”. De modo geral, poderíamos dizer que o problema nas representações sobre o romà, é que passam do repulsivo ao idealizado, sempre generalizando e distorcendo o real. Desprezíveis ou exotizados, os romà foram representados como um espelho em negativo das sociedades majoritárias.

No romance *Orlando* (1929), de Virginia Woolf, no qual a personagem que dá nome à obra (que sendo homem, um dia desperta transformado em mulher, ao que aceita de forma natural), parte com um “bando” de “ciganos” em busca de uma vida livre, que lhe proporcionará “o prazer de não ter papéis a selar ou assinar [...] nem retribuir visitas”, e a possibilidade de meditar longe das pressões sociais. No entanto, no período de convívio faz constantes reflexões sobre a identidade do grupo:

Pouco a pouco, Orlando começou a sentir que havia algumas diferenças entre ela e os “ciganos” [...] A princípio tentou explicar-se, dizendo que provinha de uma antiga e civilizada raça, ao passo que esses “ciganos” eram um povo ignorante, pouco melhor que os selvagens³¹¹.

Percebe-se no trecho acima, que a imagem negativa sobre a etnia é vista a partir da consciência da protagonista. Sem conhecer os romà, Orlando já os considera “selvagens e ignorantes” e busca confirmar os seus preconceitos, utilizando os estereótipos correntes na época.

Em *Orlando*, apesar da presença dos estereótipos, algumas passagens assinalam a indagação e a dúvida sobre a validade deles: “[Orlando] procurava responder a esses argumentos com o método habitual, embora oblíquo, de considerar a vida dos ciganos rude e bárbara; e assim, em pouco tempo, muita animadversão crescera entre eles”³¹². A falta de negociação cultural devido à forma rígida e cristalizada dos estereótipos não permite que a personagem Orlando saia do padrão de pensamento com base em estigmas assinalados aos “ciganos” pelo senso-comum. Seu olhar enviesado prevalece e a imagem do grupo étnico não muda. Berger e Luckman teorizam a respeito da construção social da realidade e explicam que as atividades humanas estão sujeitas ao hábito que condiciona, em um padrão, qualquer ação frequentemente repetida, que em seguida é apreendida e reproduzida. O *habitus* é um conhecimento adquirido socialmente e está ligado a práticas distintivas e incorporadas³¹³ que se constituem em forte componente na construção da realidade. Trata-se de um pensamento legitimado, como o caso da imagem ruim associada aos romà. Durante o período em que o

³¹¹ *Orlando*, p. 97.

³¹² WOOLF, Virginia, *Orlando*, p.98.

³¹³ BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*, pp. 59-73.

personagem Orlando permanece com os romà, ele os observa e formula questões sobre a idiossincrasia do grupo e responde-as fundamentado nos estereótipos, que chama de “método natural e oblíquo”, pois corresponde à forma com que está habituado a vê-los. Embora Orlando chame a atenção para a obliquidade de sua visão, é esta que prevalece.

Os “ciganos” representados por Virginia Woolf eram tão selvagens que não possuíam expressão que pudesse exprimir algo bonito. Em *Orlando*, para algo belo empregava-se “que bom para comer!”³¹⁴. Por esse primitivismo, os “maus atos” dos romà são representados na obra, mais como condição natural associada à incapacidade de raciocinar, do que propriamente maldade deliberada e consciente. O personagem, embora considerando essa inferioridade, afirmava que os “ciganos” queriam ajudá-la e “ensinavam-lhe suas artes de fazer queijo, tecer cestos e sua ciência de roubar”. O ato de roubar também é tido como algo inerente à vida dos “ciganos”. Igual ao *Romancero gitano*, faz-se referência à mencionada lei cruel que regula as ações dos “ciganos”. Observemos:

[...] voltando às pressas para o acampamento dos “ciganos”, [Orlando] disse-lhes que tinha de partir [...] Foi bom que ela assim o fizesse. Já os rapazes tinham tramado a sua morte. A honra declarava, assim o exigia, uma vez que ela não pensava do mesmo modo que eles... No entanto, teriam pesar em degolá-la; a notícia da viagem foi bem recebida³¹⁵.

A frequência assustadora com que esses estigmas são reiterados na literatura, sem mencionar outras representações artísticas, proporciona superexposição dos estereótipos negativos, que gera sensação de naturalidade. Assim sendo, já não assombram ao *outro*, insensível à violência com que fere a identidade romani. Ainda que possa parecer não intencional, não se rompe com a secular imagem estereotipada associada ao grupo. Existe certa tendência em reproduzir estereótipos, por estarem arraigados. Guimarães Rosa, por exemplo, afirmava ter simpatia pela etnia e alegava conhecê-los, explicando que conservava o hábito de travar conversas com o grupo, quando os encontravam assentados em Itaguara. Nessas ocasiões, valia-se de um amigo para fazer-se entender “na língua disgramada que eles falam”³¹⁶, como diria Manuel Fulô, protagonista do conto “Corpo fechado” (1946). Apesar dessa proximidade, Guimarães Rosa não deixou de explorar alguns estigmas: a personagem Manuel Fulô, por exemplo, sai em viagem “no meio da ciganada, por amor de aprender as mamparras lá deles”³¹⁷.

³¹⁴ WOOLF, Virginia, *Orlando*, p. 94.

³¹⁵ *Ibid.*, p.100.

³¹⁶ GUIMARÃES ROSA. *Sagarana*, p. 283.

³¹⁷ *Ibid.*, p.282. Mamparras, uso coloquial: mentira, fingimento, formas de não trabalhar.

Já o conto “O outro ou o outro” (1967), retrata como os romà são recebidos e vistos nas pequenas cidades do Brasil, lugares preferidos para acampamentos provisórios. Na representação de Guimarães Rosa, eles possuem uma aura de simplicidade, inocência até, reforçando a ideia de tratar-se de gente primitiva mais do que propriamente mal intencionada. Não existe julgamento do “cigano” e percebe-se tom de justificação – são assim, porque não são civilizados, não porque são maus e sim, porque não podem ser de outro modo. Essa justificativa é um estigma: o do “cigano selvagem e primitivo”, recorrente nas representações analisadas. O rom ingênuo deste conto, ao ser interrogado sobre sua profissão, responde com normalidade:

Faço nada, não, gajão meu amigo. Tenho que tenho só ‘o outro ofício’ – berliquesloques. E que outro ofício seria então esse? – ‘É o que não se vê, bah, o de que a gente nem sabe’ [...]. Nem a pessoa pega aviso ou sinal, de como e quando o está cumprindo³¹⁸.

O estereótipo está atenuado pela própria singularidade da linguagem utilizada por Rosa, a qual torna os “ciganos” em figuras simpáticas, porém, ladrões de qualquer forma:

‘Você é o calão nosso amigo’
 Prebixim [o rom] contramoveu-se, relançou um olhar. Aprumara seu eixo vertebral, sorria por todos os distritos do açúcar.
 – Você hoje está honesto? [...]
 – ‘Hi, gajão meu delegado... Mesmo ontem, se Deus quiser...Deus e o meu São Sebastião!...’ Assentia fácil e automático como os ursos [...]
 – ‘Pois, olhe, estão faltando coisas...’ [...]
 – ‘Tenho em mercê...’ [diz o rom] – Prebixim, bizarro, cavalheiro, entregava a Tio Dô o relógio de prata, como se fosse um presente.
 – ‘É fífrilim, coisa de nada...’ – calava o que dava, com modéstia e rubor. Outros objetos ainda restituía; oferecia-os, novo e honesto feito alface fresca [...]
 “Eta!eta!eta!”[...] as mulheres aplaudiam a desfatura, com mais frase em patoá [romani-caló]. [...] e Prebixim curvava-se [...] a fina arte da liberdade [...]
 – ‘O ofício, então, era esse?’ – falei tendo-me por tolo³¹⁹.

A personagem não-rom Tio Dô, refere-se aos romà, dizendo saber “do mau conceito deles, povo à toa e matroca, sem acato a quaisquer meus, seus e nossos, impuro de mãos”³²⁰. A justificativa de ingenuidade do “cigano” não permite sequer aproximação ao “bom selvagem” romântico, porque se o “cigano” rouba e engana, ainda que por desconhecer os costumes civilizados, não é defendido nem enquadrado como bom, mas somente como selvagem. E volta-se ao estereótipo.

³¹⁸ Em *Tutameia*, p.157.

³¹⁹ “O outro ou o outro” em *Tutameia*, pp.158-159.

³²⁰ *Ibid.*, p.157.

Já em “Faraó e a água do rio”, o grupo étnico é visto pelos personagens pela citada ótica do medo e do fascínio. Olhar assumido tanto na literatura como nas próprias relações sociais. Observemos o temor do pai da personagem Siozorinho:

vieram os ciganos [...] pôs para vigiá-los o filho, Siozorinho. Sua mulher, fazendeira Siantônia, receava-os menos pela rapidez que por estranhezas [...] Sinhalice e Sinhiza, filhas, ainda que do varandão, de alto, apreciaram espiar, imaginando-lhes a cor dos olhos [...] À noite, em círculo de fogueiro, perto do chiqueiro, um deles tocava violão [...] as cantigas que sabiam, eram para aumentar a quantidade de amor [...] reprovou se acomodasse o filho a feitorar hereges³²¹.

Esse trecho, ainda que não reproduza uma imagem especificamente negativa, está pontuado pelo temor. Observa-se que os contatos interétnicos entre os personagens são estritamente visuais. Dessa maneira, a família apresentada não conhece e sim, imagina as características que os romà possuem. A falta de vínculo real entre a etnia e as sociedades majoritárias faz com que conheçam o grupo somente por meio do, nada inocente, senso comum. As referências negativas atribuídas aos romà são apresentadas como suposições e incertezas. Por exemplo, o medo do estranho, ressaltado no uso da expressão “algaravia de enganos” e a ideia de que “jogam praga”, devido ao timbre áspero da língua, são consequências do desconhecimento por parte da população. O pensamento de que são hereges se apresenta no conto “Faraó e a água do rio”, entre a certeza e a dúvida que assalta “não era verdade que por terem negado arrimo a José, Maria e Jesus, pagassem os “ciganos” maldição”³²². A aludida lenda é aqui a raiz do estigma de herege.

Algumas reformulações em relação ao lugar dos romà na literatura, no que diz respeito aos estereótipos, são introduzidas em *Cien años de soledad* (1967), de Gabriel García Márquez. Da leitura dessa obra podem ser feitas duas interpretações distintas. A primeira reproduz os estereótipos negativos nos “ciganos comuns” – os que não chegaram com Melquíades – e passa quase despercebida; a outra subverte os estereótipos pela figura central que ocupa Melquíades no enredo do romance. Apesar de Macondo ser um lugar onde as leis da natureza são ultrapassadas, os romà conseguem causar surpresa, estranheza e desconfiança em Úrsula, como se observa neste trecho: “quando os ciganos voltaram, Úrsula havia predisposto a população contra eles. Mas a curiosidade pode mais que o temor”³²³. Existe clara diferença entre Melquíades e os “outros ciganos”, pois esses, diferentemente da tribo de

³²¹ Em *Tutameia...*, pp. 97- 98.

³²² “Faraó e a água do rio” em *Tutaméia...*, p.98.

³²³ GARCIA MÁRQUEZ, Gabriel. *Cien años de soledad*. p. 13.

Melquíades, “tinham demonstrado em pouco tempo que não eram arautos do progresso e sim mercadores de diversões”³²⁴. A distinção interna é por si uma mudança positiva, tendo em vista, o hábito e a insistência em considerar os romà um grupo homogêneo, generalizando os estigmas e não respeitando as diferenças inerentes a qualquer povo.

Melquíades não é estereotipado negativamente, porém é mitificado, o que também constitui um estigma. Representativo de uma diferença exotizada, ainda que supostamente positiva, a personagem está pautada por um irrealismo que repercute nas relações sociais, tornando invisível a minoria romà, que passa a não ser considerada como verdadeira. Observemos a forma com que os romà pobres e sem poderes sobrenaturais são apresentados:

Não eram ciganos. Eram homens e mulheres como ele, de cabelos lisos e pele parda, que falavam a sua mesma língua e se lamentavam das mesmas dores. Traziam mulas carregadas de coisas de comer, carroças de bois com móveis e utensílios domésticos, puros e simples acessórios terrestres postos à venda sem estardalhaço pelos mercadores da vida cotidiana³²⁵.

Assim, não se cogita que sejam da mesma etnia os “ciganos”, que não são iguais a Melquíades. Fora da ficção, a esses “mercadores da realidade cotidiana” – cuja exclusão se associou à miséria – falta o charme da exotividade estereotipada e a esteticidade esperada. São os romà sem documentos, sem direitos sociais, os não recenseados, as verdadeiras “não-pessoas” do sistema dominante.

Contrastando à representação dos “outros ciganos”, Melquíades é visto sob uma ótica positiva: “Melquíades que era um homem honrado, preveniu-o [...] mas José Arcádio Buendia não acreditava, naquele tempo, na honradez dos ciganos”³²⁶. Melquíades, além de honrado, possui sabedoria, o que de fato não coincide com os estigmas conferidos constantemente. Apesar dessa subversão significativa, a personagem não foge ao estereótipo de mago possuidor de poderes sobrenaturais. Melquíades poderia ser um romà e não possuir nenhuma marca de estereótipo? Poderia ser identificado como romà se fosse somente uma personagem sábia, sem nenhum poder extraordinário? Existe grande dificuldade em romper com estes padrões, pois ter poderes sobrenaturais produz identificação com uma das ideias generalizadas do que é ser rom.

A dificuldade de mudança nas relações entre os romà e as sociedades majoritárias está relacionada, além do não reconhecimento de sua cultura e do medo do diferente, à cristalização dos estereótipos, que não permite alterações, desvios ou negociações. Segundo

³²⁴ GARCIA MÁRQUEZ, Gabriel. *Cien años de soledad*, p. 35.

³²⁵ *Cem anos de solidão*, p.40.

³²⁶ GARCIA MÁRQUEZ, Gabriel. *Op. cit.*, p.8.

os estudos de Erving Goffman, existe a tendência a considerar a pessoa com estigma não completamente humana. A tendência é a de atribuir aos estigmatizados “uma série de imperfeições [...] e, ao mesmo tempo, a imputar ao interessado atributos desejáveis, frequentemente de aspecto sobrenatural, tais como o ‘sexto sentido’ ou ‘percepção”³²⁷. Se um rom não possui o exotismo de Melquíades ou não é estereotipado, não é considerado rom. Melquíades, ao menos, possui o caráter não usual de que seus poderes não são direcionados ao mal. Já que um dos recursos bastante utilizados na literatura, em relação a figura dos rom, é atrelados ao sobrenatural, é explorá-los como personagem que lança uma maldição, praga ou um sortilégio sinistro³²⁸.

Tocaia Grande (1984), de Jorge Amado, é mais um exemplo de representação em que se mesclam o medo e a curiosidade em relação aos rom. Nesta obra, o autor assinala a forma com que as pessoas de um pequeno povoado reagem à presença física dos diferentes:

O que então se dizia na costa e no sertão, todos sabem: cigano é outra nação, duvidosa [...] Nação à parte, casta de bruxos e gatunos, os ciganos vivem de enganos e embustes, de trapaças. Levados pelas aparências há quem diga e até escreva que os ciganos são o resto da corte real da Babilônia [...] Um povo sem chão, onde já se viu ninguém pode confiar. [...] Mas quem não se encanta com um par de brincos cintilando ao sol, com uma joia verdadeira ou falsa, quem não deseja saber a ventura que lhe reserva o dia de amanhã?³²⁹.

Para fazer referência aos rom no romance, os termos utilizados são quase sempre duais: mentirosas e bonitas; embusteiros e conquistadores; ladras e sedutoras. De fato, o romance está repleto de estereótipos, não somente em relação aos rom, mas a uma variedade de subalternizados que dão contorno à “face obscura de *Tocaia grande*”, que o autor, em prefácio, explicou como “aquela que foi varrida dos compêndios da História por infame e degradante”. Embora Jorge Amado pretendesse contar a história de *Tocaia grande* sob a perspectiva da gente simples do povo e dos inferiorizados, os rom são obscurecidos pelos estereótipos. O epíteto “cigano” é, uma vez mais, utilizado para intensificar as más qualidades ou o mau caráter dos outros personagens por distintas condições marginalizados, ou seja, intensifica os estigmas.

Como se observa nas representações literárias mencionadas, era comum que os rom fossem apresentados como ladrões de crianças, então, criou-se o estereótipo. Há algum tempo ocorre uma inversão curiosa dentro das representações da etnia: são agora os “ciganos” que abandonam, perdem ou doam os seus filhos, que são adotados pelos não-rom. Além

³²⁷ *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*, p. 15.

³²⁸ É, principalmente, um recurso na literatura policial e de suspense. Agatha Christie, por exemplo, explorou personagens rom em *A cigana* e em *A noite sem fim*. Bastante popular foi o *best-seller* *A maldição do cigano* de Stephen King.

³²⁹ *Tocaia grande: a face obscura*, pp. 85-86.

disso, abandona-se a imagem do “cigano” ladrão de criança, porém se mantém a ideia de que a origem condiciona uma personalidade exótica, que tem poderes sobrenaturais e até caráter violento. À maneira das figuras de Preciosa e Esmeralda, que trazem nos genes os valores nobres, as crianças “ciganas” criadas por não-romã, em obras recentes, possuem os estereótipos imputados aos romã.

Em *Sofia de los presagios* (1990), de Gioconda Belli, a protagonista é abandonada aos sete anos de idade pelos pais “ciganos” em uma pequena cidade. Sofia é adotada por um senhor solitário, ajudado por uma senhora prestativa e carinhosa. Cresce cercada de toda a atenção e em boas condições econômicas. Apesar dos esforços de seus pais adotivos e do total desconhecimento de sua origem até a sua juventude, Sofia demonstra desde sua infância, possuir características correspondentes aos estereótipos, geralmente, imputados aos “ciganos”, como deixa claro este trecho:

nos jogos infantis muda de rol com grande facilidade ameaçando-os com os poderes mágicos de sua escura raça de origem que poderiam convertê-los em sapos ou em príncipes encantados segundo cumpram ou não os seus desejos [...] se esconde, se disfarça e mente até não poder mais³³⁰.

Sofia não empreende nenhuma prática comumente atribuída aos “ciganos”, porém carrega consigo o fardo desses estigmas atrelados a sua origem. A frase “traz no sangue” é uma repetição constante. É insólita a aceitação de curandeiras e adivinhas não-romã enquanto Sofia, mesmo não praticando bruxarias, é tratada como bruxa, a tal ponto, que os habitantes do pequeno povoado em que vive pedem sua excomunhão, incitados pelo próprio pároco.

Flávia, filha de Sofia, também carrega o peso da ancestralidade, certa aura de mistério e rara diferença pairam sobre a criança, remetendo ao determinismo de sua herança “cigana”. Embora a repetição dos estereótipos esteja presente neste romance, o desfecho do conflito é animador, quando a autora diz que finalmente Sofia, ao perder sua filha, pôde compreender o que sentiu sua própria mãe “cigana” ao separar-se dela. E ao reencontrar Flávia “poderia olhar sua imagem no espelho, se reconciliar com a escuridão de sua origem, romper as profecias e começar a viver sua própria vida”³³¹, cortando assim, com o círculo que a mantém presa aos estigmas.

A partir da personagem central do romance *Sofia de los presagios*, infere-se uma metáfora da existência romã. Do mesmo modo que o grupo, ela recebe uma herança de

³³⁰ BELLI, Gioconda. *Sofia de los presagios*, pp. 19-20. “en los juegos infantiles cambia de rol con gran facilidad amenazándolos con los poderes mágicos de su oscura raza de origen que podrían convertirlos en sapos o en príncipes encantados según cumplan o no con sus deseos [...] se esconde, se disfraza y mente a más no poder”.

³³¹ *Ibi.*, pp. 307-308. “podría mirar su imagen en el espejo, reconciliarse con la oscuridad de su origen, romper las profecias y empezar a vivir su propia vida”.

estigmas, que independem do seu proceder, sendo que sua condição de diferente e estrangeira leva-a ao isolamento social. Nos escassos contatos com os demais, Sofia acredita defender-se usando os estereótipos que lhe são imputados por sua origem. Observa-se que nem o isolamento nem o uso dos estereótipos, como forma de intimidação são estratégias efetivas para lograr uma equilibrada relação social. Ainda que não demonstre, Sofia vive um profundo conflito identitário. A personagem sofre, sente-se inferiorizada e não se considera dona de sua história, que sempre é mal contada. Os romà, de tal modo como Sofia, precisam reconstruir sua identidade para tornarem-se sujeitos e tomarem as rédeas de suas vidas.

A visão estática e naturalizada de que os romà representam o *outro*, o estranho, o exótico e perturbador tem sido pouco questionada. Até aqui, observou-se a referência a um imaginário cristalizado e resistente a mudanças. Houve, ao longo do tempo, somente mudanças superficiais e alternou-se de uma representação negativa para uma exotizada ou mitificada, porém, os estereótipos continuam presentes na atualidade. Mudou-se a roupagem, no entanto, a essência continua a mesma. Questiona-se se as mudanças são possíveis no sentido de reconstruir a identidade étnica romà desde as representações sociais, que, como se observa, foram significativas para a construção do estigma. Acredito, contudo, que a reconstrução da identidade romà é parte do mesmo processo que resultou na construção dos “ciganos”. E as representações artísticas são integrantes desses mecanismos. Assim sendo, considero que as representações literárias, junto às iniciativas políticas e sociais, sejam de significativa importância nessa reconstrução.

Falo das iniciativas sociais, porque observo que os ainda pequenos avanços realizados pelo ativismo romà, especialmente a partir dos inícios do século XXI, têm frutificado em paulatinas mudanças positivas em relação às representações sociais dos romà. As campanhas veiculadas pelo ativismo na mídia, especialmente na *internet*, alguns estudos acadêmicos que despontam promovendo nova mentalidade em relação à etnia, a voz romà que emerge nesses meios e na própria literatura romani, contribuem para esses “novos passos”. No que diz respeito à literatura produzida pelo *outro* não-romà, essas iniciativas proporcionam um dar a conhecer, mostrar-se, explicar-se, traduzir-se, que parecem influenciar os atores sociais não-romà, os quais produzem essas representações, perscrutem as citadas armadilhas dos estereótipos em nossos processos mentais e ideológicos. Um dos ainda poucos exemplos que encontrei dessas mudanças observa-se em *Zorro* (2005), de Isabel Allende, no qual a personagem de Diego de La Vega passa algum tempo com um grupo de romà. Ainda que os romà não sejam exatamente sujeitos com voz própria, há empenho em contextualizar a

aparição do grupo com referenciais históricas, que explicitam os motivos das condições nas quais se encontram. Observemos este trecho, no qual fala da personagem romani Amália:

Seu povo, perseguido e odiado, vagava há séculos pelo mundo. Os antepassados de sua tribo tinham saído da Índia mil anos antes e atravessado toda a Europa e a Ásia antes de chegar à Espanha, onde eram tão maltratados como em outros lugares, mas pelo menos ali o clima era um pouco melhor para a vida errante. Estabeleceram-se no Sul, onde restavam poucas famílias nômades como a de Amália. Aquela gente havia aguentado tantas desilusões que já não confiava nem na própria sombra. Foi por isso que a inesperada intervenção de Bernardo [um não-romà] comoveu a alma da cigana. Só podiam relacionar-se com um *gadjé* para fins comerciais; do contrário, colocava-se em perigo a pureza de sua raça e as tradições. Por uma prudência elementar, os zíngaros se mantinham marginalizados, jamais confiavam em estrangeiros e reservavam sua lealdade só para o clã [...] ³³².

As personagens romà não são planas e ainda que exista algum estereótipo, como o relacionado à “sujeira habitual” de suas roupas e moradias, ou à imagem mitificada de “que falam com os cavalos”, parece circunscrito ao próprio personagem em questão e não ao grupo como um todo. Mesmo que possuam atributos secularmente imputados aos personagens romà, também possuem qualidades, como se pode evidenciar no trecho abaixo:

Uma cigana, suja e bela, seduzia os transeuntes com a revelação dos seus destinos, que ela podia decifrar nas cartas ou nas palmas das mãos, conforme proclamava num castelhano arrevesado. Momentos antes, ela havia predito a um marinheiro bêbado, para consolá-lo, que um tesouro o aguardava numa praia distante, embora na realidade tivesse visto a cruz da morte nas palmas de suas mãos ³³³.

A adivinha é capaz de sentir pena por um não-rom, o que, nas representações anteriores, era algo quase inadmissível. Mais adiante, o bêbado ao qual leu a boa sorte percebe que faltava dinheiro em sua bolsa e deduz furioso que a “cigana” o tinha roubado. O narrador utiliza “deduz” e não afirma que a “cigana” roubou. Também evidencia os preconceitos seculares:

Voltou disposto a recuperar o que era seu. Tinha o olhar cinzento e espumava como um cão raivoso quando pegou a *suposta* ladra [...] Seus gritos e maldições fizeram com que os fregueses saíssem da taberna e começassem a incentivá-lo com provocações venenosas, pois se havia uma coisa que unia todo mundo era o ódio cego contra os zíngaros [...] Acusavam os ciganos de todos os vícios da humanidade, inclusive de roubar crianças espanholas para vendê-las no Egito. Os avós ainda lembravam das animadas festas em que a Inquisição queimava igualmente os hereges, as bruxas e os ciganos ³³⁴.

³³² ALLENDE, Isabel. *Zorro: começa a lenda*, p. 161.

³³³ *Ibid.*, p. 159.

³³⁴ *Ibid.*, p. 159.

Ressalto ainda que a mulher romà, que como visto, geralmente é representada como devassa, aqui aparece cometendo somente “deslizes” – eses considerados em relação à época em que está ambientada a trama, entre 1790 e início do século XIX, e para os códigos internos de seu grupo – porém, de maneira peculiar. É uma mulher como qualquer outra, que deseja, duvida, sofre, tem conflitos, não uma personagem libertina e animalizada. Vejamos:

Decidiu convidar Diego à sua carroça por simples amizade. Viu-o alvoroçado pela falta de mulher e decidiu aliviá-lo [...] Corria o risco de que o espírito de seu marido voltasse [...] para castigá-la por aquela infidelidade póstuma [...] Era uma amante pudica, que fazia amor na escuridão, sem tirar a roupa. Às vezes chorava em silêncio. Diego então secava suas lágrimas com beijos delicados [...] Apesar das severas normas sexuais da sua tradição, talvez Amália tivesse feito o mesmo favor a Bernardo por desinteressada simpatia, se ele tivesse solicitado³³⁵.

A romí Amália é uma personagem que seduz, sem a necessidade dos apelativos de Carmen e é caracterizada com atitudes desinteressadas: “Amália tentou devolver a Juliana [uma não-romà] a tiara de pérolas [um presente], mas esta se negou [...] queria deixar-lhe uma lembrança. – Não preciso disto para lembrar-me de vocês – respondeu a cigana [...] mas guardou-a”³³⁶. Em várias passagens de *Zorro*, o narrador discorre sobre alguns costumes dos romà, de forma distante da comum sobrenaturalização da vida do grupo étnico. Os romà não são mitificados, apesar da aura do romance girar em torno da vida de um mito. A passagem de Diego de La Vega entre os romà funciona como um elemento de aprendizado e formação na sua vida. Rompe, dessa forma, com a tradição do “racismo romântico” que apresenta como certo que os não-romà que “fogem” com os “ciganos” vivam em total liberdade e sem regras. No acampamento Diego aprende as artes circenses, adquire experiência com os cavalos e vive sob normas rígidas, no que diz respeito ao convívio entre gêneros.

Dentro do panorama de representações literárias analisadas até aqui, *Zorro* “destoa” de forma positiva e, quiçá, ainda única. Fato que em minhas pesquisas, proporcionou-me grata surpresa, além da sensação feliz “de que existem flores sobre as quais falar”³³⁷. O pensamento, talvez utópico para único exemplo, de que as mudanças nas representações dos romà, originadas nas sociedades majoritárias são viáveis, reforça a ideia da importância de discutir e problematizar essas questões “adormecidas”. Além de trazer elementos para essas mudanças pela compreensão e estudo das autorrepresentações dos romà.

Para finalizar este percurso, retomamos o emblemático Melquíades, personagem fundamental de *Cem anos de solidão*, possuidor de um olhar de “homem lúgubre, envolto em

³³⁵ ALLENDE, Isabel. *Zorro: começa a lenda*, p 166.

³³⁶ *Ibid.*, 286.

³³⁷ Paródia de “Para não dizer que não falei das flores”, Geraldo Vandré.

uma aura triste, com um olhar asiático e que parecia conhecer o outro lado das coisas”³³⁸. É possível dizer que não há escritor que, ao tratar dos romà, não tenha feito referência ao seu “misterioso olhar”: Que olhar é esse? Nada sobrenatural como poderia assinalar a tendência a representações mitificadas, e sim, uma “expressão quase melancólica [...] se se pode chamar de mirada àquilo que é um olhar estranho, espantado, como nenhum outro no mundo”³³⁹. Ele reflete a experiência de uma minoria excluída e resistente, uma mescla de medo, desconfiança e enfrentamento. Se existe uma memória histórica que perdura entre gerações, esta pode ser diretamente aplicada ao caso romà.

É significativo terminar esta trajetória com Melquíades porque, a partir deste ponto, trataremos da literatura dos romà. Especificamente do momento em que o simbólico Melquíades toma ferramentas restritas e impensadas para um personagem “cigano” – povo que tradicionalmente resistiu à escritura – e torna-se possuidor da palavra, fazendo avançar a narrativa. Também é a partir do advento da literatura romani, que os romà se reafirmam como sujeitos de suas narrativas e representam-se por meio de uma literatura escrita por eles próprios. Se as narrativas inventaram os “ciganos”, por elas é possível decifrar o olhar romà (como Aureliano decifrou os pergaminhos escritos de Melquíades) e dar os primeiros passos. Em vez da destruição, como aconteceu em Macondo, a reconstrução, em processo lento, mas como disse o poeta: “pé atrás de pé não existe outra forma de caminhar”³⁴⁰. Sigamos agora, os caminhos da literatura romani.

³³⁸ GARCÍA MARQUEZ, *Cien años de soledad*, p.12.

³³⁹ BORROW, George. *Os ciganos*. pp.28-29.

³⁴⁰ DREXLER, Jorge. “12 segundos de oscuridad” em *12 segundos de oscuridad*, CD, faixa 1. Drexler é cantor, compositor e poeta uruguaio; no original: “pie detrás de pie no hay otra manera de caminar”.

4 ESCRITA ROMANI: LITERATURA DE MINORIAS

Por meio da literatura romani, os romà tornam-se, gradativamente, sujeitos de suas representações. Passam do “império das imagens” ao que chamo de “âmbito das vozes”, pois seus escritos permitem escutar suas próprias vozes até então silenciadas. Ainda que insistam em se manifestarem as imagens estereotipadas, em função dos preconceitos introjetados. O simples fato de que exista uma nova identificação, que se abandonem as imagens pitorescas e advenha o domínio do discurso formulado pelos próprios romà – para quem falam, de onde falam, o que falam –, a questão dos estereótipos passa a ser assunto suplementar. Essas novas tessituras combinam estereótipos com não estereótipos, isto é, explicam e subvertem-nos. As vozes modelam os textos de forma, até então, não pensada para um povo que foi secularmente silenciado nas narrativas das sociedades circundantes. Embora a reconstrução identitária não esteja relacionada somente à questão dos estereótipos, esse aspecto é fundamental.

O reconhecimento implicado em poder falar é mais significativo para uma minoria marginalizada do que se possa produzir a atitude “tolerante” ao diferente³⁴¹, que é estimulada pelas políticas multiculturalistas. Nesse sentido, a filósofa francesa Júlia Kristeva propõe uma política do reconhecimento, com base, fundamentalmente, não na dignidade como seres humanos, premissa da Declaração Universal dos Direitos Humanos, mas em nossas ambivalências morais e necessidades pessoais como “sujeitos *parlantes*”³⁴². Em complemento, Bhabha explica que o ato de enunciação que representa o processo e a *performance* do “sujeito *parlante*” é um domínio imanente do discurso, uma articulação da linguagem, que almeja capturar o presente e sua relação com o futuro e, dessa forma, está intimamente ligada ao aspecto aspiracional da dialética do reconhecimento³⁴³. Este, no caso das minorias, é traduzido como uma “voz” lançada à autoridade por um sujeito ou grupo emergente, que busca afirmar sua nova identidade coletiva. As vozes ainda silenciadas nas interações interétnicas, geralmente não amistosas, que se dão no cotidiano, têm um espaço na literatura de expressão própria, no qual a subjetividade romani é extravasada. O que um romà não diria a um *gadyè* em uma situação face-a-face, dado o medo e a rejeição mútua, é dito nas tramas dos textos. Por outro lado, o que um não-romà não pode “ver” ao estar ante os romà,

³⁴¹ Refiro-me à tolerância que implica em suportar o diferente, sem, no entanto, reconhecer sua diferença no sentido de dar-lhes espaços iguais dentro da sociedade.

³⁴² Cf. KRISTEVA, Júlia. *Extranjeros para nosotros mismos*, Esplugues de Llobrega: Plaza&Janés, 1991, pp. 153-154.

³⁴³ BHABHA, Homi K., *Nuevas minorías, nuevos derechos: notas sobre cosmopolitismos vernáculos*, p.24.

pode ser lido nos interstícios da literatura romani. Esse contato mediado pelo texto, no qual a identidade romani ou *romipen* é acessada, mostra-se mais efetivo do que qualquer proximidade que não tenha conhecimento dessa identidade³⁴⁴. Um estudo realizado por psicólogos sociais em 2012, com indivíduos que moravam perto de uma comunidade romani, há algum tempo sedentarizada em Sergipe, propôs-se a averiguar se as imagens negativas comumente nutridas em relação aos romà sofriam algum tipo de alteração positiva, como a redução de preconceitos, em função da proximidade que mantinham com a minoria étnica. O resultado, contudo, demonstrou o contrário: que os sergipanos que viviam perto dos romà nutriam mais representações negativas sobre o grupo étnico, do que os que viviam distantes³⁴⁵. A explicação encontrada pelos pesquisadores é de que a relação que era mantida entre os grupos estava longe de ser efetivada em uma condição ideal de contato³⁴⁶. Os investigadores afirmam que quando o contato não ocorre “em relações horizontalizadas [...] em interações que impliquem interdependência positiva ele pode aumentar o conflito e o preconceito³⁴⁷”. Acredito que essa “condição ideal de contato”, que Allport afirma servir de antídoto contra o “veneno” do estereótipo e do preconceito³⁴⁸, pode ser galgada pelas obras pertencentes à literatura romani. Tendo em vista esse potencial transformador desta literatura na atual conjuntura do grupo, a qual é de conflito interétnico e crescente marginalização, seria de se esperar que a construção dessa nova expressão artística contasse com intensa divulgação dos organismos romà, com a aprovação e o empenho dos próprios interessados e com o comprometimento por parte dos estudiosos da etnia³⁴⁹. No entanto, a literatura romani emerge em um contexto complexo, que impõe dificuldades ao seu caminho, compensadas pelo empenho dos escritores romà que, mesmo não tendo objetivo claramente político ou social, mostram estar em sintonia com um ímpeto reconstrutivista, que coincide com o expressado nos movimentos ativistas dos romà.

³⁴⁴ A respeito dessa constatação, o escritor Jorge Nedich conta o fato de que vários dos leitores de seus romances lhe escrevem dando o testemunho que, após a leitura de suas obras, mudaram a visão que tinham dos ciganos, muito embora, afirmassem não haver compreendido alguns aspectos das singularidades dos romà. Informação dada em entrevista pessoal em 16 de outubro de 2010.

³⁴⁵ CARVALHO, Nayara C; LIMA, Marcus E. FARO, André; et al., “Representações sociais dos ciganos em Sergipe: contato e estereótipos”, p. 236.

³⁴⁶ Os contatos entre romà e não-romà são geralmente comerciais, porém, bastante numerosos já que sua sobrevivência econômica depende desse comércio. A situação ideal de contato citada pelos pesquisadores é a preconizada por Allport, a qual envolveria certa afetividade em função do conhecimento real estabelecido. Ele afirma que o contato com os diferentes pode reduzir os preconceitos.

³⁴⁷ CARVALHO, Nayara; et al., *ibid.*

³⁴⁸ Cf. *La naturaleza del prejuicio*, 1954.

³⁴⁹ Lembro que estamos na “década de inclusão romà 2005-2015”, proposta pela Fundação Soros (principal subvencionadora das iniciativas, dada a simpatia de George Soros pelos romà), junto ao Banco Mundial e a União Europeia.

4.1 RELAÇÃO DA ESCRITA COM AS ARTES

As “pedras do caminho” da literatura romani podem ser amalgamadas em um núcleo central: o problema da escrita no seio de uma cultura historicamente oral e avessa à escrita. A partir desse centro, somam-se os percalços que são compartilhados com outras literaturas de minorias. O que quero dizer é que a literatura romani enfrenta dificuldades em função da postura que os romà têm ante a escritura, direta ou indiretamente. A primeira pedra se relaciona com a falta de apoio dos próprios organismos romà que, por sua vez, está relacionada ao diluído lugar ocupado pela escrita na vida dos romà. Por ser uma expressão artística praticada por poucos indivíduos, dada à escassa ou nenhuma escolarização da maioria³⁵⁰, os organismos ativistas que podem obter verbas para promover a literatura romani, estão mais preocupados – além de resolver as questões prementes relacionadas à representatividade política e social – em fazer campanhas internas em prol da escolarização das novas gerações. Para o pensamento imediatista, diante da situação de exclusão em que está submersa boa parte da população, pensar a reconstrução identitária a partir de uma literatura escrita pelos poucos que podem escrever, pode parecer um disparate. Por outro lado, os organismos tentam promover uma visão positiva dos romà, geralmente, a partir da promoção de festivais, especialmente atividades que estejam relacionadas à música.

Cabe ressaltar que a única imagem positiva aceita universalmente e sob a qual os romà são vistos com alguma benevolência é a que os caracteriza como artistas. De fato, muitos são músicos e dançarinos, pois foi a melhor maneira que encontraram para serem bem recebidos pelos não-romà. O próprio termo romà provém de *rom*, o qual significa originalmente “homem que faz “música”³⁵¹. Em *Memórias de um cigano* (1999), o rom Victor Vishnevsky conta que, enquanto a sua família se trasladava de um lugar a outro, uma das alternativas de diálogo nos povoados que passavam era a música, “[...] alguém pegou um violão e começamos a cantar [...]. Isso fez com que os nativos chegassem mais perto [...] Quando terminamos a cantoria, começaram a cantar suas próprias canções”³⁵². O historiador Fraser confirma a atividade musical como mediadora nas questões étnicas. Explica que ao associar os “ciganos com a música nos primeiros informes de sua presença na Europa [...] o talento musical podia ser fator poderoso para obter um pouco de tolerância”³⁵³. Ao refletir sobre a atribuição de papéis pela sociedade, no caso dos romà, o de artistas, especificamente músicos

³⁵⁰ A recusa à escolarização foi uma estratégia para evitar a temida aculturação e a manutenção exclusiva da oralidade, uma forma de garantir a sobrevivência étnica.

³⁵¹ TENEWICKI, Inês; KINIGSBURG, Yanina. *Chicos gitanos*, p. 5.

³⁵² P. 52. Vishnevsky é rom nascido na China, mas vive há muitos anos no Brasil.

³⁵³ FRASER, Angus. *Los gitanos*, p.204.

e bailarinos, observa-se que esses papéis estão ligados a uma estrutura de classe, pois associa a função que o indivíduo ocupa na sociedade ao papel que se espera que ele represente³⁵⁴”. Considerar os romà como músicos não é problema, mas a questão começa quando se atrela ao rom, a função de artista como se fosse um instinto e não uma habilidade desenvolvida, isto é, o sujeito é tipificado a desenvolver tal papel, como explica a psicologia social³⁵⁵.

Os romà outorgam uma dimensão poética à existência, o que os torna inclinados a ler a vida de forma simbólica, que gera uma disposição cultural e não natural para a arte. O pensamento nômade romà tende a associar a arte à expressão dos sentimentos, vinculada à utilidade prática e viável. A música, além de ser um meio de expressão ancestral, “guarda nossas lembranças³⁵⁶”, não acarretava em peso extra para os nômades e possibilitava ganhos econômicos em função das apresentações públicas. Nesse sentido, era natural que se tornasse mais íntima dos romà, do que qualquer outra forma de arte. A aprendizagem artística passa de geração a geração e é a forma de ensinar aos filhos uma arte que, além de tradicional, pode garantir-lhes o sustento. Porém, quando se encara apenas como um dom, atribui-se um olhar sub-humanizado, isto é, tratando-o como um grupo minoritário ao qual são atribuídas mais características naturais do que as que demandem alguma habilidade aprendida. O agravante é que sobre os romà, esse fato recai como mais um estigma. É comum que se escute dizer que os “ciganos levam a música no sangue”, inclusive alguns chegam a acreditar que têm “o ritmo nas veias”. Nada diferente de que um brasileiro acredite que tem o “samba no pé” ou o “samba na alma”, correspondendo a um estereótipo introjetado, com a diferença crucial que, para a categoria “brasileiros”, não pesa como um estigma, como ocorre com as minorias que, por sua condição, não têm forças para defenderem-se do peso dessas imagens. Frente à situação paradoxal dos romà com a música – elemento valorizador da cultura ante os olhos do *outro* e também perpetuadora de um estigma –, seria interessante que os organismos romà promovessem diferentes expressões culturais, que pudessem inspirar reconhecimento e reconstrução identitária, isto é, incentivarem outras habilidades não “tão naturais”, como o que se imputa à relação intrínseca entre romà e música.

Justamente com essa proposta, surgiu um recente movimento que visa trazer à luz a arte pictórica dos romà, associado ao conceito de *Romart*, originalmente criado pelo artista e intelectual rom inglês, Daniel Baker, para designar a arte romani relacionada às artes plásticas

³⁵⁴ LOUREIRO, Stefânie A.G. *Identidade étnica em re-construção*, p. 60. A visão de que a música é a *única* habilidade nas quais os romà podem se destacar foi uma das conclusões do já citado Cesare Lombroso em seu *O homem delinquente*.

³⁵⁵ BERGER, L. Peter e LUCKMANN, Thomas, *A construção social da realidade*, pp. 101-110.

³⁵⁶ Frase comum principalmente entre os velhos.

especificamente. A Romart é definida como um conjunto de ícones comuns, isto é, uma linguagem visual compartilhada pelos romà expressada por meio das artes visuais e do uso desta no cotidiano rom. O termo Romart foi posteriormente estendido por outros intelectuais não-romà – a meu ver, a partir de uma visão estereotipada – associados a uma “arte bruta”, definida pelo pintor e teórico de arte francês Dubuffet, como aquela que é realizada fora das fronteiras das culturas oficiais, a arte das crianças, dos delinquentes, dos doentes mentais e dos *outsiders*³⁵⁷. As artes plásticas se constituíram em um segmento artístico em que, como na literatura, os romà tiveram, até então, pouca representatividade como sujeitos. Consta que, como objetos, foram tão ou mais explorados pela pintura do que pela literatura, também sob a influência direta dos estereótipos negativos e dos estigmas exotizantes³⁵⁸.

Várias mostras da arte pictórica dos romà foram feitas em diferentes países sob a ótica de promover uma reconstrução identitária. As primeiras referências públicas sobre a pintura como ponto inicial de uma corrente artística surgem na Hungria em 1934, com a mostra de pintores e escultores, ocasião que foram vinculados ao *folk-art*. Logo após a Segunda Guerra Mundial, alguns pintores quiseram fugir do enquadramento *naif* e lançam-se à busca por sofisticação com a intenção de serem desassociados do conceito de arte bruta, que estava sendo vinculado ao termo Romart. Em 1979, em Budapeste, organiza-se uma exposição sobre a arte pictórica romani³⁵⁹, com a clara intenção de promover outra forma de ver os romà³⁶⁰. Mesmo que entre as obras selecionadas, muitas não se encaixassem no conceito de arte ingênua ou “bruta”, ainda assim, a exposição, que contava com a subvenção de não-romà, foi nomeada como “exposição de artistas romà autodidatas”, sob a justificativa de que não se tratava só de arte *naif*. A essas primeiras exposições se sucederam outras duas³⁶¹ na década de 90 e a partir dos anos 2000, época em que as questões relacionadas à inclusão social se tornam importante tema de discussão na Europa. Assim, as exposições de artistas plásticos romà se multiplicam tanto no campo individual como no coletivo³⁶².

³⁵⁷ DUBUFFET, J. *Escritos sobre arte*, p.24.

³⁵⁸ Um exemplo é a “tradição” de se representar a imagem de uma cigana lendo as mãos, enquanto outro indivíduo cigano aproveita a distração do consulente, para roubar-lhe um anel ou algo no bolso. Imagem utilizada por Caravaggio (1594), em *The Fortune Teller*, que influenciou vários de seus seguidores que pintaram, sob o mesmo título, obras com igual representação. É o caso de Bartolomeo Manfredi (1605), Lionello Spada (1614), Simon Vouet (1618), Georges de La Tour (1630) e Gaspere Traversi (1760). Também *A cigana adormecida* (1897) de Henri Rousseau, onde a figura da “cigana” é associada à vida selvagem, à música e ao sobrenatural.

³⁵⁹ Agnes Daroczi, Tamás Péli, Menyhért Lakatos y János Bársony, foram os organizadores.

³⁶⁰ KERÉKGYÁRTÓ, I., 2000. “About the Romany Fine Arts in Hungary”, en <http://www.amrita-it.com/cieanysas.htm> (acesso em 24.05. 2013).

³⁶¹ Principalmente na Hungria, Inglaterra, França e República Checa.

³⁶² Cf. JUNGHAUS, T., “Paradise Lost. The First Roma Pavilion”, en Junghaus, T. (Comp.) *Paradise, Lost or under Construction?* Venecia: Bienale de Venecia, 2007.

O sociólogo espanhol Garreta I Bochaca explica que depois de 1990, desenvolveu-se significativa exteriorização do orgulho rom, associado a um ímpeto de extravasamento pela cultura, o que incrementou as atividades de promoção cultural realizadas pelos organismos romà, não exclusivamente políticos. Esse fato repercutiu nas manifestações relacionadas à música e ao movimento Romart, mas, infelizmente, não reverberou para a literatura romani³⁶³.

Apesar de que as artes plásticas não se constituírem tradição dentro da cultura romà, é perceptível a preferência por parte do movimento ativista, que subvenciona algumas das iniciativas culturais romani de promover uma arte que pode ser desenvolvida por um número maior de indivíduos romà, do que investir na promoção à literatura romani, que requer a habilidade da escrita e, portanto, ainda não pode ser desenvolvida nem absorvida pela maioria dos romà. Dessa forma, essa emergente literatura carece de apoio institucional interno para o seu crescimento e é pouco difundida, estudada, salvo raras publicações de alguns escritores-ativistas. Porém, a literatura está mais próxima dos romà do que a pintura, tendo em vista que sua tradição é, sem dúvida, a narrativa oral. A partir de uma ótica romani, a arte também deve ter funcionalidade. Pensamento expressado nas narrativas orais – encarregadas de manter a tradição por meio das lendas – e pode ser encontrada na literatura romani, sob outro aspecto, não intencional, mas inevitável, que se expressa no conteúdo social e político que se encontra nos meandros dessa escrita.

4.2 ESCRITA ALGOZ E INVISÍVEL

Ainda hoje, apesar dos empecilhos práticos que podem enfrentar, por não dominarem ferramenta tão importante como a escrita, tendo que viver necessariamente entre não-romà, numerosos romà não se mostram convencidos da necessidade de mudança nesse sentido, muito menos da importância de se ter registros escritos, principalmente uma literatura. Apenas uma minoria tem ampla consciência de que esse entrave cultural ditado pela permanência na oralidade não é útil e, inclusive, contraproducente em um mundo contemporâneo exigente e veloz, no qual as novas gerações de romà não terão alternativa se não a de adaptarem-se.

O principal motivo para tanta resistência é o temor à aculturação, à assimilação, enfim, à dissolução do grupo étnico. Apesar do caráter adaptável ao entorno hostil, do qual

³⁶³ GARRETA I BOCHACA, J, “Minories ètniques, associacionisme i integrado sociocultural”, p.208.

costumam retirar o que lhes serve, não conseguiram, ainda, encontrar estratégias para vencerem algumas das consequências da sua história, dentre elas, o medo e a rejeição à escrita. As marginalidades são diferentes e, dessa forma, diversas são as suas consequências. A literatura romani emerge de um povo que se conserva, na quase totalidade, resistente a mudanças que possam acarretar em uma assimilação pelas sociedades dominantes. A maioria da população romà ainda considera a palavra escrita uma inimiga, como se observa no seguinte trecho extraído de um romance romani: “ao ficar sabendo que os sedentários tinham descoberto a escrita, tremeram atormentados [os romà]: com ela encontraram o elemento para transformar e reformar a consciência dos homens”³⁶⁴. Apesar de ser um povo de cultura ágrafa, ele tem percepção clara do poder que possui a língua escrita. Considerados “naturalmente” avessos à escritura e escolarização – características que foram atribuídas e reiteradas à exaustão por muitos estudiosos que se dedicam à etnia –, geralmente, não se especula sobre a origem da aversão. De onde vem a rejeição à escrita? A resposta que, provavelmente, seria atribuída ao senso-comum, formado por sujeitos habituados a escutar, ver, ler e reproduzir sem questionar as, já vistas, representações estereotipadas, é a de que os romà constituem um povo selvagem, aos quais não interessa a instrução de acordo com os critérios civilizados. Mas, como não tremer de medo com a existência da linguagem escrita, se esta distorceu, generalizou e disseminou uma imagem negativa poderosa, a ponto de perpetuar o estigma histórico que garantiu a consequente discriminação de todo um povo? Além de temer, os romà precisaram desenvolver diversas estratégias de sobrevivência cultural.

À medida que as sociedades, de maneira geral, tiveram acesso à escrita e à leitura, que por muito tempo foi privilégio da igreja e dos nobres, os romà se mantiveram à margem do processo. Para um povo de cultura oral e resistente, a escrita produz medo. Eles não se identificam por ela, dado que não é um elemento próprio ao que podem ter fácil acesso nem podem acreditar, uma vez que, desde as escrituras vieram ordens de perseguição e assassinato contra eles, a partir de alegações irreais, explica Nedich³⁶⁵. Se todas as leis anticiganas expostas no início desse estudo tivessem sido cumpridas de forma inflexível, em poucos meses os romà teriam sido erradicados da maior parte da Europa, antes do término do século

³⁶⁴ NEDICH, Jorge. *El aliento negro de los romaníes*, p.16. “al saber que los sedentarios habían descubierto la escritura, temblaron acongojados: con ella encontraron el elemento para transformar y reformar la conciencia de los hombres”.

³⁶⁵Cf. “Nomadismo y oralidad” em *Patrimonio Cultural Gitano: comisión para la preservación del patrimonio histórico de la ciudad de Buenos Aires*, p.67.

XVI, como assinala Fraser. Não aconteceu, por uma organização defeituosa da administração e forças policiais da época³⁶⁶.

Diante disso, não é de se estranhar que a cultura oral, a princípio condição comum aos povos e tendente a ser substituída pela cultura letrada, que foi naturalmente dominando as sociedades, tenha se imbricado profundamente na cultura dos romà a partir do medo. O sentimento básico dos que são vítimas de preconceitos e perseguições é a insegurança. E o sentimento de alerta e prevenção é o primeiro passo que é adotado como autodefesa³⁶⁷. Além do temor, como bons observadores, explica Nedich, perceberam que a escrita obriga, retêm, encarcera e torna viva a presença do passado. E pode congelar em um documento a liberdade do homem³⁶⁸. Com esse pensamento, a maioria étnica se recusa à escolarização e ao letramento. Ao negar a escrita, sentem-se protegidos das enormes intromissões da escritura na mente humana. Assim sendo, mantiveram o coletivo étnico resguardado desse verdadeiro perigo, no entendimento tradicional dos romà, permitindo que estivessem permeáveis somente ao que absorvem da cultura do *outro* em nível de linguagem. A cultura romani foi se constituindo, em muitos aspectos, a partir de estratégias para sobreviver.

Atualmente, os romà ainda desconfiam da letra impressa, porém, souberam fazer da linguagem uma das fortes armas para manterem, tanto quanto possível, a coesão dos diversos grupos que constituem o povo rom³⁶⁹. De acordo com o romà e linguista britânico, Ian Hancock, a oralidade é a sua maior herança. Ele explica que, mesmo entre as populações que perderam parte de sua língua-mãe, como é o caso dos grupos romà fixados na Inglaterra e Espanha – que usam o vocabulário romani com mesclas de outras línguas, adaptado à gramática nacional –, a oralidade é um poderoso ingrediente da identidade³⁷⁰. Dessa maneira, entende-se a tradicional resistência de muitos romà em fornecerem informações sobre o idioma romani, deixando a cargo dos linguistas a árdua tarefa de decifrá-lo. Postura que pode ser compreendida como forma de defesa identitária, sentimento que tem norteado boa parte das atitudes assumidas pelos romà ao longo da história. Também se considera que uma das razões de rejeição à escritura, deve-se a que muitos a consideram uma arma perversa elaborada pelo homem, enquanto que a capacidade de exercer a oralidade nasceu com ele para se comunicar. No entanto, essas culturas são progressivamente ameaçadas em sociedades, cujo poder é sustentado por documentos escritos. Para os paradigmas internos, essa negação ao

³⁶⁶ FRASER, Angus. *Los gitanos*, pp. 137-138.

³⁶⁷ ALLPORT, G. *La naturaleza del prejuicio*, pp.163-164.

³⁶⁸ NEDICH. “Nomadismo y oralidad” em *Patrimonio Cultural Gitano: comisión para la preservación del patrimonio histórico de la ciudad de Buenos Aires*, p.67.

³⁶⁹ BARRANCO, Juan. “El método de la historia oral y la cultura gitana” em *I Tchatchipen*.n.3, p.32.

³⁷⁰ *The Roads of the Roma*, p.18.

letramento é somente uma forma de defesa, por não permitir que os não-romà tenham acesso a sua cultura. Além de impedir que sejam aculturados pela leitura e escolarização. Por outro lado, a oralidade é vista pelas sociedades majoritárias e letradas como analfabetismo, reforçando a inferioridade desse grupo.

A nova condição de ser romà, escrever e possuir uma literatura significa um duplo desafio para um escritor que pertence a essa minoria étnica. Não se trata somente da problemática de ser excluído e sem voz, como também, de um povo que da mesma forma que não possui e não quer um território próprio, não possuía nem queria registro escrito de sua história. O estudioso da oralidade, Walter Ong, fundamenta essa recusa ao afirmar que os povos que se caracterizam pela oralidade e confrontam-se com a possibilidade de terem acesso à escrita, sabem que a inserção nesse mundo significa deixar para trás o que é profundamente estimado no mundo oral. Trata-se de uma espécie de morte para poder continuar vivendo³⁷¹. É a essa morte que os romà resistem, quando se negam à utilização da escrita para narrar sua própria história.

Muitas das diferenças entre os romà e os não-romà se devem à divergência entre o pensamento das sociedades letradas e das centradas na oralidade. A oralidade primária é definida como aquela característica dos povos que, além de não possuírem escrita, ignoram que exista tal possibilidade. Ainda que os romà não possam ser considerados possuidores de oralidade primária, já que sabem da existência e dos efeitos da escrita sobre o mundo, podem ser enquadrados como grupos donos de fortes componentes dessa oralidade primária³⁷². Para um pensamento imerso nessa situação, os acontecimentos são vistos sob ângulos drasticamente distintos. Entre essas diferenças está o sentimento de poder que se imputa às palavras. Quando pronunciadas têm uma força de ação no mundo – no princípio era o verbo³⁷³ – por isso a crença na eficácia dos conjuros, das pragas, lendas, da importância extrema do juramento e valor da palavra empenhada no âmbito interno ao grupo. Walter Ong, explicando sobre o poder das palavras para os povos de cultura oral, ressalta que para os letrados é difícil entender esse pensamento, porque para esses últimos, os vocábulos estão associadas à escrita, já ao contrário dos povos de cultura oral, em que as palavras se associam a acontecimentos e elementos e em consequência estão animadas necessariamente por um poder³⁷⁴.

Em uma cultura oral as palavras estão vivas e se possuem tamanha força quando proferidas, tal poder se potencializa quando estão plasmadas e petrificadas em um livro que

³⁷¹ Walter Ong., *Oralidad y escritura*, p.24.

³⁷² Ibid. pp.14-15.

³⁷³ João 1:1-3.

³⁷⁴ *Oralidad y escritura*, p.39.

pode ser lido, recitado, consultado e reimpresso várias vezes. Dessa forma, para o pensamento com base na oralidade, a escrita pode perpetuar indefinidamente o mal que foi feito. O medo a essa perpetuação também está relacionado à necessidade que os romà tiveram de esquecer os sofrimentos da existência étnica ao longo dos séculos. O esquecimento sempre foi imperioso dentro da comunidade³⁷⁵ e a oralidade propicia o olvido dos detalhes. Ao contrário, a escrita acarretaria na perda da possibilidade de esquecer determinados aspectos da própria história. Nesse sentido, Ong explica que em uma cultura oral, a restrição das palavras ao som, determina não somente os modos de expressão, como também os processos de pensamento. As pessoas [na cultura oral] sabem o que podem ou não recordar³⁷⁶. Essa é uma das faces da “morte”, temida pelos romà em relação ao desaparecimento da oralidade, pois para sobreviver tiveram que esquecer. O outro lado seria a perda da própria memória oral, que não depende de escritos e que mantêm a tradição. É o mesmo temor expresso por Platão, quando do aparecimento da escrita na cultura grega, que na origem foi essencialmente oral³⁷⁷. Ante à oralidade que diz esqueça! Parece haver confluência de vozes romani que gritam lembrem!

Essas vozes se expressam pelos escritores romà, os quais, sem nenhum apoio institucional interno, como dito, mas condizentes com uma atmosfera de reconstrução identitária, tornaram possível e real a existência da literatura romani. Já não se pode dizer que a cultura do povo rom é totalmente oral, as mudanças estão efetivando-se. Os romà sobreviveram como grupo étnico sólido até aqui, porém, pagaram o preço vivendo na marginalidade. Embora possa parecer que não se importam com o fato de viverem à margem, desde o conhecimento do cotidiano étnico e de dentro, sabe-se que isso não é real. Nenhum indivíduo ou grupo humano quer ser marginalizado. Todos querem o direito a ser diferentes, sem que isso implique em marginalização. É necessário sublinhar que, se a estratégia de manutenção da oralidade for perpetuada, os romà terão, irremediavelmente, garantida a exclusão das novas gerações. Possivelmente seja hora de “lembrar”, para não seguir trilhando os mesmos caminhos que levaram à subalternização.

³⁷⁵ Um dos motivos pelos quais uma parte dos romà que poderia ser indenizada como vítimas do *Porrajmos*, desistiram de seus reclamos pela necessidade de esquecer os sofrimentos.

³⁷⁶ Cf. ONG, Walter. *Oralidad y escritura*, p.40.

³⁷⁷ Platão é um exemplo desse conflito, ao expulsar os poetas de sua República, porque traziam lembranças da oralidade, de certa forma, considerada inferior. No entanto, também expressava severas reservas em relação à escrita que considerou uma forma desumana e mecânica de processar o conhecimento, insensível às dúvidas e destruidora da memória. Porém, seu pensamento filosófico dependia totalmente da escrita. Cf. ONG, Walter. *Oralidad y escritura*, p.32, também HAVELOCK, Eric, A. *Preface to Plato*, pp. 49-50. Os romà vivem hoje, em pleno século XXI, esses conflitos, pois muitos deles estão habituados a viverem sem se basear em calendários, mapas, endereços, números e outros. O conhecimento está atrelado à prática. Também temem que ao perderem a oralidade de base, possam passar a ser dependentes dos suportes e estratégias do *outro*.

As literaturas de minorias encontram inúmeras dificuldades, que advêm da necessidade de serem reconhecidas pelo *outro* para poder existir. Porém, algumas têm mais resistência a terem suas existências reconhecidas. Geralmente, as sociedades dominantes esperam que as minorias, principalmente as subalternizadas, desejem a “inclusão”. Os romà disseram não a todas as propostas induzidas ou forçadas de assimilar os processos culturais do *outro*, entre eles a escrita. Assim, a imagem que se tem em relação à escrita, ainda hoje, é a de um povo totalmente ágrafo, oral, avesso à escritura e sem nenhum registro escrito.

Entre os atuais estudiosos da cultura romani, antropólogos, sociólogos e os ditos “ciganólogos”, sabe-se da existência de mudanças no seio do grupo étnico e da existência de uma proposta de reconstrução, que se dá a conhecer pelos organismos romà, inclusive bastante visíveis na *internet*. Contudo, a maioria desses estudos ainda se prende a uma imagem estática dos romà, com base em trabalhos pioneiros, sobretudo antropológicos e na “disposição econômica” dos próprios processos cognitivos fundamentados nos estereótipos. Os romà continuam preconceituosamente “parados” em um tempo étnico mítico e conveniente às ideologias, que perpassam o imaginário das sociedades.

De acordo com os estudos atuais sobre os romà na Espanha, os integrados nas sociedades dominantes, cerca de 80% naquele país³⁷⁸, não são visíveis. Os romà integrados, ou os “novos ciganos”, inclusive se autodefinem como “invisíveis”, porque não só são ignorados como romà nessas sociedades, como também pelos outros não integrados. Segundo a antropóloga espanhola, surge uma nova identidade romà emergente: ser o que se é, porém integrados em uma sociedade comum. Ela prevê que não será uma tarefa fácil, pois os romà terão que lutar contra seus próprios complexos introjetados e insegurança de moverem-se por terrenos desconhecidos, além de terem que enfrentar a resistência dos não-romà contra suas iniciativas.

As reflexões acerca dos romà, na quase totalidade dos estudos acadêmicos atuais, ainda se encontram paralisadas nas explicações referentes à diferença exótica. Embora se fale, a partir de uma visão multiculturalista de respeito à diferença, a que sobressai é uma visão estática, tendente a continuar estagnada na subalternização. Observa-se que, sendo os romà um grupo étnico, historicamente desconsiderado e com tantas legitimações em prol dos estereótipos negativos, não existe preocupação em discutir sobre as mudanças que já foram efetivadas dentro da comunidade romani e nos avanços que foram feitos no sentido de uma

³⁷⁸ A quantidade de romà considerados integrados varia muito em relação aos distintos países. O percentual se dá em função da alta taxa de sedentarizados na Espanha. Cf. Teresa San Román. *La diferencia inquietante: viejas y nuevas estrategias culturales de los gitanos*, p.29.

integração com as sociedades circundantes. Parece que tudo se diz para que não haja mudança e os “ciganos” permaneçam estereotipados e na marginalidade. Essas posturas que negam a uma minoria a visibilidade social de seus esforços para sair da subalternidade, também são em si, uma forma de marginalizar.

As minorias dependem das maiorias dominantes para obterem reconhecimento e promoverem qualquer transformação social que as possa tirar do lugar subalterno que ocupam. A marginalização é um fragmento dialético das relações de desigualdade que tem como eixo a noção de interdependência. Trata-se da mútua capacidade de forçar o *outro*, devido a seu poder e de neutralizar qualquer poder que o *outro* possa ter. De tal modo, a exclusão social ou a marginalização supõe a ausência de interdependência, o predomínio absoluto da dependência e, portanto, a incapacidade de exercer pressão. Ao contrário do que acontece em situações de desigualdade, nas quais existe uma interdependência entre as partes, a exclusão supõe que nada depende do marginalizado. O excluído necessita do seu dominador para existir, enquanto os marginalizadores não precisam, em absoluto, dos excluídos para continuarem existindo. Assim é no seio dessa relação desigual³⁷⁹.

Refletindo sobre as dificuldades dos romà de conseguirem emancipação e tentativas de reconstrução identitária, Moscovici destaca que essa relação assimétrica entre as maiorias e as minorias, raramente, define-se por meio de conflito. Para o estudioso francês, a relação entre maioria e minoria é uma relação entre perseguidor e perseguido. Ele frisa que nessas relações, costuma-se representar discrepância entre um grupo semelhante e “humano” que tem o domínio e *outro* diferente e perseguido, de certa forma “animal” e não humano³⁸⁰. Assim, os esforços inovadores ou as ações distintas e não explicáveis, sob a visão estanque de que os romà são, de forma generalizada, sociedades primitivas, selvagens, atrasadas, “tradicionais”, não aparecem para as sociedades majoritárias³⁸¹ facilmente.

Tendo em vista esse panorama, a existência de uma literatura romani continua desconhecida no âmbito dos estudos acadêmicos sobre os romà. No entanto, observa-se um verdadeiro *boom* relacionado à literatura de minorias, mas nada significativo sobre literatura oriunda da minoria romani, mesmo nos países cujo número de obras produzidas por escritores romà é representativo ou onde escritores romà são considerados do quadro dos escritores

³⁷⁹ SAN ROMÁN, Teresa. “Las dos caras del encuentro: dominación y dependencia”, p.224.

³⁸⁰ MOSCOVICI, Serge. “Os ciganos entre perseguição e emancipação”, *Revista Sociedade e Estado*, 24, 2009, pp. 653-660.

³⁸¹ No Brasil, apesar de que o conceito de minoria em vigor ser o mesmo estabelecido por acordos internacionais e genericamente aceito pelas Nações Unidas, o decreto número 6.040, de 7 de fevereiro de 2007, expedido pelo então presidente Luís Inácio Lula da Silva, confere aos “grupos culturalmente diferenciados” estabelecidos em solo nacional, o *status* de “povos e comunidades tradicionais”, não minorias nacionais.

nacionais, contando com algum reconhecimento³⁸². Destarte, os romà continuam sendo vistos como incapazes de desenvolver habilidades que requerem inteligência, que vá além dos dons naturais, como a arte literária e volta-se ao estereótipo de selvagens.

O escritor Jorge Nedich comenta que, ao comparecer como conferencista e apresentar tanto seus romances como de outros escritores, gera surpresa, até incredibilidade de sua condição de rom e a existência de literatura no seio da etnia³⁸³. As maiorias se alarmam quando as minorias étnicas adquirem importância em uma esfera para a qual não são consideradas qualificadas. Em relação à literatura romani, como outras inovações que indiquem possibilidade da perda de domínio sobre o dominado, as reações das maiorias costuma ser a de erguer “muros” dificilmente transponíveis e a invisibilização é um desses muros. Nega-se, assim, reconhecimento e espaço ao grupo dentro das sociedades.

O psicólogo social alemão Kurt Lewin explica que as minorias não privilegiadas são mantidas unidas, não somente pelas forças de coesão entre seus membros, como também por uma fronteira que as maiorias constroem contra a passagem de indivíduos da minoria para a maioria. Serge Moscovici complementa que essas fronteiras só se sustentam por tanto tempo, porque são mantidas “por muros psíquicos ou sociais de crenças e estigmas linguísticos”³⁸⁴. Assim, a emergente literatura dos romà nasce em uma condição difícil, sob intensos conflitos internos e externos. Entretanto, imbuída da mesma resistência que o povo a que representa, essa literatura insiste na sobrevivência pela figura de seus escritores, de alguns estudiosos romà que a difundem e pela força de suas próprias obras. Cresce, paulatinamente, tanto em quantidade como na qualidade de suas produções. Resta o desafio de fazer-se visível, o que, segundo Moscovici, é o primeiro passo para o reconhecimento³⁸⁵.

4.3 SER MINORIA: DESVANTAGENS E RESISTÊNCIA

Antes de dar seguimento às reflexões, as quais nos aproximam à literatura romani, é importante esclarecer a definição de minoria que norteia esse estudo e algumas considerações sobre os romà, vistos sobre o prisma desse conceito. Entendo o vocábulo como definido por Moscovici, que o conceitua, não em termos de quantidade, mas como da desigualdade na

³⁸² Por exemplo, na Polônia, onde a poetiza Papusa (ou Papsza) é referenciada como uma escritora nacional. Em países como Hungria, onde existe uma vasta produção literária entre os romà.

³⁸³ Entrevista concedida à autora, no dia 18 de abril de 2010, em Buenos Aires.

³⁸⁴ Apud. MOSCOVICI, S. “Os ciganos entre perseguição e emancipação”, p. 662.

³⁸⁵ Cf. MOSCOVICI, Serge. *Psicologia social de las minorias activas*, pp. 245 -246.

divisão de poder, refletida diretamente na hierarquia social e garantindo, dessa forma, certa autoridade sobre as ditas minorias, mesmo que do ponto de vista demográfico não haja muita diferença.³⁸⁶ Nas definições comumente dadas pelas várias áreas de conhecimento, desde a antropologia aos estudos culturais, o conceito de minorias está relacionado a grupos que resistem a ser assimilados. Aliado a isso, está a escassez ou inexistência de representação cultural, política, social e a dificuldade de acesso aos meios de produção dos bens culturais e simbólicos das sociedades dominantes.

A condição de desvantagem é um dos fantasmas que rondam as minorias, que também são assombradas pela discriminação, pelos estereótipos, estigmas e marginalidade. Romà, negros, judeus, indígenas, homossexuais e mulheres compartilham essas desvantagens em maior ou menor grau, de acordo com o contexto histórico e social no qual estão inseridos. Atualmente, as questões referentes à subalternidade nas representações do gênero feminino, por exemplo, estão mais relacionadas ao imbricamento dessa condição às questões de classe e etnia, do que à questão da subalternização do gênero. Um fato é ser uma mulher branca, cristã, com formação em nível superior, outra é ser negra, indígena, oriental, chicana ou “cigana” e analfabeta. A própria crítica feminista que buscava, por exemplo, resgatar uma suposta “escrita feminina” borrada pela história, sucumbiu à multiplicidade cultural e à natureza híbrida, ao abordar as questões de gênero a partir do entrecruzamento com outras diferenças.

Novas minorias surgem a todo o momento. Atualmente, os refugiados e imigrantes que chegam a Europa em busca de melhores condições de vida são mais marginalizados que os indivíduos das classes pobres, as quais eles também se afiliam, criando assim, outra minoria dentro da minoria. A categoria de imigrantes “sem papéis” vivencia outra realidade mais subalterna, que os que podem ostentar permissão para sobreviverem em um país em situação de máxima exploração e em condição marginal. Os romà sem documentos e nômades são mais rejeitados e excluídos do que os romà com documentos e “integrados” em condição subalterna. Dentro dessa infinidade de velhas e novas minorias, os romà se constituem, de acordo com o antropólogo Fredrik Barth, em um grupo que ocuparia a condição minoritária mais subalterna. Para o antropólogo, seriam os párias dos dias atuais, ou seja, os romà ocupariam a forma mais extrema de posição minoritária e marginal³⁸⁷. Barth os enquadra como párias, em função de serem culturalmente estrangeiros e da rejeição intensa, sistemática e generalizada que sofrem. O teórico explica que as fronteiras dos grupos de párias “são

³⁸⁶ MOSCOVICI, Serge. *Psicologia social de las minorias activas*, p.41.

³⁸⁷Cf. “Grupos étnicos e suas fronteiras” em POUTIGNAT e STREIFF-FENART, *Teorias da etnicidade*, p. 217.

mantidas com força pela população hospedeira que os inclui, mas, ao mesmo tempo, obrigam a usarem diacríticos para deixarem clara sua identidade”³⁸⁸. Por conseguinte, a minoria romã mantém uma diferença marcada por muitos diferenciais, fortemente contrastantes com as sociedades envolventes e majoritárias, o que retroalimenta a aversão a essa estranha minoria, inquietantemente distinta e perturbadoramente próxima. O antropólogo Streck fala em cultura de contraste, que significa uma cultura consciente, que conhece a própria e as outras culturas muito bem, e assim sendo, marca essas fronteiras diacríticas intencionalmente. Ele afirma que essas culturas minoritárias se diferenciam por intenso contraste, para protegerem-se, justificarem-se ou, simplesmente, para provocarem. Para o estudioso, a cultura do contraste se desenvolveu a partir das populações nômades, que foram as primeiras a diferenciarem-se de outras culturas, sem o desejo de subjugar-las. Ainda que algumas relações hostis tenham se desenvolvido entre nômades e sedentários, a sensação de necessidade mútua permaneceu intacta. Streck explica que desde que começaram a existir formas de vida paralelas de populações nômades e sedentárias, as economias foram se tornando mais complexas. A cultura, por outro lado, permaneceu como unidade autossuficiente. Segundo o estudioso, para uma cultura de contraste, como a romani, “as formas próprias de alimentar-se, vestir-se e acasalar são as corretas, as dos outros são, ao contrário, falsas, vulgares e ridículas”. Afirma que manter a cultura com base no contraste foi útil aos romã, para garantir a sobrevivência. No entanto, também foi fator responsável pela segregação e más relações que a minoria mantém com as sociedades³⁸⁹.

Do mesmo teor é a colocação de Okely, que trata os romã como “os outros culturais” e afirma que o próprio grupo deseja conservar a distância que os mantêm como minoria, porque assim, podem tirar “vantagens da situação”³⁹⁰. Essas são teorias que têm influenciado os estudiosos dos romã das mais diversas áreas. A meu ver, centram-se em aferir certa culpabilidade à minoria romã sobre a condição de marginalização, devido à forma com que marcam suas diferenças e insistem nelas. Nessas teorias, percebe-se caráter redutor da cultura dos romã a uma insistência a contrastar com o *outro*. Não se leva tanto em consideração a forma com que os romã foram forçados a marcarem essas diferenças como o *outro*, para poderem realmente sobreviver como grupo. Como bem o colocou Barth, em relação à forma com que os romã foram tratados reiteradamente como párias. A própria Okely, contudo, em uma teorização lúcida sobre o extremo contraste que os romã mantêm com as sociedades

³⁸⁸ “Grupos étnicos e suas fronteiras” em POUTIGNAT e STREIFF-FENART, *Teorias da etnicidade*, p.118.

³⁸⁹ STRECK, Bernhard. “La cultura del contraste: sobre la diferencia y el sentido de pertenencia, el caso de los gitanos”, p.163.

³⁹⁰ Cf. OKELY, Judith. *The Traveller-Gypsies*. 1983, pp.5-10.

majoritárias, divide a “culpa” dos romà com o *outro* e comenta que para ambos os grupos é interessante manter a imagem do *outro* como inimigo cultural e comportar-se em consequência dessa imagem. Ela complementa dizendo que, se não existissem ciganos seria necessário inventá-los³⁹¹.

Não foi sem motivos que Jorge Nedich, escolhe o termo “pária” para nomear o seu romance autobiográfico, *El alma de los parias*. O escritor comenta que buscava algum vocábulo que pudesse expressar o sentimento que lhe vinha, quando se recordava de sua vida como cigano, mas não em relação ao que vivia internamente com seu grupo familiar nem da liberdade que tinha na infância que “contrastava com a das crianças não-romà que cedo tinham que ir à escola e ficar longe de seus pais e irmãos”, mas da angústia que o sufocava, quando tinha que lidar com os contatos externos. Situação inevitável e frequente que, inclusive, ofuscava o orgulho de pertencer, que era mantido internamente³⁹². Em *El alma de los parias*, o narrador precisa contar ao filho não-romà, que reencontra após vinte e seis anos, sobre sua condição de rom e do conflito cultural que pesava sob seus ombros naquela ocasião, além da situação de marginalidade extrema que vivia. Então, era essa a parte da memória, a da dor identitária, a do conflito, da qual precisava se desprender.

O que Jorge Nedich parece pretender quando atrela o termo pária a suas memórias é dar uma ideia da dimensão subjetiva de pertencer a uma minoria excluída. O vocábulo “pária” surge, primeiramente, entre os tâmile, habitantes do sudeste da Índia e Sri Lanka, região onde os intocáveis são os únicos que podem tocar o tambor, já que a pele deste instrumento é considerada impura. Na língua tâmil, o tambor se chama *parai* e os tocadores de tambor são chamados de *pareiyán*, daí provém a palavra pária³⁹³. Como é conhecido, o termo pária refere-se a indivíduo sem casta, considerado hereditariamente impuro pelo hinduísmo. Também designados intocáveis, pois o simples contato com esses indivíduos – até com sua sombra – pode contaminar as pessoas pertencentes às quatro castas superiores em hierarquia aos párias. Max Weber desenvolveu sua teoria sociológica da religião, na qual trata a respeito dos povos párias da Índia. Segundo o sociólogo, existe um fenômeno que ele nomeou como povos hóspedes, que na Índia se caracterizava por castas abertas, que, por serem consideradas impuras, eram excluídas do contato com a comunidade. Entretanto, podiam realizar trabalhos hóspedes, ou seja, deslocavam-se pelas diversas localidades com o produto de seus trabalhos domésticos ou ofícios tribais que, apesar de especializados, eram considerados indignos para

³⁹¹ OKELY, Judith. *The Traveller-Gypsies*, pp.5-10.

³⁹² Informações concedidas em entrevista.

³⁹³ RAYAS PADILLA, Estela J. El concepto de *paria* en la obra de Hannah Arendt, p.15.

as castas superiores. Esses povos podiam ser constituídos por tribos que se deslocavam pelas comunidades, mas que possuíam um lugar de assentamento, ou por grupos totalmente nômades, com economia exclusivamente voltada para a satisfação dos sedentários. Esses povos hóspedes, apesar de úteis às castas hierarquicamente superiores, eram excluídos de direitos e de todo contato. Não eram considerados iguais aos seus vizinhos e possuíam somente o direito de hóspedes. Weber os relaciona, entre outros, aos judeus e ciganos da Idade Média que, sendo grupos de caráter essencialmente nômades, dedicavam-se às atividades econômicas voltadas às sociedades sedentárias. A partir dessas reflexões, Weber utiliza, em outros contextos, o termo pária sempre que se encontra com os mesmos obstáculos exclusivistas aplicados aos povos hóspedes da Índia³⁹⁴.

Hannah Arendt também faz reflexões sobre o conceito de párias associado à marginalização das minorias. Mesmo que ela não tenha feito menção à origem indiana do termo, explica Rayas Padilla, sempre considerou que a condição do pária significava a exclusão, tanto social como política, o que correspondia a uma atitude de desprezo, desprestígio e deslegitimação. Observou também os perigos que correm às minorias, sob o domínio de sistemas nacionais, que intencionam homogeneizar as populações e, pior e mais significativo, erradicar as diferenças. Para Arendt, a figura do pária vai além da precariedade material imputada aos excluídos e concentra-se na amputação pessoal que está relacionada com o fato de não poder aparecer e encontrar sentido na própria vida e ao mundo. Nesse aspecto, a filósofa alemã vincula o sentido e a identidade pessoal com a reflexão sobre a igualdade e a justiça política. O pária seria o negativo do cidadão, por isso, o comum desinteresse pelos assuntos políticos manifestados pelos grupos, que podem ser enquadrados na condição de párias, já que vivem, de certa forma, à margem do mundo real. A existência dos párias está baseada na ausência de território próprio e do compartilhamento de um mundo comum com as sociedades. De acordo com a filósofa, o espaço público é o lugar onde os indivíduos e grupos podem aparecer e ter suas existências significadas. É um espaço fundamental que é negado aos párias. São grupos que não podem aparecer e estão subjugados a uma existência muda, invisível e só o que aparece é o que se constitui em uma realidade tanto política como social. Ela explica que o mundo é compreensível somente como cenário do aparecer, como espaço público, e é apenas a partir desse âmbito, que se pode refletir sobre a identidade, a subjetividade e a compreensão da condição humana. A função do espaço público é a de iluminar os acontecimentos humanos, promover a aparição e a visibilidade de

³⁹⁴ Cf. WEBER, Max, *Ensayos sobre sociologia de la religión*, 3 vol., Taurus: Madrid, 1987.

indivíduos e grupos mediante a palavra e ação. Os marginalizados são aqueles a quem as sociedades negam um lugar, um espaço no mundo social compartilhado com os *outros*. Os párias, para Arendt, são os que são destituídos de espaço de aparição³⁹⁵.

Zygmunt Bauman traz o conceito de pária para a pós-modernidade e inclui os ciganos entre seus “párias da modernidade”, juntamente aos imigrantes sem papéis e refugiados, considerados como populações supérfluas, resíduos humanos, produtos da modernização³⁹⁶. Atualmente, agrava-se a situação de minoria vulnerável e pária entre o romà, sobretudo, entre os que se mantêm nômades. Vale explicar a situação atual dos nômades. Permanecer no nomadismo pode ser uma opção, mas, geralmente, é uma condição a que são levados por não terem como sobreviver economicamente. Sem condições de pagarem impostos para regularizarem seus comércios ambulantes, sem lugares reservados para acamparem e vítimas constantes da intolerância dos sedentários – principalmente os das classes pobres, que veem no comércio desenvolvido pelo grupo e na ajuda que possam ter dos governos, uma competição desleal – os romà não têm mais alternativas do que continuarem nômades. Atualmente, quando podem escolher, os grupos preferem praticar o nomadismo circular ou nomadismo em rede. No primeiro, ausentam-se por um período do ano de seu local de assentamento, em ocasião de celebração familiar ou por motivos econômicos, mas retornam ao local de sedentarização. No segundo, o retorno é esporádico e fluído, porque os locais fixos vão sendo revezados por outras famílias do mesmo grupo. Em ambos os casos, não estão expostos a deportações e expulsões, como acontece geralmente com os nômades. O fato de alguns não terem papéis gera um círculo vicioso: por serem excluídos, não alfabetizados, sem residência fixa, sem nacionalidade comprovada, não podem ter os papéis e ao não terem documentos, são excluídos. Os nômades podem ser configurados, muitas vezes, como minorias híbridas, na acepção mais negativa: como romà e refugiados ou romà e imigrantes³⁹⁷.

Esses novos párias da Modernidade, são a ressignificação do que Weber chamou de povos hóspedes. São os trabalhadores desempregados das classes pobres, os socialmente invisíveis, que varrem as ruas, recolhem o lixo e fazem o trabalho “indigno”, ante os olhos das classes dominantes; também os imigrantes do terceiro mundo na Europa, necessários, mas “expulsáveis” e perseguidos; e as comunidades do quarto mundo, entre elas os “ciganos” marginalizados. Um aglomerado de vidas que são tratadas como párias, sem o caráter

³⁹⁵ Cf. ARENDT, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus, 2004 e ARENDT, Hannah. *Escritos judíos*. Barcelona: Paidós, 2009.

³⁹⁶ Cf. *Vidas desperdiçadas: la modernidad y sus parias*.

³⁹⁷ Caso de alguns romà de Kosovo e de Romênia, por exemplo.

religioso do termo hindu, mas que compartilham a dor identitária e o sofrimento social, que perpassa as reflexões de Arendt sobre o conceito e que se encontra nas linhas de *El alma de los parias* em sua subjetividade.

Outra faceta da exclusão é a falta de compromisso político com o sofrimento dos excluídos, a qual só pode ser totalmente compreendida a partir do lugar do subjetivo. Essa dimensão é sentida somente pelos sujeitos e grupos que vivem a exclusão. Uma situação apreendida pelo *outro* deveria levar a compromissos com o sofrimento ético-político dos marginalizados, como explica a filósofa húngara Agnes Heller³⁹⁸. Entender esse sofrimento é atuar em duas principais vertentes, primeiro: em relação a romper com os padrões repetitivos e introjetados de rejeição ao diferente e segundo, proporcionar espaços de visibilidade para que as minorias possam dialogar, a partir de suas diferenças, recriar suas histórias, ressignificar suas identidades e decidir os próprios rumos.

Os romà são um caso extremo de longa exclusão, que não dependeu de época, lugar, ou da condição econômica de seus integrantes, por isso, o conceito de minoria pária é apropriado para que se possa compreender a dimensão dessa exclusão em todos os aspectos (políticos, sociais, culturais e identitários). Contudo, mesmo em relação às minorias sob as quais não pesa grande fardo histórico de perseguição, as consequências reais de saber-se subalternizado, pelo simples fato de pertencer a uma categoria, gênero, classe ou etnia são sempre socialmente funestas e repercutem na realidade social dos excluídos.

Observa-se que o conceito de minoria está intimamente ligado às questões de poder e de resistência. Assim, as minorias, geralmente, incomodam os detentores dos poderes institucionalizados das sociedades dominantes e as visões etnocêntricas majoritárias. Diante da marginalização, restam às minorias poucas possibilidades: uma delas e mais daninha, constitui-se na acomodação à condição imposta. Nesse caso, as minorias desistem de lutar antes mesmo de tentarem, já que, de antemão, sabem que não possuem as ferramentas necessárias para fazer frente ao poder das maiorias dominantes. Essa reação conduz, entre outros, a um estado de alienação e desinteresse pelo que diz respeito às questões políticas e sociais, que poderiam tornar possível qualquer mudança no panorama dos marginalizados. As próprias diferenças que os torna excluídos e nas quais resistem com todo o direito, passam a ser o motivo principal de suas existências, o definidor das ações grupais, mas não no sentido de lutar por reconhecimento, somente no sentido de resistência, o que tem viés positivo, afinal, a sobrevivência é fundamental e condição primeira na luta pela vida, tanto individual

³⁹⁸ *La Sociología de la vida cotidiana*, pp. 313-315.

quanto grupal. Porém, com essa postura, perdem a possibilidade de exercer a liberdade e realmente encontrar o sentido dessa diferença que os define, a qual só pode ser encontrada em diálogo com os *outros* e com plena ação sob o mundo. A etnia tem se comportado de forma a não reivindicar seus direitos, contentando-se em valorizar-se internamente, no sentido de manter o orgulho étnico e a resistência, utilizando, para isso, os mesmos mecanismos etnocêntricos que os discriminam. Assim, criam-se estereótipos fantasiosos que funcionam em pares, que se opõem em superior e inferior, bons e maus, livres e escravos, belos e feios, puros e impuros³⁹⁹. A postura de resistir na segregação ou invisibilidade⁴⁰⁰ gera uma espécie de comodismo, pois os romà se contentam com o pequeno espaço que lhes é permitido, satisfazendo-se em não ser demasiadamente incomodados e mantendo, dessa forma, o isolamento e a exclusão social.

O sociólogo italiano Alberto Melucci considera as posturas de reação à exclusão, acima evidenciadas, como parte integrada de dois mecanismos comuns às minorias marginalizadas, nomeados por ele como “elaboração depressiva” e “sublimação”⁴⁰¹. O primeiro é entendido como o caso do ator social marginalizado (o grupo excluído), que se fecha em si mesmo e subtrai-se dos contatos com o exterior. Renuncia à ação, paralisando qualquer tipo de movimento de inclusão e, muitas vezes, ativando processos destrutivos. Nesses casos, a segregação, além de imputada, é autoimposta e os excluídos não se consideram parte da sociedade envolvente, assim sendo, não reivindicam direitos e mantêm-se alienados de qualquer participação política, além de discriminarem as ações internas que visem diálogos interétnicos e à modificação desse quadro. A sublimação, por outro lado, promove no grupo a mobilização de recursos simbólicos e a criação de uma imagem ideal para si. Os romà se refugiam no excesso de rituais, autocelebrações e em um proceder de certa forma sacralizado, que funciona internamente como forma ou tentativa de manter a autoestima. Esses dois mecanismos unidos alicerçaram a resistência dos romà, que junto à adaptabilidade – principalmente às vicissitudes geradas pela exclusão – puderam garantir sua permanência, porém, dentro de uma existência excluída e não propensa à ação reivindicativa. Observa-se, no entanto, um momento de reorganização destes alicerces, que já não são suficientes para garantir a vida étnica. É necessário mais que resistir.

³⁹⁹ Cf. Herik, H. *Identidade, juventude e crise*, passim.

⁴⁰⁰ Tanto a segregação como a invisibilidade são mecanismos que, além de imputados podem ser autoimpostos, como técnica de defesa ou como parte da introjeção da própria exclusão.

⁴⁰¹ *A invenção do presente*, p.59-60. Melucci fala da ocorrência de um ou outro como reação à exclusão, porém, no caso romà, acredito haver ocorrido ambos os mecanismos concomitantemente.

4.3.1 Minorias ativas

Outra opção das minorias marginalizadas excede as resistências e transforma a minoria excluída em minorias conscientes. Requer luta e estratégias específicas, pois também atua nas maiorias, mecanismos de reação conscientes e inconscientes, que almejam a manutenção do *status quo* dos dominantes. Se a simples existência das minorias costuma gerar represálias, que vai desde um confronto aberto até as formas sutis de violência ou violências simbólicas (adaptadas à atualidade), a existência de minorias que decidem se transformar em minorias ativas abarca reações que tentam “incluí-las”, de forma a conservar sua subalternidade. Anteriormente, discutiu-se sobre a acomodação dos romã que desistiam, de antemão, de lutarem por seus direitos e tornarem-se minorias conscientes. Não se trata aqui de culpar as minorias que assim se comportam, considerando que a marginalidade imputada de forma intensa e por longo tempo, deprime e gera impotência nos grupos que são seus alvos. Além disso, os processos transformacionais de minorias marginalizadas em minorias conscientes e reivindicativas requerem esforço estratégico das minorias, no sentido de captarem a atenção e o apoio das maiorias. Como elucida Arendt, as minorias são parte do processo pelo qual “não nascemos iguais e chegamos a ser iguais como membros de um grupo pela força de nossa decisão de conceder-nos mutuamente direitos iguais⁴⁰²”. Sem a participação também das maiorias, as transformações não passarão ao âmbito público e nada mudará de fato.

Apesar dos conflitos vivenciados no âmbito das questões relacionadas às minorias, teóricos como Serge Moscovici se mostram otimistas em relação ao futuro dos movimentos de minorias. O psicólogo francês considera que vivemos um tempo, no qual estamos passando de uma época majoritária a uma minoritária. Segundo ele, “existem épocas majoritárias nas quais tudo parece depender da vontade do maior número de pessoas e épocas minoritárias, em que a obstinação de alguns grupos reduzidos parece bastar para criar acontecimentos e decidir o curso das coisas⁴⁰³. Há uma diferença brutal e positiva entre o que acontecia nos movimentos de massa nascidos a princípios do século XX⁴⁰⁴ e o que tem sucedido a partir da década de 60. Moscovici acredita que essa transição, que às vezes lhe parece uma “intervenção de um poder mágico”, deve-se, entre outros fatores, à facilidade com que as ideias e os comportamentos de indivíduos e grupos são manipulados, fazendo com que ideias, antes estranhas, possam ser aderidas com maior facilidade pelas massas.

⁴⁰² ARENDT, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, p.251.

⁴⁰³ MOSCOVICI, Serge. *Psicología de las minorías activas*, p.21.

⁴⁰⁴ Como os movimentos femininos e estudantis, por exemplo.

Moscovici trata dessas questões desde o início dos anos 80 e cita que um dos fatores que possibilitavam essa transição se devia à face positiva do “poder dos meios de comunicação” e da “tirania das palavras”, forças que pareciam estar por cima e vitimando a todos. O teórico observa que, apesar das enormes pressões que são exercidas para lograr a uniformidade das ideias, dos gostos e do comportamento, os indivíduos e grupos são capazes de opor resistência e podem criar outras formas de ver o mundo, “a luta entre as forças conformistas e as forças inovadoras não perdem jamais seu atrativo e resultam decisórias para umas e outras⁴⁰⁵”. Sara Almarza explica a atual predominância desses movimentos transformadores nas sociedades, enfatizando, também, o poder com que se propagam e espalham novas luzes às relações opressivas entre maiorias e minorias. A frase que os movimentos sociais ecoam é “*um outro mundo é possível* [...]”. Almarza se pergunta as causas de que tal chamado tenha adotado tanta força. Possivelmente, a resposta está em que de “forma diferente ao mundo huxleyano, a sociedade civil deixou de ser simples espectadora frente às situações políticas e aos novos modelos que surgem” e decidiu organizar-se, com voz própria, em grupos estruturados e coesos⁴⁰⁶.

Na observação do comportamento das sociedades, Moscovici afirmava que estávamos iniciando uma época na qual emergiam as “minorias ativas”, definidas por ele como as que, longe de atuarem como grupos marginalizados, mostravam-se inovadoras e afirmavam-se como grupos que tinham direito a possuir um sistema social com base em outros paradigmas culturais. Para o teórico, o conceito de marginalização se define pelo distanciamento frente às normas de um sistema dado. As minorias marginalizadas, pouco a pouco, conseguiriam anular o conceito negativo dos marginalizados, ao mesmo tempo em que veriam a si mesmas como alternativa social em potencial.⁴⁰⁷ Quase como uma profecia que se autocumpre no seu viés positivo, atualmente, testemunha-se a realidade de que indivíduos de setores que eram categoricamente catalogados como desviantes da sociedade e tratados, nas palavras do próprio psicólogo, “como resíduos da sociedade normal”, transformam-se em minorias ativas paulatinamente. Criam e atuam em movimentos coletivos, que visam resgatar a autoestima das identidades deterioradas, das memórias caladas e histórias invisíveis. Grupos que se resignavam a serem definidos e, inclusive, a autodefinirem-se de forma negativa (até patológica), ante o grupo dominante, já podem acreditar no seu valor como sujeitos que possuem códigos sociais válidos.

⁴⁰⁵ MOSCOVICI, Serge, op.cit., p.22.

⁴⁰⁶ “Um outro mundo possível”, p.1. <http://unb.revistaintercambio.net.br/24h/pessoa/temp/anexo/1/108/115.pd>. Acessado 23/4/2010.

⁴⁰⁷ MOSCOVICI, Serge, *Psicología de las minorías activas* p 16.

Na verdade, o que está intrinsecamente relacionado a essas novas forças ativistas é a questão da influência. Além das conhecidas causas históricas, econômicas e sociais, é ela o fator que pode contribuir para o maior ou menor alcance das reivindicações das minorias. É pela influência que os meios de comunicação conseguem manipular as consciências, tanto “para o bem como para o mal”. O que se potencializa na “Modernidade Tardia”, com o uso generalizado da *internet* e o alcance que essa ferramenta pode proporcionar, no sentido de agenciar movimentos, imbuir ímpetos de luta nos indivíduos e grupos minoritários, bem como, buscar adeptos entre os majoritários para suas causas.

O grande problema de alguns grupos, como é o caso dos romà, é que o grau de marginalização a que foram expostos foi extremo e constante e a manipulação em torno de suas imagens foi tão estereotipada e naturalizada, que os atuais movimentos ativistas encontram dificuldades em influenciar. De fato, o movimento romà, se comparado a outros, ainda não possui muita influência, tendo que fazer adaptações constantes em suas reivindicações, com o intuito de não dar margem a mais marginalização. Por exemplo, depois de campanhas e batalhas para serem reconhecida a origem indiana do grupo, os ativistas tiveram que rejeitar a proposta feita em 2001 pelo primeiro ministro indiano, Atal Behar Vajpayee, que prometia conceder passaportes indianos aos romà. Já apareciam rumores de que se os romà obtivessem ditos passaportes, poderiam ser repatriados ao seu país de origem. Além dos boatos, a ocorrência de fatos concretos de pogroms, ataques e revoltas contra os romà em toda Europa⁴⁰⁸. Houve um momento em que parte da União Romani Internacional se interessou pela ideia de pleitear uma Nação territorial, – ainda que dificilmente tivesse a adesão em massa dos romà – ideia abortada, porque seria a desculpa necessária para que os romà, definitivamente, perdessem sua condição de minoria nacional e fossem confinados em um país sem estrutura e apoio internacional, como um gueto. A opção, nesse caso, foi lutar por ser reconhecida como uma Nação transnacional, com direito à dupla nacionalidade. Porém, se depararam com mais um problema: se reconhecida, poderia contribuir para que a imagem que já se tem comumente dos romà, a de estrangeiros, fosse potencializada e terminassem envoltos em mais problemas que soluções. Muitas das iniciativas dos ativistas romà foram abortadas por falta de laços simbólicos com a sociedade, temendo que, ao final,

⁴⁰⁸ Alguns exemplos são: em 1997, grupos neonazistas atacam e assassinam romà na Sérvia. Entre 1998 -1999 no conflito em Kosovo, as comunidades romani são atacadas. Em 22 de junho de 2000 em Alicante – Espanha, 2500 pessoas munidas de paus, pedras, navalhas e gasolina queimam acampamentos romà e ferem a vários habitantes de bairro rom.

Disponível em <https://www.mail-archive.com/marxist-leninist...econ.../msg01238.html>. Acessado em 04 de abril de 2010.

“o feitiço virasse contra o feiticeiro” e repercutisse negativamente na realidade dos romà que representam.

Por mais que estejamos vivendo um momento promissor para as minorias, as relações conflituosas constituem a essência dessa luta por influência. Almarza, quando advoga “por outro mundo possível”, também reconhece que todo movimento social é um ato coletivo de caráter solidário comum, que se efetiva a partir do interesse de lutar contra um adversário, assim sendo, jamais deixará de ser a expressão de um conflito⁴⁰⁹. Os conflitos são maiores e acirrados dependendo, entre outros, dessa falta de laços simbólicos que me referia acima e da legitimação dos valores do grupo minoritário em questão. Se os valores de um grupo são legitimados, o grupo excluído pode tornar-se parte integrante da sociedade como um todo. No caso dos romà, a dinâmica que se efetiva é conflituosa. Se por um lado, a sociedade os censura e responsabiliza pela sua exclusão, devido à falta deliberada de participação no modelo oficial, por outro, eles tendem a desenvolver seu próprio modo de organização e criticam a sociedade pela falta de reconhecimento. Assim, instala-se entre romà e sociedades majoritárias uma ausência dos laços que, dependendo do contexto social, pode tomar a forma de um confronto aberto, um conflito de representações ou a negação da existência do grupo.

Na psicologia social, os grupos minoritários com influência, mas sem poder, são ativos e capazes de projetar nos seus objetivos, as mudanças sociais como meta. Há uma diferença entre poder e influência que precisa ser compreendida para perceber a complexidade da relação. O primeiro implica no uso do controle externo em uma situação de desigualdade na utilização de recursos, enquanto que a influência, utiliza-se de meios ideológicos e psíquicos para lograr controle interior, atuando a partir de dentro e sem existir desigualdade de recursos entre as partes. O que implica na possibilidade de ocorrer situações de muito poder e menos influência, que seriam as autoritárias e situações com muita influência e pouco poder, a condição das minorias ativas⁴¹⁰, as quais rompem com a espécie de escassa força e pouca influência, que seria a dos grupos marginalizados⁴¹¹. Moscovici aponta que em nossas sociedades, nas quais existe abundância de ideologias, comunicações de massa e processos de ordem simbólica, a influência tem maior capacidade decisiva que o próprio poder. Dessa forma, os processos de influência constituem os aspectos intrínsecos à máquina social. O poder, além disso, não produz mudanças, ele as evita, minimiza e ressignifica-as para seus

⁴⁰⁹ “Um outro mundo possível”, p.1. Disponível em:

<http://unb.revistaintercambio.net.br/24h/pessoa/temp/anexo/1/108/115.pd>. Acessado 23/4/2010.

⁴¹⁰ MOSCOVICI, Serge. *Psicología de las minorías activas*, pp. 13, 17 e 18.

⁴¹¹ Além dessas condições, Moscovici cita as de muito poder e influência que seriam comparadas a das elites religiosas ou ideológicas.

próprios fins. Por isso, o psicólogo francês critica os estudos de minorias que se concentram mais na forma como operam as majorias, do que nas próprias minorias, estas tratadas, principalmente, como meros objetos desses processos⁴¹². No caso dos romà, por exemplo, é um fato a predominância de estudos que, ou abordam o grupo desde a perspectiva assimétrica ou concentram-se nos mecanismos de submissão e acomodação.

Geralmente, os romà são vistos de uma perspectiva que os situa como grupo desviante, isto é, que não se ajusta às regras estabelecidas pelas sociedades dominantes. Essa postura é uma forma encontrada pelas majorias com o fim de manter seu domínio e, inclusive, legitimar a marginalização. De acordo com o sociólogo estadunidense Howard Becker, desvios, rótulos ou regras são produtos de construções políticas. Alguns grupos conseguem impor e legitimar seus pontos de vista como melhores que o dos *outros*. O desvio é construído pelas disputas por objetivos de grupos específicos, sendo, portanto, uma interação entre o grupo que é considerado desviante e aqueles que reagem a ditos grupos⁴¹³. O controle do desvio é exercido dentro de um critério de atenção seletiva e os traços não considerados desviantes são ignorados. Assim, esses traços tendem a desaparecer progressivamente em relação à visibilidade social. E, reforçam-se as características ditas desviantes. Nesses casos, ocorreria um processo de produção, manutenção e acréscimo do desvio social. A força coercitiva do controle social, somada a certo tipo de expectativa, leva as pessoas e grupos a assumirem papéis que lhes são atribuídos pelos outros. Um grau menor de rejeição social estimula atitudes e autoimagens alternativas, tendo em vista que o grupo ou indivíduo não se encontram mais presos ao modelo desviante que lhe é imputado. Além de ser indício de um processo social que começa a considerar o grupo alvo como não desviante⁴¹⁴. Por esta ótica, o alto grau de rejeição que as sociedades nutrem pelos romà é um dos fatores que contribuem para a falta de adesão das massas romà aos movimentos ativistas, já que a imagem que é difundida a partir desses movimentos, não condiz com as imagens estereotipadas que as sociedades formaram e esperam encontrar nos indivíduos e grupos romà. Também demonstra que está longe o momento que os romà possam ser considerados como não desviantes pelas sociedades circundantes. A própria exotização frequente que se atribui ao grupo, ainda que não haja conflitos abertos propriamente ditos, é uma forma de manter o caráter desviante imputado à etnia⁴¹⁵. São muitos os problemas que as minorias ativas romani enfrentam, pois é um movimento recente, sobretudo, se comparado às lutas de outros grupos minoritários.

⁴¹² Cf. MOSCOVICI, Serge. *Psicología de las minorías activas*, pp. 22-44.

⁴¹³ Cf. BECKER, Howard S., 2008. *Outsiders. Estudos de sociología do desvío*, pp. 15-27.

⁴¹⁴ CENTURIÃO, Luiz Ricardo M. *Identidade e desvio social*, pp.31-32.

⁴¹⁵ É o caso do Brasil, onde não existe um conflito aberto e a imagem dos romà que predomina é a exotizada.

Também os empecilhos tanto internos como externos são significativos. Serge Moscovici, refletindo a respeito das novas minorias ativas romani, assinala que:

é importante não perder de vista que a emancipação é um longo processo, pois não se forja um destino comum e um destino próprio de hoje para amanhã. Os obstáculos interiores que exigem o sacrifício de uma tradição, até de uma memória coletiva são mais formidáveis do que os obstáculos exteriores, como testemunha a história das nações europeias⁴¹⁶.

Em verdade, os empecilhos internos e externos são gerados a partir de um grande amálgama que tem nos preconceitos, estigmas e estereótipos, sua ampla força de manutenção. A teoria da psicologia das minorias ativas, ou seja, da resistência e dissidência, a qual norteia nossa discussão sobre os movimentos das minorias inovadoras neste estudo, propõe que toda e qualquer minoria, independente de “qual seja seu *status*, seu poder ou falta de poder” é capaz de exercer influência sobre a coletividade da qual faz parte. Uma das formas possíveis de transformar esse panorama no âmbito interno seria composta de: posicionar-se visivelmente; criar e sustentar um conflito com as majorias, onde as massas se sentem tentadas a evitá-lo; e comportar-se de modo consistente, significando o caráter irrevogável da opção de luta. Passa-se, assim, de um estado de passividade ao de atividade, de situação de desvio a uma situação de minoria, cujo grupo em questão inicia uma mudança de relação com a sociedade⁴¹⁷.

No que diz respeito ao *outro*, uma das formas é mudar a orientação na maneira de enfocar as minorias nos estudos de caráter acadêmico, na recepção das propostas e das produções dessas minorias. Ver as minorias como fonte de inovação e transformação social, “deixar de olhar a sociedade a partir do ponto de vista da maioria, dos dominantes e olhá-la desde o ponto de vista da minoria, dos dominados. Então, a sociedade aparece de um modo distinto” (acrescentarei, novo)⁴¹⁸. Só a existência de minorias e de minorias ativas pode abalar o poder instituído e promover mudanças. Onde não existir minorias, reinará a mesmice, faltará a riqueza da pluralidade. No que concerne à literatura, a produção das minorias permite essa ampla abertura a outros pontos de vista, outras visões e mundo. Também traz à tona a discussão sobre como recepcionar e dialogar com as vozes minoritárias, ativas e inovadoras, da qual faz parte a literatura romani nascente.

⁴¹⁶ MOSCOVICI, S. “Os ciganos entre perseguição e emancipação”, p.672.

⁴¹⁷ Id., *Psicología de las minorías activas*, p. 264.

⁴¹⁸ Id., *Psicología de las minorías activas*, pp.27-28.

4.4 LITERATURA DE MINORIAS

A partir das reflexões sobre a ética na modernidade, efetivadas por inúmeros teóricos pós-modernos como Jacques Derrida, houve uma mudança paradigmática sobre a tolerância e a recepção dos diferentes, uma verdadeira apologia à pluralidade cultural, que implicou em uma nova cosmovisão. Emergiram movimentos de contestação, como o feminismo, o movimento negro, homossexual e, entre eles, as lutas pelos direitos das minorias étnicas. Entramos em tempos politicamente corretos, em que não se admite, ao menos teoricamente, a desigualdade entre os sexos, a discriminação aos deficientes, o racismo, o genocídio, o preconceito, a ridicularização das minorias e o desrespeito aos direitos humanos e dos cidadãos. É nesse contexto que se insere a literatura de minorias, a qual se desenvolveu, primeiramente, nos Estados Unidos da América, a partir da escrita de autores com raízes imigrantes, afros americanos, chicanos e outros. Também englobando a escrita feminina, a homossexual e a pós-colonial. Esses movimentos literários possuem, atualmente, representatividade mundial e cada vez maior abrangência dado, como mencionado, o surgimento de novas minorias específicas das sociedades da Modernidade Tardia. Constituem-se de escritas literárias, que trazem à tona problemas como a falta de identidade nacional, a ausência de representatividade no cânone e a resignificação das representações a que foram objetos.

A representação distorcida das identidades sociais minoritárias se consolidou como um dos temas centrais dos estudos culturais desde a década dos sessenta do século anterior, juntamente com a tomada de consciência das minorias que têm reivindicado representação. As implicações políticas das representações culturais e artísticas têm sido alvo de interesse de diversas áreas, não só de movimentos militantes e organizações sociais, como a literatura. Observa-se o crescente aparecimento de novos lugares de fala, nos quais os grupos silenciados ou sub-representados social e politicamente buscam construir seus discursos e reconstruir interpretações para suas identidades a partir dessas escritas. Uma reconstrução, geralmente, proposta como a sugerida pela pensadora indiana Gayatri Spivak, a qual, com base nas teorias desconstrucionistas, propõe observar, dentro dessas produções, como as verdades são produzidas e a questionar os privilégios dos donos da verdade⁴¹⁹. De forma a, além de abrir novas concepções de mundo e abranger questões de identidade e voz, se possa estabelecer posições políticas baseadas na aquisição de espaço de visibilidade.

⁴¹⁹ SPIVAK, G. *The Spivak Reader*, pp.27-28.

Impulsionada por esses movimentos sociais, de inquestionável amplitude, a crítica literária e cultural, que historicamente refletia as hierarquias acomodadas confortavelmente nos centros hegemônicos de produção do saber, sobretudo nas universidades, passa a refletir outros valores além dos cultivados pelo humanismo iluminista, que prevaleciam até a segunda metade do século XX. As questões de etnia, gênero e classe originaram olhares transversais, das margens ao centro, eclipsando os enfoques formais mais homogêneos, gerando incertezas e descobrindo diferenças. Considerando ainda o grande número de publicações escritas por minorias sexuais, sociais e étnicas dentro do mercado editorial contemporâneo, é possível pensar que as relações de poder têm mudado dentro da arena cultural. Na verdade, esse panorama reflete significativas modificações positivas – o que corrobora com a ideia de Moscovici, de que se vive um momento propício de mudanças –, porém, estamos longe de poder falar de uma recepção à produção das minorias, que as coloque em pé de igualdade com as literaturas das sociedades dominantes e majoritárias.

As produções literárias nomeadas como literaturas minoritárias se encontram ante um caminho dual e ambíguo. Se por um lado, a inclusão como literatura de minorias costuma ser a única forma de ter espaço no âmbito literário, uma condição geralmente requerida, por outro lado, é um enquadramento imputado pelas maiorias que representam o cânone oficial, os que possuem o poder de legitimação e que aprisiona essas obras em um gueto literário. O lugar segregado no qual essas literaturas, com raras exceções, estão posicionadas, é cercado por um muro delimitado e de difícil transposição, porque, além de estar formado por ideologias etnocêntricas, está rodeado de armadilhas, que vão desde as exigências feitas aos escritores de minorias (especificamente as étnicas), no momento de publicar, até o modo como essas literaturas são recebidas e julgadas pelos críticos e literatos. A propósito desse aspecto, Regina Dalcastagnè assinala que “ao lado da discussão sobre o lugar da fala, seria preciso incluir o problema do *lugar de onde se ouve*. Afinal, é daí que a literatura recebe sua valorização⁴²⁰”. No caso da literatura romani, às citadas dificuldades próprias do problema da escrita, que dão sobrecarga extra de dificuldades, somam-se as comuns às minorias que buscam “trazer à luz” as suas narrativas. Para Dalcastagnè, a inclusão no campo literário é uma questão de legitimidade, pois é o espaço onde a crítica e a pesquisa acadêmica têm enorme relevância, porquanto são ambientes significativos de legitimação. Ela chama a atenção também, para o reconhecimento necessário aos próprios escritores, pois “ler Carolina

⁴²⁰ “Vozes nas sombras: representação e legitimidade na narrativa contemporânea”, em DALCASTGNÈ. Regina (org.). *Ver e imaginar o outro: alteridade, desigualdade, violência na literatura contemporânea*, p. 99. (grifo do autor).

Maria de Jesus como literatura, colocá-la ao lado de nomes consagrados, como Guimarães Rosa e Clarice Lispector, em vez de relegá-la ao limbo do “testemunho” e do “documento”, significa aceitar como legítima sua dicção, que é capaz de criar envolvimento e beleza, por mais que se afaste do padrão estabelecido pelos escritores da elite⁴²¹. São vários os problemas que um escritor minoritário enfrenta: primeiro, os empecilhos a sua legitimação, impostos pelo sistema literário dominante, pois “esta voz que sobressai na minoria, vista de dentro, representa a ascensão de um escritor e vista de fora, é uma voz subalterna, caracterizando uma das facetas da injustiça social que é, ao mesmo tempo, uma injustiça cultural⁴²²”. O escritor que pertence a grupos subalternizados começa, a priori, em uma enorme condição de desvantagem.

4.4.1 A questão do exotismo

As dificuldades enfrentadas pelos escritores de minorias, principalmente os étnicos, começa no momento de publicar. Ênfase tais grupos, não só por enquadrarem o objeto desse estudo, a literatura romani, como também, porque é sobre esses que pesa com maior intensidade o fardo da exotização. Os escritores étnicos se vêm, constantemente, ante a exigência de que suas obras precisam corresponder ao que se espera delas, em termos das diferenças “vendáveis”. Nesse aspecto, o próprio *boom* da literatura de minorias que se observa na indústria editorial contemporânea – constantemente justificado pelos editores como uma “inclusão no campo das letras” – também pode ser imputado à necessidade comercial de expandir seu mercado consumidor aos leitores ávidos por novidades e detalhes interessantes e exóticos.

O escritor Jorge Nedich comenta que, ao enviar os originais de *El alma de los parias* para avaliadores editoriais, recebeu comentários de que sua obra poderia decepcionar os leitores interessados em uma “história de ciganos”. As alegações giravam em torno de que o romance apresentava uma realidade desgarradora, a qual não coincidia com a imagem que esperavam. Algumas respostas assinalavam que os trechos que corresponderiam a um “bom romance sobre ciganos” eram mínimos e estavam ofuscados pelas situações de miséria e exclusão, além das reflexões lúcidas do narrador sobre as questões sociais relacionadas aos

⁴²¹ “Vozes nas sombras: representação e legitimidade na narrativa contemporânea”, em DALCASTGNÈ. Regina (org.). *Ver e imaginar o outro: alteridade, desigualdade, violência na literatura contemporânea*, p.81.

⁴²² “Uma voz ao sol: representação e legitimidade na narrativa brasileira contemporânea” em *Estudos de Literatura Brasileira contemporânea*, p.67.

romã⁴²³. *El alma de los parias* está contextualizada, quase que totalmente na contemporaneidade, espaço no qual os romã já não podem ser representados como “aqueles de antes”, porque, como diria Neruda: “nós, os de então, já não somos os mesmos”. E hoje, é impossível representar de forma verossímil, principalmente para um escritor com vivência étnica, os romã exóticos e romantizados, além de estereotipados, que se encontram cristalizados no imaginário coletivo das sociedades. É bem verdade que, em relação aos romã, essa exigência por exotismo não é algo atual. Em 1851, George Borrow tem dificuldade para publicar o seu romance *Lavengro* – mescla de memória, autobiografia e literatura de viagens que narra sua longa estadia entre os romã ingleses – porque, entre outros motivos, não coincide com os relatos exóticos e pitorescos com que representa os romã em sua obra anterior *The Zincali*⁴²⁴.

O termo exótico se deriva do latim *exoticus*, que foi composto a partir do grego *exotikós*, procedente de *exo* “de fora”. Remete-se a uma atitude cultural, que implica o gosto pelo estrangeiro. Na verdade, trata-se de uma curiosidade pelo *outro*, fenômeno comum na história das civilizações em expansão, principalmente, as ocidentais em sua busca por assimilar as culturas recém-colonizadas. Também é um fenômeno atual, próprio da globalização e da sua ânsia por “consumir” a cultura dos diferentes, as que me permito denominá-las de “minorias consumíveis”, sob um ponto de vista das maiorias. Além dessas visões, o exotismo pode ser interpretado, segundo Huggan, como um processo de domesticação da diferença cultural, já que a representação dos indivíduos e dos lugares estrangeiros sempre esteve relacionada a uma estranheza inquietante, que jamais pôde ser totalmente domesticada⁴²⁵. É a mesma compreensão de Baudrillard e Guillaume para quem se trata de “uma alteridade radical, inassimilável, incompreensível e até mesmo impensável⁴²⁶”. De acordo com Gabriel Weisz, o termo exótico aparece no século XIX – embora Rabelais o houvesse empregado muito antes – sendo utilizado para definir o gosto pela arte e costumes de povos isolados. As leituras dos relatos de viajantes e dos românticos sobre as culturas longínquas e estranhas promoviam a sensação e a experiência de aventuras inimagináveis⁴²⁷. Como podemos notar, o conceito exótico sempre esteve atrelado à alteridade.

⁴²³ Entrevista concedida à autora em 16 de outubro de 2010.

⁴²⁴ BORROW, George. *Lavengro*. Introdução à primeira edição em língua espanhola, 1991. Entre os motivos das dificuldades encontradas por Borrow para publicar seu romance *Lavengro*, destaca-se a forma não linear de sua narrativa, que era algo inovador para a época.

⁴²⁵ GRAHAM, Huggan - *The Post-Colonial Exotic: Marketing the Margins*, p.20.

⁴²⁶ BAUDRILLARD, Jean; GUILLAUME, Henri. *Figures de l'altérité*; “une altérité radicale, inassimilable, incompréhensible, et même impensable”, p.4.

⁴²⁷ *Tinta del exotismo: literatura de la otredad*, p.21.

O escritor francês Victor Segalen, um dos primeiros estudiosos do tema, que abre a possibilidade de discussão para as questões relacionadas ao exotismo no início do século XX – em uma época cujo domínio colonial ainda tinha grande peso – tenta redefinir o termo no âmbito literário. Ao mesmo tempo em que associa o conceito à diferença, percepção da diversidade, aquisição de novos conhecimentos sobre o *outro*, inicia as discussões acerca das implicações políticas do exotismo. Segalen propõe uma reflexão a respeito da estética colonial que os escritores franceses estavam construindo sobre as culturas distintas, argumentando a favor de que se realizasse um estudo e uma representação isentos de preconceitos sobre essas culturas. Além de demonstrar preocupação sobre a perda da memória dos povos exotizados⁴²⁸, sua discussão continha o germe do que Edward Said abordaria depois em sua amplitude sobre o Orientalismo. É bem verdade que Segalen, mesmo ao criticar o exotismo que sempre se atrelava ao *outro*, devido a sua admiração pelo exótico, acabou ele mesmo sendo criador de uma literatura exótica, principalmente sobre os orientais. Visto que embora se propusesse a “converter-se” no *outro*, no sentido de viver no país e aprender o idioma para poder escrever sua literatura, sua representação se formava na percepção do estranho e do maravilhoso que apreendia dessas culturas.

Para o antropólogo francês Francis Affergan é possível estabelecer dois valores essenciais na apreensão do *outro*, que forjarão os símbolos sob os quais a alteridade será concebida como exótica: um deles é o distante e maravilhoso e o outro é o monstruoso ou o estranho⁴²⁹. Weisz acrescenta o primitivismo imputado aos sujeitos exóticos, como outro desses valores simbólicos⁴³⁰. Essas deformações são produtos do medo, dos preconceitos e do sentimento de superioridade, a partir do qual as maiorias dominantes enxergam os diferentes. Ao se pensar sobre o exotismo literário, facilmente nos remetemos ao passado, aos desbravadores dos novos mundos colonizados, aos escapismos próprios dos viajantes românticos maravilhados ante os povos “incompreensíveis”. Enfim, a uma prática narrativa ultrapassada. No entanto, o exotismo do *outro* sobrevive na contemporaneidade e mostra-se como um dos recursos narrativos que mais atraem o público em geral. O exótico está presente nos romances contemporâneos (frequentemente convertidos em filmes com altos índices de público), sob a forma de relatos de viagens, narrativas exotéricas, romances de cunho etnográfico e documentais, além das obras que abordam, de forma pitoresca, a pobreza, a violência e a exclusão das velhas e novas minorias marginalizadas.

⁴²⁸ Cf. SEGALLEN, Victor. *Essai sur l'exotisme*, pp.7-23.

⁴²⁹ AFFERGAN, Francis. *Exotisme et altérité*, p. 27.

⁴³⁰ WEIZ, Gabriel, p.192.

Os valores atrelados ao exótico, aos quais se refere Affergan, que foram uma constante nas representações das minorias étnicas como objeto, é o que também se busca veicular com a literatura produzida pelos grupos minoritários, a partir da exigência do mercado editorial e do público leitor. Essas cobranças são, em verdade, tentativas, conscientes ou não, de adulterar a produção literária dessas minorias, de forma que os dominantes continuem sendo os que detêm o poder de construir a cultura do *outro* “sob medida”. Os mecanismos ideológicos e etnocêntricos imbricados nessas posturas trabalham para manter as minorias subjugadas e pela legitimação do já estabelecido. Se as próprias minorias étnicas se autorrepresentam sob um viés de valores exotizadores, auxiliam na justificação de que “são assim mesmo”, pois, afinal, essas imagens exotizadas são referenciadas pelas próprias vozes minoritárias. Assim sendo, mesmo no lugar de sujeitos, continuam sendo levados a comportarem-se como objetos para obter espaço. Dessa forma, qualquer diálogo intercultural que poderia ser viabilizado a partir dessas novas narrativas, alguma possibilidade de reconstrução identitária ou transformação social que pudessem engendrar, vê-se destruído, ou, pelo menos, obstruído. Gabriel Weisz, refletindo sobre a manutenção de uma visão exotizadora da alteridade, ainda nos dias atuais, explica que não existe diálogo possível quando o *outro* só pode ser construído como um fetiche ou uma metáfora do temor pela alteridade⁴³¹.

4.4.2 Ajustes de representação

Ainda do ponto de vista dos percalços que passa o escritor de minorias étnicas para poder publicar e, efetivamente, existir como voz, encontram-se os possíveis “ajustes de representação” que, de fato, também fazem parte do processo de exotização anteriormente citado, já que perseguem idêntica finalidade: adequar a autorrepresentação do *outro* étnico ao “gosto” das majorias e manter o domínio cultural e social destas. Os estudiosos da cultura, Shohat e Stam, conceituam esses ajustes no âmbito do cinema na sociedade estadunidense, porém, considero a definição adaptável para o segmento literário no que diz respeito à literatura de minorias em várias sociedades majoritárias. Para os teóricos, os ajustes ocorrem quando os valores de uma luta por libertação radical são dissolvidos para agradar a plateia, [...] o desafio de conciliar diferenças culturais é “dificultado por problemas de profunda incompatibilidade ideológica”. Os estudiosos dão como exemplo o caso do filme sul africano

⁴³¹ *Tinta del exotismo: literatura de la otredad*, p.192.

Mapantsula (1989) que, para ser filmado, teve que se disfarçar como um “filme apolítico sobre um grupo de gângsteres”⁴³², deixando as questões sobre o *Apartheid* como pano de fundo, de forma a minimizar o impacto da plateia essencialmente branca. No contexto da literatura romani, um dos exemplos significativos se dá no primeiro romance do escritor Jorge Nedich, *Gitanos para su bien o para su mal* (1994), que após ser publicado em Buenos Aires, sem grandes repercussões⁴³³, foi “ajustado” e voltou a ser publicado na Espanha, em 2001⁴³⁴. Na adaptação realizada pelos editores espanhóis, observa-se uma amputação expressiva da obra, que se efetiva exatamente nos momentos em que o narrador expõe alguma situação de confronto entre romà e não-romà. Vejamos, por exemplo, a seguinte passagem da obra sem cortes:

Com o amanhecer chegou a sua cama um rumor de vozes, Stieva acreditou que era a sua mulher, porem ela dormia [...].Se vestiu rapidamente e no instante estava com os *niachs* [não- romà] que, junto as autoridades, efetuavam a inspeção de rotina com os forasteiros. Stieva explicou que eram pessoas trabalhadoras e que estavam de passagem [...] lhes deu de presente um punhado de peixinhos vermelhos [...] Depois de algumas conversas os visitantes foram embora, deixando claro que poderiam ficar o tempo que quisessem, sempre que não fizessem coisas de ciganos⁴³⁵.

O mesmo trecho, na edição espanhola se reduz a essas poucas linhas:

se vestiu rapidamente. Então viu a Mitra que estava cantando e acomodando os cheirosos peixes coloridos em um lado do cesto, havia uns quinze ‘tubarões’ vermelhos⁴³⁶.

Percebe-se mudança considerável nas informações. Tendo em vista que Espanha é um país onde os confrontos entre romà e não-romà são intensos e abertos. Também a discriminação ocorre em grau elevado e a situação dos romà é de total guetização, sendo assim, as alterações no romance são significativas. No corte efetuado, não existe confrontação com policiais, nem abuso de autoridade, tampouco preconceitos por parte deles. Esses conflitos são substituídos pela cena da personagem Mitra, cantando e preparando-se para mais um dia de trabalho. A supressão não chega a alterar o enredo, pois não interfere no

⁴³² *Crítica da imagem eurocêntrica*, p.274.

⁴³³ Publicada primeiramente por Torres Agüero Editor. Em 1995, ganha o segundo lugar no concurso *Amico Rom*, promovido por escritores romà em parceria com a Universidade de Paris-Sorbonne e pela Comunidade Econômica Europeia.

⁴³⁴ Publicado por Ediciones del Bronce.

⁴³⁵ *Gitanos para su bien o su mal*, p.13. “Con el Alba llegó hasta su cama un rumor de voces, Stieva creyó que era su mujer, pero esta dormía [...]. De un salto cayó dentro de sus pantalones y al segundo estaba con los niachs que, junto a las autoridades, efectuaban la inspección de rutina con los forasteros. Stieva explicó que eran gente de trabajo y que estaban de paso [...] les obsequió un puñado de tiburones rojos [...] Después de algunos cabildeos los visitantes se fueron, dejando en claro que se quedarán el tiempo que quisieran, siempre y cuando no hicieran cosas de gitanos”.

⁴³⁶ NEDICH, Jorge. *La extraña soledad de los gitanos*, p. 12. “de un salto cayó dentro de sus pantalones. Entonces vio a Mitra que estaba cantando y acomodando los olorosos peces de colores en un costado del canastro, había unos quince tiburones rojos”.

andamento da trama, porém, como este corte, outros foram feitos, frequentemente em passagens relevantes, nas quais o caráter de denúncia se intensifica como em: “Paraguay Felipe foi atendido por Darinca porque no povoado não tinha médico para eles”⁴³⁷. Este trecho, retirado da segunda versão do romance, é outro exemplo das eliminações efetivadas na obra. As passagens suprimidas, contudo, não são numerosas e trata-se na sua maioria de pequenas digressões e algumas explicações do narrador, de forma que podem passar despercebidas a um leitor menos atento. No entanto, representam considerável ruído à voz romã e permitem questionar o que houve: interferência ou censura da editora? É provável que se trate de censura mercadológica (modalidade apropriada aos tempos capitalistas, que retira das obras o que não é apelativo). Sara Almarza, em relação às eliminações que foram praticadas na segunda edição de *Cidade de Deus*, de Paulo Lins, e após sua adaptação para o cinema, faz a mesma pergunta: “por que na nova edição do romance as plásticas imagens ficaram ‘mais econômicas’”. A obra será entendida facilmente ou terá uma venda maior que o filme? Interrogações que o tempo responderá, mas que faz notar como a literatura se vê envolvida nas sufocantes redes globais⁴³⁸. Em se tratando da produção literária de minorias, mais vendável é o exotismo, a singularidade atrativa que não permite que sejam aprofundadas nas obras, as questões sociais e a afirmação identitária.

Por que compactuam com essa “censura” os escritores oriundos das minorias? É uma pergunta pertinente. Jorge Nedich, por exemplo, fala com certo incomodo sobre os “ajustes” realizados no seu primeiro romance: “não teria permitido se fosse hoje. Atualmente, não aceito mais cortes tão significativos [...], porém, certamente, não houvesse publicado nada mais além de meu primeiro livro, se não tivesse acatado algumas alterações nos meus primeiros romances”. O escritor também reconhece que aceitou os cortes, porque estava convencido de que tinha problemas com a escrita – pelo fato de ter sido autodidata – e possuir, naquela época, um estilo “contaminado” pela oralidade. Dessa forma, acreditava que “necessitava fazer uma adequação da obra para poder publicar nos padrões exigidos, e isso, era o que me diziam”⁴³⁹.

São muitos os problemas que se podem discutir a partir dessa realidade exposta pelo escritor rom. Para qualquer minoria marginalizada, seja étnica, de gênero ou classe, o espaço adquirido no campo literário, ainda que pequeno, representa mais do que a conquista de um saber ou uma arte. Acima de tudo, significa poder narrar-se e, enfim, poder apropriar-se de

⁴³⁷ NEDICH, Jorge. *La extraña soledad de los gitanos*, p.71. “Paraguay Felipe fue atendido por Darinca porque en el pueblo no había medico para ellos”.

⁴³⁸ “Literatura e globalização”, *Cerrados*, n.17, p.11.

⁴³⁹ Entrevista concedida à autora em 04/04/ 2010 em Buenos Aires.

seu discurso. Michel Foucault argumenta que, mesmo que o discurso seja mínimo, os impedimentos que o atingem demonstram a ligação com o desejo de poder. O discurso não é só aquilo que manifesta ou oculta ou o que traduz as lutas e os sistemas de dominação, mas pelo que se luta, isto é, o poder do qual nos queremos apoderar⁴⁴⁰. As interdições feitas ao discurso dessas minorias significam destituí-las desse poder desejado e do consequente reconhecimento. O sociólogo alemão Jürgen Habermas explica que o reconhecimento público pleno conta com duas formas de respeito “o respeito pela identidade inconfundível de cada indivíduo, independentemente do sexo, raça ou procedência étnica; e o respeito por suas formas de ação, práticas e visões peculiares de mundo que gozam prestígio junto aos integrantes de grupos desprivilegiados”⁴⁴¹. Negar esses discursos é uma tentativa de silenciamento dessas vozes. Foucault chama a atenção para o fato de que nas sociedades os discursos são reiteradamente controlados e selecionados por procedimentos que têm por finalidade conjurar seus poderes e perigos, bem como, evitar seu temível aparecimento⁴⁴². Regina Dalcastagnè explica esse controle do discurso das minorias dominadas como uma censura velada, uma forma de negar o direito de fala aos que não preenchem certos requisitos sociais. Na esteira de Pierre Bourdieu, ela argumenta que o que está em jogo não é somente uma questão do direito de falar – que é garantido pela liberdade de expressão – “mas da possibilidade de ‘falar com autoridade’, isto é, o reconhecimento social de que o discurso tem valor e, portanto, merece ser ouvido”. Dalcastagnè ainda lembra que esse processo de controle do discurso das vozes minoritárias, apenas se efetiva graças à introjeção dos constrangimentos estruturais pelos próprios agentes sociais, nesse caso, os romã (o que observamos na fala anterior de Jorge Nedich), possibilitando que os limites impostos ao discurso não sejam tensionados, tendo em vista que, o escritor de minoria mantém-se dentro de seu espaço “autorizado”. Em relação à expressão literária, significa dizer que aqueles que estão excluídos do fazer literário, pela suposta falta ou precariedade no domínio de determinadas formas de expressão, acreditam que são incapazes de fazer literatura, porque o conceito de literatura não inclui suas formas de expressão⁴⁴³.

Pode-se perguntar de que modelos se falam? Como colocou Dalcastagnè, certamente, não se leva em consideração que existam outras possibilidades de escrita. Também que a estética da arte, produzida às margens da cultura dominante, possa ser bastante distinta dos cânones majoritários, além de diferentes em suas marginalidades. E que haja outros cânones,

⁴⁴⁰ *A ordem do discurso*, p.10.

⁴⁴¹ *A inclusão do outro: estudos de teoria política*, p.240.

⁴⁴² *Op.cit.*, pp. 8-9.

⁴⁴³ “Vozes nas sombras: representação e legitimidade na narrativa contemporânea”, p.80.

que não o Ocidental, branco e elitista. Igualmente, que qualquer adjetivação ao termo literatura, no caso, de uma literatura de minoria étnica, que poderia também ser pós-colonial, feminina ou marginal, já é, em si uma proposta de corte com uma hegemonia literária. No entanto, o que se observa é que, ou se fazem ajustes nas produções literárias das minorias, ou se recai em uma postura de certa forma paternalista, comum no meio literário, que guetiza essa literatura, enquanto solicita aos escritores uma “originalidade” com base no que se espera que sejam suas singularidades. Essa postura, por sua vez, também é incapaz de reconhecer a autonomia e a maturidade das expressões advindas dos grupos excluídos, mantendo uma posição condescendente e distante, que não produz reconhecimento e mantém a subalternidade.

O linguista e literato argentino Walter Mignolo, versando sobre a questão do cânone, ante o leque de literaturas latino americanas, dentre elas as de minorias, afirma que o campo dos estudos literários é constituído, na verdade, por um *corpus* heterogêneo de produtos discursivos e artefatos culturais. O fato de que alguns desses *corpus* adquire estatuto canônico é parte da complexidade das forças sociais em conflito e não um fenômeno natural ao campo de estudo. Mignolo destaca assuntos como as tradições orais, a escrita feminina e os produtos culturais híbridos – que hoje reclamam sua voz – que tinham permanecido ocultos por trás de uma noção de literatura, que identificava o cânone com o campo de estudo, o qual tinha nas histórias da literatura, a expressão de sua autoridade⁴⁴⁴. Ele propõe que se pense a literatura como um *corpus* composto de cânones alternativos, que reflete as forças de dominação e poder, também de oposição e resistência. Dessa forma, é importante que se recepcione essas “outras literaturas”, a partir de uma abertura crítica, que considere as várias identidades e cânones coexistentes. No mesmo sentido, só que no contexto das produções literárias orientais ante um cânone Ocidental, Edward Said observa que essas narrativas das margens são experiências coexistentes e devem ser lidas em contraponto com os textos provenientes do centro⁴⁴⁵. E não por uma guia padronizada e inflexível de leitura. A propósito desses padrões, a escritora e crítica literária Marisa Lajolo, por sua vez, afirma que a literatura hoje tem uma função e posição diferente da que era produzida em épocas anteriores – e que desempenha direção distinta de acordo com a sociedade em que é produzida. Não obstante, as formulações

⁴⁴⁴ “Entre el canon y el corpus: alternativas para los estudios literarios y culturales en y sobre América Latina”, p. 25.

⁴⁴⁵ SAID, Edward. *Cultura e imperialismo*, *passim*.

literárias atuais continuam com base em postulações do tempo de Sócrates e de Platão, que se cristalizaram como naturalizações da arte literária⁴⁴⁶.

4.4.3 O julgamento de valor

Existem estratégias, já internalizadas e naturalizadas pelos mecanismos etnocêntricos de legitimação das sociedades dominantes, que buscam justificativas para subalternizar as produções das minorias. No campo das artes, por exemplo, é comum a argumentação que a expressão artística não tem cor, nem sexo ou etnia, como se fosse possível uma arte sem essência, sem adjetivo. Outra variante no campo literário consiste em alegar o conhecido jargão do valor da arte pela arte, ante uma narrativa adjetivada como de minoria (com a bagagem social que o termo implica) que, no caso das narrativas literárias se encontra na estética dos recursos e nos artifícios utilizados para conseguir a verossimilhança. E sob esses pontos de vista, a literatura das minorias subalternizadas que vem à luz, explicitamente é desvalorizada, porque não resiste aos mesmos critérios de valor.

Pensando especificamente na literatura das minorias étnicas, é pertinente questionar-se sobre os motivos pelos quais a crítica especializada e os leitores – que, geralmente, reproduzem a opinião dessa crítica – costumam insistir nesses argumentos que subalternizam as produções das minorias. Mesmo que, algumas vezes, sejam adornados por menções costumeiras com relação aos elementos “atrativos” como, por exemplo, a musicalidade e a oralidade que perpassam essas produções. Aspectos que passam a serem elementos “obrigatórios” nas narrativas de alguns povos de raízes orais desde uma visão exotizadora, que atrela essas condicionantes a uma suposta originalidade. E, se não se identifica essa singularidade, definitivamente essa literatura costuma cair em total desvalorização.

Em relação à questão da originalidade, cabe fazer um parêntesis sobre o dilema do escritor de minoria étnica: se o escritor subverte os padrões canônicos elitistas e introduz uma escrita permeada de elementos étnicos, quer seja a linguagem oral, a musicalidade, as referências às lendas, entre outros, sua produção é avaliada como de menor valor. Se, por outro lado, ele se mostra capaz de utilizar as ferramentas do *outro* de forma satisfatória para os padrões elitistas e afasta-se das supostas características da escrita étnica, é acusado de falta de autenticidade e julgado como não representativo de sua cultura de origem. Como exemplo,

⁴⁴⁶ “Sociedade e literatura: parceria sedutora e problemática”, pp.20-22.

recordo, uma vez mais, Jorge Nedich. O escritor conta que utilizou os recursos próprios de uma literatura que possui sua tradição na oralidade, na maioria de seus romances, por convicção e que só pode se desvencilhar dessa obrigatoriedade ao escrever uma obra de temática não romani *El Pepe Firmenich*, (2003), embora não considere que a autenticidade de suas narrativas ou de qualquer obra pertencente à literatura romani possa ser fundamentada na influência da oralidade⁴⁴⁷.

De acordo com Fredric Jameson, a autenticidade de uma arte está relacionada a uma história social. Uma criação cultural autêntica depende da vida coletiva autêntica, da vitalidade do grupo social orgânico, que pode abranger desde a *polis* clássica até uma aldeia camponesa ou comunidade do gueto⁴⁴⁸. Assim sendo, o que importa é a vivência social, não se essas narrativas são produzidas por um escritor que esteve mais ou menos inserido na oralidade⁴⁴⁹. De fato, dentro do leque de escritores romà, alguns, principalmente entre os contemporâneos, podem não possuir a influência da oralidade ou musicalidade romani, diretamente marcada em suas obras, todavia, nem por isso deixam de representar as características intrínsecas à idiossincrasia do grupo.

Ao refletir sobre a questão da literatura indígena, a qual, sem contorcionismos, pode-se aplicar à literatura romani, o literato Jace Weaver diz que considerar apenas a produção literária de influência oral é uma forma de dar continuidade à dominação. Também declara que tal percepção impede que essas minorias participem da contemporaneidade, pois nega qualquer identidade autêntica ou legítima aos que escolheram outros meios de produção artística⁴⁵⁰. O crítico literário estadunidense Rodney Simard argumenta – também sobre a literatura indígena, e igualmente adaptável à produção literária dos romà – que na postura de muitos críticos, de esperar que os escritores sejam “autênticos” (de acordo com a percepção das majorias) e que restrinjam sua literatura aos gêneros tradicionais à oralidade, fica implícito que o romance é um gênero que não lhes pode pertencer e, se o escritor o utiliza, estará traindo suas tradições e origem. Em verdade, estes escritores estão apenas experimentando alternativas criativas na reconstrução de suas tradições⁴⁵¹. No caso dos escritores romà, o dilema é exacerbado. Às imputações de traição à originalidade, feitas pela crítica, se soma a, não pouco frequente, queixa das massas romani de que os escritores são desertores. Tendo em vista que, além de levarem ao conhecimento público aspectos da cultura

⁴⁴⁷ Buenos Aires, Ediciones B. Entrevista concedida à autora em 16/10/2010, em Buenos Aires.

⁴⁴⁸ *As marcas do visível*, p.23.

⁴⁴⁹ A maior ou menor inserção do escritor na oralidade dependerá de fatores como: se o grupo perdeu ou não a língua mãe, se o escritor frequentou a escola ou é autodidata.

⁴⁵⁰ *That the People Might Live: Native American Literatures and Native American Community*, p.23.

⁴⁵¹ “American Indians Literatures, Authenticity and the Canon”, p.245.

que não se quer revelar – pois se considera que o mistério é uma das estratégias de defesas da etnia –, esses escritores fogem da resistência comunitária ao utilizarem a escrita. Não é raro que estejam, em alguns casos, distanciados da comunidade. Neste aspecto, a jornalista estadunidense Isabel Fonseca observou nas produções dos poetas romã da Europa Centro-Oriental, região na qual concentrou suas pesquisas e berço da poesia romani, forte tensão não superada entre a fidelidade à tradição do grupo e a tentativa de desenvolver-se individualmente, conflito que perpassaria esses escritos por um leve sentimento de culpa⁴⁵².

Voltando aos motivos da recepção subalternizada em relação às produções minoritárias, especificamente às étnicas, é possível encontrar explicações sob um viés cognoscitivo ou relacionado a quem detém o poder. Na verdade, ambos imbricados entre si com a questão da legitimação. Sob a primeira perspectiva, poderíamos sugerir que dada as grandes diferenças culturais de realidades e visões de mundo representadas nessas narrativas, efetivar-se-ia possível “indecidibilidade” na leitura dessas autorrepresentações. Cabe esclarecer que na visão de Jacques Derrida, a indecidibilidade é uma forma de resistência, a qual se observa nas questões referentes à representação. Efetiva-se, quando se deseja compreender algum conhecimento com base em conceitos *a priori* e que, geralmente, não servem de critérios nem paradigmas. Trata-se do que Berger e Luckmann, trazendo para o âmbito da tentativa de deslegitimação de universos simbólicos diferentes ou dissidentes ao institucionalizado, chamaria de “tentativas de explicar as definições dissidentes ao nosso universo, à partir de nossas próprias concepções e a “negar a realidade de qualquer fenômeno ou interpretação de fenômenos que não se ajustem nesse universo”⁴⁵³. Esclarecemos que o conceito de universo simbólico é entendido como a matriz dos significados que são objetivados socialmente, ou seja, são processos de significações que se referem a realidades que variam em relação às diferentes culturas. Os autores explicam que um grupo que objetiva uma realidade divergente da compartilhada por uma sociedade é tido como herético e considerado uma ameaça, não somente teórica ao universo simbólico, também na prática, isto é, em relação à ordem institucional legitimada pelo universo simbólico dominante. A esses grupos divergentes são lançados mecanismos conceituais que se destinam a manter e fortalecer o universo oficial contra o herético.

Segundo o raciocínio dos teóricos, o confronto com universos simbólicos distintos implica, diretamente, em um problema de poder, em relação a qual definição da realidade em conflito será fixada na sociedade. O que faz com que, por exemplo, duas sociedades que

⁴⁵² *Enterrem-me em pé: a longa viagem dos ciganos*, p.18.

⁴⁵³ *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento*, p. 126.

possuam universos simbólicos em confronto desenvolvam ambas, mecanismos conceituais que visam manter seus respectivos universos, cuja tendência natural é que os que possuem maior poder imponham seus significados de realidade. As engrenagens teóricas que mantêm os universos simbólicos geram uma sistematização de legitimações cognoscitivas e normativas, que já existiam nas sociedades e que cristalizam o universo em questão. A aniquilação reduziria essa sensação de intimidação por uma neutralização que se efetiva atribuindo-se à ameaça, um *status* ontológico inferior. O objetivo final deste procedimento é *incorporar* as concepções de dissidentes ao nosso próprio universo e, com isso, a última análise liquidá-las⁴⁵⁴.

A necessidade de se traduzir as concepções do *outro* em conceitos derivados no universo simbólico majoritário, leva, no campo da literatura, a manter um julgamento de valor inferior à produção das minorias étnicas, já que os parâmetros avaliativos privilegiam os padrões estéticos e a visão de mundo da maioria. Ao mesmo tempo em que forçam as minorias a adaptarem sua escrita aos padrões do *outro* para obterem legitimação, que possibilite a escuta de suas vozes. O antropólogo britânico Edwin Ardener questiona se existiria, realmente, alguma voz audível quando as minorias precisam adaptar suas visões de mundo e expressão aos modelos que não a conformam. Em sua teoria dos grupos silenciados – enfocada às questões do gênero feminino, mas que se adaptam a outras minorias –, Ardener afirma que o silenciamento é fruto das relações de poder, que se estabelecem entre grupos sociais dominantes e subordinados. Sua hipótese não implica que os grupos silenciados permaneçam calados, nem que sejam ignorados, porém, são silenciados porque seu modelo de realidade, sua visão de mundo não podem materializar-se nem expressar-se nos mesmos termos que o modelo dominante. O antropólogo argumenta que os grupos dominantes criam e controlam os modos de expressão imperantes, para que a voz dos grupos silenciados perca peso diante das estruturas de domínio.

Dessa forma, para expressar-se são obrigados a recorrer aos modos de expressão das ideologias dominantes. Em consequência, esses são neutralizados e, de alguma maneira, silenciados. Adequando o que Ardener conclui sobre o silenciamento em relação às mulheres, pode-se afirmar que tal problema, também é uma questão de comunicação frustrada. As minorias não podem empregar as estruturas linguísticas dominadas pelas majorias para dizer o que querem dizer. Suas declarações são, assim, deformadas, sufocadas e em consequência

⁴⁵⁴ Cf. *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento*, pp. 126-156.

silenciadas⁴⁵⁵. Segundo Dalcastagnè, o campo literário reforça esse silenciamento pelas suas formas de consagração, seus aparatos de leitura crítica e interpretação, porque:

a valorização sistematicamente positiva de uma forma de expressão, em detrimento de outras, faz da manifestação literária o privilégio de um grupo social. A exclusão das classes populares não é, obviamente, algo distintivo da literatura, mas um fenômeno comum a todos os espaços de produção de sentido na sociedade. Uma segunda questão, então, se impõe: o que se perde com isso?⁴⁵⁶

A resposta é que as maiorias perdem a diversidade. A partir de uma perspectiva literária, explica que há tempos a narrativa tem perseguido a multiplicidade de pontos de vista e que alguns dos romances mais lembrados são, justamente, os que se aproximam dessa meta. Mas, que não existe, no campo literário, uma pluralidade de perspectivas sociais.

A respeito dessa questão das perspectivas sociais, o linguista francês Dominique Maingueneau explica que o contexto de uma obra literária não é somente a sociedade genericamente considerada e sim, aspectos específicos dessa sociedade que são compreendidos pela sensibilidade do escritor, além do lugar social ocupado por este no exercício institucional da literatura. Assim sendo, o escritor alimenta sua obra com a complexidade de sua visão da sociedade e de sua pertinência a ela. Para Dalcastagnè, essa diversidade somente é possível, a partir da inclusão das diversas vozes sociais, étnicas, políticas e de gênero. Por mais que os *outros* possam ser solidários aos problemas das minorias, nunca viverão as mesmas experiências de vida e, portanto, não enxergarão o mundo social a partir de perspectivas diferentes. Expropriados na vida econômica e social, aos grupos subalternos também se limita a possibilidade de falar de si e do mundo ao seu redor “e a literatura, amparada em seus códigos, sua tradição e seus guardiões, querendo ou não, pode servir para referendar essa prática, excluindo e marginalizando⁴⁵⁷”. Após suas reflexões, a autora propõe que, da mesma maneira que se pensa uma democratização da sociedade, também se repense a democratização da literatura, mesmo que lembre que esse é um problema que transpõe o campo literário, próprio de uma sociedade marcada pelas desigualdades.

Diante disso, um grande desafio se apresenta ao escritor romã: como falar desde e sobre uma cultura distinta e marginalizada, usando não só a estrutura e as ferramentas, como também, a língua da cultura dominante, sem que isso venha a acarretar maior subjugação? A essa necessidade de submeter-se à linguagem do dominante, a qual já se sabe ser uma condição comum imposta à escrita das minorias, é impossível fugir. Cíntia Schwantes, em

⁴⁵⁵ *Percibiendo mujeres*, pp. 21-23.

⁴⁵⁶ “Vozes nas sombras: representação e legitimidade na narrativa contemporânea”, p.81.

⁴⁵⁷ *Ibid.*

relação à escrita feminina, afirma que “se a mulher escritora desejar ser entendida, ela precisará utilizar a linguagem masculina. Caso contrário, ela correrá o risco do isolamento e no limite da perda de sentido. Assim, a escrita feminina negocia no estreito espaço entre o apagamento e a possibilidade de representação”⁴⁵⁸. Nota-se que o caminho é árduo, até que se possa chegar a uma voz própria, sem ruídos e em seu timbre adequado. Ante a atual impossibilidade de obter igualdade de espaços para as diferenças, as minorias tendem e devem procurar aberturas, diálogos capazes de contestar, ou ao menos subverter o discurso dos dominantes. Encontrar a “porta entreaberta” da qual fala Fredric Jameson, quando se refere aos movimentos de minorias na pós-modernidade, a qual, se não é possível abrir, ao menos é possível espreitar⁴⁵⁹. No âmbito do discurso oficial, sabe-se que as vozes subalternizadas foram reiteradamente silenciadas. Muitas “portas” foram trancadas e a literatura foi um desses espaços de difícil ingresso. Abrir totalmente essa porta seria encontrar o sentido do conhecido *slogan*, da igualdade na diferença, que só seria realizável no terreno literário, a partir de uma real legitimação dessa escrita das minorias. Enquanto isso, cabe aos grupos minoritários, ao menos inscrever sua escrita nos interstícios do campo literário e ante as tentativas de silenciamento, não se deixar emudecer.

⁴⁵⁸ “Espelho de Vênus: questões da representação do feminino”. Disponível em http://www.amulhernaliteratura.ufsc.br/artigo_cintia.htm. Acesso em 16.04.2012.

⁴⁵⁹ *Pós-modernismo: A lógica cultural do capitalismo tardio*, p. 177.

5 A IDENTIDADE (*ROMIPEN*) EM *EL ALMA DE LOS PARIAS*

A literatura romani contemporânea abrange, neste estudo, os romances dos escritores romã, a partir de 1970 até os dias atuais. Apesar de não existir periodização dessa literatura⁴⁶⁰, mudanças significativas podem ser observadas na produção desses escritores, a partir dos primeiros movimentos ativistas, os quais se efetivaram desde o final da década de sessenta e que tiveram seu auge no Primeiro Congresso Mundial da União Romani Internacional (URI), realizado em 1971.

Embora nunca tenha havido vínculo formal estabelecido entre o surgimento da escrita literária dos romã e o movimento ativista, pode-se observar uma associação espontânea entre a “etnogênese” do povo rom e a literatura que se começa a escrever desde esse “despertar étnico”⁴⁶¹. Essa associação trouxe mudanças em relação aos temas, uma postura comprometida com as transformações internas e um maior diálogo com o outro, o que se refletiu em toda a escrita literária, que passa a introduzir elementos da literatura dos não-romã a sua própria escrita. Não somente a literatura romani incorpora em seus meandros tessituras em prol de transformações sociais, como o próprio ato de escrever passa a ser pensado pelo viés de uma escrita política, que busca reconhecimento, diálogo e afirmação de uma filiação étnica.

Nicolae Gheorghe observa que esse “despertar”, com base em revisitações à identidade, tem sido um processo contínuo entre os romã⁴⁶². Ressalto que parte das mudanças que evidencio na literatura romani moderna, além de novas formas encontradas pelos escritores para darem voz aos seus personagens e renovarem suas narrativas, também são parte das estratégias de reconstrução identitária, que acredito terem lugar na literatura romani, sobretudo, na contemporaneidade. De forma geral, essas mudanças podem ser observadas em aspectos que vão desde certo afastamento da oralidade, que nos primeiros romances

⁴⁶⁰ O que existe no momento são algumas publicações que visam dar a conhecer quais são os escritores romã em vários países. É uma visão panorâmica que dá algum dado sobre suas obras, mas não os vincula entre si, o que não permite uma periodização. Por exemplo: DJURIC, Rajko. *Die Literatur der Roma und Sinti*. Berlin: Parabolis, 2002.

⁴⁶¹ O termo etnogênese foi introduzido no contexto dos estudos romã pelo sociólogo rom romeno Nicolae Gheorghe. Trata-se de um processo pelo qual um grupo que ocupa historicamente uma posição subalternizada luta por reconhecimento, alcança algum nível de respeitabilidade e equidade com outros grupos sociais na hierarquia de estratificação social.

⁴⁶² “The Social Construction of Romani Identity”, p. 158. Cf, também: GHEORGHE, Nicolae; ANDRZEJ, Mirga. *The Roma in the Twenty-First Century: A Policy Paper*, p.1. O sociólogo ressalta ainda, que essa construção identitária sempre se dá em contextos de discriminação, estigmatização e desigualdade socioeconômica.

perpassava de forma quase direta as narrativas romani, até novas formas sutis de abarcar a tradição oral. No entanto, essa aproximação também é parte importante da tarefa de encontrar voz própria na escritura, passando pelo aumento de romances de cunho autobiográfico e testemunhal, até a aparição constante de personagens que podem ser enquadrados na categoria de romà híbridos e que trazem consigo novas temáticas, como a questão do letramento.

Não considero que essas mudanças se deram por acaso, como é possível constatar pelas significativas diferenças na produção literária romani, a qual emerge na Rússia desde meados da década de 1920, até a que hoje se pode classificar como contemporânea. Por exemplo, o aumento crescente de autobiografias, que poderia ser pensado – mas não é – como reflexo entre os escritores romà de uma tendência atual de expor a esfera privada mais que à esfera pública, exposição que costuma mostrar-se atraente e vendável ante o mercado literário.

Esse incremento configura-se, na verdade, como um reflexo de mudanças no pensamento rom, ou seja, personagens que já se permitem repensar individualmente os rumos de suas vidas e modificá-los, buscando, inclusive, um novo pertencimento étnico. Fato também relacionado ao súbito aparecimento dos personagens híbridos que, de diversos ângulos, promovem reflexões em relação à tradição (lugar onde o coletivo predomina em detrimento do individual) e corresponde, além disso, ao aumento do número dos chamados “novos romà” na realidade étnica. Desse modo, no caso dos romà, pratica-se dupla inclusão: da voz da minoria que se expressa ante o *outro* e a fala, tradicionalmente não permitida, de uma individualidade romani que expõe seu percurso étnico.

Segundo Homi Bhaba, uma das características dos tempos atuais é que as ideias eurocentradas percam sua exclusividade e cedam lugar a um alargamento das fronteiras enunciativas, abrindo espaços para outras vozes, diferentes histórias, inclusive dissonantes e dissidentes⁴⁶³. Trazendo essa constatação do teórico para o âmbito interno da minoria romani, essas vozes híbridas emergentes na literatura poderiam relacionar-se a esse tipo de expansão em um nível micro. Essas mesmas forças que fazem com que vozes minoritárias se insiram no campo literário das majorias, atuando para que as minorias, dentro das minorias (os híbridos ou novos-romà), falem na literatura romani. Além desse fator, compartilho da ideia de que as narrativas autobiográficas, longe de serem exacerbação da individualidade ou prática de narcisismo excessivo, é o exercício literário do direito à expressão de vozes, que permaneciam excluídas dos discursos hegemônicos⁴⁶⁴.

⁴⁶³ *O local da cultura*, p. 24.

⁴⁶⁴ ARFUCH, Leonor. *El espacio biográfico*.p.22.

Outro aspecto importante diz respeito a questões relativas ao resgate da memória étnica, deveras relevante para a desconstrução e reconstrução identitária que permeia o tecido literário romani na contemporaneidade. Nesse sentido, “o contar da história individual e a experiência individual não podem deixar de envolver o árduo narrar da própria coletividade”⁴⁶⁵. O viés autobiográfico, a “narrativa da verdade”⁴⁶⁶, propicia o recontar individual e coletivo, bem como, o revisar, por meio do olhar esclarecedor da recordação do passado, o que somos e o que desejamos ser.

Ainda em relação às diferenças entre a literatura contemporânea e a anterior a 1970, pode-se dizer que, apesar de o gênero poético continuar prevalecendo entre os escritores, é cada vez maior o número de romances (não só autobiográficos), desde que o escritor rom franco-espanhol Mateo Maximoff escreveu o primeiro romance rom *Les Ursitory*, em 1946⁴⁶⁷. Acredito que a produção de romances tende a crescer e em breve, possa superar a ocorrência do gênero poético. A predominância da poesia deve-se ao fato de que é a partir desse gênero que nasce a literatura romani. E que também floresce, principalmente, pelas mãos da emblemática poetisa romi polonesa, Bronislawa Wajs (Papùsa), a qual mesclava em seus poemas a musicalidade própria dos romà e as vivências nômades. Hoje, Papùsa é considerada a “mãe da literatura romani”.

É sabido que a poesia foi, historicamente, o gênero pelo qual vários povos se introduziram na literatura escrita. A audição da poesia é um traço ancestral; a poesia cantada e falada é anterior à própria literatura escrita. Pode-se afirmar, de acordo com o linguista e crítico literário suíço Paul Zunthor, que a escrita, para a poesia, constitui-se uma segunda língua, porque os signos gráficos, nesse gênero, remetem com intensidade a palavras vivas⁴⁶⁸, ou seja, que “não existe laço exclusivo, nem mesmo absolutamente necessário, entre poesia e linguagem”⁴⁶⁹. Mesmo que a origem dos poemas seja o código gráfico, o que chega à fruição, principalmente, é o som dos registros escritos, como a entonação da voz, a extensão dos fonemas e os silêncios. Tudo isso torna a poesia mais próxima à oralidade, na qual ainda está submersa a maior parte do povo rom.

⁴⁶⁵ JAMESON, Fredric. Third World literature in the era of multinational capitalism *Social Text*, Fall, p.69, apud BHABHA, Homi. *O local da cultura*, p.200.

⁴⁶⁶ Muñoz Molina, escritor espanhol, assim se referiu recentemente às narrativas de cunho autobiográfico.

⁴⁶⁷ Apesar de que Mateo Maximoff publicou, além de vários contos, quatro romances depois de 1970, enquadrado a sua produção como mais compatível, por suas características, com o que se produzia no período anterior à década de setenta. Assim sendo, não o considero representativo da escrita contemporânea, porém uma influência marcante para muitos escritores romà contemporâneos.

⁴⁶⁸ *Escritura e Nomadismo*, p. 139.

⁴⁶⁹ *Ibid.*,p.63.

Da mesma forma, a poesia sendo mais próxima do “oral”, implica espontaneidade e uma afinidade maior com o ser e a espiritualidade, bem como, com o coletivo, porque “a voz é uma forma arquetípica ligada [...] ao sentimento de sociabilidade”⁴⁷⁰. O pensamento coletivo que tem permeado o grupo acerca do significado da arte está diretamente relacionado à subjetividade e à exteriorização dos sentimentos do artista, que por sua vez, deve estar associada à experiência vivida e à proximidade com a realidade do grupo.

Assim, não é de admirar-se que muitos escritores romã se concentrem na produção de poemas, o que pode lhes parecer mais próximo à idiossincrasia romani. Pelo viés acústico, legitima-se a ideia de maior aproximação do gênero poético à tradição romani, porém, se pensarmos que as narrativas estão íntimas à ainda viva tradição do contador de histórias, encontraremos nos romances uma continuação das narrativas orais adaptadas a novas realidades étnicas. Dessa maneira, a comum ideia de que o romance seria um gênero totalmente “alienígena” aos povos de cultura tradicionalmente orais – também chamados de povos acústicos – perderia um pouco de sua pertinência, ainda que não transforme, logicamente, o gênero romance em algo próprio da cultura romani.

Outra mudança que observo nos romances contemporâneos é a inclusão de temas que se relacionam à realidade da exclusão social, de acordo com os moldes atuais. Cada vez mais, os personagens são representados longe do caminho (do *drom*), do nomadismo e mais perto dos guetos, das populações também miseráveis, em bairros pobres, enfrentando problemas estruturais que não raro acarretam desajustes familiares e que não corresponderiam ao etnicamente traçado pelo “destino rom” – elemento norteador do caminho tradicional dos romã. É por meio dessa desestruturação que, muitas vezes, insere-se o conflito, estimulado pelas novas contingências de ter que sobreviver em ambientes hostis, face-a-face com o outro em um mundo no qual as estratégias de defesa e sobrevivência até aqui utilizadas parecem obsoletas.

Nesse panorama, surge o drama vivido pelas personagens contemporâneas, em suas variadas facetas: de como sobreviver etnicamente ante as forças que impelem constantemente a mudanças e em um cenário de exclusão alarmante. Embora, desde seu início a literatura romani possuía forte caráter de denúncia, principalmente, dos preconceitos e discriminação vividos pelo grupo, essa implicação aparece na escrita contemporânea de forma diferenciada, apresentando, em muitos casos, situações-limites e inclusive, de deterioração identitária. Os personagens são impelidos a agir, a repensar e é nesse ponto que, geralmente, surgem as

⁴⁷⁰ ZUMTHOR, Paul. *Performance, recepção, leitura*, p. 87.

vozes híbridas, que se erguem entre conflitos, medos, erros e acertos, mas, sempre trazendo alguma negociação cultural.

A voz romani, em cujos primeiros poemas e romances parecia estar voltada para o *outro*⁴⁷¹ – possivelmente pela necessidade de dar-se a conhecer, além do reconhecimento de que o público leitor interno é mínimo – também demonstra direcionar-se para o endogrupo, o que justifica as constantes inclusões contemporâneas de vozes, que incitam um pensar-se de “dentro” e para dentro. Essa é uma mudança que está relacionada também ao crescimento significativo (embora lento) do número de alfabetizados entre os romà e do surgimento contínuo de uma *intelligentsia* romani atuante⁴⁷². Em relação ao número de alfabetizados, embora tenha aumentado entre os grupos, é fato que boa parte desses novos alfabetizados não chega a adquirir competência suficiente para se tornarem leitores da literatura romani. Entre os romà, ainda predomina uma visão limitada da escolarização, pois muitos desejam que seus filhos adquiram na escola, somente as habilidades básicas que lhes garanta driblar com maior tranquilidade, eventuais necessidades práticas do dia-a-dia, como assinar o nome, tirar carteira de motorista, ler uma receita médica e fazer as principais operações matemáticas. Enfim, o suficiente para lidar, minimamente, com o “mundo *gadyê*”. Como evidencia a antropóloga Claire Auzias, ao perguntar a uma mulher e um homem romà adultos, se suas famílias os incentivavam a irem à escola, ela obtêm as seguintes respostas: “Até que fiz dez anos. Depois [...] já era uma mulherzinha, então tinha que encarregar-me das tarefas da casa”⁴⁷³, enquanto o homem responde uma variação do mesmo: “não [...] não tenho nenhuma necessidade de continuar a ir a escola para poder comer, para poder beber nem para ‘fazer filhos’”⁴⁷⁴

Considerando as peculiaridades relatadas, pode-se pensar que os escritores romà, sobretudo os que parecem questionar, escrevem orientados para um futuro. Como professava Mateo Maximoff – “que todos os romà possam frequentar a escola”–, quem dizia escrever, principalmente, para as próximas gerações de romà, reafirmando, em cada aparição pública

⁴⁷¹ Penso, principalmente, nos poemas de Papùsa, nos romances e contos de Mateo Maximoff, contudo, outros nomes de escritores romà como Valdemar Kalinin (Bielorússia), Rajko Djurić (Sérvia) Mariella Mehr (Suíça) possuem uma escrita que pode ser considerada mais direcionada ao *outro*. No entanto, existe uma tendência a ser superada por uma escrita que se direciona tanto para os romà como para os não-romà.

⁴⁷² Com o termo *intelligentsia*, refiro-me a qualquer membro da comunidade romani, que luta pelo desenvolvimento de uma identidade política, podendo ser escritores, trabalhadores sociais, líderes comunitários, intelectuais ou ativistas políticos. Corresponde ao que se nomeou anteriormente de minorias ativas, grupo que tem crescido continuamente, sobretudo na Europa.

⁴⁷³ *Gitanas; Hablan las mujeres “ROMS” de Europa*, p.124. “Hasta que cumplí los diez años. Luego [...] ya era una mujercita, así que tenía que hacerme cargo de las tareas de la casa”.

⁴⁷⁴ *Ibid.*, p.85. “No [...] no tengo ninguna necesidad de ir a la escuela para poder comer, para poder beber ni para ‘hacer hijos’”.

seu desejo de adaptações e negociações culturais, mesmo sendo um disseminador fiel das tradições em seus romances⁴⁷⁵.

Atualmente, o que se observa são signos de mudanças paulatinas. Enquanto no passado os romà eram unânimes em ver na alfabetização, somente a assimilação, no presente, essa não é uma verdade partilhada por todos. A recorrente temática sobre o letramento, a escolarização e as consequências para a identidade étnica são reflexos dessas mudanças. Não obstante, friso que essa espécie de “convencimento” que aparece em alguns romances contemporâneos não está atrelado ao “progresso”, ao “desenvolvimento” ou à “educação”, como se os povos de cultura oral não tivessem suas próprias formas de educar, um pressuposto comum aos que desconhecem a cultura romani. Parece-me que está mais relacionado ao interesse de que os grupos tenham acesso às estruturas e ferramentas, cuja falta tem permitido a subalternização do povo rom, ante as sociedades majoritárias. É uma nova abordagem que começa a surgir para a escrita, que abrange uma escrita social, política e de (des)construção identitária.

A literatura romani atual agrega novas formas de afirmação e “construção de vigas” identitárias, as quais se servem dos alicerces erguidos nos romances anteriores, como a difusão e manutenção das lendas, o forte pensamento mágico e o intenso resgate da história romani, elementos que formam a memória étnica em novas tessituras. Situação que remete à formulação de Bhabha em relação à produção atual das minorias subalternizadas por escritores, eles mesmos “entre culturas” (como é o caso de quase todos os escritores romà contemporâneos). Tais “locais de cultura” não representam horizontes totalmente novos, nem o abandono integral do passado e sim, demandam uma profunda consciência das posições, quer seja de raça, gênero, local ou política dos sujeitos que a habitam, constituindo-se em artefatos complexos de diferença e identidade⁴⁷⁶. Os textos da literatura romani contemporânea parecem trazer imbricada a ideia de que pode ser um lugar de influência para novas mentalidades dentro do grupo e de uma visão renovada do que é ser rom para o *outro*, a partir de uma ressignificação do passado étnico e de revalorização da memória do povo rom.

Observa-se, ainda, uma busca dos escritores por apresentar os componentes culturais que tornam os romà um grupo que se reconhece uno, apesar das diferenças internas e adequações feitas em função das trajetórias diaspóricas. Ao mesmo tempo, também buscam evidenciar que dentro dessa nação que se interliga por esses componentes estruturais da

⁴⁷⁵ Cf. I TCHATCHIPEN: Lil Ada Trin Tchona Rodipen Romani – *Revista trimestral de investigación gitana*. Barcelona. Nº28 outubro – dezembro, 1999, pp. 5-6. “de que todos los gitanos puedan ir a la escuela”.

⁴⁷⁶ *O local da cultura*, p. 19.

romipen (especialmente a língua materna dissolvida ou encaixada na língua das sociedades majoritárias), encontra-se uma variedade de vozes, a qual evidencia a existência das diferenças grupais e dissonâncias introduzidas pela hibridação caracterizada na figura dos novos romà.

Essas características que venho enumerando, fazem-me acreditar que a literatura romani atual é uma expressão que viabiliza a reconstrução identitária dos romà, por meio da formação de novas mentalidades no endogrupo, pela ressignificação da sua imagem ante as sociedades circundantes e pela revalorização da autoestima grupal. Sem esquecer o entendimento dos processos internos de deterioro identitário, comumente expressos nas vozes das personagens, por vezes submersas em graus elevados de exclusão social.

5.1 UM “TERRITÓRIO” NA LITERATURA

A literatura romani caminha para constituir-se em um simbólico “território” escrito dos romà. Um lugar geograficamente desterritorializado e transnacional, como é o próprio conceito de nação romani pensado pelo movimento ativista rom. Apesar de não desconhecer o fato de que a influência da literatura ainda não é um fator relevante entre os grupos, tendo em vista o alto índice de indivíduos romà que permanecem na oralidade, mesmo assim, podemos acreditar que esta literatura é um dos poucos veículos de demarcação dos contornos emocionais, afetivos e de representação que pode ser direcionado para a construção de elos identitários entre os grupos dispersos nos mais variados países.

Não obstante a realidade étnica estar assim configurada, o desejo de “reunir” essa comunidade foi, muitas vezes, ensaiado por vários romà. Primeiramente, pensou-se em um utópico *romanistán*, ou seja, um território geográfico, no qual todos se sentiriam em casa e desfrutariam do sentido de pertencimento a uma nação, nos moldes admissíveis para o *outro* e em um contexto moderno, como um Estado. A primeira tentativa aconteceu em 1934, quando membros do rico clã Kwiek, descendentes de escravos romenos que se estabeleceram na Polônia, se autoproclamaram pertencentes à “realeza romani”⁴⁷⁷ e têm o ímpeto de enviarem uma solicitação a Mussolini, pleiteando um território na Abissínia (atual Etiópia), além de solicitarem representação na Liga das Nações. Essa iniciativa teve o apoio de parte dos romà

⁴⁷⁷ Vale lembrar que entre os romà não existem reis. O que já ocorreu em alguns momentos da história romani, é que alguns membros de grupos mais abastados e numerosos se autoproclamaram reis, como nesse caso, com a intenção de obterem maior atenção para as reivindicações étnicas, porém, não é uma prática usual nem reconhecida entre os romà.

da Hungria, França e Espanha, a qual pode ser considerada a semente do atual movimento ativista rom⁴⁷⁸. Consta ainda, que o escritor franco-romeno Joan Rotaru, conhecido na França como Vaida Voevod, fundou em 1959, a *Communauté Mondial Gitane* (depois *Comité Internacional Tsigane*). Entre suas reivindicações, ele requeria ao governo francês, a criação do *romanistán* na forma de aldeias e que se estabeleceriam em terras próximas a Lyon. Depois, junto a ONU, solicitou parte de território da Somália. O escritor contou com o apoio intenso de seguidores romà franceses, os quais viviam em guetos e contavam poder financiar o utópico território, com a ajuda de indenizações alemãs para os sobreviventes do *Porrajmos*, o que também não se concretizou⁴⁷⁹.

Na década de 1970, a ideia do *romanistán* foi timidamente reintroduzida pelos ativistas que organizaram o Primeiro Congresso Internacional, o qual contou com o apoio do governo indiano. Contudo, a própria intelectualidade romani chega à conclusão de que a ideia de possuir um Estado, não se mostra condizente com o sentido de uma identidade nômade compartilhada, até mesmo pelos grupos que se encontram sedentarizados há algum tempo.

Os filósofos franceses Deleuze e Guattari discorrem sobre essa relação dos nômades com o território. Os pensadores afirmam que eles não têm pontos, trajetos, nem terra, embora os tenha. Para o nômade, explicam, é a desterritorialização que constitui sua relação com a terra, pois ele se reterritorializa na própria desterritorialização⁴⁸⁰. Embora existam exceções, para a grande maioria dos romà, ter um território significaria assinar o próprio documento de assimilação ao mundo dos não-romà. Outro fator alegado é o medo de que, ao se reunirem em um local estabelecido e facilmente localizável, estariam vulneráveis a massacres como os ocorridos durante a perseguição nazista. Dessa forma, um território poderia representar uma ruptura profunda e, talvez, definitiva, entre os grupos romà. Assim, no ano 2000, a União Romani Internacional se pronunciou publicamente, declarando-se uma nação não territorial e exigindo o reconhecimento desse *status* perante os governos.

No entanto, se a ideia de um território geográfico foi descartada, a necessidade de ter um enquadramento sociopolítico parece pairar sobre as mentes e os corações dos romà. Preocupações como as que eu mesma escutei de meu avô, quando dizia “precisamos fazer algo para unir nosso povo inteiro ou vamos acabar nos desconhecendo entre a gente mesmo” e depois de proferir essas palavras introdutórias, emendava uma narrativa oral sobre a história dos grupos dispersos no mundo, mas que, segundo ele, podiam reconhecer-se somente pelo

⁴⁷⁸ MARUSHIAKOVA, Elena; Popov, V. “The Roma – a Nation without a State? Historical Background and Contemporary Tendencies”, p. 439.

⁴⁷⁹ HANCOCK, Ian. *We are the Romany People: Ame Sam e Rromane Dzene*, pp. 119-120.

⁴⁸⁰ *Mil platôs. Capitalismo e esquizofrenia*, p. 53.

olhar. O que não se diferencia do desejo expresso pela personagem Goguich, velho patriarca do romance de Jorge Nedich, *La extraña soledad de los gitanos* (1999), quando explica ao filho que as lendas dizem que os “ciganos” não têm pátria e que para salvar a honra dos romà, seu filho deve mostrar ao mundo qual é “nossa pátria. Fundarás a ‘Nação Cigana’!”⁴⁸¹. À maneira do personagem, a intelectualidade romani, refletindo um anseio do povo, parece buscar caminhos para engendrar os contornos dessa nação, um ou mais elementos que pudessem unir os grupos na sua igualdade e nas suas diferenças, sem que as identidades, atreladas às raízes nômade, se vissem ameaçadas.

A língua romaní chegou a ser pensada como elemento catalisador dessa união, um “território”, cuja identidade se expressasse sem barreiras entre os distintos grupos. Apesar de a língua mãe se constituir em um dos diacríticos étnicos, que hoje é utilizado pela maioria dos romà como indicador de pertencimento, ela só funciona como ligação em grupos que falam a mesma variação dialetal ou variações aparentadas. Atualmente, o que mais existe – embora em processo de desaparecimento – são os chamados *pogadoletos*, termo utilizado por estudiosos⁴⁸² para definir línguas que são transformadas por outras, geralmente majoritárias, tanto em relação ao léxico como em relação à gramática, como é o caso do já citado *caló* em Espanha ou *calão*, no Brasil. Essa excessiva fragmentação do romaní, apesar de uma raiz compartilhada por todos os falantes, constitui um sério problema de compreensão entre os grupos, dificultando qualquer processo de unificação.

Apesar da proposta de unificação da língua ter surgido nos primeiros congressos da União Romani e de terem sido criadas comissões linguísticas que conseguiram padronizar um alfabeto romaní, adotado desde 1990, trata-se de uma padronização fonética restrita a uma pequena minoria intelectual e não de uniformização da língua. De fato, os romà que escrevem em romaní, o fazem de maneira descentralizada, adaptando-o à língua das sociedades majoritárias nas quais vivem, acarretando a fragmentação também na escrita⁴⁸³. Devido a esses empecilhos, somados à efetiva perda da língua por parte de muitos romà, é difícil que o romaní possa configurar esse “território” a respeito do qual venho discorrendo.

É inegável que a literatura tem sido historicamente um dos pilares fundamentais da construção de identidades nacionais e do fortalecimento das nações. Na mesma linha de Antônio Candido, Eduardo Coutinho chega a afirmar que as literaturas nacionais são “elaboradas para respaldar a identidade de uma nação”, tendo papel fundamental na própria

⁴⁸¹ *La extraña soledad de los gitanos*, p. 11. “nuestra patria ¡fundarás la ‘Nación Gitana’!”.

⁴⁸² Como o linguista francês Marcel Courthiade ou o perito espanhol em romani Carlos Muñoz Nieto. Cf. entrevista em: https://www.youtube.com/watch?v=4GWWYyn_OuM. Acessado em 20.10.14.

⁴⁸³ MATRAS, Yaron. “Writing Romani: The Pragmatics of Codifications in a Stateless Language”, p. 484.

criação da nação, pois são, ao mesmo tempo, “produtos e constituintes parciais da nação e do seu sentido coletivo de identidades nacional”⁴⁸⁴. Seria um equívoco pensar as nações somente como territórios concretos ou governos porque, na verdade, elas formulam sentidos, estabelecem sistemas simbólicos e, principalmente, estruturam narrativas que garantem a fidelidade dos indivíduos nacionais.

Portanto, não seria estranho que a literatura romani pudesse edificar esse simbólico “território” transnacional, a partir da (des)construção identitária que pode promover, das pontes de contato com o *outro* e da escuta das vozes romà, que hoje constituem a nação romani. Também é importante a unificação estratégica que a escrita literária pode impulsionar por meio do estabelecimento de um sentido de identidade cultural comum, que transcende as fronteiras linguísticas e geográficas. A consolidação das identidades romani em torno de memória, valores e história compartilhada é um elemento relevante dessa escrita, que parece ser preocupação dos escritores contemporâneos.

Aspectos que propiciam a adequação da literatura romani, a dar contornos ao simbólico “território”, constituem a capacidade dos escritores de plasmarem em suas linhas, o que une e o que separa os vários grupos romà, além de incluir os processos adaptativos que perpassam a existência étnica⁴⁸⁵. Tanto a consciência do idêntico como da diferença são elementos importantes, quando se pensa a identidade cultural, a qual não deve ser entendida de forma cristalizada, explica Stuart Hall, mas sim, como um processo. Ele propõe duas formas de se pensar a identidade cultural: primeiro, como uma cultura única partilhada, como uma espécie de verdade interior coletiva, o que acarretaria uma construção identitária por um compartilhamento de interesses e visões; segundo, como uma forma de ver a identidade cultural, a partir de um ângulo que considera tanto as semelhanças quanto os pontos críticos da “diferença profunda e significativa” dos que compartilham uma identidade cultural coletiva. Seria impossível, no entanto, segundo Hall, formular a construção das identidades como um resultado apenas do partilhamento de aspectos comuns, ou, ao contrário, somente do estabelecimento de oposições e contrastes. A identidade cultural enquanto um processo, deve abranger os dois aspectos, chamados de vetores de ruptura e aproximação, segundo Hall⁴⁸⁶.

Destarte, hoje não se pode falar de uma identidade cultural romani única e sim, de identidades heterogêneas. Ao mesmo tempo, não é possível deixar de considerar que há uma

⁴⁸⁴ *Fronteiras imaginadas: cultura nacional/teoria internacional*, pp. 54-55.

⁴⁸⁵ Talvez essa peculiar habilidade dos escritores contemporâneos esteja relacionado ao fato que a grande maioria deles termina, de alguma forma, também dedicando-se aos estudos romà, o que aumenta suas percepções sobre o povo como um todo, que vai além das fronteiras de seu grupo específico.

⁴⁸⁶ “Cultural Identity and Diaspora”, pp.223-225.

unidade nessa diversidade, possivelmente o que a personagem Yanko, do romance do rom canadense Ronald Lee, *Maldito gitano* (1970), queria dizer quando comenta: “A música adotou um ar mais oriental, [...] e pensei que os ciganos éramos na verdade um povo estranho. Diante de mim se desenrolava uma cena que podia estar ocorrendo em qualquer lugar do mundo, com a mesma música, a mesma língua caló e as mesma roupas”⁴⁸⁷. Não são poucos os romances em que há alusão às semelhanças que os nômades itinerantes⁴⁸⁸ ou conhecedores de vários clãs fazem sobre as coincidências que encontram entre os distintos grupos. Um exemplo é quando, por repetidas vezes, a narradora do romance, *Mi vieja sangre: men purí arat* (2004), percebe que as conversas entre romà começam sempre de forma igual: “falando de sua procedência”⁴⁸⁹. São pequenas e grandes semelhanças entre grupos, as quais Ian Hancock definiu pelo termo em romani *jekhipè*, que serviria para conceituar os aspectos da tradição, memória e história que os romà possuem em comum⁴⁹⁰.

Como analogia a esse raciocínio, lembremos que o imbricamento da busca pela identidade e suas reconstruções na literatura, promoveu a introdução do termo “negritude” pelo poeta francês Aimé Césaire, em 1930. O ideólogo do conceito buscava afirmar a existência de uma identidade comum aos povos africanos dispersos pelo mundo e essa formulação tornou-se o centro de um movimento literário e ideológico, “Negritude”, em defesa da revalorização da cultura e identidades negras⁴⁹¹. Apesar de certa postura essencialista, que terminou por contaminar o movimento. Essencialismo entendido aqui, de acordo com os estudos culturais e pós-coloniais, como a crença na existência de um sujeito coletivo monolítico e homogêneo⁴⁹², ou seja, a ideia de que exista uma única imagem representativa de determinadas etnias ou gênero e que essas sejam mais puras ou verdadeiras⁴⁹³. Ressalta-se que a literatura é um lugar propício para essas reconstruções e que

⁴⁸⁷ LEE, Ronald. *Maldito gitano*, p. 174. “La música adoptó un aire más oriental, [...] y pensé que los gitanos éramos en verdad una gente extraña. Ante mí se desarrollaba una escena que podía estar produciéndose en cualquier lugar del mundo, con la misma música, el mismo lenguaje caló y los mismo vestidos”.

⁴⁸⁸ Os romà nômades itinerantes são diferenciados dos nômades semissedentários ou que praticam um nomadismo sazonal ou circular, por estarem constantemente em viagem, parando somente por alguma ocasião comemorativa ou oportunidade comercial/laboral. São os totalmente nômades.

⁴⁸⁹ HERNÁNDEZ SOTO, Miguel. *Mi vieja sangre: men purí arat*, p. 75, “hablando de su procedência”.

⁴⁹⁰ *The Pariah Syndrome: An Account of Gypsy Slavery and Persecution*, p.24.

⁴⁹¹ A Negritude foi definida como “uma revolução na linguagem e na literatura, que permitiria reverter o sentido pejorativo da palavra negro para dele extrair um sentido positivo”. Observa-se que o movimento é grafado com maiúscula e o termo que corresponde à identidade comum é com minúscula. Entre os nomes envolvidos nesse movimento estão os de Frantz Fanon, Édouard Glissant e Leopold Senghor. Cf. BERND, Zilá. *O que é Negritude?*São Paulo: Brasiliense, 1988.

⁴⁹² Cf. SPIVAK, Gayatri. “Culture Alive”. In *Theory, Culture & Society*, v.23, may, 2006, pp. 359-360. Disponível em <http://tcs.sagepub.com/content/23/2-3/359.full.pdf+html>.

⁴⁹³ O conceito é abordado pela filosofia e por outras disciplinas, com distintas especificidades. O essencialismo pode ser pensado desde o grupo dominador ou majoritário, o que costuma promover visões estereotipadas e reducionistas. Também desde os grupos dominados ou minoritários, o que pode ocasionar visões étnicas

o movimento que tomo como exemplo foi uma base importante em seu momento, para o despertar da consciência negra, a qual impulsionou inúmeras conquistas em outros âmbitos. De acordo com Zilá Bernd, se o movimento “Negritude” entrou em decadência no final da década de 1960, o conceito de “negritude” continuou a reverberar e a promover a valorização e reconstrução identitária desse povo. Inclusive em suas repercussões nas obras de poetas e escritores negros que o sucederam e que devem ao movimento uma herança de independência política, cultural e literária que ultrapassou continentes⁴⁹⁴. Para este estudo, essa “unidade” é chamada de *romipen*, e prescinde de uma imagem homogênea, porque tem o sentido mesmo de identidade e esta é formada, necessariamente, de igualdades e diferenças.

A emergente literatura romani de hoje pode ser pensada como um sólido alicerce fundacional do grande e simbólico “território” escrito dos romà do futuro. É interessante imaginar que os escritores estejam usando a escrita para (des)construir a identidade e a nação romani, colocando-a ao lado dos romà, podendo, inclusive, viabilizar um simbólico *romanistán*⁴⁹⁵.

É provável que nem todos os escritores tenham a visão do significado social e político do surgimento de uma literatura escrita no seio de um povo tradicionalmente oral e das potencialidades desse novo lugar de identidade. Contudo, no Quarto Congresso Internacional Romani, em Varsóvia em 1990, que contou com a presença maciça de intelectuais e escritores, buscou-se, principalmente, incentivar a “criação” de uma literatura romani, de forma institucionalizada⁴⁹⁶. Ainda que a iniciativa não tenha prosperado, foi um indício de que o potencial transformador e unificador da escrita literária era fortemente considerado pela *intelligentsia* romani. Outro acréscimo foi a criação da Irwa - Internacional Romani Writers Association, fundada na Finlândia em 2002, com a finalidade de dar a conhecer a literatura romani entre romà e não-romà, independentemente da língua em que seja escrita. A Irwa desenvolveu vários projetos importantes, como a criação de uma biblioteca romani pan-europeia, concluída em março de 2006, contando com a coordenação da Universidade Karl-Franzens, na Áustria. O projeto promove a publicação e traduções das obras, com a finalidade

fundamentalistas ou segregadoras. Ambas as visões não são libertadoras nem promovem diálogos culturais. Embora Spivak chame atenção para que, em alguns aspectos, o que ela nomeia de “essencialismo estratégico” possa ser proveitosamente utilizado pelas minorias, no sentido de “estratégia em curto prazo” que os ajude na afirmação de uma identidade política, em contextos específicos, mas que não pode ser assumido para a fixação de uma identidade ante ou pelos dominantes, pois não traz soluções emancipatórias a longo prazo. Cf. SPIVAK, Gayatri. *In Other Worlds. Essays in Cultural Politics*. New York: Methuen, 1987, pp. 202-206.

⁴⁹⁴ *O que é Negritude?*, pp. 17-20.

⁴⁹⁵ Os romà apesar da resistência na oralidade, sempre tiveram a consciência do poder da escrita em seus aspectos negativos e positivos, inclusive souberam utilizá-la a seu favor no início de sua chegada ao Ocidente, como vimos anteriormente, no capítulo 1, com a questão da obtenção de salvo-condutos na Idade Média.

⁴⁹⁶ ACTON, T.; LE BAS, D. *All Change! Romani studies through Romani eyes*, p. 28.

que se incentive as novas gerações a ler sua própria literatura. Em contrapartida, direcionado às sociedades majoritárias, o empreendimento acredita no potencial transformador da literatura romani para combater o preconceito contra os romà e viabilizar novos diálogos interétnicos⁴⁹⁷.

Essas iniciativas e expectativas que levantam acerca do potencial da literatura como fortalecedora da identidade cultural étnica, corroboram com o que observo em minhas análises, demonstrando que os escritores romà contemporâneos assumem a literatura romani como uma escrita social, política e como um ato performativo de afirmação identitária, do qual são os mediadores das vozes romà. Isso converge para a visão de que a literatura tem um importante papel no processo de (re)construção da identidade atual e no estabelecimento de uma nação diaspórica, na qual pode conformar-se um simbólico “território” escrito. A reconstrução identitária é uma das facetas que se inserem dentro desse espaço, em aspectos ambivalentes e transformadores, que agem no sentido de desconstruir as imagens negativas e os preconceitos, funcionando como pontes de diálogo com o *outro*, nas “fronteiras e margens” desse “território”. E atuam, inclusive, na construção interna de novas etnicidades que fortalecem a identidade da nação transnacional romani, pela qual hoje se luta por reconhecimento a partir do movimento ativista rom.

Stuart Hall ainda nos lembra de que as identidades nacionais são formadas e transformadas no interior das representações. Dessa maneira, a nação deve ser considerada mais um sistema de representação cultural do que uma unidade política. De tal modo, como as instâncias culturais, a língua e a religião, também as representações simbólicas são elementos constitutivos fundamentais para a arquitetura do edifício da nação. Ao se produzirem sentidos sobre a nação que geram identificações, constroem-se identidades. Esses sentidos estão contidos nas histórias sobre a nação, nas memórias que conectam o presente ao passado e nas imagens que são construídas a partir dessas narrativas⁴⁹⁸. No processo de criação, explica Homi Bhabha, retalhos e restos da vida cotidiana são reiteradamente transformados em signos de uma cultura nacional coerente, no qual o próprio ato da *performance* narrativa convoca seus sujeitos nacionais. Assim, a construção da nação como narração ocorre por “uma cisão entre a temporalidade continuísta, cumulativa, do pedagógico e a estratégia repetitiva,

⁴⁹⁷ Cf. Irwa: www.romaniwrite.com. Acesso em 21.10.14. Os membros fundadores foram os escritores romà Veijo Baltzar, Mariella Mehr, Jovan Nolic, Charles Smith, Margita Reiznerova, Valdemar Kalinin, Joaquin Albaicín, Rahim Burhan e Luminita Mihai Cioaba, pertencentes a oito países da Europa, que escrevem nas línguas majoritárias dos países onde vivem e em algumas variações dialetais do romani faladas por seus grupos. Editoras como Hertfordshire Press (Reino Unido), L'Harmattan (França) e Drava Verlag (Áustria) apoiam o projeto por meio de publicações de obras contemporâneas.

⁴⁹⁸ *Identidade cultural na pós-modernidade*, p.51.

recorrente, do performativo. É por meio do processo de cisão, que a ambivalência conceitual da sociedade moderna se torna o lugar de *escrever a nação*⁴⁹⁹. E pelo “olho de nossa mente”⁵⁰⁰ é que “lemos” essa nação como uma “comunidade de destino”, uma “comunidade afetiva”⁵⁰¹. Enfim, uma “comunidade imaginada”⁵⁰², uma narrativa internalizada como nosso “chão” ou nosso “caminho”, como preferiria dizer um velho rom. Nos meandros da literatura romani que hoje se tece, encontram-se engendrados esses sentidos e ao lê-la com olhos e ouvidos romà é possível “escutar” o próprio pertencimento⁵⁰³.

Para orientar as análises a respeito da configuração da identidade e como se efetiva essa (re)construção identitária nesse “território” escrito atualmente, selecionei o recente romance de Jorge Emílio Nedich, *El alma de los parias* (2014). No entanto, o estudo será complementado com outros textos contemporâneos, que ampliarão o diálogo com a *romipen*, aumentando a abrangência do nosso simbólico “território” para vários grupos de diferentes países. Dessa forma, também será possível perceber as identidades que conformam o povo rom hoje, em suas diferenças e semelhanças e, inclusive, evidenciar as mudanças e estratégias da escrita literária romaní, no período que abrange as publicações dos romances aqui abordados – de 1970 até 2014.

El alma de los parias é uma narrativa autobiográfica com elementos ficcionais, na qual o narrador protagonista Stieva é um escritor que manda uma série de *e-mails* dirigidos ao filho Damián, a quem reencontra após vinte e três anos de separação. O filho que não via desde os três anos de idade, agora um médico, desconhecia o fato de ter um pai biológico de origem romani. Nesses *e-mails*, o narrador lhe conta a respeito de suas origens étnicas, a história de seus avôs, de vários integrantes de sua genealogia e da coletividade; esmiúça os detalhes dos costumes, da tradição; e mudanças que foram introduzidas na sua comunidade ao longo dos anos, devido ao contato crescente com o mundo não-romà. Fala, ainda, das dificuldades enfrentadas pela etnia no convívio com as sociedades circundantes e de como esses conflitos cooperaram para que a relação com a mãe de Damián (uma não-romani) não prosperasse. No contexto dos problemas culturais, o narrador inclui suas relações amorosas, quase todas embargadas pelo próprio conflito interno, resultado de uma identidade violada pela discriminação e marginalidade. O pai oferece a Damián uma visão paradoxal da

⁴⁹⁹ *O local da cultura*, p. 207, (grifo do autor).

⁵⁰⁰ *Identidade cultural na pós-modernidade*, p.52.

⁵⁰¹ Halbwachs

⁵⁰² Anderson.

⁵⁰³ Com base em Heidegger, Muniz Sodré lembra que o vocábulo alemão para pertencimento é *Zugehörigkeit*, que tem sua raiz no verbo *horen* (escutar), ao que conclui que todo pertencimento é uma recíproca escuta na diferença. CF: *Claros e escuros. Identidade, povo e mídia no Brasil*, p. 38.

realidade romani, cujos aspectos positivos e negativos são levantados à luz de uma dura realidade étnica.

A escolha de *El alma de los parias* como obra norteadora, condensa as características que observo como significativas em um romance contemporâneo romani, não obstante a diferença do *corpus* complementar, que não necessariamente possui todos esses elementos. O texto adequa-se à escrita do *outro*, sem perder aspectos ou reminiscências da oralidade, que são elementos próprios de identidade. É um romance de cunho testemunhal, no qual o narrador trata de perto a exclusão e situação de marginalidade, em que vive uma coletividade romani argentina descendente de romà romanos, abrangendo o período de nomadismo praticado até a sedentarização definitiva em bairros pobres. A discussão sobre o letramento, a escolarização e a presença de sujeitos híbridos é apresentada pelo narrador, a partir da própria história do escritor, um indivíduo “entreculturas”, que aprendeu a negociar seu duplo espaço de pertencimento nos mundos rom e não-rom. Os conflitos internos, a identidade deteriorada e a introjeção dos preconceitos são aspectos abordados desde a ótica interna dos personagens. O narrador questiona situações de dentro e fora do grupo étnico, enquanto dá a conhecer a idiosincrasia romani ao seu leitor implícito, o filho “não-romà”. Traz à tona, em um viés crítico, as questões sociais que emergem com a aparição de uma nova consciência, a qual é fruto de seu também pertencimento à intelectualidade romani. Esse fazer parte do grupo está matizado por uma vivência intensa de vários estágios distintos dentro da comunidade: ele foi nômade; passou pela transição nomadismo-sedentarismo; sedentarizou-se; esteve imerso na oralidade; e, a partir do autodidatismo, superou limitações até tornar-se escritor e docente universitário. Tais aspectos convergem para contemplar a comunidade étnica de um olhar que eu comparo com o ver a partir de diferentes “pontos de fuga”⁵⁰⁴. Relaciono o olhar desde “um ponto de fuga” à perspectiva “de dentro” do grupo étnico, momentos em que as várias vozes romà internas se pronunciam, falando de suas tradições, mostrando suas diferenças de uma visão de mundo própria e a partir de uma lógica peculiar à idiosincrasia romani.

Já o olhar a partir de “três pontos de fuga”, corresponderia aos momentos em que o narrador dá voz a personagens não-romà, algumas vezes pela internalização do olhar do *outro* direcionado à comunidade. Em muitas ocasiões, observa-se que o narrador antecipa, inclusive, os julgamentos e as imagens mentais que estariam sendo criadas pelo leitor não-romà, a quem ele destina e não destina seu texto. Explico: se por um lado ele escreve a Damián, que por ser filho de uma não-romà e não ter vivido com o pai rom desconhece a cultura romani e precisa

⁵⁰⁴ Terminologia utilizada nas artes visuais, explicitada na introdução deste estudo.

dos mesmos esclarecimentos, talvez, possua os mesmos preconceitos que os não-romã, por isso o narrador se antecipa; por outro lado, o filho é também um rom por descendência e assim sendo, existe uma matização que acontece como introdução ao mundo, ao qual o leitor implícito também pertence. Essa visão a partir de “três pontos de fuga” é a visão do *outro*, do desconhecedor. Da mesma forma que se dá no desenho, por ser uma perspectiva “de longe”, geralmente é deformante⁵⁰⁵. Nesse caso, essa alteração se daria em função de desconhecimento, preconceitos, estereótipos e, algumas vezes, da idealização.

Por último, observa-se o olhar matizador dos “dois pontos de fuga”, que se mostra nos trechos em que o narrador fala desde o “entrelugar” em que habita, no qual ele traduz os diferentes “mundos” e reflete criticamente sobre a realidade romani, dialogando com algumas “visões chapadas”, por serem essencialistas e que são formuladas pelas vozes “de dentro”, que em alguns trechos pertence ao passado do narrador-personagem e que no presente da narrativa, ele as ressignifica. É aqui também que o romance mostra os prós e contras do conflituoso lugar habitado pelos “novos-romã”. Assim, o confronto desses três olhares abordados, torna o texto narrativo singular, enriquecedor e atualizado para o foco deste estudo, o qual se concentra nas abordagens a identidade.

A partir dos elementos de reconstrução que se desprendem de *El alma de los parias* e dos romances complementares, procuro observar como a literatura romani reflete essa busca identitária na contemporaneidade, de como esse discurso literário engendra a nação transnacional por meio da *romanipen*, narrando-a enquanto diferenças e igualdades identificatórias do povo rom. Antes de dar andamento a estas abordagens específicas no *corpus* de estudo, faz-se conveniente introduzir o conceito de identidade, o qual norteia o estudo em sua inter-relação com a reconstrução identitária promovida pelas vozes romã.

5.2 DE IDENTIDADES E RECONSTRUÇÕES

A reflexão sobre a identidade tem sido uma questão central da filosofia desde o “conheça-te a ti mesmo”, de Sócrates. Tem sido recorrente nos discurso tanto no âmbito das ciências sociais e humanas, quanto no campo da política e, inclusive, no discurso diário, a partir do entendimento do senso comum que, não raras vezes, a entende como uma entidade própria de existência definida e permanente diante das identidades alheias. Trata-se de um enfoque que pressupõe a ideia essencialista de que a identidade se constitui em um conjunto

⁵⁰⁵ Muitas vezes chamada de visão aérea, mas, também poderia se dar a partir de um lugar muito abaixo, porém, sempre se verá desde o distanciamento.

de características fixas, ao estilo parmênico⁵⁰⁶. Centrados na ideia de uma essência imutável, perde-se de vista o permanente estado de processo que constitui a identidade que, mesmo quando possui estruturas aparentemente invariáveis, essas, geralmente, têm duração limitada, pois se reformulam paulatinamente em processos adaptativos aos tempos, aos *outros* e à paradoxal necessidade de permanecer, que só sobrevive na atualização da performance identitária.

Comparo a visão de uma identidade fixa à fantasia de que um objeto que se retrata em uma foto, apesar de que guardará semelhanças significativas com o original retratado, será sempre idêntico ao objeto real, sem considerar a temporalidade, o acaso e outras interferências ambientais. Ao pensar-se a identidade a partir dessa ótica equivocada ou ingênua, percebe-se que as semelhanças que perduram, advêm de reformulações e ressignificações. Assim, a identidade é um processo contínuo de construção e revisão da nossa imagem individual e grupal que se efetiva pelas interações com os *outros*, sofrendo influências do meio social e cultural no qual se insere. Não é, pois, possível pensar a identidade sem considerar sua relação direta com o *outro*, embora em sua etimologia, o próprio termo esteja relacionado com o idêntico, o que induz a equívocos. Em termos sociais, pode-se entender a construção da identidade como a forma com que eu me vejo ou ao meu grupo e como eu desejo ser visto pelos outros. Dessa forma, sempre está mediada e pensada em relação a uma coletividade, isto é, não se constroem identidades para si mesmo, pois só a partir da interação é que elas são significadas.

Mesmo que esses pressupostos sobre a identidade sejam conhecidos desde o século XIX, quando, de acordo com Stuart Hall, surge a concepção de que o sujeito se forma em relação aos outros, a ideia de uma identidade fixa e imutável continua provocando inúmeros conflitos. Hall explica que não se pode negar a existência de um “núcleo central” e individual, mas, diferentemente do que se pensava no Iluminismo, esse “eu real” não é imutável e sim, sofre a influência permanente dos valores, símbolos, sentidos e identificações dos mundos culturais externos⁵⁰⁷. O teórico define esse indivíduo com o chamado “sujeito sociológico”, modelo que abrange e rege boa parte do comportamento dos indivíduos e grupos de nossas sociedades. Esse tipo de concepção da identidade faz com que “projecemos a ‘nós próprios’ nessas identidades culturais, ao mesmo tempo em que internalizamos seus significados e

⁵⁰⁶ Parmênides de Eleia, filósofo pré-socrático, escreveu um só poema filosófico, em que advoga por um modo unitário e imóvel de ser um.

⁵⁰⁷ *A identidade cultural na pós-modernidade*, pp. 10-11.

valores, tornando-os ‘parte de nós’⁵⁰⁸. Também auxilia a que nossa subjetividade se alinhe com os lugares objetivos que ocupamos na vida social e cultural. Nesse raciocínio, a identidade ataria o sujeito à estrutura, trazendo certa estabilização aos sujeitos e seus mundos culturais, tornando-os reciprocamente mais unificados.

Contudo, seguindo o raciocínio providencialmente simplificador de Hall, pondera-se que essas condições estariam mudando. O sujeito vivido como tendo uma identidade estável e unificada – embora em construção constante – estaria se tornando fragmentado e composto não de uma, mas de várias identidades, podendo, inclusive, ser contraditórias ou não resolvidas. Paralelamente a essa fragmentação do sujeito, as estruturas externas ao indivíduo que mantinham uma paisagem de certa uniformidade, também estariam entrando em colapso – como resultado de forças, as globalizadoras, por exemplo. Dessa forma, até o processo de identificação, pelo qual os indivíduos projetam suas identidades culturais, seria provisório, conflituoso e mutante. Esse seria, em poucas palavras, o processo produtor do “sujeito pós-moderno”, caracterizado por possuir identidades móveis, que são transformadas continuamente, de acordo com as formas pelas quais são representados ou interpelados nos sistemas culturais. Os indivíduos, afirma Hall, assumem identidades distintas em diversas ocasiões, não havendo uma unificação possível nem nenhum eu coerente⁵⁰⁹.

Trazendo esse panorama para a realidade atual dos grupos romà, observa-se que se efetivam dinâmicas complexas que acompanham ou não essas tendências. Os romà se constituem em uma comunidade tradicional, a qual preserva e valoriza tradições ancestrais, porém estão inseridos na modernidade tardia, ou seja, ainda que estejam em guetos, segregados ou “invisíveis”, não estão “intocados” e isolados subsistindo, por exemplo, em “aldeias distantes”. Mesmo às margens, sempre estiveram em contato direto com a sociedade, pois sobrevivem pelas atividades voltadas para o *outro*. Assim sendo, sofrem as consequências que assolam os “sujeitos pós-modernos”, mas, por se constituírem em uma sociedade tradicional, essas repercussões são distintas, porque estão estruturadas em outras demandas e, muitas vezes, em outros processos. Inclusive, as consequências das forças que atuam no contexto de um mundo globalizado e espacialmente comprimido são diferenciadas daquelas que atuam sobre romà tradicionalistas, sobre romà pertencentes às minorias ativas ou novos-romà. Influenciarão, ainda, no quão esses grupos estão integrados às sociedades ou se estão em condição de marginalidade, sobretudo, vulneráveis em condições de miséria.

⁵⁰⁸ *A identidade cultural na pós-modernidade*, p.12.

⁵⁰⁹ *Ibid.*, pp.12-13.

A proximidade de um mundo global, “sem fronteiras”, não afeta negativamente aos romà, acostumados a conviverem em um “mundo de *outros*”, em uma dupla condição de ser “estrangeiro em qualquer lugar” e, ao mesmo tempo, sobrevivendo e “adaptando” sua pátria em qualquer terra. Dentro dessa realidade, que para os romà sempre foi “globalizada”, souberam manter sua identidade tradicional. A identidade romani não se fragmenta por esse aspecto. Entretanto, outras forças hostis a sua identidade coletiva, que operam na modernidade tardia, sim e geram seus efeitos, como as políticas sociais que não consideram suas diferenças, tendências econômicas que tornam suas habilidades, ofícios e modos de ganharem a vida, desnecessários e obsoletos, bem como, o incremento do medo ao *outro* ameaçador, o qual pode ser um imigrante ou um rom. Forças que, em conjunto, os empurraram a um quadro de mais exclusão, preconceito, marginalidade e conflitos intergrupais.

É nesse contexto e sob forças características da modernidade tardia, que os romà vivenciam conflitos identitários, os quais dizem respeito a que tipo de adaptações podem e querem fazer para continuarem mantendo sua identidade, sem que esteja atrelada à marginalidade e possa garantir a existência digna dos romà agora e no futuro. A segregação, a fuga, a invisibilidade e a oralidade não parecem mais estratégias adaptadas aos dias atuais. A assimilação, que sempre foi a opção dada pelo *outro*, não é aceitável e nunca foi; a “inclusão” na condição de excluídos, sua contrapartida oferecida pelas sociedades, chegou a estados extremos e não pode ser sustentada.

É nesse processo de tomada de consciência, mudanças de estratégias, nascimento de um espírito de grupo também político, que surge a figura do *sujeito híbrido* e sua opção pelo duplo pertencimento e seus esforços por continuar sendo rom. A identidade romà também se encontra em crise por esses aspectos, pelo medo gerado pela percepção de que chegou o momento de fazer opções, como as que são protagonizadas pelos novos romà que pululam na literatura romani. O aparecimento desses híbridos não está relacionado a uma fragmentação identitária, uma “morte do sujeito rom”, mas, sim, ao nascimento de uma identidade romani sustentável, também na modernidade tardia. É por isso que questões como uma “unificação estratégica”, afirmação e revalorização da identidade étnica e reconstrução identitária – e desconstrução, tendo em vista os efeitos perniciosos dos estereótipos e do olhar estigmatizador do *outro* na identidade romani – são tão importantes no momento atual.

Nesse raciocínio, Shohat e Stam argumentam que o ato de falar de suas próprias necessidades e verdades, não é nada simples, principalmente, porque as minorias hoje “falam em um contexto teórico no qual a noção de uma identidade e de um sujeito coerentes, para

não falar de uma identidade da comunidade, é epistemologicamente suspeita”⁵¹⁰. Os teóricos chamam atenção para a forma com que o centro proclama o fim de algumas verdades, que a periferia começa a exigir, nas quais acreditam e fornece-lhes apoio. Uma espécie de negação da realidade dessas minorias, que só agora exigem um empoderamento o qual as majorias já usufruem há muito tempo. É como se, as minorias ao estarem preparadas para “sentarem à mesa” e falarem ante o outro, a “mesa desaparecesse”, como exemplifica Deborah Amory⁵¹¹, destituindo as minorias dos pontos de base mínimos para argumentar sua voz.

De acordo com o sociólogo espanhol, Manuel Castells, as realidades significativas para os indivíduos e grupos – fantasias, memória coletiva, crenças e história – é o material utilizado para a construção das identidades. Ele se pergunta, uma vez que a construção social da identidade ocorre em contextos marcados pelas relações de poder, sobre quem constrói as identidades e para que elas são levantadas. Também distingue três formas e origens de constituição de identidades - primeira: a identidade legitimadora, que é introduzida pelas instituições da sociedade, visando expandir e racionalizar sua dominação ante os atores sociais; segunda: a identidade de resistência, criada por atores em condições subalternizadas pela lógica da dominação; terceira: a identidade de projeto, cujos atores sociais arquitetam uma nova identidade, capaz de reconstruir sua posição na sociedade e, em alguns casos, até podem efetivar transformações na própria estrutura social⁵¹².

A identidade romani se construiu a partir de uma identidade de resistência gerada diante da opressão histórica e legitimada por uma suposta subalternidade racial que as sociedades dominantes imputaram ao povo rom, como já visto. Essas identidades de resistência, pelas próprias condições de exclusão, são, segundo Castells, tendentes à essencialização e a tornarem-se excludentes, pois são identidades defensivas, que revertem o julgamento de valores e reforçam os limites de resistência.

Nessa categoria de construção, também se incluem os fundamentalismos religiosos, as comunidades territoriais subalternizadas e a autoafirmação nacionalista. Essas identidades de resistência podem permanecer como se ergueram ou fragmentar-se em uma constelação de tribos, conservando seu caráter defensivo e resistente. Não obstante, também podem construir uma identidade de projeto. É uma das mais significativas consequências da identidade de

⁵¹⁰ *Crítica da imagem eurocêntrica*, p. 450.

⁵¹¹ *Ibid.*, pp.450-451. Deborah Amory apud Shohat e Stam. p. 450.

⁵¹² *O poder da identidade*, pp.23-24. Castells exemplifica com o feminismo, construído a partir de uma identidade de resistência, abandona as trincheiras da defesa da identidade e dos direitos da mulher, para fazer frente ao patriarcalismo e a toda estrutura social, gerando definitivas transformações sociais. Atualmente, as identidades de resistência que se transformam em identidades de projeto, são quase sempre comunidades que o fazem a partir de políticas de identidade.

projeto é que ela produz sujeitos. O sociólogo espanhol explica que sujeitos não são indivíduos, são formados a partir de indivíduos e constituem-se no “ator social coletivo, pelo qual indivíduos atingem o significado holístico em sua experiência”⁵¹³. Os escritores romã contemporâneos parecem ter a intenção de construir em seus textos, alicerces que sejam motores dessa transformação. De uma identidade de resistência que sobrevive na segregação, aceitação e até internalizando a subalternidade imposta, para uma identidade de projeto, que, além de resistir, também ergue pontes com as sociedades circundantes, a partir da negociação cultural e da exigência por reconhecimento. Mas, só nos tornamos sujeitos plenos, quando aceitamos reconhecer-nos e fazer distinguir-nos como seres que defendem e constroem sua singularidade⁵¹⁴.

Esses mecanismos de construção identitárias são acionados incessantemente nas sociedades, em um constante construir e reconstruir. Se, historicamente, a identidade romani foi construída reativamente, a partir das demandas do *outro*, que as foi amoldando a sua própria diferença, hoje, essa mesma identidade busca reconstruir-se em função de suas próprias solicitações, a partir da política de identidade do movimento ativista, que propõe a luta por reconhecimento em vários âmbitos. E a escrita literária romani se insere como parte dessa reconstrução. Não que a produção literária seja apenas um protesto ou uma expressão direta da identidade étnica romani, mas sim, uma ferramenta positiva de representação, a qual auxilia a criação de novas formas de identidade, não necessariamente políticas.

Uma das preocupações centrais para os escritores romã é a questão da voz. Por tanto tempo silenciados, possuir uma voz audível e fazer ecoar a voz romani é o que motiva um bom número de escritores em seus esforços literários. Uma das perguntas mais expressivas das discussões pós-coloniais a respeito da subalternidade é a de Gayatri Spivak, quando interroga: “pode o subalterno falar?”. Apesar de afirmar que ao falar de subalternos está tratando das minorias silenciadas, a teoria, geralmente, refere-se ao indivíduo colonizado.

Transponho a discussão de Spivak para o caso dos romã porque, além da própria teoria deixar espaço para essa utilização, considero que as questões de representatividade romã são adequadas ao diálogo com as teorias pós-coloniais. Afora as questões romã estarem relacionadas com a desconstrução de um “*outro fixo*”, de um grupo que não tem outra possibilidade para articular suas narrativas, senão nas línguas dos opressores, os romã dividem com os povos colonizados uma história de colonialidade, como justifica a estudiosa romã Ethel Brook a respeito: “passamos séculos sendo tratados como gente de fora ante a

⁵¹³ CASTELLS, Manuel. *O poder da identidade*, pp.25- 26.

⁵¹⁴ TOURAINE, A. *El sujeto. Un nuevo paradigma para comprender el mundo de hoy*, p. 123.

sociedade majoritária. Temos uma história de um milênio, longa, forte, variada, de sofrimento, violência [...]”⁵¹⁵ e essa convivência diária com a opressão e repressão nos irmana à condição dos povos coloniais subalternizados.

A princípio, a pergunta de Spivak estava articulada contra a pretensão do intelectual ocidental branco, homem e heterossexual, de falar pelos oprimidos em lugar de deixá-los falar por si mesmos. Ela define os subalternos como aqueles que não têm voz, nem acesso aos veículos do discurso social dominante. Dessa forma, eles deveriam se articular para inscreverem sua especificidade subalterna dentro de uma identidade cultural dominante e deixarem de ser subordinados⁵¹⁶, ou seja, Spivak deixa de lado outras questões socioculturais que definem a subalternidade e considera que os oprimidos deixariam de ser subalternos se falassem. É bem verdade que, apesar de que outros fatores também sejam condicionantes da subalternidade e que somente poder falar não elimina a condição subalterna. A falta de voz é, sem dúvida, uma questão crucial na manutenção de dita condição. Ao poder falar, outras transformações sociais, culturais e econômicas podem ser viabilizadas. Especialmente no caso dos romà que, tendo sido oprimidos por forte “colonização” literária e representacional, como visto no capítulo II, a questão da voz é fundamental. Sobretudo, se podem usar os mesmos meios que orquestraram seus silêncios e subalternidade, como a escrita, para “falar”.

A discussão levantada por Spivak, como se dizia anteriormente, gira também em função do mediador. A fala do subalterno, explica, será sempre intermediada pelo outro, geralmente um intelectual, que se coloca na posição de representar o sujeito subalterno⁵¹⁷. Para a teórica indiana, ou se é um intelectual com plena capacidade de falar ou se é um subalterno silenciado. Ela complementa que são nulas as possibilidades de que o subalterno domine a linguagem do Ocidente e ao mesmo tempo se mantenha no seu contexto “nativo”. Apesar de Spivak fazer ressalvas importantes sobre a necessidade de os intelectuais abrirem espaço para a voz subalterna, questiono algumas colocações acerca da não representatividade de alguns intelectuais, como por exemplo: se o sujeito pertence à intelectualidade romani e consegue dialogar a partir do uso das ferramentas do *outro*, nem por isso ele deixa de estar “enraizado” aos romà e ao contexto de um povo com história de subalternidade e resistência. Por isso, ao terem acesso às mínimas ferramentas, os escritores romà, por exemplo, assumem uma escrita também social.

⁵¹⁵ *Revista del Correo de la Unesco*, p.8

⁵¹⁶ SPIVAK, Gayatri. *Pode o subalterno falar?*, p.14.

⁵¹⁷ *Ibid.*, p.29.

Nesse coro de vozes, apresento o pensamento crítico de Nicolae Gheorghe, a respeito do qual se percebe a validade dessa representatividade:

Estamos buscando construir atualmente uma identidade política de ser romà, sendo *ciganos*. Isso é um exercício artificial? [...] Existe uma parcela de romà integrados na nossa sociedade que são capazes de manter um diálogo com os distintos estabelecimentos [...], no entanto suspeitam que não somos ‘verdadeiros ciganos’ porque não vivemos mais nas condições tradicionais que são documentadas pelos antropólogos e etnólogos⁵¹⁸.

O ativista rom ressalta que essa “crise de legitimidade” se reflete também internamente, quando os próprios romà, que pertencem às maiorias romani, questionam a identidade étnica dos romà que não se adequam aos padrões tradicionais e dialogam com e desde as ferramentas do *outro*. É um lugar delicado, o que assume para si a intelectualidade romani, cuja ideia de Spivak – de que a subalternidade termina quando se “fala” – não condiz à realidade. No romance *Maldito gitano*, o narrador-personagem Yanko, um emergente ativista da década de setenta, denuncia que os jornalistas que os entrevistavam utilizavam, a ele e ao velho patriarca, somente como fonte de material interessante, exótico e engraçado. Fazia muito tempo que os dois buscavam divulgar o dicionário e o estudo gramatical que haviam terminado, mas nenhum dos meios jornalísticos que os procurava, interessava-se por esse assunto, também não lhes davam o mínimo valor. Yanko afirma que, para todos, ele era somente um “cigano doido” e o patriarca, um “velho gagá”, que falavam de uns ciganos romenos e que viviam nos guetos miseráveis. O protagonista confessa que ele era, possivelmente, “a única pessoa que podia reagrupar os que restavam de nosso povo disperso e apresentar suas reclamações com eficácia. Mas eu já estava cansado de que me entrevistassem [...]”⁵¹⁹. O que o narrador denuncia, além da evidência de que mesmo os intelectuais ativistas continuavam sendo vistos como subalternos, é a dificuldade de serem escutados. Spivak argumenta que o espaço dialógico de interação nunca se concretiza para o sujeito subalterno, por não estar investido de nenhuma forma de agenciamento e esse não fala porque não é ouvido. Para a estudiosa, não é possível falar pelo subalterno, porém é possível trabalhar

⁵¹⁸ “The Social Construction of Romani Identity”.p. 157. “We are trying to build now a political identity of being Roma, being Gypsies, working with political institutions. Is this an artificial exercise? [...] There exists a stratum of Romani people integrated in our society who are able to maintain a dialogue with the different establishments [...] who nonetheless suspect that we are not ‘true Gypsies’ because we no longer live in the traditional conditions which are documented by ethnographers and anthropologists”. (grifo meu). O uso do termo “ciganos” pelo ativista se relaciona à necessidade de distinguir entre a minoria romani intelectual e as maiorias que se conservam na oralidade ou marginalidade.

⁵¹⁹ LEE, Ronald, p. 307. *Maldito gitano* é um romance de cunho autobiográfico com uma significativa ficcionalidade, comenta o autor na introdução de seu romance. “la única persona que podía reagrupar a los que quedaban de nuestro pueblo disperso y presentar sus reclamaciones con eficacia. Pero yo me había hartado ya de que me entrevistaran [...]”.

contra a subalternidade, justamente criando esses espaços de legitimação, nos quais o subalterno possa articular-se e, dessa forma, ser escutado⁵²⁰.

A literatura romani, principalmente os romances contemporâneos, configura-se como um espaço, onde os romà podem falar, lugar em que podem dizer a “sua verdade” para o *outro* e a si mesmos. Quando discorrem as personagens, observa-se a fala de todos os segmentos da minoria romani, independentemente de pertencerem a uma minoria intelectual étnica ou aos tradicionalistas apegados à oralidade, aos velhos narradores, aos novos híbridos ou aos romà marginalizados e vulneráveis que vivem nos guetos. Como explica Bakhtin, o próprio discurso torna-se objeto de representação no romance e, por isso, ele não corre o risco de virar um jogo verbal abstrato. As singularidades da fala dos personagens pretendem uma significação e disseminação social⁵²¹ – “o homem no romance é essencialmente o homem que fala [...] e sua palavra são objeto tanto de representação verbal como literária [...] O discurso do sujeito falante [...] não é apenas transmitido ou reproduzido, mas representado artisticamente [...] pelo próprio discurso”⁵²². Porém, no romance atual, afirma o teórico russo, não são representados somente falantes, também homens que agem. A ação e o comportamento dos personagens são parte de sua palavra⁵²³.

A voz subalterna romani pode falar na literatura escrita por romà. Embora essa voz também sofra a interferência dos discursos que construíram sua subalternidade, como se pode observar, por exemplo, em *Mi vieja sangre*, quando a narradora não consegue decidir se algumas características estereotipadas que, geralmente, atribuem-se aos “ciganos” são ou não “qualidades” próprias dos romà. Observemos:

Já faz tempo, alguém, além de me dar uma aula sobre a origem do grupo étnico cigano, e da raça *romani* em geral, me contou uma gracinha que ainda não sei como enquadrar. Mas sei que a meu pai serve perfeitamente. Consistia em utilizar cada uma das letras que compõe a palavra ‘*gitano*’, como inicial de vários substantivos ou adjetivos como: Gracioso, Inventivo, Tratante [comerciante], Artista, Nômade e Oportunista. Provavelmente, o ‘simpático’ que inventou a piada o fez para utilizá-la em sentido pejorativo. Mas, para mim, representava todas as qualidades que meu pai possuía já na tenra idade dos três anos. E que continuou tendo ao longo de sua vida⁵²⁴.

⁵²⁰ *Pode o subalterno falar?*, p.15.

⁵²¹ *Questões de literatura e de estética: a teoria do romance*, p. 135.

⁵²² *Ibid.*, pp. 134-135.

⁵²³ *Ibid.*, pp.136-137.

⁵²⁴ HERNÁNDEZ SOTO, Miguel. *Mi vieja sangre*, p. 59. “Alguien, hace tiempo, además de darme una disertación sobre el origen del grupo étnico gitano, y de la raza *romaní* en general, me enseñó una ‘gracia’ que aún no sé cómo asumir. Pero a mi padre le cuadra perfectamente. Consistía en utilizar cada una de las letras que componen la palabra ‘gitano’ como inicial de varios sustantivos o adjetivos como: Gracioso, Ingenioso, Tratante, Artista, Nómada y Oportunista. Probablemente, el ‘simpático’ que inventó esta gracia lo hizo para utilizarla en sentido peyorativo. Pero, para mí, representa todas las cualidades que mi padre poseía ya a la tierna edad de tres años. Y que continuó teniendo a lo largo de su vida”.

O discurso da narradora é dúbio. Quem lhe contou a “gracinha” conhece bem os romà ou não? De todas as formas, ao assumir os estereótipos como uma característica inata – “desde tenra idade” – a narradora acredita que são qualidades e infere-as de forma até “celebrativa” ao rom, lançando um “ruído” às desconstruções estereotípicas que faz ao longo da narrativa. A dificuldade de uma expressão totalmente livre dessas forças opressoras, que permeiam o discurso romani é também ressaltada por Spivak. Para ela, como para Bhabha, a voz do oprimido é sempre uma mistura, um híbrido dos vários valores que produziram sua opressão ao longo dos séculos e seu ímpeto de emancipação⁵²⁵.

Contudo, apesar dessas interferências, as vozes romani são “representadas”⁵²⁶ e “escutadas” por leitores romà e não-romà, facilitando identificações mútuas entre grupos representados e funcionando como verdadeiras “pontes” entre os romà e o *outro*. Lugares que refletem criticamente sobre as culturas de origem e nas quais se inserem, operando um diálogo intercultural, um local de “tradução”. A literatura romani é inerentemente comprometida com o dialogismo. A subversão dos discursos estabelecidos sobre a *romipen* e a fala do subalterno nessa literatura é, efetivamente, reconstrução identitária.

Assim sendo, pode-se dizer que a reconstrução identitária que observo efetivar-se no *corpus* selecionado, ocorre por meio de aspectos pontuais, como a recuperação e revalorização da memória étnica, pelo resgate da oralidade, por uma revisitação à história romani e por uma abordagem ressignificativa da história social. Também pela subversão dos estereótipos e, nomeadamente, a partir da inclusão das diversas vozes romani que falam, gritam, traduzem, afirmam e dialogam internamente e com o *outro* num simbólico “território” escrito. Imbricada a essas vozes, a questão dos novos sujeitos romà híbridos reverbera fortemente no tecido literário, também híbrido, da literatura romani contemporânea.

5.3 O HIBRIDISMO E A LITERATURA ROMANI

A literatura romani possui aspectos que nos permitem conceitualizá-la como uma escrita étnica, menor, nômade e descentralizada. No entanto, a condição identitária do escritor não pode ser a única forma de enxergar essa literatura. Ainda que uma minoria de escritores romà deseje ser compreendida como pertencente a uma literatura nacional com temática

⁵²⁵ Cf. *O local da cultura*, passim.

⁵²⁶ Spivak distingue os dois sentidos da palavra representação, a partir do seu segundo significado em alemão – *Vertretung* e *Darstellung*: a primeira acepção se refere ao ato de assumir politicamente o lugar de outro “falar por” e o segundo, faz alusão a uma visão estética que prefigura o ato de *performance* ou encenação, comum na linguagem artística e literária: “re-apresentar”.

romani. Como forma de fugir de uma possível guetização a qual temem, ou ainda, porque optaram por escrever textos cuja identidade étnica não é declarada, parece impossível, ao menos a curto ou médio prazo, que o rótulo étnico seja desvincilhado da literatura romani. Mormente, se levamos em consideração que ela é lida, consumida e comercializada, principalmente pelo *outro* que, em raras exceções, deixará de vinculá-la à categoria étnica.

Vale esclarecer que, embora a literatura romani seja também étnica, ela não é somente um reflexo direto da etnicidade. Isso porque, além da inegável literariedade das obras, elas reinterpretam a realidade do grupo e parecem ter a intenção de transformá-la. Inclusive, algumas obras inserem outras temáticas que são abordadas de uma ótica não-romà, a partir da dupla consciência obtida do “entre lugar” que, geralmente, ocupa o escritor rom.

Um dos principais definidores da literatura étnica é ser contra-hegemônica, no entanto, a romani vai além e propõe participar nos processos de (des)construção em curso dentro dos grupos romà. Compartilha, ainda, com as literaturas étnicas, o importante papel que é dispensado à tradição oral, entretanto, essa mesma oralidade é hoje, mais que resistência ou subversão da escrita do outro, é ressignificada como parte de um resgate da memória e uma revalorização da autoestima romani.

Pode-se, também, fazer um paralelo entre a literatura romani e a literatura migrante, considerando que possuem características comuns, como é a recorrente temática do saudosismo da terra natal que, no caso dos romà, é o próprio caminho, o nomadismo e a impossibilidade de recuperar esse lugar perdido. De acordo com Salman Rushdie, o escritor migrante tem consciência de que jamais poderá recuperar a pátria perdida e que somente pode recriar uma “terra natal” imaginária⁵²⁷. E é essa pátria imaginada que o escritor rom recria nos textos, também a partir da eterna busca do nomadismo irrecuperável⁵²⁸. Essa é uma temática que está imbricada em quase toda a literatura romani, desde seu início até a atualidade, tanto na poesia como nos contos e romances. A literatura migrante é “toda aquela que, independente das circunstâncias e referências extratextuais, incorpora como projeto de escrita o desenraizamento”⁵²⁹. A perspectiva de estar em constante movimento, de ser eterno estrangeiro e ter chegado a esse lugar a partir da fuga, faz com que essa literatura e a escrita romani, seja reflexo de uma vida em diáspora, que pode ser vista tanto em relação às perdas como aos ganhos, esses últimos que estão relacionados à própria visão híbrida dos atuais

⁵²⁷ *Imaginary Homelands: Essays and Criticism 1981-1991*, p. 10

⁵²⁸ Em uma amostragem de 30 obras lidas na busca desse componente, observei que todas se referiam explicitamente ao nomadismo perdido de forma saudosista e, em maior ou menor incidência, tentavam recriar aspectos da vida nômade, nos mínimos detalhes.

⁵²⁹ RIO TORTO, Graça Maria.; FIGUEREDO, Olívia Maria; SILVA, Fátima. *Estudos em homenagem ao professor doutor Mário Vilela*. Faculdade de letras da Universidade do Porto, p.80.

escritores romà. Pode ser considerada uma escrita que adota uma forma de ser no mundo, no caso dos romà, uma forma nômade. A escrita migrante agrega definições como: “literatura de exílio, literatura colonial, literatura pós-colonial, literatura exófona ou literaturas emergentes”⁵³⁰. Nesse contexto, incluiria ainda a “literatura nômade”.

No entanto, a literatura romani difere da literatura migrante, porque é fortemente “desterritorializada”⁵³¹. Não existe a vontade de se reterritorializar, que se encontra no imigrante. Segundo Deleuze e Guattari, o migrante se desloca de um ponto ao outro, ainda que o segundo ponto seja incerto e imprevisível, porém, o nômade vai de um local ao outro, apenas por uma consequência ou necessidade pontual⁵³², por exemplo, em função de uma comemoração ou por uma boa oportunidade de comércio em determinada localidade. Os romà, mesmo sedentarizados, vivenciam a condição de permanente deslocamento, que está relacionada ao condicionamento do pensamento nômade, adquirido ao longo dos séculos e da condição de grupo “pária” com que são tratados pelas sociedades majoritárias.

Ressalto que a minha intenção é aproximar a emergente literatura romani a outras conceitualizações literárias para esclarecer seu caráter híbrido. Não é uma comparação da situação dos imigrantes a dos romà. Esses últimos que, como visto no primeiro capítulo, têm uma história secular de convivência e resistência inseridos em diversas sociedades envolventes, em muitas das quais, apesar de manter sua identidade, sentem-se também nacionais dos países nos quais se estabeleceram⁵³³.

A literatura nômade é deslocada e descentralizada, como foi colocado e dessa forma, ao nível estrutural, não tem seu desenvolvimento atrelado a nenhuma sincronia, pois sua evolução foi influenciada por fatores sociais e políticos diferenciados. Salienta-se que seu percurso de emergência seguiu, primeiramente, o mesmo caminho feito pelos romà e logo, pelo movimento ativista. Hoje, a “literatura nômade romani” é escrita em vários países, mesclando as singularidades da cultura romà com a cultura de assentamento, contando, ainda, com as inúmeras incorporações do que foi apreendido ao longo da diáspora. Exemplo da desterritorialização linguística se observa no diálogo entre Kolia e Ronald, dois romà

⁵³⁰ RIO TORTO, Graça Maria.; FIGUEREDO, Olívia Maria; SILVA, Fátima. *Estudos em homenagem ao professor doutor Mário Vilela*. Faculdade de letras da Universidade do Porto, p.81.

⁵³¹ Deleuze e Guattari.

⁵³² *Mil Platôs. Capitalismo e Esquizofrenia*, p. 374.

⁵³³ Como exemplifica uma romi portuguesa: “porque nosotros, por encima de todo, somos ciudadanos portugueses. Podemos ser gitanos, pero somos ciudadanos portugueses. Igual que hay ciudadanos franceses y todo eso. [...] Solo que nosotros tenemos que saber que también tenemos nuestras responsabilidades. No basta con decir que tenemos derechos [...]” Cf. AUZIAS, Claire. *Gitanas: hablan las mujeres ‘ROMS’ de Europa*, p. 112. Muitas vezes se rotula os romà como imigrantes, principalmente na Europa, como uma estratégia para expulsá-los dos países onde nasceram e, por tanto, já se sentem também nacionais.

originários de grupos distintos que tentam confirmar a suspeita de ambos em relação ao pertencimento à mesma etnia:

— Com licença? [...] Eu sou Juanito, da Espanha [...] Obrigada por me ajudar a pedir a comida. Não falo inglês e aqui ninguém entende francês, italiano, espanhol, turco, grego, russo ou árabe. O senhor também fala francês?

— *Je peux me défendre...*

— Bom, o que o senhor faz? [...] — Conheci a vários artistas por todo o mundo: pintores, atores, dançarinos e músicos. O senhor tem família? [...] A expressão que havia usado era espanhola. [...] Olhei-o nos olhos e perguntei:

— *San tu Rom?*

— *Uva* – respondeu, também em caló. — Eu sou cigano da nação dos caldeireiros. Você também é um dos nossos; percebi ao vê-lo entrar. O que você é, Rom, Sinto, Bayash?

— Minha mãe era Sintaika — disse-lhe — e meu pai um Machvano, cigano das nações como você. Mas meu pai foi embora e fui adotado por uma família paya [não-romà]. Regressei junto a minha mãe com quatorze anos. Ela morreu uns anos mais tarde. Fui à escola e trabalhei em escritórios. Olhou-me fixamente com incredulidade.

— *Chuda, che chorobia!* Que estranho! Um cigano que trabalhou nos escritórios dos gachos. *Chi mai diklem ande viatsa.* [nunca vi algo assim]

Era muito difícil compreender sua maneira de falar o caló. Ele se expressava em um dialeto pausado à maneira das tribos ciganas da Europa do Leste e não em um desses dialetos arranhados ou semidialetos comuns na Inglaterra e no Ocidente da Europa. O caló era a primeira língua que eu tinha aprendido, mas tinha esquecido muita coisa.

— Aonde você vai? — perguntou o cigano.

— A Ottawa, Toronto, Winnipeg, não sei.

— Por quê?

— Só para ir a algum lugar⁵³⁴

O trecho acima marca o eterno trânsito de línguas, diversos países hospedeiros, identidades que se entrecruzam, grupos que caminham e reconfiguram-se para continuarem sendo romà. A literatura romani também pode ser conceituada como uma literatura “menor”, no sentido dado por Deleuze e Guattari, que não significa inferioridade, mas sim, aquela que uma minoria faz em uma “língua maior”, a do outro majoritário. A primeira característica ressaltada pelos teóricos como determinante para tal enquadramento é o descentramento da

⁵³⁴ LEE, Ronald. *Maldito gitano*, pp. 23-24. — ¿Con su permiso? [...] Soy Juanito, de España [...] Gracias por ayudarme a pedir la comida. No hablo inglés y aquí nadie entiende francés, italiano, español, turco, griego, ruso o árabe. ¿También habla usted francés? — Je peux me défendre. -Bueno, ¿qué hace usted? [...] — He conocido a muchos artistas por todo el mundo: pintores, actores, bailarines y músicos. ¿Tiene familia? [...] La expresión que había usado no era española. [...] Le miré a los ojos y le pregunté: — ¿San tu Rom? -Uva -contestó, también en caló-. Soy gitano de la nación de los caldereros. Tú también eres uno de los nuestros; lo vi al entrar. ¿Qué eres, Rom, Sinto, Bayash? — Mi madre era Sintaika — le dije — y mi padre un Machvano, gitano de las naciones como tú. Pero mi padre se fue y a mí me adoptó una familia paya [não-romà]. Regresé junto a mi madre a los catorce años. Ella murió uno más tarde. He ido a la escuela y he trabajado en oficinas. Me miró fijamente, con incredulidad. — ¡Chuda, che chorobia! ¡Qué extravagancia, un gitano que ha trabajado en las oficinas de los gachos! Chi mai diklem ande viatsa; [nunca vi algo assim] Me resultaba difícil comprender su manera de hablar el caló. Se expresaba en un dialecto inflexionado a la manera de las tribus gitanas de Europa del Este y no en uno de esos dialectos chapurreados o semidialectos comunes en Inglaterra y el Occidente de Europa. El caló era la primera lengua que yo había aprendido, pero la había olvidado mucho. -¿Hacia dónde vas? -preguntó el gitano. -A Ottawa, Toronto, Winnipeg, no lo sé. — ¿Por qué?—Pues, para ir a alguna parte, simplemente”.

língua majoritária⁵³⁵, que se caracteriza por um desvio da língua padrão do *outro*, pela inserção de termos e significados próprios à variação dialetal utilizada pelo grupo representado. Nesse caso, caracteriza também um forte hibridismo linguístico, porém, direcionado mais a uma intenção de subverter a língua, na qual, necessariamente, as minorias precisam escrever, a do outro, do que a uma mistura linguística própria de literaturas transnacionais, no que diz respeito à literatura a que nomeei de nômade. Esse descentramento se observa, por exemplo, nas constantes intromissões do romeno antigo falado pelos romà de *El alma de los parias*, como se pode perceber no seguinte trecho: “Pela primeira vez na sua vida Godian, depois de pegar o dinheiro, passou a mão pela minha cabeça e me disse: *Vine hay fecut, fechor*”⁵³⁶. A inclusão da língua interna ao grupo é feita em pequenos trechos, sem traduções e cabe ao leitor, pelo contexto, inferir seu significado. Da mesma forma que o escritor precisa escrever na língua dominante, o leitor precisará ler em uma língua menor. Em *Mi vieja sangre*, esse mesmo tipo de descentramento ocorre desde a tradução ao romani do título *Men purí arat* e em grandes e repetidas passagens, sempre fornecendo traduções em nota de rodapé. A “impossibilidade de escrever de outra maneira”⁵³⁷, ou seja, não inserindo palavras e expressões da própria língua, característica ressaltada pelos teóricos quando falam do descentramento linguístico como uma das características da literatura menor, é sugerida pelo uso frequente do romaní ou variação dialetal, em momentos que, diversas vezes, coincidem com revelações, como observamos no romance *Couleur de fumée*: “Papou olhou para mim como se ele tivesse levado um susto. Fumando seu cachimbo, ele deu uma baforada na direção do seu filho. – *Dé, Zselko, so pendiom tbouké?* [Então, Zselko, o que eu te disse?] Zselko encolheu os ombros. - Bom, tudo bem, te peço perdão!”⁵³⁸

No trecho anterior, observa-se a necessidade da personagem de dizer algo significativo e a impossibilidade de fazê-lo sem usar a língua dos romà diretamente. A segunda característica de uma literatura “menor”, ainda segundo os teóricos franceses, é que se trata de uma escrita política, no sentido de que toda literatura de minoria termina por ter certa função revolucionária, quando inserida no contexto de literaturas estabelecidas⁵³⁹. O escritor rom, que tem conhecimento e vivência de sua condição subalternizada, sente-se motivado a dar

⁵³⁵ Kafka: *por uma literatura menor*, p. 25.

⁵³⁶ NEDICH, Jorge. *El alma de los parias*, p.86. Os romà, descendentes de escravos em Romênia, perderam o romaní, mas consideram que o romeno antigo que falam, equivale a uma língua mãe. “Por primera vez en su vida Godian, después de tomar el dinero, me pasó la mano por la cabeza y me dijo: *Vine hay fecut, fechor*”.

⁵³⁷ Kafka: *por uma literatura menor*, p. 25.

⁵³⁸ LAKATOS, Menyhért. *Couleur de fumée*, p. 147. “Papou leva les yeux vers moi comme s’il se réveillait soudain. Il envoya un coup de pipe en direction de son fils.-*Dé, Zselko, so pendiom tbouké ? Zselko haussa les épaules. -Bon, ça va, je vous demande pardon !*”.

⁵³⁹ Kafka: *por uma literatura menor*, p.28.

voz ao povo e, ainda que não o faça de forma declarada ou consciente, o fato de representar a realidade de uma minoria étnica já é político.

A terceira e última característica da literatura menor, definida por Deleuze e Guattari, diz respeito ao agenciamento comum dessa escrita. É uma literatura na qual tudo adquire valor coletivo, em que é produzida solidariedade ativa, apesar de que nem todos estejam de acordo ou do ceticismo da maioria. Os filósofos ressaltam o papel importante do escritor que está “afastado” de sua comunidade – aplicável ao escritor híbrido, situado “longe”, mas ao mesmo tempo “perto”, em relação ao olhar lançado ao grupo minoritário – como uma situação que o coloca em melhores condições de exprimir uma comunidade em potencial, ou seja, de forjar atitudes e fazer emergir outra consciência e sensibilidade⁵⁴⁰. A condição híbrida da maioria dos escritores romã efetivou-se, principalmente, pelas distintas situações de vida que lhes permitiu adquirir o letramento, como expressa Jorge Nedich, sobre sua vida, em *El alma de los parias*: “Você sabe que não fui escolarizado, sou um autodidata que aos trinta e nove anos ingressou no curso de letras com a intenção de tampar alguns buracos da melhor maneira possível, mas o que acontece é que outros foram abertos, e outros continuaram abertos porque são existencialmente inalcançáveis”⁵⁴¹. No desenrolar do romance, observa-se que essas dificuldades estão, mormente, pautadas ao problema de seu povo de se relacionar com o mundo do *outro* e que encontram reflexo no interior do próprio autor. É comum que os personagens dos textos de cunho autobiográfico evidenciem as transformações, a partir da escolarização adquirida e do momento em que se tornam escritores. Parecem assumir para si, um importante papel de mediadores, como afirma o narrador de *Maldito gitano*, quando se refere à trajetória de sua vida, que desemboca no ativismo e na escrita literária: “Esta é minha história, a de um cigano [...] e em alguns momentos na ação se mescla a ficção [...] mas os sofrimentos [...] formam parte da minha vida e de minha busca por reconhecimento e igualdade [...] Não consegui encontrar nem uma coisa nem outra [...]”⁵⁴². No decorrer da trama é perceptível que os problemas relacionados ao reconhecimento são atrelados a essa falta de voz e escuta, a qual o escritor tenta solucionar, apesar dos percalços. Em *Couleur de fumée*, o pequeno protagonista que é enviado à escola, pergunta: “–Mamãe, por que cortam a língua das pessoas? [...] Não cortarão a sua, ela me disse enquanto me acariciava. [...] pois

⁵⁴⁰ Kafka: por uma literatura menor, p.26

⁵⁴¹ NEDICH, Jorge. *El alma de los parias*, p. 37. “Ya sabés que no me escolaricé, soy un autodidacta que a los treinta y nueve años ingresó en la carrera de letras con la intención de tapar algunos baches de la mejor manera posible, pero ocurre que se han abierto otros, y otros seguirán abiertos porque son existencialmente inabarcables”.

⁵⁴² LEE, Ronald, *Maldito gitano*, p.11. “Esta es mi historia, la de un gitano [...] y en algunos momentos en la acción se mezcla la ficción [...] pero los sufrimientos [...] forman parte de mi vida y de mi búsqueda del reconocimiento y la igualdad [...]. No logré hallar ni una cosa ni otra [...]”.

você sabe ler e escrever. Todo mundo vai te escutar quando você crescer [...]”⁵⁴³. A mãe se refere, principalmente, ao *outro* e, mesmo ante o olhar desaprovador da comunidade, insiste em incentivar o filho a continuar os estudos e, sobretudo, a escrever.

A função de mediador, da qual o próprio escritor rom se investe, além de percebida nas narrativas, é declarada por alguns escritores abertamente. Esmeralda Romanez, no prólogo de *Les chemins de l’arc-en-ciel*, afirma que escreve para “ajudar a mudar a concepção dos ‘gadje’ sobre os ‘Filhos do vento’[os romã]. Temos cultura, leis... Somos seres humanos, existimos [...]”⁵⁴⁴. O próprio estilo, propositadamente didático da escritora, parece querer explicar, nos mínimos detalhes, a cultura romã para o *outro*. Por sua vez, Mateo Maximoff, na última parte de *Dites-le avec des pleurs* (1990), justifica sua preferência por escrever em francês em detrimento do romani. Ele explica que está interessado em atingir o maior número possível de leitores e enfatiza o que considera ser sua principal tarefa: usar o seu domínio da escrita para servir como “historiador e tradutor” de sua cultura e de seu povo⁵⁴⁵.

A referida mediação, atualmente ocorre em textos híbridos que são direcionados ao *outro* e aos romã em uma dupla dimensão, que compreende obras ficcionais ou autobiografias ficcionalizadas, que vão ao encontro do coletivo – característica das narrações orais – a partir do autobiográfico. Recursos que geram tessituras híbridas: lembranças pessoais intercaladas com elementos etnográficos; a frequência de obras bilíngues (em variações dialetais do romaní e na língua majoritária); textos cujos gêneros se mesclam como em *El alma de los parias* – autobiografia, testemunho e romance epistolar; além da poesia, que emerge no meio da narração. De acordo com Bhabha, as narrativas híbridas não se propõem somente a substituírem um discurso hegemônico por outro marginalizado, também a estabelecerem um processo “agônístico e antagonístico”, no qual as certezas do discurso hegemônico podem ser subvertidas e interpeladas, produzindo novas narrativas híbridas e emancipatórias. O teórico indiano observa a questão da linguagem (descentramentos, desterritorializações e subversões), como fundamental no entendimento da representação, identidade e tradução cultural que permeia essas narrativas⁵⁴⁶. A teórica chicana Glória Anzaldúa, no contexto da ficção pós-colonial, afirma que a partir do próprio ato de contar uma história distinta,

⁵⁴³ LAKATOS, Menyhért. *Couleur de fumée*, p. 12. “Mámi, pourquoi on coupe la langue des gens ?[...] On ne coupera pas la tienne, dit-elle en me caressant, [...] parce que tu sais lire et écrire. Tout le monde t’écouterá quand tu seras grand [...]”.

⁵⁴⁴ ROMANEZ, Esmeralda. *Les chemins de l’arc-en-ciel*. p.8. “j’écris pour cette raison...Pour aider à faire changer le regard des gadje sur les ‘fils du vent’. Nous avons une culture, des lois...Nous sommes des êtres humains, nous existons“. (grifo meu). A escritora se refere a “filhos do vento” fazendo alusão a uma forma comum e mitificada de pensar os romã no imaginário coletivo não-romã.

⁵⁴⁵ MAXIMOFF, Mateo, *Dites-le avec des pleurs*, p. 204.

⁵⁴⁶ “The Third Space” in RUTHERFORD, J (org) *Identity: Community, Culture, Difference*, p. 311.

consegue-se deslocamento do “centro” e evidenciam-se novas possibilidades culturais híbridas, que trazem para o plano da consciência o elemento híbrido que as caracteriza⁵⁴⁷. Sobre esse aspecto, Bhabha explica que se trata de um modo de conhecimento, um processo para entender ou perceber o movimento de transição ambíguo e tenso que, necessariamente, acompanha qualquer tipo de transformação social⁵⁴⁸.

Com intuito de complementar a definição de hibridismo que norteia este estudo e para não inferir que é ressaltado como uma solução *Deus ex machina*, vale lembrar que este não possui uma perspectiva de verdade, não é um terceiro termo que soluciona os conflitos entre duas culturas em um jogo dialético de reconhecimento. Tampouco é um problema de genealogia ou identidade entre duas culturas distintas a ser resolvido por relativismo cultural. É uma problemática de representação, a qual subverte os efeitos do colonialismo, nas palavras de Bhabha, permitindo que outros saberes se infiltrem no discurso dominante e tornem estranhos os fundamentos de sua autoridade – suas regras de reconhecimento⁵⁴⁹. No caso do hibridismo que se concretiza nessa literatura, a subversão é direcionada à desconstrução do discurso do subalternizador e também orientada às visões essencialmente puristas, segregadoras da cultura romani.

A hibridez é ressaltada nos romances contemporâneos por meio de alusões a diversos câmbios culturais, como a referência à música romani feita em *Maldito gitano*, por Yanko, um rom canadense também híbrido. Ele constata que “os ciganos deixaram de tocar sua música tradicional e começaram a tocar uma sincopada adaptação cigana do ritmo afro americano. Esta era também música cigana, mais selvagem, híbrida, seu ritmo era o das grandes cidades e falava das selvas de asfalto”⁵⁵⁰. Observa-se que o produto musical híbrido a que se refere o narrador, reflete a realidade daquele momento dos anos 1970 no Canadá, onde os romã levados à sedentarização se encontravam confinados em bairros pobres, junto a outros marginalizados. De forma geral, os hibridismos como se configuram nos romances, aparecem como um diálogo entre a tradição, tradução e inovação, em que se funde passado e presente, algumas vezes deixando abertura para o entendimento do que os romã desejam para o seu futuro. Por meio dessa junção, hoje é possível chegar a maior compreensão da identidade romani.

⁵⁴⁷ *Boderlands/ La frontera: the new mestiza*, passim.

⁵⁴⁸ Em: “Minority culture and creative anxiety”. Apud SOUZA, L.M.T. Menezes de. “Hibridismo e tradução cultural em Bhabha”, p.114.

⁵⁴⁹ *O local da cultura*, p. 165.

⁵⁵⁰ LEE, Ronald. *Maldito gitano*, pp. 297-298. “los gitanos dejaron de tocar su música tradicional y empezaron a tocar una sincopada adaptación gitana del ritmo afroamericano. Esta era también música gitana, pero salvaje, híbrida y sobre todo su ritmo era el de las grandes ciudades, y hablaba de las junglas de asfalto”.

5.3.1 O híbrido nas narrativas romani

Uma considerável parte dos escritores romà contemporâneos tem demonstrado crescente interesse em representar personagens híbridas em sua ficção. Quando falo em híbridos, no caso dos romà, refiro-me a indivíduos que, por algum motivo, foram levados a habitar um “entre-lugar”, negociando entre seu pertencimento à cultura romani e sua adesão a aspectos da cultura majoritária que, geralmente, não são aceitos pelas maiorias romà tradicionalistas. São pessoas que, sendo descendentes diretos de romà e com vivência em comunidade, possuem profissões incomuns para o grupo, porque se escolarizaram e, dessa forma, precisam negociar seu pertencimento cultural aos “dois mundos” que as conformam.

Contudo, também existem os híbridos que podem ser chamados de mestiços, como explica a jovem narradora de *Mi vieja sangre*, ao contar que sua mãe é de origem hebreia, seu pai é rom e que se sente totalmente orgulhosa de sua mestiçagem: “mesmo que me chamem *menchera* [mestiça], em muitas ocasiões, para não dizer em todas, eu me considero mais cigana que *busní* [não-romà]”⁵⁵¹ A situação de estar “entre-mundos” é cultural mais que genética, podendo estar ou não associadas. A forma com a qual os escritores apresentam seus personagens híbridos que, muitas vezes, representam eles próprios ou reflexos ficcionais de suas trajetórias híbridas, é variada e focada na transformação dos personagens em função dos seus diálogos com o mundo não-romà. Ainda parece existir uma preocupação em mostrar que os conflitos e dificuldades existem, mas que não terminará em perda da identidade própria, a *romipen*. Em *El alma de los parias*, a personagem do jovem rom argentino, Stieva, apresenta uma identidade marcadamente deteriorada. Ele sonha e luta para ser escritor apoiado, a princípio, apenas no autodidatismo, mas vive em um contexto de dificuldades socioculturais. Enquanto “queria perder a culpa pelo que sentia, por olhar o que estava fora [de seu grupo] [...]”⁵⁵², tratava de ganhar a vida por meio dos ofícios tradicionais à cultura romani. Com o tempo, ele dribla os percalços, questiona seu entorno étnico, lê e escreve, até se tornar escritor e estudioso de seu povo. A amplitude da transformação de Stieva abrange aspectos psicológicos, sociais, econômicos e culturais, traçando um panorama complexo da relação do indivíduo rom posicionado no “entre-lugar” com a sociedade majoritária e com o grupo. O próprio leitor implícito, seu filho, a quem conta os altos e baixos dessa (des)constuição

⁵⁵¹ HERNÁNDEZ SOTO, Miguel. *Mi vieja sangre*, p.159. O termo *menchera* é usado pelos kalé da Espanha para designar um indivíduo filho de uma união exogâmica, entre romà e não-romà, “aunque me llaman *menchera* [mestiza], en muchas ocasiones, por no decir todas, me considero más gitana que *busní* [não-romà]”.

⁵⁵² NEDICH, Jorge. *El alma de los parias*, p.34. “quería perder la culpa por lo que sentía, por mirar lo que estaba afuera [...]”⁵⁵².

identitária individual é um mestiço. No entanto, ainda que não seja um híbrido cultural, Stieva lhe responde aos possíveis questionamentos culturais que poderiam ser levantados por ele, caso estivesse interessado em viver sua dupla identidade.

Em *Mi vieja sangre*, o hibridismo aparece na própria narradora mestiça, a qual procura tecer e suturar as alegrias e tristezas de ser romi pelo desfiar dos fios de sua genealogia paterna e da construção de seu lugar de romi e *gadyí*. O protagonista, pai da narradora, é um híbrido que se transforma ao longo da trama, a partir dos pequenos “cacos” que junta de uma *romipen* vivida pelas metades. Ele é filho de uma mulher romí, a qual nega (sem grande sucesso) sua ascendência romani e um homem rom que, mesmo orgulhoso de sua origem, sucumbe aos desejos de sua mulher e esforça-se para “não parecer rom”. Dessa forma, o protagonista constrói o entendimento de sua origem, caindo no equívoco de pensá-la pelo olhar estereotipador do *outro*, encarnado em sua própria mãe, embora matizado pelo que adquiriu com a família “escondida” do pai. A transformação do pai da narradora em ativista e “novo rom” efetiva-se a partir de um caminho inverso ao conciliar sua identidade romani aos estudos, que pareciam não condizer com o que era esperado para um rom.

No romance *Maldito gitano*, o híbrido é representado pelo próprio narrador-personagem Ronald, filho de pais romà e entregue à adoção, por um tempo, a uma família não-romà. Aos quatorze anos, escolarizado e com sonhos de construir uma carreira profissional, reencontra sua mãe biológica, com quem passa a viver, relembra sua língua parcialmente perdida e alguns costumes esquecidos. Sua convivência com a progenitora, no entanto, dura pouco. Já adulto, sozinho e “nomadeando” pelo mundo, encontra Kolia, um rom de grupo distinto, que o reinsere na língua dos romà, nas tradições, nos ofícios e no convívio com vários grupos estabelecidos no Canadá. Nessa reinserção, o protagonista assume o nome rom Yanko e vivencia a exclusão e desestruturação paulatina das comunidades. A transformação do personagem em ativista e escritor surge da necessidade de negociar entre as duas culturas, as quais sempre o habitaram e a luta por publicar, sem sucesso, um dicionário de romaní escrito por ele. O casamento com Marie, de origem indígena, mas educada fora da aldeia e com quem tem filhos mestiços, aumenta a abrangência do hibridismo que permeia o romance.

Em *Les chemins de l'arc-en-ciel*, a representação da “hibridez” fica por conta da personagem principal Sônia, filha de um rom e uma *gadyí*, que vive até os seis anos na comunidade romani. Depois da morte do pai, ela passa a viver com a mãe e o padrasto, que a assume como sua filha legítima, ocultando-lhe sua origem étnica. A narrativa está estruturada pelas coincidências e como Sônia retorna ao mesmo lugar onde viveu quando criança. E, ao

ser “descoberta” como romã, ajudam-na a refazer os caminhos apagados de sua vida. A meu ver, apesar de recair em certo determinismo genético às avessas, que faz com que Sônia, a maneira da personagem Preciosa de Cervantes, possua as características desejáveis em uma romi, a narrativa convence, no sentido da protagonista buscar unir suas duas identidades com o trabalho conscientizador de professora dentro do próprio grupo. Em *Les chemins de l'arc-en-ciel*, a crítica reflexiva geralmente promovida pelo híbrido, volta-se para o outro. Sônia decide escrever romances, porque acredita que é possível mudar o olhar dos leitores pelos romances. Na sua urgência por fazer-se ouvir, ela diz: “Não somos como as pessoas nos enxergam. Preciso dizer-lhes isso. O diálogo fica mais fácil através da escritura”⁵⁵³.

A partir do exposto sobre essas narrativas, pode-se observar que o hibridismo dos personagens, apesar de ser apresentado a partir de diferentes situações de vida, está significativamente atrelado à aquisição da escrita, leitura, diálogo com os não-romã e criação de laços simbólicos com a cultura do *outro*. O conflito, a nova consciência, as estratégias de sobrevivência e a transformação dessas personagens ao longo das tramas são os principais enfoques dos romances, no que diz respeito à inclusão dos personagens “entre-culturas”. A introdução dos híbridos no *corpus*, reflexo do aparecimento desses na vida real e as diferentes maneiras com que dialogam com as vozes romã e não-romã nos romances, ajudam a construir novas possibilidades identitárias para esses personagens que, mesmo híbridos, tendem a procurar centramento em uma identidade em comum, porém em *performance*, isto é, em constante processo de construção. Não porque não possuem solidez, mas por adequarem-se às novas realidades sem a rigidez de atores sociais e sim, com a flexibilidade do performático.

Uma das possibilidades da *performance* é a experiência de transformação. O ser humano, como explica Richard Schechner, é capaz de viver simultaneamente identidades duplas⁵⁵⁴. O fato de tornar-se também o *outro*, não implica abandonar a própria identidade. É o que sugere Stieva, o narrador de *El alma de los parias*, quando escreve ao filho: “[...] eu consegui ficar no teu mundo sem perder totalmente o meu, [...] e luto para que a relação entre estes dois mundos que me habitam melhore algum dia, espero que antes possamos tomar um vinho e falar dessa possibilidade”⁵⁵⁵. Ainda que não sejam isentas de conflitos, como antevê Stieva, essas identidades em *performance* facilitam as negociações culturais e são viabilizadas pela reflexão oriunda desses híbridos, que efetivam inovações dentro do endogrupo, ao

⁵⁵³ *Les chemins de l'arc-en-ciel*, p. 162. “Nous ne sommes pas comme les gens nous voient. Il me faut le leur dire. Le dialogue est plus facile à travers l'écriture [...]”.

⁵⁵⁴ *Between Theater and Anthropology*, passim.

⁵⁵⁵ NEDICH, Jorge. *El alma de los parias*, p. 127. “[...] yo pude quedarme en tu mundo sin perder del todo el mío, [...] y brego para que la relación entre estos dos mundos que me habitan mejore algún día, espero que antes podamos tomar un vino y hablar de esa posibilidad”⁵⁵⁵.

mesmo tempo em que geram novas referencialidades, que vão além dos estereótipos e estigmas. Suas contribuições críticas permitem reflexão, questionamento e dúvida, tanto no endo como no exogrupo, o que gera a construção de novas imagens sociais no lugar onde antes existiam identidades petrificadas.

O híbrido, pelo dinamismo, adaptabilidade e até sincretismo que postula, tanto individual como cultural, escapa do entorpecimento nos binarismos e da esterilidade das categorias demasiado fixas e constituem uma chave para o entendimento da realidade étnica presentemente. Uma questão que permeia as discussões sobre o hibridismo cultural em vários âmbitos é ressaltada pelo historiador Peter Burke, a de que o preço da hibridação, sobretudo aquela que acontece de forma rápida, seja a perda das tradições, o que justifica que vivamos a era das reações nacionalistas e étnicas⁵⁵⁶.

Entretanto, a leitura dos romances romà a que tive acesso e nos quais o hibridismo é um elemento relevante – principalmente o *corpus* selecionado – mostra-nos poucos casos em que ocorre a perda das tradições. Sendo que essa aculturação constitui-se mais produto de um histórico de perseguições e assimilações forçadas, que forjaram uma identidade deteriorada em seus integrantes (que passam a ver pelos olhos do dominador a sua condição de rom), do que uma consequência de possíveis “mestiçagens” culturais ou individuais. Casos de aculturação, como os dos avós do protagonista de *Mi vieja sangre*. Romance que narra toda uma genealogia de romà espanhóis, os quais foram afetados diretamente pelas duras políticas de sedentarização forçadas aplicadas pela Espanha, abordadas no primeiro capítulo. O mais recorrente é que o hibridismo gere reflexões críticas que, em lugar de aculturar, também promova maior percepção das armadilhas lançadas pelas ideologias dominantes, como se observa nos questionamentos de Stieva em *El alma de los parias*, ao perscrutar, no início de seu conflituoso “despertar” híbrido, em que algumas das ideias que adquirira eram verdadeiras violações identitárias. Ante a “tentadora” opção de culpar o seu grupo pela situação de marginalidade, o protagonista reflete e pergunta- se retoricamente:

Às vezes sentia que eu era um personagem que mentia a si mesmo, que não queria ver a realidade, mesmo que de forma indireta culpasse ao mundo, a meu mundo [aos romà], o transformava em uma merda, depois percebia o exagero e voltava nos pensamentos para sentir-me como uma árvore que, com as raízes imersas no barro se estirava inutilmente, em direção ao limpo céu; [...] era só meu todo esse barro? Só meu e dos meus somente? Eu sou somente árvore e nada de barro? Obstinava-me com a ideia de ir crescendo e abrindo minha cabeça às ideias progressistas para me proteger do etnocentrismo e suas calamidades, mas com pouco tempo tive que me

⁵⁵⁶ *Hibridismo cultural*, p.18.

proteger também das ideias progressistas, então me perguntava. Quais são as ideias progressistas e quem são os progressistas?⁵⁵⁷

De acordo com a teorização anti-essencialista de Stuart Hall, a hibridização cultural é um mecanismo fundamental da construção das identidades da diáspora, as quais são definidas não pela pureza, mas, pelo reconhecimento da existência de uma diversidade necessária, que vive com e por, não apesar da diferença⁵⁵⁸. Tais negociações culturais, segundo Bhabha, não significam perdas, pois não são assimilação nem cooperação e sim, a emergência de um agenciamento intersticial, que rejeita os binarismos das comuns representações do antagonismo social. Dessa forma, os indivíduos híbridos utilizam o espaço “entre” em que habitam, para construir ressignificações da memória histórica, a qual eles atribuem uma forma narrativa as suas posições minoritárias dentro das comunidades⁵⁵⁹.

A ideia, comentada por Burke, de que o hibridismo pode gerar perda das tradições, bem como, a suspeita de que a sua valorização seja mais uma armadilha da globalização e seus mecanismos homogeneizantes, não é incomum⁵⁶⁰. O argumento – a despeito dos benefícios dessa nova consciência híbrida, que está atrelada à subversão de critérios culturais rígidos e “paralizantes” – pode ser, a meu ver, um raciocínio conveniente para teorizações que se aproximam, conscientes ou não, às nomeadas novas formas de racismos culturalistas. É sabido que, a partir da década de 1950, foi amplamente comprovado, por distintos discursos científicos, que a noção de raça carecia de fundamentos. Portanto, o racismo, além de abominável, é infundado. Essa evidência e a exclusão do uso do termo nos âmbitos científicos e culturais, contudo, não exterminou os comportamentos racistas da realidade social. De acordo com Hall, atualmente, observa-se declínio das alegações biológicas do racismo e aumento do “novo racismo cultural”, entretanto, a fusão das duas lógicas (biológica e

⁵⁵⁷ NEDICH, Jorge. *El alma de los parias*, p. 94. “A veces sentía que era un personaje que se mentía a si mismo, que no quería ver la realidad aunque de manera indirecta culpaba al mundo, a mi mundo [aos româ], y lo hacía mierda, después reparaba en la exageración y me regresaba para sentirme un árbol que con las raíces inmersas en el barro se estiraba inútil, hacia el limpio cielo; [...] ¿Era todo mío ese barro, sólo mío, de los míos era solamente? ¿Yo soy sólo árbol y nada barro? Me aferraba a esto de ir creciendo y abriendo mi cabeza a las ideas progresistas para protegerme del etnocentrismo y sus calamidades pero a poco de andar también tuve que protegerme de las ideas progresistas, entonces me preguntaba. ¿Cuáles son las ideas progresistas y quiénes son los progresistas?”.

⁵⁵⁸ “Cultural Identity and Diaspora”. In: RUTHERFORD, J. (Org.). *Identity Community. Culture. Difference*, p. 235.

⁵⁵⁹ “Culture’s In-Between” in HALL, S. DU GAY, P (Org.). *Questions of Cultural Identity*, pp. 58-59.

⁵⁶⁰ Ele relata, junto à definição do termo, os pressupostos que costumam ser apresentados a favor e contra o hibridismo. Justificativas contra o hibridismo, a imigração, a globalização e em prol da “manutenção das diferenças” são encontrados, por exemplo, nas teorias do acadêmico francês Alain de Benoist, bastante difundidas na Europa. Exerce significativa influência nos movimentos nacionalistas de direita. Não é raro que o pensamento contra os processos de hibridização sejam utilizados como argumento pelo senso comum, por seu raciocínio fácil de que as diferenças devem ser preservadas, sem que se problematizem os limites e as especificidades desses processos.

cultural), ainda é uma constante do momento “multicultural”. Atualmente, explica Hall, pode-se falar de “etnização da raça” ou de “racialização da etnicidade” fazendo com que se tenha que lutar política e socialmente, tanto pelo reconhecimento da diferença cultural como pela igualdade social, ou seja, contra o etnocentrismo universalizante e o racismo diferenciador⁵⁶¹.

Hoje, é inadmissível a aceitação de que as minorias devam acatar ou desejar assimilação, aculturação ou homogeneização de suas diferenças culturais, somente porque o grupo dominador seria supostamente “superior”. Também não deveriam ser aceitáveis pressupostos que, à escusa de que as minorias étnicas mantenham sua diferença e “não desapareçam”, desconsiderem os diálogos culturais, os quais podem ser efetivados pelas negociações interculturais, como o hibridismo. Manter os “diferentes” monoliticamente segregados em suas “essencialidades” é inviabilizar o crescimento natural desses coletivos, que devem encontrar eles mesmos, as formas com as quais viabilizarão a manutenção de suas identidades, por meio de novas estratégias em contínuo processo. Não aceitar a comunicabilidade das culturas como algo positivo, no qual os processos de hibridação são representantes e significativos, é manter a segregação. Ainda auxilia no desaparecimento das culturas minoritárias por sua exclusão das formas cooperativas das sociedades.

Esse “racismo diferenciador” ou “novo racismo cultural” se diferencia dos antigos racismos, de acordo com Solana Ruiz, porque tira o foco da raça e o direciona à cultura. Substitui a pureza racial pela autenticidade da identidade cultural, mantendo, contudo, a ideia de “naturalização” das diferenças, porque concebe a cultura como uma segunda natureza, imutável, tão determinista com a antiga ideia de raça.⁵⁶² O neorracismo, então, apropria-se da linguagem antirracista cultural para justificar as desigualdades sociais que são atreladas, por exemplo, às diferenças dos grupos étnicos, sem que possam ser exatamente identificados como racistas⁵⁶³. Pode ocorrer, inclusive, que as próprias minorias assumam esse discurso “diferenciador e essencialista”, porque é facilmente confundido com argumentos antirracistas de viés culturalista (que visam defender a diferença cultural), sem perscrutar que são também mantenedores da subalternização. Quando são as próprias minorias as que se apropriam do discurso antirracista culturalista, em seu viés sem matizes, a repercussão em relação ao hibridismo e a mestiçagem são de desconfiança e rejeição.

⁵⁶¹ *Da diáspora*, pp. 66-69.

⁵⁶² “Identidade cultural, racismo y antirracismo”. Em GÓMEZ GARCÍA, Pedro (org). *Las ilusiones de la identidad*, pp. 99-126, *passim*.

⁵⁶³ Solana Ruiz cita, sobre esse aspecto, a teorização do político francês Jean Marie Le Pen: “Me encantan los magrebíes. Pero su sitio está en el Magreb. [...] No soy racista, sino nacional [...]. Para que una nación sea armoniosa necesita cierta homogeneidad étnica y espiritual” Cf. “identidade cultural, racismo y antirracismo”, p.104.

O hibridismo, com suas possibilidades de deslocamento cultural, dá visibilidade a novos lugares de contato, protagonizados por indivíduos culturalmente híbridos dentro de grupos acostumados a pensamentos de identidades monolíticas. Dessa forma, promove-se o que Bhabha explica como uma ressignificação da cultura, que não mais deve ser vista como uma reunião de conteúdos padronizados, mas como um processo em constante construção de significação de valores e práticas que são produzidas em função da sobrevivência cultural⁵⁶⁴.

Os personagens híbridos que se evidenciam na literatura romani, promovem essas ressignificações, na forma de se ver e ser visto, a partir das negociações constantes e difíceis que se efetivam no “entre-lugar”. Em *El alma de los parias*, por exemplo, durante todo o romance, Stieva deixa antever na sua narração ao filho, os percalços e a maneira com que formou, pouco a pouco, uma nova consciência. O personagem faz menção constante à negociação “entre dois mundos”. E o jovem protagonista do romance *Couleur de fumée*⁵⁶⁵, também se refere a “mundos distintos” e a vozes que lhe vinham à cabeça nos momentos cruciais da vida, durante o processo de formação de uma consciência híbrida: “você é apenas um cigano! [...] A gente não pode viver em dois mundos, há de se escolher um para viver!”⁵⁶⁶. Entretanto, lá adiante, tinha percebido sua nova condição e narra que já habitava outro lugar: “Que distância entre eles e eu! Séculos e mundos me separavam deles! Meus anos de escola se multiplicaram por cem; eu estava voltando aqui, mas era como se eu não pertencesse a lugar algum”⁵⁶⁷. Provavelmente, a personagem se refere à impossibilidade de pertencer só a um desses mundos, nos quais o híbrido pode transitar e o seu “lugar algum” é, justamente, o “entre-lugar”, que não é, a meu ver, um lugar onde se perde, nem se ganha, mas em que se “traduz”, transforma e adapta-se. Ainda que a adaptação cultural tenha sido um recurso utilizado pelos romã em toda sua trajetória, a tradução cultural, de acordo com Bhabha, difere-se e vai além da adaptação, porque é um processo no qual as culturas são impelidas a revisarem seus sistemas de referência e regras naturalizadas. Nesse processo, a ambivalência e o antagonismo acompanham o ato de tradução cultural, tendo em vista que, negociar com a diferença do outro traz à tona a insuficiência dos sistemas cristalizados de sentidos, além de

⁵⁶⁴ BHABHA, Homi, K. “Freedom’s Basis in the Indeterminate” in RAJCHMAN, J (org). *The Identity in Question*. New York: Routledge, 1995.

⁵⁶⁵ Acompanhando a tendência da literatura romani contemporânea, o romance possui cunho autobiográfico, porém, segundo o autor, com uma intrusão significativa da ficcionalidade.

⁵⁶⁶ LAKATOS, Menyhért, *Couleur de fumée*, p. 292. “Tu n’es qu’un tsigane ! [...] On ne peut pas vivre à cheval sur deux mondes, il faut rompre avec l’un des deux! ”.

⁵⁶⁷ Ibid., p. 275. “Quelle distance entre eux et moi ! Des siècles, des mondes me séparaient d’eux! Mes années d’école s’étaient multipliées par cent ; j’étais de retour ici, mais n’étais plus de nulle part ”.

evidenciar inadequações de “estruturas de sentimento”, que fazem com que experimentemos nossa cultura como se fosse a mais “natural”⁵⁶⁸.

É a partir da desnaturalização de alguns costumes secularmente praticados, que Stieva, a partir de sua vontade de “viver em outra paisagem, sem deixar de ser o que era [...]”⁵⁶⁹, explica ao filho mestiço a propósito dos problemas enfrentados pela mulher romã em alguns grupos e lança mão de uma crítica interna. Ao introduzir o filho no funcionamento do ritual do casamento, evidencia a existência de uma teatralização, a qual corresponde de que a noiva, geralmente bastante jovem, chore abertamente durante parte da cerimônia, que consiste em representar que ela está sendo roubada pela madrinha, que a entregará ao noivo. A futura esposa deve resistir a ir com a madrinha, como forma de mostrar seu amor filial e o desejo de permanecer com seus pais. Enquanto narra o ritual, o narrador faz pequenas intrusões, nas quais comenta sobre a situação submetida da mulher dentro do grupo. Segundo ele, o choro “fingido”, possui algo de real e o ritual traz a tona, de alguma forma, a realidade social. As meninas sabem que logo após o casamento devem viver e “servir” na casa de seus sogros. Stieva comenta que antes, até meados do século XX, o matrimônio era de um forte servilismo para a mulher “[...] e podia se direcionar a um modo de escravidão [...] o pagamento do dote outorgava direitos que desumanizavam a relação matrimonial e familiar da nova integrante. [...] a situação das mulheres melhorou, ainda que continuem sendo maltratadas em maior ou menor grau”⁵⁷⁰. O narrador também divide a “culpa” da questão social com as sociedades majoritárias. Mostrando-o a Damián, como um problema gerado pelo condicionamento interno, não crítico, que mantém um povo ligado a algumas facetas da tradição que, se não problematizadas, mantêm a subalternidade feminina e, por outro lado, conservado pela falta de políticas sustentáveis direcionadas à minoria⁵⁷¹. Ao citar que já existiram mudanças que têm melhorado paulatinamente a condição feminina – que, segundo Stieva, é menos uma escolha individual, que fruto da intransigência do sistema tradicionalista – o narrador também subverte a imagem recorrente de uma comunidade sem mudanças, estagnada no tempo, comum ao pensamento estereotipador.

Por sua vez, o protagonista híbrido de *Couleur de fumée*, que também deseja continuar sendo rom, porém, a partir de maior igualdade interna e com o exogrupo, faz uma avaliação

⁵⁶⁸ “The Vernacular Cosmopolitan”, p. 141.

⁵⁶⁹ NEDICH, Jorge. *El alma de los parias*, p. 34. “vivir en otro paisaje sin dejar de ser lo que era [...]”.

⁵⁷⁰ *Ibid.*, p. 105. “[...] y podía encaminarse hacia un modo de esclavitud [...] el pago de la dote otorgaba derechos que deshumanizaban la relación matrimonial y familiar de la nueva integrante. [...] ha mejorado la situación de las mujeres, aunque todavía siguen siendo maltratadas en mayor o menor medida”.

⁵⁷¹ O narrador cita a falta de incentivo para que os romã coloquem seus filhos na escola, o que corresponderia a uma escola preparada para reconhecer a diferença romani.

crítica do sistema que o “beneficia” como homem, mas, não lhe agrada como rom. Seguindo a mesma linha crítica de Stieva, o protagonista se encontra absorvido em seus pensamentos a respeito da situação das mulheres que, segundo seu raciocínio, eram obrigadas a seguir estritamente uma espécie de “dez mandamentos” não escritos das romi casadas, dos quais ele explicita alguns, como verdadeiras interdições que fixam os privilégios dos homens face aos deveres das esposas: “Não seja preguiçosa, senão seu marido te deixará. Honre seu marido, ele é o chefe. Não discuta com seu marido, não tente ter a razão, pois ele é o homem. Não seja ciumenta”⁵⁷². O jovem híbrido, de fato, não entendia (embora o soubesse) porque as mulheres não se rebelavam contra tal condição. O protagonista é retirado de seus questionamentos, quando a romi Rilyândri, surpreendida por saber que o jovem que a observava calado e pensativo, sabia escrever, aproxima-se e entrega-lhe um lápis umedecido, para que marque em seu corpo algumas palavras: “– Amanhã de manhã eu vou tatuar isso. – Em cigano ou húngaro? – Em cigano, claro”⁵⁷³.

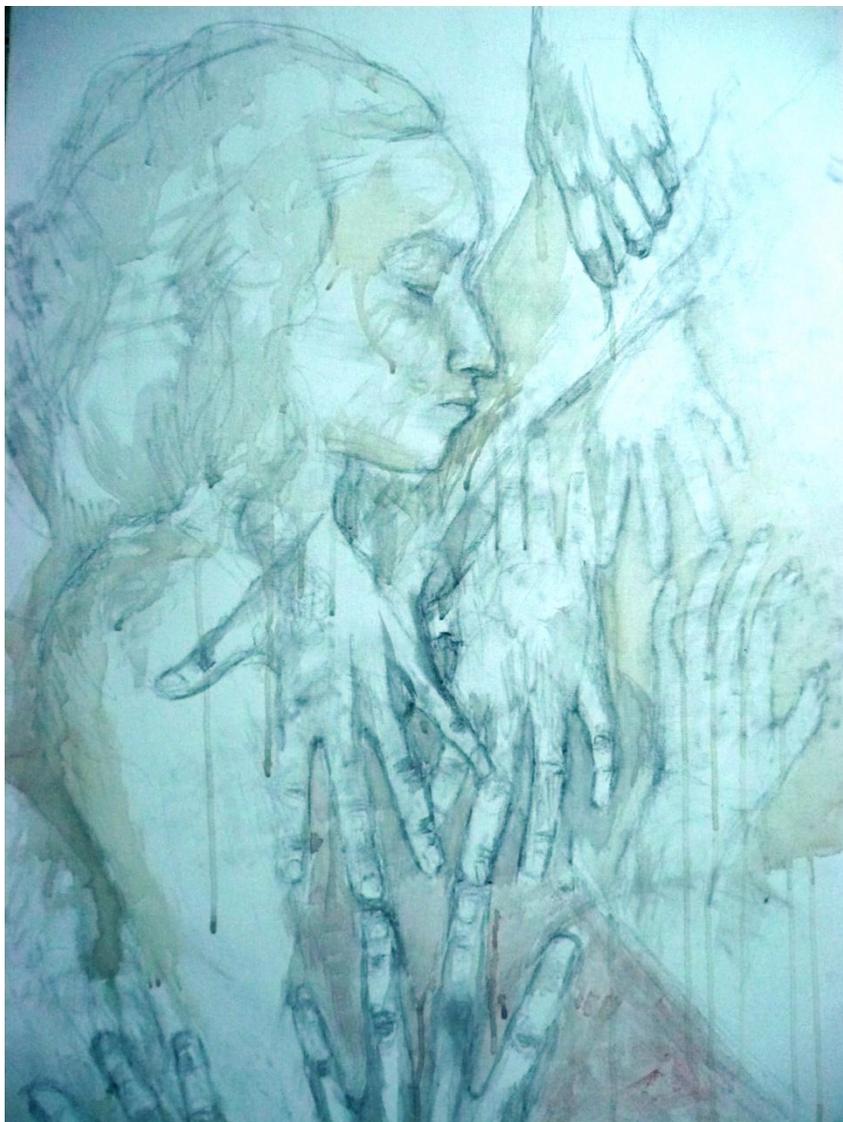
A questão da subalternidade feminina permeia as reflexões dos personagens híbridos à diferença do que ocorre com os outros personagens masculinos dos romances. Em *El alma de los parias*, por exemplo, existe um enorme abismo entre a voz masculina tradicional e a voz do “novo homem rom” que surge. É uma proposta narrativa de (des)construção identitária que parece estar em harmonia com o que preconiza o movimento ativista, o qual acredita no protagonismo das mulheres como motor das mudanças que viabilizarão uma identidade em sintonia com novos tempos. É interessante observar que, tanto no trecho de *El alma de los parias*, como na passagem acima, além de ser uma voz direcionada “para dentro”, propondo uma reconstrução de paradigmas, é perpassada com a questão da escrita e escolarização. No exemplo anterior, Rilyândri, uma romi que vive conforme as regras patriarcais e orais de sua comunidade – e que sobrevive a um momento difícil, em que os romà se encontram acudados pela fome e o acirramento das perseguições – esquece, por instantes, todas as “limitações” vividas e exprime a ânsia de adquirir para si o “poder da escrita” com a qual deseja tatuar-se.

Considerando a dimensão simbólica do corpo feminino para os romà, no qual as vestimentas e os adornos funcionam como espécies de fronteiras e bandeiras, que carregam nos contatos interétnicos, a tatuagem composta por “letras e palavras” – e não desenhos – desejada pela romi, indica a vontade de querer inscrever em seu “território corporal”, o poder de mudar seu destino, de dialogar com o “outro mundo” e fazer adaptações, inclusive em sua

⁵⁷² LAKATOS, Menyhért. *Couleur de fumée*, p. 184. “[...]Ne sois pas paresseuse, sinon ton mari se lassera. Honore ton mari, il est ton chef. Ne discute pas avec ton mari, n’essaie pas d’avoir raison, car c’est lui l’homme. Ne sois pas jalouse [...]”.

⁵⁷³ *Ibid.*, p. 184. “Demain matin, je le ferai tatouer. – En tsigane ou en hongrois ? En tsigane, bien Sûr”.

situação como romi. No entanto, percebe-se que Rilyândri não quer render-se, ela quer escrever em “cigano”, utilizar as letras de sua tatuagem para renovar-se e fortalecer sua identidade.



Conflitos híbridos. Autoria: Natasha Castello. Tinta acrílica sobre tela, 60x90cm, 2015. Ilustração cedida à autora.

5.3.2 O outro lado da moeda: os conflitos híbridos

Os personagens híbridos que deixam a oralidade são vistos pelos romà com um misto de admiração, esperança e pena. Em *El alma de los parias*, o autodidata Stieva comenta as primeiras reações de seus pais ante suas leituras iniciais, aos dez anos de idade, realizadas nas revistas que ele comercializava nos vagões de trem em Buenos Aires. Seu pai chamava a sua mãe, Rosa, com alguma das revistas abertas e contava o que deduzia das sequências fotográficas. Às vezes, travavam algumas discussões sobre o que deveria estar escrito, então,

chamavam o pequeno Stieva para resolver o conflito. O menino começava a soletrar e os fazia calar, para que não interrompessem sua concentração e se convencessem de que realmente sabia ler. Seus pais o olhavam estupefatos, seguiam o movimento de seus lábios e acompanhavam com suas cabeças sua pronúncia: “ficavam sem ar e paravam o movimento ondulante de suas cabeça quando eu demorava em dar a minha língua e a minha boca a forma necessária para que pudesse sair alguma palavra difícil, impronunciável para eles”⁵⁷⁴. A admiração ia além da percepção de que o filho soubesse realmente ler. O resultado de seu aprendizado poderia ser promissor e também amedrontador, para quem garantiu a sobrevivência étnica na oralidade. A partir da comprovação da habilidade adquirida pelo filho, os pais de Stieva, cada vez que o viam lendo, faziam um silêncio reverenciador. Em pouco tempo, a admiração juntou-se ao medo, pois o filho “leitor” mostrava-se embriagado pelo que lia e refletia, o que o afastava paulatinamente do amor pelas tradições, na visão de seus pais. Ele próprio confessa como o “mundo do *outro*” se introduzia em sua mente: “[...] fui abrindo meus olhos a este mundo [...] fui um adolescente colocado noutra realidade que se apaixonava por quase tudo que via, especialmente da possibilidade de ler e escrever; cada descobrimento me propôs um prazer que levou um bom tempo absorver”⁵⁷⁵.

Para Stieva, as primeiras brigas em função das diferenças que surgiam, aconteceram quando a comunidade percebeu a influência que exercia nas irmãs que, ao contrário dele, mantinham-se na oralidade e eram criadas para seguir as tradições, “[...] os adultos viam em nós uns pequenos traidores”⁵⁷⁶. Em uma das contendas, seu tio Massiu o viu sair com uma roupa “de sedentário”, totalmente distinta das que costumavam usar os outros meninos romà de sua idade. Enfurecido e sabendo das tendências “rebeldes” do sobrinho, dirigiu-se ao velho tanque, no qual apodrecia água da chuva, juntou uma mão cheia do líquido esverdeado e repetidas vezes lhe atirou água ao rosto, enquanto também cuspiam em Stieva. A partir daí, o protagonista percebe a diferença que já existia entre ele e os adultos de seu grupo, bem como, na sua própria noção de respeito ante os mais velhos. Apesar de permanecer imóvel e parecer compreender a “lição”, não entendia que com aquele comportamento, seu tio quisesse seu bem, como deveria pensar um “bom menino rom”, mas sim, que o queria prejudicar⁵⁷⁷.

⁵⁷⁴ NEDICH, Jorge. *El alma de los parias*, p. 80. “se les cortaba la respiración y detenían el movimiento ondulante de sus cabezas cuando yo demoraba en darle a mi lengua y a mi boca la forma necesaria para que pudiera salir alguna palabra difícil, impronunciable para ellos”.

⁵⁷⁵ Ibid., pp.128-129. “[...] fui abriendo mis párpados a este mundo [...] fui un adolescente puesto en otra realidad que se enamoraba de casi todo lo que veía, especialmente de la posibilidad de leer y escribir; cada descubrimiento me propuso un disfrute que me llevó su tiempo absorber”.

⁵⁷⁶ Ibid., pp. 26-27. “[...] los adultos veían en nosotros a unos pequeños traidores”.

⁵⁷⁷ Cf. NEDICH, Jorge. *El alma de los parias*, pp. 26-27.

Os conflitos acirram-se à medida que Stieva decide questionar os costumes, os quais eram considerados leis imutáveis. Quando deveria casar-se aos quinze anos, sugere que em lugar de juntar dinheiro para pagar o dote, que economizassem para comprar uma casa e deixarem de morar dentro de uma barraca. A reação dos pais se situou entre a fúria de Ipe, que lhe deu uma forte bofetada e a tristeza mesclada a uma inexplicável sensação de liberação sentida pela mãe, a qual foi entendida por Stieva como se, por um lado, seu desalento se devesse ao fato de que ela desejava cumprir com as tradições, mas por outro lado, “o espírito de mamãe era transgressor”⁵⁷⁸ e, dessa forma, ela, uma mulher submetida às regras patriarcais, também se realizava ao ver o filho livrar-se das rígidas leis. Cada vez que algo assim acontecia, explica o narrador, “podíamos olhar o que havia atrás das pautas culturais [...]”⁵⁷⁹. Essa decisão acarretou em mudanças significativas no seu grupo familiar. Ao trocar o dote da esposa por uma casa, Stieva leva a família a abandonar os últimos resquícios do nomadismo e foi a garantia para um dia chegar a ser escritor. O casamento precoce não lhe permitiria, pois o obrigaria a seguir o “destino rom” e a desejar elevar seu prestígio dentro do grupo. Apesar de o casamento ser o primeiro passo rumo ao cumprimento do “destino”, sozinho, não leva o integrante a um novo *status*, o qual, só é efetivamente conseguido, após a chegada do primeiro filho. A imposição cultural induz o casal a procriar o mais rápido possível. Além disso, o gasto com o pagamento do dote obriga o marido a trabalhar para seu pai por longo tempo, com a finalidade de repor o dinheiro. Essa dinâmica é garantida pelo casamento endogâmico e precoce, com o intuito de evitar a perda de integrantes e com base em estratégias seculares de perpetuação do grupo étnico⁵⁸⁰. A simples decisão de Stieva, a de não se casar aos quinze e recusar sucessivos casamentos até os dezessete anos – induzido por seus diálogos culturais com o mundo do *outro* – permitiu-lhe trilhar um caminho individual e não somente o destino coletivo. Stieva adverte essa dinâmica quando explica ao filho: “Não sei por que, mas relaciono todo o meu crescimento, à minha rejeição às propostas de casamento que foram feitas por minha mãe”.

As relações conflituosas com o grupo são constantes na trajetória dos personagens híbridos, reflexo das divergências entre a inovação e a tradição. Nesse sentido, Yanko, em *Maldito gitano*, comenta a postura de seu amigo, também rom, ao saber que ele, ante uma situação financeira deplorável e que não lhe permitia criar seus filhos, havia decidido aceitar uma proposta de trabalho feita por um não-rom que, além disso, poderia lhe ajudar com a

⁵⁷⁸ NEDICH, Jorge. *El alma de los parias*, p. 20. “el espíritu de mamá era transgresor”.

⁵⁷⁹ *Ibid.*, p. 20. “podíamos mirar qué había detrás de las pautas culturales [...]”.

⁵⁸⁰ Informação com base na experiência pessoal em meu grupo. Mas, essa dinâmica é comum a quase todos os grupos romã, como os ludar boyash, representado em *El alma de los parias*.

publicação de seu desejado dicionário de romaní. A princípio, o companheiro diz estar feliz com a notícia, mas “depois percebi que Charlie não se alegrava [...] Desde que soube de meu êxito, para ele eu já tinha passado para o outro lado. *Eu me transformava no inimigo do sistema*”⁵⁸¹ e em pouco tempo, com certeza, refletia Yanko, ele deixaria de ser bem recebido entre os romà.

Apesar das transformações positivas, o entre-lugar ocupado pelo híbrido cultural dentro das minorias étnicas, especialmente reativas e segregadas (maioria dos romà), como se observa no *corpus* examinado, é conflituoso⁵⁸². Aos desentendimentos culturais com o endogrupo, somam-se os enfrentamentos com o exogrupo. O indivíduo híbrido, ao estar mais exposto a contatos interétnicos estritos, como a permanência na escola e as relações interculturais, que vão além da atividade comercial e dos contatos no anônimo espaço público, está mais sujeito a conflitos que podem reverberar em danos psicológicos e identitários.

A sabedoria tradicional dos romà não ignora esse perigo, sendo que muitos pais alegam não mandarem seus filhos à escola, porque sabem que eles se tornarão, em maior ou menor grau, alvos de preconceitos e discriminação. É, justamente, o que relata Stieva sobre o pouco tempo que frequentou formalmente à escola, como parte de uma tentativa fracassada de mamú Rosa que, desejosa de que com seu filho pudesse ser diferente, desafia a comunidade e o matricula na escolinha do bairro pobre em que viviam como seminômades. O personagem lembra que era revistado pelos empregados do colégio, os quais acreditavam na fama de que os “ciganos” sempre roubam e que os colegas zombavam de sua condição. Ao que ele reagia e era mal interpretado como um “ciganinho” selvagem e perigoso. Recorda ainda que, com apenas seis anos, pedia a sua mãe que não lhe esperasse na porta da escola, mas um pouco distante, para que as outras crianças não rissem dele nem se assustassem com medo “da cigana”, ao verem sua saia longa e colorida “de borboleta”. Mamú Rosa não duvidou, foi até a

⁵⁸¹ LEE, Ronald. *Maldito gitano*, p.239. “luego me enteré de que Charlie no se alegraba [...] Desde el que se enteró de mi éxito, para él ya me había pasado al otro lado. *Yo me convertía en el enemigo*, del sistema”, (grifo meu).

⁵⁸² Casos extremos de conflito ocorrem quando se dá a pena máxima, que pode ser imputada a um rom: a expulsão do membro em função de seus atos considerados perigosos à sobrevivência da etnia ou contrários as leis orais estabelecidas pelos grupos. Um caso emblemático é o da citada poetisa romi polonesa Bronislava Wajs (Papùsa) (1910), que foi considerada *marimè* (impura) e expulsa definitivamente de seu grupo, após a publicação de seus poemas em 1956 pelo poeta polonês, que a “descobriu”, Jerzy Ficowski. Mulher, híbrida cultural, sobrevivente dos campos de concentração e autodidata, contou para sua expulsão o fato de que possuía ideias inovadoras, que desejasse escrever e que compôs poemas que expunham sentimentos, tradições que os romà não desejavam expor aos não-romà. Mas foi fundamental o uso que Ficowski e o governo da época deram aos seus escritos, sem sua autorização, vinculando-os a campanhas em prol da sedentarização dos nômades. A poetisa com significativos conflitos internos queimou sua obra, desistiu de escrever, morreu em anonimato e isolada dos seus, em 1987.

loja da esquina, comprou uma calça preta de “*gadyí*”, tirou a roupa de “cigana” e passou a esperar seu filho exatamente na porta da escola⁵⁸³.

O fato de que Rosa necessitasse “transformar-se” em não-romã e tornar invisível sua identidade, para que o filho frequentasse a escola com alguma tranquilidade emocional, ecoou negativamente na comunidade. A progenitora sofreu represálias constantes do grupo pelo seu procedimento. A realidade da discriminação, aliada à necessidade da família de sair em nomadismo circular⁵⁸⁴ para atividades comerciais, fez com que o pequeno Stieva e sua mãe vissem frustradas suas esperanças. Vale destacar como o narrador trabalha com as palavras ao escolher as preenchidas de luminosidade para lembrar aquele dia: “mamãe, cheia de sonhos, me levou à escola. Meu primeiro dia de aula foi para mim, de um sol pleno, eu estava radiante, ia aconchegado em meu jaleco escolar, caminhava ofuscado sobre o asfalto que de vez em quando se espelhava e cegava os meus olhos”⁵⁸⁵. O protagonista de *Couleur de fumée* narra seus incidentes na escola que, ao contrário de Stieva, frequentou assiduamente e vivenciou um sem-fim de conflitos, tornando sua passagem pela instituição um verdadeiro tormento. Observemos uma das muitas passagens sobre sua estadia na escola:

[...] não conhecia ainda quase ninguém, nós éramos os três no primeiro ano C, Molnár, Vajda Varjû e eu. [...] Ele [Molnár] pelo menos tinha um amigo na sala: Vajda Varjû, que era bolsista como eu. Nas aulas de recreação eles passavam o tempo juntos fazendo gracinha. Eu era completamente só, eles me evitavam como se eu tivesse alguma doença. De qual sala você é, Molnár? – Da C. – Ah, sim, da sala dos ciganos!⁵⁸⁶.

Nas férias, o menino tentava viver sua identidade romani em plenitude. No entanto, a cada volta ao acampamento, o personagem percebia que já não tinha assunto para conversar com seus companheiros romã. Da escola, somente lhes interessava saber o que se comia na cantina. Sua situação era conflituosa: sentia-se inadequado, tanto na instituição escolar como junto ao seu grupo e, mesmo sem ter contornado totalmente as divergências, com o decorrer dos anos ele percebe que a escolarização poderia ser uma forma de tirar seu povo da exclusão. Tenta convencer os pais que integravam sua comunidade, mas só uma das mulheres, Borsô, é

⁵⁸³ Cf. NEDICH, Jorge. *El alma de los parias*, p. 159.

⁵⁸⁴ O nomadismo circular se caracteriza por viajar por um período mais ou menos longo, a lugares geralmente pré-determinados, e após algum tempo voltar ao ponto de partida. Geralmente dentro do mesmo território nacional.

⁵⁸⁵ NEDICH, Jorge., op. cit, p. 75. “mamá, llena de sueños, me llevó a la escuela. Mi primer día de clases tuvo para mí un sol pleno, yo estaba radiante, iba envuelto en mi guardapolvo, caminaba enceguecido sobre el asfalto que cada tanto se espejaba y me hería los ojos. [...]”.

⁵⁸⁶ LAKATOS, Menyhért. *Couleur de fumée*, p. 78. “[...]ne connaissais encore presque personne, nous n’étions que trois en première année C, le gros Molnár, Vajda Varjû et moi. [...] Lui au moins avait un copain dans la classe : Vajda Varjû, qui était boursier comme moi. Aux récréations ils passaient leur temps à rigoler ensemble. J’étais complètement seul, ils m’évitaient comme si j’avais la gale. – Dans quelle classe tu es, Molnár ? – En C. – Ah oui, dans la classe tsigane [...] ».

persuadida, porém, brincadeiras racistas feitas pelos companheiros não-romã, culminam com a morte do filho de Borsô afogado no banheiro escolar. Os velhos patriarcas culpam a mãe por ter enviado o garoto a uma instituição que não lhes pertence nem representa:

[...] o velho Csirke trouxe o corpo de seu único filho. – Estou trazendo ele da escola. [...] quando todos se silenciaram, a dor do remorso me corroeu, me golpeou com violência. [...] Senhor Deus, você nunca mais vai ver uma mulher cigana levar seu filho à escola. Você pisoteou os pequenos pirilampos que poderiam trazer um pouco de luz no meio de tanta escuridão⁵⁸⁷.

Por meio das diversas tramas dos romances estudados, observamos como os conflitos dos híbridos são constantes nos enredos do *corpus* deste estudo. O “entre-lugar” que habitam, apesar de ser um ambiente que favorece a visão de ambas as culturas, não é isento de problemas. Segundo Néstor García Canclini, a hibridação compreende os processos socioculturais, nos quais as estruturas práticas que existiam de forma separada combinam-se para gerarem novas estruturas, objetos e práticas. O teórico prefere utilizar o termo “processos de hibridação”, pois a finalidade é esclarecer que o estudo que se deve fazer versa sobre um andamento gradativo. Dessa forma, pode-se entender o que existe de separação e fusão na realidade híbrida. Nesse pensar, García Canclini adverte que desconsiderar esses fatores e limites – do que não se deixa ou não quer ser, ou ainda, do que não pode ser hibridado –, não permite um real entendimento crítico. A hibridação deve ser vista como algo a ser atingido, do qual é possível sair e em que permanecer implica responsabilizar-se pelo que é insolúvel, enfim, que somos ao mesmo tempo *outros* e com *os outros*. O estudioso lembra ainda, que o resultado desses processos de hibridação nem sempre é um lugar de convivência harmônica ou de síntese homogeneizante, uma vez que, igualmente permanecem os conflitos⁵⁸⁸.

Apesar do lugar conflituoso do híbrido cultural, evitá-lo, no caso dos romã, pode significar também permanecer na segregação, na acomodada “verdade” dos excessos de essencialismo e de uma diferença que não se deixa compor pelo outro, reativa e defensiva. Essa situação “cômoda” é reprodutora, por sua vez, da subalternização, porque também induz à aceitação da inferioridade imposta pelas sociedades majoritárias. De acordo com Bhabha, o “terceiro espaço” habitado pelo híbrido não é uma identidade em si e não é possível que o processo de identificação se efetive com ou por uma alteridade. Dessa forma, o processo de

⁵⁸⁷ LAKATOS, Menyhért. *Couleur de fumée*, p.320. “[...] le vieux Csirke lui avait ramené le corps de son unique enfant. je l’ai ramené de l’école [...] c’est qu’une fois le silence revenu, les remords me rongèrent, me fouaillèrent avec une violence redoublée. Seigneur Dieu, jamais plus tu ne verras une femme tzigane envoyer son enfant à l’école. Tu as piétiné les petits vers luisants qui auraient pu apporter un peu de lumière au milieu de ces épaisses ténèbres”.

⁵⁸⁸ Cf. CANCLINI, Néstor García. “Notícias recientes sobre la hibridación”, 2003. Disponível em: http://www.sibetrans.com/trans/articulo/209/noticias_recientessobrelahibridacion. Acesso em 04.10.2014.

hibridação produz algo novo, um lugar diferente de sentido de representação. Uma identidade híbrida nasceria a partir de um reconhecimento das diferenças culturais e da recusa a uma identidade fixa, incontestável, a qual pode exigir, seguindo o pensamento de Bhabha, que o indivíduo traduza seus paradigmas, amplie ou repense-os. É um lugar de tensão, onde subsistem tanto o discurso dominante como o dominado⁵⁸⁹.

As especificidades desse lugar podem ser explicadas pelo conceito de “transdiferença”, cunhado pelos teóricos Breinig e Losch, entendida como tudo o que se opõe à construções de significado fundamentadas em padrões binários e exclusivos. O conceito seria mais específico que o do hibridismo e está relacionado a momentos nos quais a construção e diferenças entre limites culturais étnicos se configura instável temporariamente. O conceito da transdiferença dialoga com o de “entre-lugar” e é resultado da hibridação⁵⁹⁰.

De tal modo, um indivíduo rom híbrido vivencia a transdiferença, quando não rejeita a cultura não-romã e também não se afasta de sua própria cultura. É o que tenta explicar a romi portuguesa Inés, sobre sua condição de híbrida cultural, a Claire Auzias: “sempre vivi nos dois mundos. [...] Só que desta vez tive que traçar de verdade uma linha divisória [...] querendo ou não, não consigo. Como posso explicar? [...] não posso viver em um mundo somente [...]”⁵⁹¹. Por outro lado, o fato de negociar com a cultura majoritária não faz com que se sintam parte integrante dela, e, constantemente, são vistos como estranhos pelos integrantes de seu grupo étnico. Já não se sentem somente romã, todavia, também não podem ser só não-romã. O protagonista de *Couleur de fumée* evidencia esses conflitos internos em vários trechos do romance, observemos um deles:

Afinal, quem sou eu? Na noite de sexta-feira santa, eu tomo banho, e justamente à meia noite eu me penteio embaixo dos salgueiros de Dancka para fazer com que meus cabelos cresçam — e ao mesmo tempo eu impeço as pessoas de colocar rabo de gato na boca das crianças para curá-las de sapinho. Eu me defendo das superstições como alguém se defende de si próprio: *eu não acredito, mas tenho medo*. As superstições aprisionam as pessoas em sua imensa teia de aranha. E se um fio é rompido só haverá sombras e desconfiança, todavia, a confiança não mais existirá. Nós acreditávamos no inexistente, porque através dos séculos este pensamento foi enraizado em nossa cultura. Ele assola, ele mata, ele contamina; ele exige nossa fé e nos enche de terror. Ele devora tudo, nos mata e nos ressuscita; ele nos faz tremer tanto de medo que por suportar a realidade que nós mesmos criamos, acabamos por adquirir coragem. Mas onde está ele, este céu azul e sem nuvem

⁵⁸⁹ “The Third Space” in RUTHERFORD, J (org). *Identity: Community, Culture, Difference*, pp. 35-37.

⁵⁹⁰ “Introduction: Difference and Transdifference”. In: BREINIG, H.; LÖSCH, K.; GEBHARDT, J. (Ed.). *Multiculturalism in Contemporary Societies*, p. 23-28.

⁵⁹¹ AUZIAS, Claire. *Gitanas: hablan las mujeres “roms” de Europa*, p. 125. “Siempre viví en los dos mundos. [...] Solo que esta vez tuve que trazar de verdad una línea divisoria. [...] lo quiera o no, no consigo ¿cómo puedo explicarlo? No consigo vivir en un mundo solamente”.

embaixo do qual estão as fadas negras e de cabelos compridos desfazendo os laços que *djouklano manouch* [homens e cães] fizeram durante seu sono?⁵⁹²

Nesse longo depoimento, adverte-se com detalhe a ambiguidade do pensamento da personagem, que em um processo de busca, tenta entender quem ele se tornou. Seu discurso é dúbio: “ele não acredita, mas tem medo”; ele crê no que não acredita e pode justificar culturalmente as superstições de seu grupo, as quais também são suas. Tem memória das lendas, dá vida a elas em suas ações, no entanto, racionalmente as contesta. Poderíamos pensar em um duplo que rejeita o outro à maneira do pensamento freudiano ou numa personalidade duplicada e antagônica. Aproxima-se à representação de um sujeito, o qual existe a partir da conjunção de duas realidades, produto de dois mundos e com visão crítica de ambos.

Já Stieva, em *El alma de los parias*, apesar de seu olhar profundamente reflexivo sobre a comunidade romà, sofre as influências de seu conflito canalizado para sua impossibilidade de dar andamento a sua vida amorosa, pois não pode encontrar-se em uma relação com uma romi nem com uma não-romi. Dada a importância crucial que tem o casamento para a continuação do grupo étnico e do quão incorporadas o personagem tem em suas memórias as inúmeras ofertas de sua mãe de lhe conseguir uma esposa, para dar continuidade ao povo rom, Stieva, inconscientemente, considera que se casar fora do grupo é trair de alguma forma os seus. Contudo, contrair matrimônio com uma romi é condená-lo a um sistema, ao qual não mais acredita totalmente, dilema que ele tenta resumir ao filho, comentando que depois de Nelly, a jovem romi que mamu Rosa lhe ofereceu para esposa, quando tinha quinze anos, tentou se relacionar com a *gadyí*, mãe de Damián e depois, foram necessários muitos anos para que ele começasse a perder o medo às “ciganas”⁵⁹³. Stieva explica que naquela época, ele acreditava piamente que era o sistema rom que não deixava que seus integrantes pudessem melhorar suas vidas. No entanto, poucas linhas depois e mais velho, mas ainda sem conseguir equacionar a sua problemática amorosa, conta sua reação ao presenciar o casamento de uma romi de quem gostou. Stieva lembra que se sentiu muito triste,

⁵⁹² LAKATOS, Menyhért. *Couleur de fumée*, p. 97. “Mais alors, qui suis-je ? Le soir du Vendredi saint, je me lave, et à minuit juste je me coiffe sous les saules pleureurs de Dancka pour faire pousser mes cheveux— et dans le même temps j’empêche les gens d’agiter des queues de chat dans la bouche des bébés pour les guérir du muguet. Je me défends contre les superstitions comme on se défend contre soi-même : je n’y crois pas, mais j’en ai peur. Elles emprisonnent tout dans les innombrables fils de leur toile d’araignée. Si un seul fil se casse, il ne subsistera qu’ombre et ténèbres, toute foi, toute confiance auront disparu. Nous croyons à l’inexistant, parce qu’au travers des siècles ses racines se sont fossilisées. Il ravage, il tue, il contamine ; il exige notre foi et nous remplit de terreur. Il dévore tout, nous réduit à néant et nous ressuscite ; il nous fait tant trembler de peur qu’à force de supporter les chaînes que nous nous sommes nous-mêmes forgées, nous en acquérons du courage. Mais où se trouve-t-il, ce ciel bleu sans nuage sous lequel des fées noires aux longs cheveux défont les liens dont les djouklano manouch vous ont ligotés pendant votre sommeil ?”, (grifo meu).

⁵⁹³ Cf. NEDICH, Jorge. *El alma de los parias*, p. 102.

como se tivesse perdido a oportunidade que tanto desejava de formar uma família. Talvez com essa romi, tivesse continuado as tradições e levado para adiante “nosso destino de trata mundos”⁵⁹⁴. Além de sentir-se “entre mundos” tão diametralmente distintos, Stieva e o protagonista de *Couleur de fumée*, carregam resquícios de estereótipos e preconceitos introjetados, restos metastáticos de identidade deteriorada e encontram-se deslocados em sua transdiferença, própria do “entre-lugar” em que habitam.

Os indivíduos híbridos experimentam a transdiferença como um enfrentamento entre dois (e até mais) sistemas culturais divergentes e, talvez, dificilmente conciliáveis. Dessa maneira, a construção de uma identidade isenta de conflitos é improvável e o indivíduo sempre deverá escolher posições muitas vezes dolorosas, mas que, por sua vez, são também emancipatórias⁵⁹⁵. Ainda que não seja uma condição fácil, esses personagens, assim como os outros protagonistas híbridos do *corpus* de estudo, contribuem para a construção de diálogos interétnicos, negociações culturais, remoção de imagens fixas e abrem espaço para uma ressignificação cultural. Ressignificações que levam em consideração o olhar de dentro e o do outro, rearticulando (des)construções identitárias livres de excessos essencialistas, sem, no entanto, prescindir de uma identidade étnica que subsista em *performance*. O papel protagonizado por esses personagens é fundamental para o entendimento das dinâmicas de reconstrução identitária, as quais se identificam como imbricadas à tessitura da literatura romani. Dessa forma, a presença do híbrido e dos processos de hibridação permeiam, em menor ou maior intensidade, todos os outros aspectos que envolvem as análises ao *corpus*.

5.4 A SUBVERSÃO DOS ESTEREÓTIPOS

Para acompanhar a reconstrução identitária que se efetiva no *corpus*, parte-se do pressuposto que a definição e o entendimento dos processos de estereotipia, abordados no segundo capítulo, são conceitos acabados e entendidos. A abordagem feita anteriormente permite-nos a compreensão dos mecanismos que efetivaram a mencionada “colonização” representacional e literária dos romà– além de histórica –, que levaram em consideração somente os paradigmas de representação dos dominantes.

Nesta parte do estudo, o que desejo é evidenciar, a partir dos diálogos previamente estabelecidos sobre os mecanismos estereotipadores, a subversão dos estereótipos que se

⁵⁹⁴ NEDICH, Jorge. *El alma de los parias*, p. 104. “nuestro destino de trotamundos”⁵⁹⁴.

⁵⁹⁵ BREINIG, H.; LÖSCH, K.; GEBHARDT, J. “Introduction: difference and transdifference”. In: BREINIG, H.; LÖSCH, K.; GEBHARDT, J. (Ed.). *Multiculturalism in Contemporary Societies*, pp. 23-28.

efetiva no *corpus*. Essa subversão ultrapassa a simples inversão de imagens, já que pode ocorrer em alguns aspectos, em certos textos e abranger representações positivas no lugar das negativas. Também encontraremos imagens que representam um grupo “normal”, entendido como a composição de indivíduos “bons e maus”, capazes de corresponder ou não a determinadas imagens negativas ou positivas, que antes eram tidas como petrificadas e atreladas, necessariamente, aos romà. Promover a simples inversão de imagens na literatura romani seria cair na armadilha sobre a qual adverte Hall, quando afirma que esses binarismos induzem à manutenção do estigma e deixam claro o lugar de subalterno reservado às minorias no contexto do dominante. É preciso, então, desconstruir o sistema de representações, o que implica assumir a diferença e introduzir a dúvida que abala o sistema de certezas fundado nos estereótipos, viabilizando-se, desta forma, as “novas etnicidades”⁵⁹⁶.

A maioria dos escritores romà contemporâneos parecem perscrutar essas insídias do excesso de vitimização e também da inversão direta do “mau” pelo “bom”. Não observá-las, poderia fazê-los recair no problema de que as representações fossem pouco verossímeis e perdessem em literalidade pelo excesso de afirmação e busca de conscientização⁵⁹⁷. As novas representações não binárias, por não serem panfletárias, ganham abrangência social e despertam interesse das majorias. De acordo com Shohat e Stam, a preocupação exclusiva com imagens positivas ou negativas pode conduzir a certo essencialismo, tanto da obra quanto da crítica, reduzindo variedades complexas a uma série de fórmulas reificadas, levando a um tipo de simplificação reducionista, a qual reproduz a distorção racial que deveria ser combatida⁵⁹⁸. Em *El alma de los parias*, o narrador tenta ressignificar as imagens estereotipadas que o filho possa ter sobre os “ciganos” e que tenham influenciado as apreciações de Damián, como observamos no trecho a seguir:

Talvez não os tenha visto nunca, mas com certeza você os conhece, ao menos de ouvir falar, comentários que não nos favorecem, disseram, e dizem muitas coisas, quase todas ruins, ou muito ruins. Você e médico, com certeza, já os atendeu, possivelmente com certa curiosidade, talvez lhes tenha aberto a porta do consultório com reservas, é muito lógico e entendível. É que são tão diferentes de você [...] ⁵⁹⁹

⁵⁹⁶ HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*, *passim*.

⁵⁹⁷ No *corpus*, apenas *Les chemins de l'arc-en-ciel*, cai em certo excesso de inversões binárias desse tipo, dando ao seu romance um caráter excessivamente didático em relação a esse aspecto e tornando suas personagens demasiadamente planas.

⁵⁹⁸ *Crítica da imagem eurocêntrica*, p. 289.

⁵⁹⁹ NEDICH, Jorge. *El alma do los parias*, p.11. “Quizás no los hayas visto nunca, pero seguramente sabrás de ellos, al menos de oídas, oídas que no nos favorecen, se ha dicho, se dicen tantas cosas, casi todas malas o muy malas. Sos médico, seguramente los has atendido, con cierta curiosidad probablemente; es posible que les hayas abierto la puerta de tu consultorio con reservas, es muy lógico y entendible. Es que son tan distintos a vos [...]”.

Também é uma preocupação de Stieva, deixar claro ao filho que os romà são constituídos de ambiguidades, como qualquer pessoa. E começa sua explicação, a partir de sua concepção de preconceito:

[...] ainda que os preconceitos sejam ideias tiradas de algum lugar, que pressupõem uma verdade, não posso negar que o preconceito tem um fundo de verdade, sólido, mas também não posso deixar de lutar contra eles, porque o preconceito é uma deformação da verdade, é um olhar que dá seu ponto de vista sem contemplar as causas, as razões e a forma de pensar do outro [...]⁶⁰⁰.

Parece ser uma inquietação frequente dos escritores, deixar claro que os romà não só são bons e maus, como também correspondem a diversos grupos. Em *Mi vieja sangre*, Felipe explica ao filho, confuso ante a existência de tantos estereótipos negativos, que os romà podem ser bons, maus, de esquerda ou de direita, mas o que mais chama a atenção às sociedades majoritárias é o que é mal feito. E uns por ignorância e outros por racismo, obstinam-se em dizer que somos todos iguais⁶⁰¹. Já Yanko, em *Maldito gitano*, apresenta a diferença entre dois patriarcas de clãs distintos, porém do mesmo país, reiterando que os romà não são homogêneos. Demitro, explica o narrador, era mais velho, sábio e com atitude mais filosófica. Já o chefe do outro grupo, Burtya, era mais forte, pragmático e violento. O primeiro sabia ler, o segundo era totalmente oral. Tinham formas diferentes de liderar em seus clãs e ambos tinham conseguido sobreviver e multiplicar-se no Canadá. Demitro sempre fazia negócios honestos, Burtya, por sua vez, era adepto a estafas, transações obscuras e subornos. Ainda existiam no Canadá, “ciganos imigrantes” como os da família do seu amigo Kolia, que não pertenciam a nenhum desses dois grupos⁶⁰².

Existe uma tendência na literatura romani, a de representar-se por meio de uma confrontação construtiva com as representações não-romà estereotipadas. No trecho abaixo, por exemplo, desconstrói-se o estereótipo de que as romi que leem a sorte são mentirosas e enganadoras, porém, fica claro que algumas podem não ter o poder que sustentam possuir. Ante a pergunta de Marie, se as “ciganas” sabiam mesmo predizer o futuro, Yanko responde que algumas, as muito jovens, às vezes se limitam a sempre dizerem o mesmo ou algo para agradar o cliente, somente para ganhar alguns trocados. Porém, outras, como boa parte das mais velhas, como a mãe de Kolia, pareciam ter um verdadeiro conhecimento dos segredos da

⁶⁰⁰ NEDICH, Jorge. *El alma de los parias*, pp. 101-102. [...] aunque los prejuicios son ideas tomadas desde algún lugar, que prefijan una verdad, no puedo negarte que el prejuicio tiene un costado verídico, sólido, pero tampoco puedo dejar de batallar en su contra porque el prejuicio es una deformación de la verdad, es una mirada que da su punto de vista sin contemplar las causas, las razones ni los pareceres del otro [...].”

⁶⁰¹ Cf. HERNÁNDEZ SOTO, Miguel. *Mi vieja sangre*, p. 76.

⁶⁰² Cf. LEE, Ronald. *Maldito gitano*, pp. 131-131.

sorte e, inclusive, ele mesmo se assustava, porque algumas observações e profecias costumavam ser verdadeiras e acontecerem, principalmente as que eram feitas pelas cartas⁶⁰³.

Essas desconstruções parecem direcionadas para o *outro*, ao leitor externo ao grupo étnico, subvertendo os olhares oblíquos que, geralmente, são lançados aos romà. Contudo, também sobejam subversões ao pensamento interno ao grupo que, em muitos aspectos, acredita que determinadas diferenças individuais não podem existir ou se deixa de ser rom. *Maldito gitano*, por exemplo, apresenta a personagem Kolia, um “verdadeiro rom”, que segue as tradições, respeita os velhos e a família, destaca-se em um ofício tradicional, tem ótima conduta e é homossexual. Sua homossexualidade não é declarada abertamente, somente é constatada por Yanko, seu melhor amigo, que o acolhe e aconselha. Ser homossexual “não é nenhum pecado, é só que os ciganos não compreendem estas coisas”⁶⁰⁴. Efetivar uma crítica interna desse teor é significativo, se levamos em consideração que o romance foi publicado em 1970, quando a questão da homossexualidade dentro dos grupos romà era cercada de tabus. Para vozes romani é inconciliável ser rom e fazer opções que não estejam de acordo com a tradição, isto é, a separação delimitada de gêneros. Alguns idosos ainda acreditam que a homossexualidade é uma enfermidade adquirida pelo contato estreito com as sociedades não-romà. É o caso da personagem Rosa, de *El alma de los parias*, que, cada vez que o filho pequeno saía para vender guloseimas com suas primas, fazia a única recomendação que tivessem cuidado com os “afeminados”. Ela, quando identificava um homossexual pelas ruas, estando com seu filho, agarrava-o fortemente pela mão e o puxava violentamente para o outro lado da rua, pois temia que o simples contato o contagiasse. Ao pequeno Stieva, seu filho, dizia-lhe quase em prantos, que nunca parasse para falar com nenhum deles, porque ao fazê-lo, poderia se tornar um “degenerado”⁶⁰⁵. Hoje, timidamente, escassas vozes de homossexuais romà emergem, gerando polêmica dentro dos grupos que quase sempre os exclui. Dessa forma, o surgimento dessas subversões direcionadas para “dentro” são parte de uma desconstrução identitárias, a qual almeja uma comunidade mais aberta e igualitária.

Da mesma maneira, ocorrem desconstruções relacionadas a um estereótipo comum interno de que os “*gadyés*” odeiam os “ciganos” e, portanto, ao máximo possível, os romà devem evitá-los. É notável que os não-romà ainda compartilham preconceitos, discriminação e até racismo em relação à etnia, mas, não chega a ser algo que possa ser generalizado. Apesar da constante denúncia à forma preconceituosa e ofensiva com que os romà são tratados pelo

⁶⁰³ Cf. NEDICH, Jorge. *El alma de los parias*, p.92.

⁶⁰⁴ LEE, Ronald. *Maldito gitano*, p. 265. “no es ningún pecado, es sólo que los gitanos no comprenden estas cosas”.

⁶⁰⁵ Cf. NEDICH, Jorge. Op.cit., p.75.

outro, no *corpus* é frequente a presença de não-romà, que compartilham simpatia e real interesse pelo grupo, inclusive, atitudes caritativas. Para citar alguns dos muitos exemplos, lembramos que Laura, a amiga não-romà do narrador de *El alma de los parias*, é a principal responsável pelo aumento da estima da personagem que, após seus incentivos constantes, toma coragem e lança-se a estudar e aperfeiçoar-se. Também o pintor não-rom de *Les chemins de l'arc-en-ciel* demonstra verdadeira admiração pelo povo, até se casa com uma romi e adota os costumes. A senhora *gadyì*, que dá trabalho a Carmem em *Mi vieja sangre*, ao perceber que a personagem, devido às necessidades que passa, tem que deixar seus filhos pequenos em péssimas condições e sozinhos em casa, toma a seguinte atitude: lhe dá alimentos, dinheiro e a despede com recomendações, para que seu marido consiga um trabalho⁶⁰⁶.

Como se observa, a subversão dos estereótipos é ampla e está direcionada tanto ao exterior como ao interior do grupo étnico. São representações como as que abordam a figura da mulher romà menos submissa, pois começa a “falar” um pouco mais livre de impedimentos patriarcais. Também os conhecidos estereótipos dos “ciganos” trapaceiros, ladrões e ociosos, que são revertidos com a ressalva de que, se existem poucos romà que se encaixam nesses estereótipos, pode-se encontrar muitos mais que não correspondem a tais imagens negativas. Em *El alma de los parias*, em uma visível desconstrução do estereótipo de “cigano ocioso”, Stieva expõe ao filho uma sequência de fatos que contam a evolução de formas de trabalho desenvolvidas dentro de sua comunidade. Primeiro, narra como sua família nômade desenvolvia atividades sazonais na colheita de grãos, quando o protagonista era ainda criança. Mais tarde, em processo de sedentarização, relata que seus tios se transformaram em operários das fábricas da zona em que se estabelecem, enquanto sua mãe saía todos os dias com uma cesta de pequenas mercadorias para vender pelas ruas da cidade. Ele narra como trabalhava desde os sete anos, primeiro vendendo guloseimas nos trens, depois revistas e livros; já adolescente, dedicava-se a tirar fotos com um pônei nas ruas de Buenos Aires e quando jovem, desenvolvia variadas atividades: “nessa época eu vendia carros velhos, muito velhos, além disso, eu tinha um ônibus, também velho, que usava como depósito e com ele mesmo saía para vender galinhas (velhas) defeituosas e quando não havia, o enchia de tênis com pequenos defeitos e os vendia na mesma região que vendia as galinhas [...]”⁶⁰⁷. Note-se o valor significativo das repetições do adjetivo “velho” para reforçar sua condição de

⁶⁰⁶ Cf. HERNÁNDEZ SOTO, Miguel *Mi vieja sangre*, p. 52.

⁶⁰⁷ NEDICH, Jorge. *El alma de los parias*, p.43. “en esa época vendía autos viejos, demasiado viejos, además tenía un colectivo, también viejo, que usaba como furgón y con él salía a vender gallinas (viejas) fuera de postura y, cuando no había, cargaba zapatillas de descarte y las vendía en la misma zona donde vendía las gallinas [...]”.

trabalhador, embora venda o que para outros não apresente nenhuma valia. Vários membros da família de Stieva, ante as dificuldades, “se renderam” a um trabalho assalariado e empregaram-se como operários na Cervejaria Quilmes, próxima ao acampamento, mas papu Ipe rejeitou qualquer trabalho fixo. Mamu Rosa cansada de trabalhar, tecia severas críticas ao marido, que se apoiava nas suas várias cirurgias para justificar sua nula predisposição para o trabalho. A falta de vontade de papu Ipe rompe com os binarismos, evita a simples inversão de passar de vagabundos a trabalhadores e também se relaciona à personalidade de Ipe, que parecia demonstrar certo trauma em função de ter se sentido desde a infância, um “inválido” dentro da comunidade. Entre os romà, qualquer doença incapacitante ou visivelmente perceptível (a deformidade de Ipe no rosto), gera grande desconforto em todo o grupo.

A tradição da sociedade romà estabelece que os membros precisam ser autônomos, dado que vivem fora das estruturas que pertencem ao *outro* e em consequência à impossibilidade de participar ativamente para a subsistência do coletivo, provoca uma espécie de “exclusão”. Papu Ipe, por exemplo, teve muita dificuldade em arrumar casamento, mesmo tendo como pagar o dote da noiva. Nenhuma das mulheres pretendidas, mesmo viúvas, separadas ou mais velhas – que desde os parâmetros internos são menos valorizadas e deveriam acolher o primeiro rom que as desejasse desposar – o aceitaram como marido. Não somente ter algum tipo de incapacidade física, como também o alcoolismo e a pouca disposição para o trabalho são elementos que tornam um homem ou mulher romà pouco atraentes para o casamento, considerado como uma das principais instituições tradicionais da comunidade.

É comum nos textos analisados, que as atividades laborais das personagens sejam descritas em detalhes, como se houvesse a necessidade de marcar que os romà trabalham e arduamente. Em *Couleur de fumée*, o narrador relata que sua “mãe tinha o hábito de acordar cedo: antes do canto do galo, ela já havia lavado a roupa e depois de tudo isso ainda arrumava a barraca”⁶⁰⁸. Em *Mi vieja sangre*, a narradora descreve como os distintos personagens de sua família eram incansáveis trabalhadores. Sua avó Dolores tinha enormes olheiras negras geradas por ficar todos os dias sob o terrível sol da cidade de Granada. Seu avô Felipe se levantava às cinco da manhã, carregava o burro e desempenhava com afinco um serviço temporário de capataz, pois era um grande trabalhador e havia ganhado a confiança e o respeito do dono da fazenda⁶⁰⁹. Finalmente seu pai, durante parte de sua infância e juventude,

⁶⁰⁸ LAKATOS, Menyhért. *Couleur de fumée*, p. 88. “Ma mère était elle aussi une lève-tôt : avant l’aube, elle avait déjà lavé notre linge sale, après quoi elle se trouvait toujours quelque travail à faire autour de la baraque”.

⁶⁰⁹ HERNÁNDEZ SOTO, Miguel, *Mi vieja sangre*, p.22.

saía todas as manhãs para vender sorvetes e às tardes para oferecer batatas fritas pelas ruas. Até que chegava o outono e dedicava-se ao serviço de engraxate, ao mesmo tempo em que vendia loteria e cigarros, sempre se levantava muito cedo para conseguir vender para os trabalhadores que tomavam café nos bares⁶¹⁰.

Entre romà tradicionais não se aprende um ou vários ofícios e sim, a atuar sobre as variações locais, estacionais e conjunturais das possibilidades econômicas de cada momento. De acordo com Teresa San Román, os pais ensinam aos seus filhos a agirem levando em conta as alternativas mutantes com que terão que lidar e as pautas culturais com as quais devem trabalhar⁶¹¹. A forma com que se encara o trabalho, que pode ocasionar a sensação de que os romà são ociosos, deve-se ao fato de que o grupo não exige que os homens trabalhem em excesso, mas somente o necessário para ajudar na subsistência de sua família⁶¹². Possivelmente, essa é a razão pela qual os romà são frequentemente vinculados pelo *outro* à ideia da esperteza.

Segundo o historiador francês Michel de Certeau, os indivíduos subalternizados utilizam pequenos artifícios – as artes de fazer – para contornar situações de opressão. Usam a criatividade e a astúcia, aproveitam as brechas de vigilância e as oportunidades que surgem – as que poderiam ser consideradas como uma rede de antidisciplina –, em lugar de estratégias como fazem os dominantes. Valem-se, segundo o historiador, de táticas com o fim de desfazer o jogo do poder. Existe uma “arte nos golpes” e o prazer de subverter as regras de um espaço social que pressiona. Ao utilizarem-se das táticas, usam o tempo a seu favor, já que não têm o domínio de um espaço próprio. Precisam aproveitar as oportunidades que aparecem, serem rápidos e desviarem a força do *outro* para seu benefício. Esse é também um “não-lugar”, que lhes fornece mobilidade, porém, nenhuma segurança⁶¹³. Além de enfocarem as atividades de trabalho, é possível perceber o interesse dos escritores em registrarem as minúcias de alguns ofícios que, pouco a pouco, têm se tornado fora de uso entre os romà, como o de caldeireiro, como se observa em *Maldito gitano*⁶¹⁴.

Bem marcada nos textos é a denúncia contra os preconceitos relacionados ao estereótipo de vagabundo que ainda os ronda. Em *Mi vieja sangre*, por exemplo, Carmen informa ao funcionário do governo que seu marido trabalhava e que somente poderia conversar com eles durante a semana, à noite ou aos domingos a qualquer hora do dia. Ao

⁶¹⁰ HERNÁNDEZ SOTO, Miguel, *Mi vieja sangre*, pp. 121-122.

⁶¹¹ *La diferencia inquietante: viejas y nuevas estrategias culturales de los gitanos*, pp. 130-131.

⁶¹² *Ibid.*, p.118.

⁶¹³ *La invención de lo cotidiano: artes de hacer*, pp. 35-40.

⁶¹⁴ LEE, Ronald. *Maldito gitano*, p. 36.

escutá-la, o guarda pergunta irônico, se seu esposo “realmente trabalhava”. Diante das reiteradas respostas afirmativas de Carmen, o funcionário lhe diz (ainda incrédulo) que, se o trabalho que o esposo dela desenvolve é algo “verdadeiramente decente”, que apresentasse o documento que acabava de entregar-lhe e o deixariam sair a qualquer hora do dia⁶¹⁵.

A acusação perceptível no trecho referido acima é frequente e está atrelada à subversão dos estereótipos que se observa no *corpus* de análise. Em *Maldito gitano*, o narrador chama atenção para a forma com que a mídia contribui para a preservação e difusão dos estereótipos, inclusive, a manipulação da informação dada pelos próprios romà. Yanko conta como uma jornalista se aproxima de um velho rom e, simulando simpatia, pergunta-lhe sobre a situação atual do grupo. Ele responde com confiança, contando sobre o que ocorria com algumas mulheres romà, que eram detidas pela polícia canadense, como se estivessem exercendo a prostituição, quando o delito era praticar a leitura de mãos (ilegal na década de 1970 no Canadá) e, às vezes, algumas poucas, diz o rom, poderiam até roubar alguns centavos da carteira de um ou outro bêbado⁶¹⁶. Ao final, Yanko, que também acompanhava a entrevista ao patriarca, entrega à jornalista um informativo acerca de problemas que os romà enfrentavam por viverem em guetos e serem vítimas constantes da discriminação. Falava ainda, da desintegração que ocorria em função da convivência entre romà e não-romà delinquentes, abandonados em bairros pobres e vulneráveis. Poucos dias depois, o resultado da entrevista aparece na manchete de um jornal sob o título, “O Rei dos ciganos canadenses defende súditos criminosos frente à chefia de polícia de Montreal”⁶¹⁷. Uma matéria repleta de distorções e manipulação das informações oferecidas pelo velho rom.

Outro estereótipo se refere ao conhecido estigma de ladrão, amplamente utilizado nas representações que tiveram os romà como objeto, como foi visto. No trecho abaixo, efetiva-se uma interessante subversão do estereótipo de ladrão de criança, quando em *Gitanos para su bien o su mal*, uma mãe desesperada sai em busca de seu filho desaparecido em um acampamento rom e o encontra “fascinado pela magia do circo”. Dada à indiferença com que o cuidavam seus próprios pais, a criança desejava viver com os romá e, mesmo após ser encontrada, afirma que tão logo conseguisse, voltaria a fugir para o acampamento⁶¹⁸. A subversão é feita a partir da comprovação de que a criança é quem decidiu seguir o grupo, encantado pelo “colorido” da vida romani. No enredo, mostra-se como o estereótipo de

⁶¹⁵ HERNÁNDEZ SOTO, Miguel. *Mi vieja sangre*, p. 42

⁶¹⁶ Cf. LEE, Ronald, *Maldito gitano*, p.148.

⁶¹⁷ Ibid., p. 158. (grifo meu). “*El Rey de los gitanos canadienses defiende súbditos criminales frente a jefatura de policía de Montreal*”.

⁶¹⁸ Cf. NEDICH, Jorge. *Gitanos para su bien o su mal*, p. 26.

ladrão de crianças imputado ao grupo, ao longo do tempo, adquire uma dimensão real e interfere no dia-a-dia desse povo. No mesmo romance, uma professora solicita que as mães não apareçam em grupo, porque as crianças se assustam, devido à história de que a “cigana te pega”⁶¹⁹. Em todos os textos abordados neste estudo, existe ao menos um episódio no qual os ladrões são os não-romà e, geralmente, a vítima é um rom. Para citar apenas um exemplo, vejamos o que acontece com a personagem mamu Rosa, que junta dinheiro durante vários anos para comprar uma casa que tornasse menos dura sua nova vida sedentarizada. A personagem, que não sabe ler, fez depósitos quinzenais em uma conta aberta numa agência de Correios. Um dia, decidiu retirar o saldo e recebe a notícia de que não possui nenhum dinheiro. O empregado dos Correios, que a atendia há mais de sete anos, enganava-a, marcando como retiradas o que deveriam ser somente depósitos. Mamu Rosa contava o dinheiro que possuía pelo número de selos, mas não advertia que também correspondiam a saques. Foi assim que a personagem ficou sem nenhuma poupança para comprar sua sonhada residência⁶²⁰.

Mais uma vez, os binarismos bem-mal são evitados e evidencia-se que existem romà que roubam, todavia, muito mais são os que, assim como os não-romà, vivem de forma honesta. Em *Couleur de fumée*, mesmo vivendo na miséria, a família do protagonista não aceita possuir nenhum dinheiro que não seja honesto, pois “traz má sorte”. O jovem rom, ao aparecer no lar materno, depois de um longo tempo fugindo de perseguições dos não-romà, que o buscavam por um suposto desrespeito a uma autoridade, entrega ao pai uma alta soma de dinheiro e desata uma briga familiar.

[...] O que você fez? Roubou ou matou alguém?[...]
 –nem matei e nem roubei para tê-lo.
 –Então você o achou? Ele disse com os olhos brilhando.
 –Deram-me.
 –Tudo isso? Ele disse num tom cético. A pessoa deve ser louca!
 –Você sempre me disse que as mulheres podem até dar sua própria vida quando elas encontram um homem que amam de verdade. Todo esse dinheiro não vale, pois, a vida de uma mulher. Ou então o que você me disse era apenas histórias?[...]
 – Tudo isso? Ele repetiu pálido. [...] A forma pela qual ele olhava minha mãe era a de quem pedia por socorro. Olhando para mim, ela via a enorme quantidade de notas na minha mão [...] não precisa ter medo, me deram isso por amor. Ainda que com receio, meu pai abriu a carteira [...] ⁶²¹.

⁶¹⁹ NEDICH, Jorge. *Gitanos para su bien o su mal*, p. 206.

⁶²⁰ Ibid., p. 145.

⁶²¹ LAKATOS, Menyhért. *Couleur de fumée*, p. 279. “[...] Qu’est-ce que t’as fait ? T’as volé ou tué ?[...] Je n’ai ni tué, ni volé pour l’avoir. – Tu l’as trouvé ? dit-il, les yeux brillants. – On me l’a donné. – Tout ça ? fit-il sceptique. Faudrait être fou ! – Tu m’as toujours dit que les femmes vont jusqu’à donner leur vie quand elles rencontrent un homme qui leur plaît. Tout cet argent ne vaut quand même pas la vie d’une femme. Ou alors, tu m’as raconté des histoires ?[...] – Tout ça ? répéta-t-il, tout pâle.[...] Il regarda ma mère comme pour lui

Apesar da frequência com que a desconstrução do estereótipo de romã ladrões é encontrada no *corpus*, um dos principais estereótipos subvertidos na literatura romani, em geral, é o da “visão romântica” atrelada ao nomadismo, já especificado anteriormente⁶²². O nomadismo rom foi constantemente representado pelos não-romã fora de seu contexto cultural e significado de acordo com as ideologias dos dominantes, como sinônimo de vida ociosa e sem regras. Dessa forma, parece ser uma preocupação constante dos escritores estudados a representação do nomadismo vivido, inclusive, com seus reverses. Em *El alma de los parias*, Stieva relembra com detalhes a vida nômade de sua infância e juventude. Inúmeras são as referências sobre as dificuldades naturais vivenciadas nessa vida: o sol, o calor, a poeira, a sujeira que se acumula nas roupas e, principalmente, as tormentas. Outro elemento natural bastante referenciado é o vento, o que parece querer subverter a imagem estereotipada e difundida dos romã livres, chamados popularmente de “os filhos do vento”. No trecho que segue, o vento é personificado como o inimigo do nômade por excelência:

O vento tentava levantar [a barraca], colapsá-la e desde as alturas enchê-la violentamente para arreventá-la, fazê-la estourar [...] Olhávamos como sacudia e dava voltas ao redor da barraca derrubada, buscando alguma pequena abertura, alguma área que tivesse ficado mal aderida ao chão, e se infiltrava como um ser que se arrasta, buscando entrar, infiltrar-se no seu interior. Dá a sensação, ao menos quando se está atento cuidando da barraca, que o vento pensa como um estrategista, que busca, como te dizia, os pontos mais frágeis para atacar⁶²³

A barraca é apresentada em sua debilidade, como uma moradia que não protege como uma casa, porém alberga, fornece um teto e algum aconchego. Seria, para o narrador, como um barco que ampara, mas que ao mesmo tempo, necessita ser amparado⁶²⁴. Também a cotidianidade vivida pelos nômades é mostrada com crueza. Inclusive em relação às dores causadas pelas constantes despedidas e separações que permeiam a realidade dos grupos, como se observa em *La extraña soledad de los gitanos*, quando o narrador comenta que sua caravana ia em direção ao norte e a dos seus irmãos se dirigia ao sul. Assim sendo, deveriam se despedir como se o fato não representasse nada, para que a “vida pensasse” que continuavam juntos. De tal modo, iam separados pelos caminhos. Evitavam chorar na

demandar secours. La tête enveloppée dans sa jupe du dessus, elle fixait d'un air dément l'énorme quantité de billets tout boulés dans ma main.[...], il ne faut pas en avoir peur, on me les a donnés par amour. D'un geste craintif, mon père sortit son grand portefeuille vide. [...]” .

⁶²² No capítulo dois.

⁶²³ NEDICH, Jorge .*El alma de los parias*, pp.14-15. “El viento intentaba alzarla [a barraca], colapsarla y en lo alto inflarla de golpe para reventarla, estallarla [...] Veíamos cómo zamarreaba y daba vueltas alrededor de la carpa tumbada, buscando alguna pequeña abertura, alguna zona que hubiera quedado mal adherida al suelo, y se filtraba como un ser que reptaba tratando de meterse, ganar el interior. Da la sensación, al menos cuando estás atento cuidando tu carpa, que el viento piensa como un estratega, que busca, como te decía, los puntos más débiles para atacar” .

⁶²⁴ *Ibid.*, p.15.

presença uns dos outros, para não “chamar a tristeza”. Viajavam todo o dia sem descanso, para distanciar-se rapidamente daquela estrada “que os viu dividir-se”. Para garantir o esquecimento, à noite, a música distanciava definitivamente as recordações⁶²⁵.

Os conflitos dos nômades com os vizinhos e, mormente, com a polícia, também são apresentados reiteradamente. O pai do protagonista de *Couleur de fumée*, prevendo problemas, avisa ao filho que é importante que tenha uma profissão como a de fundir sinos, assim, sempre terá um “certificado” para mostrar aos policiais, pois, com certeza, “será caçado onde estiver e não terá uma vida tranquila. Preocupado, diz que hoje não é mais como era antes: “a gente ficava anos sem encontrar um policial, agora, você não pode dar um passo sem tombar com um”⁶²⁶. Stieva, em *El alma de los parias*, também conta sobre a discriminação e desrespeito com que os policiais tratavam os nômades durante sua infância, explicando que devido à sujeira proveniente dos caminhos, sempre que os detinham por algum motivo, geralmente injustificado, os banhavam antes de apresentá-los às autoridades⁶²⁷. A subversão do já discutido “racismo romântico” está presente em todo o *corpus*, em grandes trechos ou em pequenos comentários do narrador, os quais desconstroem a idealizada figura do nômade⁶²⁸. Na literatura romani é frequente, inclusive nos poemas, que esse estereótipo seja abordado em diálogo com as representações anteriormente feitas sobre o nomadismo. Mostra-se o que está “por trás” das melancólicas melodias tocadas ao lado do fogo e sob as estrelas. Da dor dessas canções, que falam de perseguições e da sofrida história dos nômades que foram obrigados a viverem “felizes” em fuga constante.

⁶²⁵ Cf. NEDICH, Jorge. *La extraña soledad de los gitanos*, p. 37

⁶²⁶ Cf. LAKATOS, Menyhért. *Couleur de fumée*, p. 13.

⁶²⁷ Cf. NEDICH, Jorge. *El alma de los parias*, p. 160.

⁶²⁸ O racismo romântico foi abordado no capítulo II.



Introjeções identitárias. Autoria: Natasha Castello. Aquarela sobre canson, tamanho A3, 2013.
Ilustração cedida à autora.

5.4.1 A introjeção dos estereótipos

Outra face da subversão dos estereótipos está relacionada ao sentido de subversão, no que diz respeito a trazer à luz o que está escondido e o que está por trás. Nesse sentido é que as sequelas “deformantes” dos estereótipos aparecem nas personagens, sob a forma de introjeção. Ao evidenciá-las, efetiva-se uma subversão voltada para fora e para dentro do grupo, apontando, por um lado, a face perversa dos estereótipos em seus efeitos nocivos à dignidade dos estereotipados e por outro, promovendo identificações que permitem que o

próprio grupo perceba como se enxerga pelos olhos do *outro* e as consequências diretas dessas introyções. Algumas delas vão além dos resultados observáveis na autoestima individual e grupal, porque também são paralisantes da ação social dos grupos alvos.

O filósofo canadense Charles Taylor afirma que, se a sociedade ao redor dos grupos mostra-lhes que deles possui uma visão depreciativa e negativa, dificilmente, eles conseguirão construir uma imagem positiva de si mesmos e é, conseqüentemente, uma forma de opressão⁶²⁹. A baixa autoestima dos grupos impossibilita, muitas vezes, que sejam atuantes quando têm alguma oportunidade institucional de sê-lo. Mona, uma romã francesa entrevistada por Auzias, mostra essa “paralização” ao explicar como reagiu ao ver que os quadros que pintava interessam a compradores e admiradores de arte: “os presenteava [...] não sei por que acreditava que não podiam ter nenhum tipo de valor. As outras pessoas tinham direito a ser algo, eu não”⁶³⁰. Em *El alma de los parias*, Stieva relata como, em momentos cruciais de sua vida – sobretudo em relação às mudanças que desejava, que lhe permitiriam cumprir seus sonhos e que iam além da realidade romani em que vivia – pesava negativamente sua condição étnica:

[...] escrevia longos poemas e algumas tentativas de romances [...] sentia amor por esse desejo de comunicar-me, de entender o mundo, de esclarecer a realidade a partir da ficção, apesar desse amor, tomei a decisão de deixar de ler; para que eu vou ler se só por desejar alguma coisa não se alcança, por mais que eu leia, jamais vou ser um escritor [...]⁶³¹

Mais adiante, o mesmo narrador apresenta ao filho outra situação, na qual quase perdeu a desejada possibilidade de ingressar em uma universidade argentina, valendo-se de uma lei que permitia o ingresso de pessoas maiores de vinte e cinco, que comprovassem seus conhecimentos por meio de exames e entrevistas, mesmo sem terem concluído os estudos formais. Incentivado por uma amiga a apresentar-se e refletindo racionalmente sobre a sensatez de uma lei que permite que alguém como ele que, depois de ter superado por seus próprios meios uma longa série de inconvenientes, pudesse estudar. Entre o desejo e o medo, ele confessa que quando se imaginava dentro de uma sala de aula, angustiava-se muito. Ele duvida ser capaz de estudar, pois toda sua vida soube que os romã não possuíam certas habilidades, como as requeridas para cursar uma universidade. Stieva revela que sempre

⁶²⁹ *Multiculturalism: examining the politics of recognition*, pp. 244-248.

⁶³⁰ AUZIAS, Claire. *Gitanas; Hablan las mujeres “ROMS” de Europa*, p.75. “se los regalaba. [...] no sé por qué creía que no podían tener ningún tipo de valor. La demás gente tenía derecho a ser algo, yo no”. A entrevistada só depois de muito tempo pode contornar esse bloqueio e efetivamente aceitar as “portas que se abriam” ao seu talento. Pesa ainda, nesse caso, o fato de que a pintura não é uma arte “típica” dos romã, como já discutido.

⁶³¹ NEDICH, Jorge. *El alma de los parias*, p. 129. [...] escribía largos poemas y algunos intentos de novelas [...] sentía el amor por ese deseo de comunicarme, de aclararme el mundo, de aclarar la realidad desde la ficción, pese a ese amor digo, tomé la decisión de dejar de leer: para qué voy a leer si con desear algo no alcanza, por más que lea jamás voy a ser un escritor [...].

andou pela vida tratando de fazer com que os outros tivessem a possibilidade de verificar que ele era inteligente. E, no momento que mais precisou provar que sim, que era intelectualmente capaz, encontrava-se duvidando se realmente tinha esses atributos. A situação que lhe amedrontava era a de ter que ir até a universidade, explicar que era “cigano”, que não tinha estudos formais, que foi nômade, mas que era escritor, que tinha alguns livros publicados e desejava ser aluno da instituição. Decidido a vencer o medo, dirige-se à secretaria do campus universitário com exemplares de seus livros, recortes de notícias sobre seu trabalho de escritor e muita esperança. Ao chegar, porém, é incapaz de fazer-se entender, sua língua se enrola, suas palavras o engasgam e a secretaria se cansa dele, de sua demora em dizer o que quer. O temor faz com que, emudecido, recolha o material que “provaria” sua inteligência e volte para casa “com sua vergonha metida entre as pernas”⁶³².

No trecho acima referenciado, essa opressão gerada pela introjeção dos estigmas, operou em um nível individual. Contudo, o protagonista de *Mi vieja sangre* reflete sobre essas mesmas limitações internas e opressoras, como uma das grandes responsáveis pela dificuldade dos romã de reagirem, além da resistência segregada:

[...] havia que preparar as condições objetivas, e essas não se dariam em um período mais ou menos curto de tempo, seria necessário que passassem algumas gerações das duas raças, que se esquecessem, paulatinamente, as desavenças e os ódios. Que fossem formados e educados no respeito mútuo e na ausência de racismo e xenofobia⁶³³

A narradora complementa que esses pensamentos de seu pai (o protagonista), efetivados nos anos setenta, início da luta ativista, timidamente estão se tornando realidade. Mas, certamente, será necessário muito tempo para erradicar definitivamente os preconceitos e começar a apreciar os resultados⁶³⁴. Segundo Taylor, a identidade (individual ou grupal) é plasmada, em boa parte, pela presença, falta ou por equívocos em relação ao reconhecimento. O não reconhecimento ou um errôneo pode gerar distorções reais na identidade. A identidade é construída dialogicamente e assim, as questões que abrangem o reconhecimento e o como somos vistos pelo *outro* são de extrema relevância. Um grupo étnico, no qual boa parte de seus componentes tem introjetados a inferioridade, quer seja pela internalização dos estereótipos ou pela própria noção de que não correspondem a um grupo digno de admiração ou respeito por parte do *outro* – vistos como não cidadãos, pessoas de segunda classe ou

⁶³² NEDICH, Jorge. *El alma de los parias*, pp. 132-133.

⁶³³ HERNÁNDEZ SOTO, Miguel. *Mi vieja sangre*, p.155. “[...] había que preparar las condiciones objetivas, y éstas no se preparaban en un período más o menos corto de tiempo, sino que se necesitaría el paso de muchas generaciones de las dos razas, que se olvidaran paulatinamente de rencillas y odios. Que fueran formados y educados en el respeto mutuo y en la ausencia de racismo y xenofobia”.

⁶³⁴ *Ibid.*, p.155.

desumanizados pelos estereótipos – têm minadas as possibilidades de ascender a qualquer forma de atuação como sujeito na esfera pública.

Portanto, a introjeção que aqui se analisa, mesmo que pareça, em princípio, restrita ao individual, age significativa e virulentamente na naturalização das desigualdades sociais. Assim sendo, parece pertinente enxergar a considerável presença de personagens que nos mostram a subalternidade internalizada em suas várias facetas, como inserida dentro das subversões que viabilizam novas reflexões e consequente (des)construção identitária. É ainda Taylor, quem lembra que o reconhecimento é fundamental, tanto na esfera individual como na pública, pois é a forma mais rápida para alcançar uma sociedade justa e igualitária; e na esfera íntima, é indispensável para a definição das identidades, já que o *self* é composto a partir de suas relações com os outros. Portanto, o reconhecimento é uma necessidade humana vital⁶³⁵. A história dos romã, como já considerado, foi a narrativa de um não reconhecimento de suas diferenças e pior, uma associação dessas diferenças ao indigno e detestável. As introjeções dessa “história”, vivenciada diariamente na pele de cada rom, permeia, em maior ou menor grau, a tessitura do *corpus* deste estudo.

O termo introjeção, hoje vastamente utilizado nos estudos sobre preconceitos e racismo, foi cunhado em 1909, pelo psicanalista húngaro Sándor Ferenczi, em oposição ao conceito freudiano de projeção⁶³⁶. Inicialmente aplicado ao indivíduo neurótico, Ferenczi descreve o mecanismo explicando que, enquanto o paranóico “projeta para o exterior as emoções que se tornaram penosas, o neurótico procura incluir em sua esfera de interesses, uma parte tão grande quanto possível do mundo externo [...] um processo de diluição [...] procura atenuar a tonalidade penosa [...]”⁶³⁷. O conceito, que aqui apenas esboço, foi adotado por Freud e por uma ampla gama de psicanalistas que o sucederam e tornou-se importante para o entendimento da introjeção, tanto de aspectos bons como maus, em relação à personalidade neurótica ou saudável. O termo introjeção passou a ser bastante utilizado pela Gestalt, para designar um processo patológico, cujo equivalente saudável é chamado de assimilação. No entanto, atualmente, a tendência no âmbito da psicologia, é considerar como introjeção a “um conjunto de fenômenos, sadios ou não, de entendimento do mundo ambiental e de apropriação que leva à assimilação e, por conseguinte, à construção de sentido ou constituição de um introjeto [processo disfuncional]”, segundo o estudioso Jean Marie

⁶³⁵ TAYLOR, Charles. *Multiculturalism: examining the politics of recognition*, pp. 242-248

⁶³⁶ A projeção seria um mecanismo de defesa, no qual os atributos pessoais inaceitáveis ou indesejados do indivíduo são reprimidos e atribuídos a outra(s) pessoa(s), fazendo com que a mente consciente não reconheça esses atributos e, dessa forma, se efetive uma redução de ansiedade. Pode ocorrer tanto a nível individual como grupal. O ato de estereotipar o *outro* pode ser enquadrado, em alguns casos, como uma projeção.

⁶³⁷ FERENCZI, 1909 apud SANCHES, Gisela P. *A psicanálise pode ser diferente*, p. 24.

Robine⁶³⁸. Existem controvérsias, na esfera da psicologia, sobre a concepção de introjeção sadia, porém, essa ocorreria fora de qualquer contexto coercitivo e corresponderia à adoção de regras e convenções socioculturais, em condições que não geram perda de funcionamento do modo eu do *self*. E quando existe uma coerção ambiental e o *self* não tem possibilidade de funcionar no modo ego durante os contatos em curso, passa-se a adotar os desejos e os sentidos oferecidos pelo outro em substituição à construção de um desejo e sentido próprio. A introjeção se diferencia do introjeto. Ela é um processo, uma modalidade de contato. Já o introjeto é o conteúdo da introjeção que pode se manifestar por várias modalidades: a confluência, entendida como a ausência de distinção entre o *self* e o que foi introjetado a projeção, que projeta no *outro* o material introjetado; e a retroflexão, mecanismo que deposita suas justificativas no introjeto⁶³⁹. O constrangimento de viver sob o domínio dos estereótipos gera o introjeto nos indivíduos romã, que os induz, inconscientemente, a comportarem-se de acordo com o que é esperado para uma pessoa pertencente à etnia, sobretudo, nos contatos interétnicos, bem como, a pensarem-se a si mesmo a partir da visão oferecida pelo *outro*.

A introjeção, comumente efetiva-se nas minorias subalternizadas e corresponderia a uma forma de “colonização interna”⁶⁴⁰, na qual o subconsciente do indivíduo é invadido por elementos externos e é submetido por eles. A identidade, já se sabe, adquire forma menos pela própria definição do sujeito do que pelo que lhe é enviado pelo olhar do *outro*. O sociólogo Joel Charon atrela a construção das identidades sociais, tanto à posição que ocupamos nas sociedades como nas expectativas que são postas sobre nós. Ele explica que as pessoas, quando interagem, observam as posições sociais uns dos outros e é dessa forma que percebemos o que somos para o mundo. É essa interação que fornece os “rótulos” que serão observados pelos outros e por nós mesmos nas interações sociais, o que leva os indivíduos, com o decorrer do tempo, a pensarem-se de acordo com essas posições, chegando a falarem de si, da mesma maneira como os outros os tratam e dirigem-se a eles. É uma dinâmica perpassada pelo poder e dominação, cujos dominados terminam, muitas vezes, por agir de acordo com o pensamento dos dominantes, como se o conteúdo do que pensam fossem máximas⁶⁴¹. Apesar de o sociólogo evidenciar um processo de construção de identidades sociais que abrangeria todos os indivíduos, quer sejam pertencentes às majorias como as minorias, os efeitos desastrosos de dita dinâmica, como a introjeção do ponto de vista do

⁶³⁸ *O self desdobrado: perspectiva de campo em Gestalt-terapia*, p.120.

⁶³⁹ ROBINE, Jean Marie. *O self desdobrado: perspectiva de campo em Gestalt-terapia.*, p.121.

⁶⁴⁰ Andrea Allerkamp. Para Spivak, que também usa o termo “colonização interna”, esta corresponderia à forma com que os países metropolitanos discriminam os grupos não emancipados que se encontram em seu meio.

⁶⁴¹ CHARON, Joel. *Sociologia*, pp. 71-78.

subalternizador, que deteriora a identidade do subalternizado, só é, efetivamente, sentido pelos que vivem a condição de ser parte de uma minoria estigmatizada.

São esses mecanismos de introjeção que perpassam as palavras do narrador de *El alma de los parias*, quando tenta justificar ao “filho *gadyò*”, os vários anos que passou tentando “tomar coragem” para dar-se a conhecer como seu pai biológico. Stieva relata que desde o dia que viu ao pequeno Damián, com a tenra idade de três anos, montado no velho pônei com o qual trabalhava de fotógrafo de rua, passou a sentir e a repetir várias vezes, que não tinha absolutamente nada a oferecer ao filho. Absorto em seus pensamentos, ele acreditava não contar com um trabalho digno, nem com estudos formais e que era só um vendedor ambulante. Refletindo que “não podia estar orgulhoso de ser cigano”. Stieva lembra que padecia diariamente por não poder usufruir das alegrias da paternidade e do carinho do filho. Confessa haver mentido várias vezes sobre a existência da criança, pois contar aos outros, traria à tona a sua grande verdade: assumir perante o mundo que ele era um “mísero cigano”, que “não tinha nada de valor para mostrar”, que não havia feito nada para que Damián pudesse “sentir orgulho do pai”. Ao pensar dessa forma, deixava de cogitar sequer sobre a possibilidade de um encontro entre eles. O tempo passou, Damián cresceu e Stieva, imbuído pela vontade de romper com os processos que o mantiveram afastado do filho, começa a temer que agora já seria demasiado tarde para uma reaproximação. Pensava que, seguramente, os estereótipos sobre os “ciganos” que atuam no imaginário social, deveriam ter feito “o seu trabalho” também no pensamento do jovem Damián. O atormentado Stieva espera que o filho possa entender as “impossibilidades” que não permitiram que ele fosse o pai que queria ter sido. De seu arrependimento, pede a Damián que possa:

[...] entender ou perdoar, ao menos uma parte de tudo isso, o suficiente para permitir que me aproxime de ti, conversarmos um pouco. Muitas vezes me perguntava, e continuo me perguntando ainda, qual será tua ideologia, o que pensas dos judeus, dos negros, dos indígenas [...] E, claro, queria saber *o que pensas dos ciganos* [...] ⁶⁴².

Observa-se que o discurso de Stieva está permeado pelas vozes do *outro* estigmatizador, que perpassam a sua fala, não coincidindo com o pensamento que seria condizente a um rom e sua alardeada resistência em viver de acordo com seus próprios paradigmas. A ideia, por exemplo, de “não possuir um trabalho digno”, porque ganhava a vida sendo vendedor ambulante é um introjeto, já que para os romà, de forma geral, não

⁶⁴² NEDICH, Jorge. *El alma de los parias*, pp. 99-100. “[...] entender o perdonar, al menos una parte de todo esto, lo suficiente como para permitir que me acerque a vos, tratarnos un poco. Muchas veces me preguntaba, me sigo preguntando todavía, cual será tu ideología, que pensás de los judíos, de los negros, de los indios [...] Y por supuesto, quisiera saber *que pensás de los gitanos* [...]”, (grifo meu).

haveria nenhuma indignidade no seu trabalho, tendo em vista que o narrador conta que com suas atividades conseguiu melhorar consideravelmente a vida de sua família: adquirir uma casa para a mãe e, inclusive, viabilizar a publicação de seu primeiro romance. A indignidade de um trabalho, desde um prisma rom, estaria em não obter com a atividade laboral, o sustento diário e melhorias para o grupo.

O protagonista, no trecho anterior, no qual tenta explicar a Damián sobre sua prolongada impossibilidade de buscá-lo, o faz desde um triplo olhar: primeiro, remete-se ao passado e à forma com que pensava quando se comparava aos *gadyè*; segundo, demonstra a consciência de que o filho, por ser um não-rom, o veria como inferior; terceiro, ao falar no presente, como um homem que já se consideraria digno ao filho, subverte a introjeção e considera que os estereótipos e preconceitos do *outro* é que os fariam serem vistos como inferiores, ou seja, o narrador lança ao *outro*, o verdadeiro motivo da dita inferioridade dos romà: a não aceitação de suas diferenças. Mas, até chegar a esse lugar, no qual é capaz de subverter suas próprias introjeções, por ter compreendido os mecanismos “virulentos” dos estereótipos e preconceitos, Stieva relata que passou por inúmeras dificuldades. Porquanto, a partir do contato que travava pouco a pouco com o “mundo do outro”, as comparações que fazia tomavam corpo e cada vez era mais difícil chegar ao local “digno”, ao qual gostaria de estar para buscar o filho não-rom. Seu lugar parecia-lhe irremediavelmente intransponível, pois, tornava-se mais exigente sobre o critério que o deixaria “à altura” do filho. Sempre se sentia em desvantagem, se comparado ao *outro*. Recuperar sua autoestima levaria tempo, pois só com mais de quarenta anos, alguns livros publicados e um “pequeno prêmio literário outorgado na Europa”, começava a sentir-se com algum mérito para buscar o filho e poder ser querido, admirado por ele. Sentia que sua primeira obra publicada tinha sido o “pontapé inicial” para encorajar-se a buscar o filho, por outro lado, percebia o absurdo de seu pensamento, pois sabia que ninguém precisava publicar um livro para “sentir-se digno” de reencontrar-se com um filho⁶⁴³.

Stieva passou anos de sua vida debatendo-se entre o desejo de reencontrar Damián (anseio que ele preferia ignorar pelos inúmeros subterfúgios e pensar-se estéril. Assim, esse filho poderia não ser dele) e o medo de apresentar-se ao filho como “cigano”. Suas introjeções e identidade deteriorada ganharam terreno e a personagem submeteu boa parte de sua vida ao que sentiu como “uma dor imensa”, gerada por ter sacrificado o próprio filho ao “esquecimento”⁶⁴⁴. Considerando a importância de se ter descendência dentro do grupo étnico

⁶⁴³ Cf. NEDICH, Jorge. *El alma de los parias*, p. 117.

⁶⁴⁴ *Ibid.*, p. 131.

e do caráter patrilinear da cultura, que converteria Damián em rom e não em *gadjo*, o introjeto de inferioridade e indignidade, alimentado por Stieva, impôs-lhe enorme transtorno cultural. Também para os olhos dos romà, ele recaía em uma conduta culturalmente inaceitável, elemento que o deslocava dentro do grupo. O próprio narrador, reconhecendo esse fato, diz que entre os romà, é tradição que os pais estejam “na barraca”, “com a fogueira acesa”, ao lado dos filhos sempre que chegam as primeiras sombras da noite⁶⁴⁵. Várias vezes o narrador pede desculpas a Damián, por não ter estado com ele quando as “sombras chegavam”, como sempre estiveram, apesar das mazelas da marginalidade, seus pais.

O relato das introjeções permeia o romance e dá a tônica da obra, pois se constitui no principal argumento de Stieva para explicar ao filho, em uma longa confissão, os motivos pelos quais adiou o reencontro. Suas justificativas se referem, constantemente, aos “estreitos limites culturais” impostos aos integrantes de seu grupo, à falta de escolarização de seu povo ou quando se justifica, dizendo ao filho que o perdeu quando era muito jovem e imaturo⁶⁴⁶. Contudo, é ostentado na sua narrativa, que essas limitações estão relacionadas a suas introjeções, que o faziam sentir-se isento de valor. Seus inúmeros conflitos estão pautados a essa deteriorização identitária. Adiar o reencontro com Damián foi menos uma questão imposta pelos problemas culturais internos ao grupo, do que uma imposição individual ditada pelos introjetos. Stieva, ao longo de suas transformações, que o levaram a encontrar seu lugar no “entre-lugar”, decidiu que só procuraria o filho, quando possuísse algo que o investisse de valor ante a cultura do *outro*, que o tirasse, ao menos simbolicamente, do lugar de “cigano”. Para ele, não ter frequentado a escola tornou-se um grande abismo, que o diferenciava negativamente dos não-romà e ter livros publicados equivaleria a transpor essa “cratera”. Stieva demonstra perceber os labirintos das introjeções que foi acumulando ao longo dos contatos com o *outro* e no desfiar das comparações, as que se submetia mentalmente, nas quais sempre saía inferiorizado.

Constantemente acossado pelas introjeções – quase como uma continuação do destino perseguido dos romà, porém, em seu viés interiorizado – Stieva afirma a Damián: “se os preconceitos avançaram e ganharam espaço em tua cabeça, então devo abrir muitas frentes de batalha para poder falar contigo, tratar de me defender, sempre e em primeiro lugar de mim mesmo [...]”⁶⁴⁷. A personagem perscruta e confessa que o “inimigo” havia se instalado no seu interior e era quem o paralisava, isto é, ele mesmo. Stieva preferiu evitar qualquer contato

⁶⁴⁵ NEDICH, Jorge. *El alma de los parias*, p.37.

⁶⁴⁶ *Ibid.*, p.157.

⁶⁴⁷ *Ibid.*, p. 101. “si los prejuicios avanzaron y ocupan un espacio de tu cabeza, entonces debo abrir muchos frentes de batallas para poder hablar con vos tratar de defenderme, siempre y en primer lugar de mí mismo [...]”.

com o filho – apesar dos transtornos emocionais que o fato lhe ocasionava – a mostrar-se como um “cigano” sem valor.

Em relação às relações amorosas que tentava travar com mulheres não-romã, por exemplo, além dos dilemas culturais citados, o protagonista rememora que não conseguia ir além dos primeiros encontros, apesar de fazer muitos esforços, porque se alguém tivesse a mínima ideia de quem ele era, já se sentia vulnerável⁶⁴⁸. Segundo Erving Goffman, a simples previsão de ter contatos com os “normais”, os indivíduos estigmatizados tratam de esquematizar toda uma vida no sentido de evitá-los. A pessoa ou grupo estigmatizado tende a tornar-se confusa, ansiosa, deprimida, desconfiada e até hostil⁶⁴⁹. O conhecimento do elemento estigmatizador por parte do *outro*, podendo ser um “defeito” amplamente visível ou a condição étnica, no caso dos romã, “estraga” a identidade social dos estigmatizados e tem como efeito “afastar o indivíduo da sociedade e de si mesmo, de tal modo, que ele acaba por ser uma pessoa desacreditada frente a um mundo não receptivo”⁶⁵⁰. O sociólogo canadense lembra ainda, que somente entre seus iguais, os indivíduos com estigma podem fazer uso de sua “desvantagem”, como base para organizar suas vidas, mas precisam resignar-se a viver em um mundo incompleto⁶⁵¹, ou seja, conformarem-se a estar segregados. Essa tem sido uma das principais estratégias, das poucas que restaram aos romã, para protegerem-se minimamente das introjeções. Ainda que, dificilmente, poderão evitá-las totalmente, dado que o grupo sobrevive basicamente do comércio voltado para o *outro*. Em *El alma de los parias*, o narrador explica a “opção” pela segregação da seguinte forma:

[...] os ciganos sabem que ser cigano fora do acampamento e do nomadismo é dar o peito a balas para morrer sem a mais mínima honra. Muitos dos nossos desejam andar pelo mundo sem tantos problemas, mas quando tentam, quase sempre fracassam e voltam ao núcleo sofridos, apavorados, arrependidos, se protegem com a única coisa que dá sentido a suas vidas: suas tradições, seus rituais e seus costumes⁶⁵²

A segregação, no entanto, não é e nunca foi alternativa emancipatória. Somente representa uma forma de sobreviver etnicamente, colaborando para a manutenção das desigualdades e subalternidade. As introjeções também estão relacionadas ao pertencimento étnico, que passa a ser visto pelo *outro* como atrelado à miséria, à condições degradantes e à

⁶⁴⁸ NEDICH, Jorge. *El alma de los parias*, p. 98.

⁶⁴⁹ *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*, p. 22.

⁶⁵⁰ *Ibid.*, p. 28.

⁶⁵¹ *Ibid.*, pp. 29-30.

⁶⁵² NEDICH, Jorge. *El alma de los parias*, p. 127. “los gitanos saben que ser gitano fuera del campamento y del nomadismo es ponerle el pecho a las balas para morir sin la más mínima honra. Muchos de los nuestros desean andar por el mundo sin tanto costo, cuando lo intentan fracasan casi seguro y vuelven al núcleo golpeados, despavoridos, arrependidos, se protegen con lo único que les dio sentido a sus vidas: sus tradiciones, sus ritos, sus costumbres”.

vulnerabilidade social. Os indivíduos estigmatizados, vítimas das introjeções, veem-se pelos olhos alheios e enquanto continuam segregados em guetos, esse olhar daninho sobre si próprio continuará garantido. Embora os romã híbridos estejam mais sujeitos a essas introjeções em um primeiro momento, pois estão expostos aos contatos, confrontos e comparações, são eles também que estão mais aptos a superá-las e a incitar reflexões sobre estas introjeções. Em *Couleur de fumée*, o pequeno protagonista narra suas dificuldades para participar em sala de aula, apesar dos enormes esforços que fazia para superá-lo:

Eu queria responder, me escutar falar, medir os resultados de todas essas noites, de todos esses dias de peleja, *mas eu não ousava proferir uma palavra, eu tinha medo, talvez de mim mesmo*. Os outros haviam trazido consigo certo tipo de auxílio, apoio, enquanto eu, *eu era apenas um estrangeiro qualquer*. Cada dia, eu saía de casa me dizendo: dessa vez eu vou falar; só que não. Nem nesse dia, nem no dia seguinte; talvez nunca, mas eu me dizia isso e essa ideia já estava me deixando louco. E um dia eu acabei levantando o dedo. – Olha isso, você também sabe falar? Disse o professor como se estivesse me vendo pela primeira vez. Eu falei [...] ⁶⁵³.

O personagem durante sua estadia na escola tem inúmeros conflitos sempre em função de sua origem étnica. No entanto, com o decorrer do tempo, todos se mostram mais adaptados à sua presença. Contudo, ainda deseja fugir, porque agora são seus próprios introjetos que o impedem de sentir-se à vontade. Ele vive isolado em seu mundo interior, no qual todos os olhos dos *outros* parecem o fixar-se em sua pessoa. Os únicos momentos em que se permite participar efetivamente são nas aulas de canto, porquanto os professores demonstraram desde sua chegada grande expectativa de que “um cigano” se daria bem com a música. Como uma “profecia que se autocumpre”, é somente como “artista” que o jovem era capaz de interagir positivamente com os outros na escola. Embora não fosse isso o que ele queria, era apenas nesse aspecto, que “se permitia” ter sucesso. Vejamos o trecho abaixo:

Minha raça, com seu odor particular (que só existia na imaginação deles), continuou a me afastar dos outros. Mas eu passei a não ser mais o motivo de riso da sala. Nas aulas de cultura física, meus vários números de acrobacia, iguais àqueles que são executados nos circos ambulantes, faziam com que todos ficassem admirados, até o professor. Minha força física e minha temeridade me livravam das zombarias escancaradas sofridas; agora pensavam duas vezes antes de fazer qualquer brincadeirinha comigo. [...] O cigano tem sorte, diziam. É nele que o professor Turoczi confia a parte solo no coral. [...] O Sr. Garabuczi era o único que confiava em mim. Ele me achava muito talentoso ⁶⁵⁴.

⁶⁵³ LAKATOS, Menyhért, *Couleur de fumée*, p. 79. J'aurais voulu passer le test, m'entendre parler, mesurer les résultats de toutes ces nuits, de toutes ces journées de supplice, mais je n'osais pas, j'avais peur, peut-être de moi-même. Les autres avaient apporté avec eux leur assurance, l'air de leur « chez- eux », tandis que moi, je n'étais qu'un lâche étranger. Chaque jour, je me mettais en route en me disant : cette fois, je me lance ; mais non, rien à faire, ni ce jour-là ni le lendemain ; peut-être jamais, me disais-je, et cette idée me rendait fou. Et voilà qu'un jour, tout à fait malgré moi, je levai le doigt. - Tiens, tiens, toi aussi tu sais répondre ? dit le professeur comme s'il me voyait pour la première fois[...]. (grifo meu)

⁶⁵⁴ Ibid., p. 82. “Ma race, avec son odeur particulière (qui n'existait que dans leur imagination), continuait à faire le vide autour de moi. Mais je n'étais plus la risée de la classe. Aux heures de culture physique, mes terrifiants numéros d'acrobatie, copiés sur les tours les plus dangereux qu'on exécute dans les cirques ambulants, soulevaient l'admiration de tous, y compris du professeur. Ma force physique et ma témérité coupaient court à

A profecia que se autocumprir, conceito cunhado pelo sociólogo estadunidense Robert Merton, pode ser entendida como o poder que a expectativa do ambiente tem em determinar o comportamento dos indivíduos. É uma relação entre a hipótese e a sua confirmação. Tem o seu viés positivo⁶⁵⁵, mas, quando dirigida às minorias estigmatizadas, geralmente, enfatizam-se os estereótipos, que no caso dos româ, ou são as sabidas imagens negativas e exotizantes ou o estereótipo de artistas, principalmente músicos. A romi romena Mariana, hoje socióloga e ativista, conta que em seu primeiro dia de aula, o professor lhe perguntou, ante seu medo de frequentar a escola: “[...] você é cigana, você sabe música? Os ciganos são bons músicos, você vai ser a primeira em música [...] considero esta experiência como uma discriminação, uma estigmatização”⁶⁵⁶. Essas expectativas também conformam os introjetos, fazendo com que os estigmatizados se sintam impelidos a corresponder. O jovem rom, protagonista de *Couleur de fumée*, tratou de satisfazer as expectativas e utilizá-las para obter respeito e efetivar algum diálogo, contudo, não se encontrava satisfeito com o “lugar” que lhe era “permitido” ocupar na escola. Dessa forma, abandona a instituição e decide não mais voltar: “não dei adeus, e ninguém me impediu. Eu não existia mais”⁶⁵⁷. Ao chegar em casa, anunciou a sua mãe a decisão, ela, pensativa, lhe responde:

Eu te entendo, meu filho, sei que não é fácil ser cigano, mas a partir de amanhã você não será mais um. – Eu serei o quê? Perguntei intrigado. – O quê? Nada! Você só era cigano na escola, onde as pessoas te menosprezaram, zombaram, humilharam. Aqui você será apenas mais um você será o frouxo, o idiota, o sem cérebro incapaz de aprender⁶⁵⁸.

A resposta estava repleta de questionamentos a esses parâmetros introjetados. Ela o faz pensar sobre o porquê de não poderem romper com esses padrões e confessa que havia acreditado que ele poderia ser “um verdadeiro cigano” e conseguir o que os *gadyès* obtêm, por isso o mandou à escola. O diálogo e as reflexões do jovem prosseguem a partir desse ponto:

toute moquerie ouverte ; on réfléchissait à deux fois avant de me préparer une bonne plaisanterie. [...] Il a de la veine, le tzigane, disait-on, c'est à lui que le professeur Turoczí confie la partie solo dans la chorale. [...] Seul, M. Garabuczi avait confiance en moi. Il trouvait que j'étais très doué”.

⁶⁵⁵ O chamado “efeito pigmalião” no âmbito da psicologia. No seu viés negativo se nomeou “efeito golem”.

⁶⁵⁶ AUZIAS, Claire. *Gitanas; Hablan las mujeres “ROMS” de Europa*, p. 94. “Eres gitana, ¿sabes música? Los gitanos son buenos músicos, serás la primera en música’ [...] considero esta experiencia como una discriminación, una estigmatización.”.

⁶⁵⁷ LAKATOS, Menyhért. *Couleur de fumée*, p. 80. “ je ne fis pas d’adieux, et personne ne me retint. Je n’existais plus ”.

⁶⁵⁸ Ibid., p. 80. “Je te comprends, mon garçon, je sais que c’est pas facile d’être tzigane, mais à partir de demain tu n’en seras plus un. – Je serai quoi ? demandai-je intrigué. – Quoi ? Rien ! Tu n’as été tzigane qu’à l’école, où on t’a méprisé, raillé, moqué. Ici, t’en seras plus un, tu seras le lâche, l’idiot, le sans-cerveille incapable d’apprendre”.

_Você não acha que eu me esforcei para estudar, que eu não me debrucei noites e noites dando meu melhor. Você pode pegar todos esses livros e vai ver que eu posso recitá-los de cabeça. Ela sacudiu a cabeça.

_ Não, não, o que eu te disse, eu não aprendi, eu apenas sei. Você só tem que escolher: vencer ou ser vencido.

Eu entendi muito bem o que ela falava. [...] as palavras dela me fizeram pensar muito [...] No início, eu apenas estudava por obrigação; mais tarde eu me dei conta de que se eu realmente quisesse “ficar em pé”, eu deveria saber duas vezes a mais que os outros. Desde então, passei a levantar o dedo com mais frequência. Não me contentava em apenas responder as questões: eu assistia às aulas com vontade. O professor começava a mostrar um sorriso... Que parava quando eu demonstrava, de modo simples, um teorema que com a explicação dele parecia muito difícil. Eu levantava a mão para que não fossem percebidos os sussurros dos outros alunos. Diante do meu raciocínio claro, todos ficavam de boca aberta. – Excelente, disse o professor. Ele sempre se aproximava de mim com receio, meio que hipnotizado. Eu era movido pela vontade de provar que eu também havia nascido de uma mulher e que eu pertencia à raça humana⁶⁵⁹.

A personagem promove uma efetiva transformação. Reflete que o ato de desistir de permanecer na escola não seria resistência e sim, submissão ao lugar que estava historicamente reservado ao seu povo. Entretanto, no que diz respeito às introjeções dos estigmas por parte do protagonista, a partir desse ponto da trama, elas já não são frequentes. O texto passa a mostrar um jovem híbrido que vivencia outras contendas internas, relacionadas ao abordado pertencimento “aos dois mundos” e que se mostra decidido a conciliá-los. É nesse sentido, que se evidencia a subversão do estereótipo, sob o viés da introjeção, por uma tomada de consciência da personagem em relação à existência da “subalternização interna”.

Nem sempre os romances promovem a subversão pela transformação direta na forma de atuar da personagem que demonstra possuir introjetos. Algumas vezes, a trama traz à tona o distúrbio, que pode ficar sem solução – mas é problematizado – ou a introjeção será subvertida em outros personagens pertencentes ao núcleo familiar em que elas operam. É o caso da obra *Mi vieja sangre*, no qual os introjetos, além de trazerem conflitos psicológicos, promovem em algumas personagens um “ódio pelos romã”, que os faz negar sua condição étnica. Já não está relacionado à dúvida sobre o valor como pessoa ou grupo digno de respeito

⁶⁵⁹ LAKATOS, Menyhért. *Couleur de fumée*, pp. 80-81. “–Toi aussi, tu t’imagines que je n’ai pas fait d’efforts pour étudier, que je n’ai pas passé des nuits à travailler. Tu peux prendre tous ces livres, tu verras que je peux te les réciter par cœur. Elle secoua la tête. – Non, non, ce que je t’ai dit là, je ne l’ai pas appris, mais je le sais. Tu n’as qu’à choisir : te coucher, ou rester debout. J’avais bien compris qu’il ne s’agissait pas du lit. [...] mais ses paroles firent eur chemin dans ma tête, et cela valait tous les rabâchages précédents. Au départ, je n’étudiais que par obligation ; plus tard, je me rendis compte que si je voulais vraiment « rester debout », il me faudrait en savoir deux fois plus que les autres. Dès lors, je levai le doigt en pleine conscience. Je ne me contentais même pas de répondre : je faisais de véritables cours. Le professeur commençait par esquisser un sourire... qui se figeait vite quand je me mettais à démontrer de façon très simple un théorème qui, d’après ses propres explications, avait paru très compliqué. J’élevais la voix pour couvrir les chuchotements des élèves, premiers signes d’une hilarité qui ne demandait qu’à éclater. Devant mes raisonnements d’une aveuglante clarté, tout le monde faisait des yeux ronds. – Excellent, disait le professeur malgré lui. Souvent, il s’approchait de moi avec crainte, comme hypnotisé. Je n’étais pourtant mû que par la volonté d’apprendre, et par le désir de prouver que j’étais, moi aussi, né d’une femme et que j’appartenais à la race des humains.

pelo *outro*, que em uma de suas facetas pode levar à segregação como estratégia de defesa. Nesse caso, opera a própria negação da identidade. O ver-se pelos olhos do *outro* chega a extremos, como uma objetivação a que os indivíduos pertencentes a minorias estigmatizadas se submetem, que os fazem contemplar-se a si mesmos com o distanciamento de outra pessoa e ao fazê-lo, sentem-se distantes de si próprios. Tornam-se, assim, outra pessoa, uma mera testemunha como explica o psicólogo social britânico Henri Tajfel⁶⁶⁰.

Pode-se falar, nesses casos, de um racismo introjetado, direcionado contra seu próprio grupo étnico, que consiste em aceitação total dos estereótipos negativos relacionados a sua própria etnia, aliados a fantasias positivas sobre o grupo majoritário e dominante, ao qual busca assimilar-se⁶⁶¹. Esta introjeção extrema dos estereótipos negativos pode levar o estigmatizado a forçar a própria descaracterização étnica em uma busca por se ver como pertencente à outra etnia, mantendo a sensação de baixa-estima, vergonha e complexo de inferioridade que caracterizam o “ódio a si próprio”⁶⁶². É o que também se observa no texto *Mi vieja sangre*, no qual José, pai de Carmen e bisavô da narradora, tentou “se integrar” a qualquer custo ao mundo não-romã no contexto da ditadura de Franco na Espanha. José, por ter lutado nas tropas franquistas, apesar de viver em condições difíceis, ganhou algum “reconhecimento”, que dizia respeito a ter recebido do governo um pequeno lugar para morar em um bairro pobre, um título de sargento e conseguido que seu filho fosse estudar em uma academia militar tornando-se oficial. Somente nisso e nas suas ideias introjetadas consistia sua “integração”. Contudo, negava sua origem étnica e proclamava um profundo ódio aos “ciganos”, enquanto, paradoxalmente, continuava sendo visto por boa parte da sociedade como “um cigano”.

Segundo Tajfel, a assimilação completa significaria que não existiria mais nenhuma estrutura social com base em conceitos étnicos ou raciais e que as minorias assimiladas atuariam livres de qualquer impedimento. Existe, no entanto, variantes sociológicas e

⁶⁶⁰ TAJFEL, Henri. *Grupos Humanos e categorias sociais*, p. 368. Tajfel faz essa reflexão a partir das discussões dos Clark e Sartre sobre o “ódio por si próprio”.

⁶⁶¹ Já no final da década de 1930, o casal de psicólogos afro americanos Mamie e Kenneth Clark, realizou uma série de estudos com crianças negras que eram submetidas a uma bateria de perguntas frente a bonecos de diferentes cores representativos de distintas etnias. Os estudiosos evidenciaram que as crianças, desde os seis ou sete anos, até menos, demonstravam sérios problemas de identidade, preferência de grupo e identificação. Esse racismo introjetado independia de estarem ou não segregadas, inclusive sendo mais elevado em crianças segregadas e mostravam alguma redução com a melhoria de suas condições de vida. Esse processo de introjeção foi evidenciado em muitas culturas estigmatizadas. Cf. GUTHRIE, R.V. *Even the rat was white: a historical view of psychology*. Boston: Allyn and Bacon, 1998.

⁶⁶² Jean Paul Sartre já refletia sobre o “ódio por si mesmo” apresentado por alguns judeus. Karl Marx possivelmente tenha sido uma das vítimas mais famosas desse fenômeno. Cf. JONATHAN JUDAKEN. *Jean-Paul Sartre and the Jewish Question: Anti-antisemitism and the Politics of the French Intellectual*. Lincoln: University of Nebraska Press, 2009.

psicológicas nos processos de assimilação. A assimilação livre de impedimentos significa, quase sempre, um desaparecimento total do grupo étnico. O segundo tipo de assimilação acarretaria maior nível de dificuldade para o assimilado, o qual ocorre quando não são integralmente aceitos pelas maiorias, embora possam interagir com as sociedades dominantes. Nesse caso, os indivíduos assimilados são vistos, ainda, como possuidores de certas características desagradáveis, atribuídas ao grupo minoritário e, ao mesmo tempo, em outros aspectos são considerados exceção à regra. O psicólogo social lembra que uma das consequências desse tipo de assimilação é a aceitação das opiniões depreciativas da maioria sobre a minoria e que em casos de grupos vítimas de fortes preconceitos e discriminação, como os romà, a assimilação de alguns, não resolve o problema do grupo. Para os que conseguiram assimilar-se, reina grande mal-estar, porque são levados a rejeitarem algumas das marcas que possuem e que são diferenciadoras de sua “inferioridade” aos olhos do *outro*. E são obrigados a aceitarem esses mesmos diferenciais para enfatizar uma distância psicológica entre eles mesmos e os outros membros de seu grupo de origem.

Um terceiro tipo de assimilação, segundo Tajfel, é uma “assimilação ilegítima” e que apresenta problemas parecidos com a assimilação de segundo tipo, todavia, por ser “ilegítima”, torna os problemas mais agudos, porque passa pela tentativa de omitir as próprias origens e a enfrentar o perigo permanente de serem desmascarados. Uma das precauções para evitar o desmascaramento é proclamar o desagrado pela minoria “inferior”⁶⁶³. Esse seria o caso de José e sua filha Carmen em *Mi vieja sangre*.

A partir da impossibilidade de Carmen esconder totalmente suas origens, seu filho mais novo, ao contrário de seus irmãos que são enviados a colégios internos, consegue construir sua identidade romani. A revelação crucial se dá quando conhece seus avós paternos e respectiva família extensa⁶⁶⁴. E com eles, um mundo que lhe parecia, ao mesmo tempo, fascinante e obscuro. Nessa ocasião, o menino soube como sua mãe era mal vista pelos romà e como ele mesmo era enxergado por eles: como um “cigano um pouco descolorido”. Também observou costumes e modos de falar distintos, porém, com algo familiar. Mas, no geral, foi bem recebido e entre risos, pulseiras, colares, saias coloridas, alguns beijos, uma velha romi lhe diz: “Bem vindo ao teu povo, ciganinho”⁶⁶⁵.

Por não saber exatamente o que é ser rom, o protagonista em sua adolescência mescla o que aprende com os avós, como a língua e os ofícios, com o que escutava de sua mãe sobre

⁶⁶³ *Grupos Humanos e categorias sociais*, pp. 376- 379.

⁶⁶⁴ Para os romà, a família extensa (avós, tios, primos) tanto de primeiro, segundo ou terceiro grau são parte do núcleo direto da família.

⁶⁶⁵ HERNÁNDEZ SOTO, Miguel. *Mi vieja sangre*, p. 75. “Bienvenido a tu gente, gitanito”.

o que era ser “cigano”. Presencia inúmeras discussões familiares, nas quais a identidade romani é atacada e defendida, sem que ele possa ter certeza do que corresponde ao real. Em uma dessas discussões seu avô materno, José, questiona a seu pai sobre os motivos pelos quais ele continuava insistindo em fazer parte de um grupo de “sem vergonhas”. De furioso a benévolo, aconselha ao genro a ser “um bom católico e bom espanhol” e cuidar para que seus filhos possam um dia ser considerados “pelos outros” como “gente de bem”. Antes de serem postos para fora da casa pelo avô, o menino escuta os brados do seu pai: “O senhor quer me fazer acreditar que, por nascer cigano, se é uma má pessoa? Ou melhor ou pior católico e espanhol?”⁶⁶⁶, enquanto sua mãe Carmen, consola o marido, mas não deixa de dar a razão ao avô.

Sua visão de identidade é construída permeada pelos ruídos dos estereótipos. Acredita, primeiramente, que se delinquir será um “cigano de verdade”, demonstrará a coragem e a esperteza que o tornará “superior” aos não-romã. Tomado por esse raciocínio, parte de sua juventude transcorrerá entre pequenos furtos, mentiras, estafas e roubos, até que vai parar em uma casa de correção para menores, onde vivencia a violência física e psicológica em graus extremos. Ao voltar para casa, a personagem, pouco a pouco, ressignifica sua identidade. A subversão da introjeção ocorre em *Mi vieja sangre*, a partir do momento em que o jovem rom busca unir seu pertencimento aos “dois mundos” e se desvencilha dos estereótipos. A personagem chega ao entendimento de que não precisa “provar” que é rom, correspondendo às imagens estereotipadas e que não deixará de sê-lo, se dialogar com a cultura do *outro*, aproveitando o que ela pode lhe oferecer para melhorar sua realidade. Desse ponto, a narrativa apresenta um protagonista que estuda, trabalha, milita cotidianamente a favor de seu povo e valoriza sua tradição ancestral, a partir desse “novo olhar” que adquire. À assimilação ilegítima que vivia junto ao seu núcleo familiar materno, deu lugar ao que Tajfel afirma poder ser chamado de “acomodação” ou “competição social”, caracterizada por não estar conformada pelas ambiguidades, conflitos de aceitação e rejeição simultânea do estatuto da minoria, presentes na segunda e terceira forma de assimilação expostas anteriormente⁶⁶⁷. A acomodação ou competição social, nesse contexto, consiste nas tentativas da minoria de conservar a sua identidade e autonomia, enquanto também se relaciona com a maioria em relação a alcançar objetivos valorizados pela sociedade circundante. Numa perspectiva psicológica, explica Tajfel, as características desse “lugar” são as constantes tentativas de

⁶⁶⁶ HERNÁNDEZ SOTO, Miguel. *Mi vieja sangre*, p. 56. “¿Me quiere usted hacer creer que, por nacer gitano, se es mala persona? ¿O mejor, o peor, católico y español?”.

⁶⁶⁷ *Grupos humanos e categorias sociais*, p. 380.

criar ou preservar o respeito por si mesmo, associado ao pertencimento a um grupo social que não obtêm reconhecimento por parte dos *outros*.

Em *Mi vieja sangre*, esse lugar de diálogo cultural que possibilita a “acomodação” referida por Tajfel é encontrado pelo protagonista quando concilia seu duplo pertencimento, unindo estudo, um trabalho que gostava entre os não-romà, o pertencimento identitário e a luta ativista. As últimas linhas do romance apresentam seu velho pai, à beira da morte, dando sua “benção” às escolhas do filho, pedindo perdão porque não pôde dizer não às exigências de sua esposa, que acreditava naquela “integração forçada, equivocada e inoportuna”, como a única saída para os “ciganos”. Com o simbolismo de entregar ao filho um medalhão de ouro com a forma da atual bandeira romani e as inscrições “*men puri arat*”, o velho rom subverte as introjeções que cerceavam suas vidas, considerando que na união do velho (simbolizado na inscrição que significa “meu sangue ancestral”) e no novo (a bandeira escolhida pelo ativismo) estaria a ressignificação da imagem dos romà, inclusive, desde seus próprios olhares. O romance sugere que as novas gerações da genealogia representada estariam simbolicamente liberadas e “abençoadas” pelas velhas, para as novas transformações dentro do grupo⁶⁶⁸.

As introjeções possuem inúmeras facetas. Desde internalizações de estigmas históricos, como a dos velhos romà de *El alma de los parias*, que acreditavam nas lendas difundidas pelo *outro*, no sentido de que os romà provinham de uma estirpe de mendicantes condenados pela Igreja Católica, durante o Concílio de Trento ao exercício da mendicidade e, desse modo, eram terminantemente proibidos de comprar objetos novos. Tudo deveria ser usado, inclusive a roupa⁶⁶⁹. A forma de introjeção que equivale a comportar-se nos contatos interétnicos, de acordo com as expectativas estereotipadas do *outro*, comportamento incorporado somente quando em contato direto com a alteridade. Mamu Rosa em *El alma de los parias*, por exemplo, joga pragas, ante a sua total impossibilidade de se defender de uma extorsão sofrida pelas mãos de um não-rom. Mesmo que a própria Rosa não acredite nas maldições, ela sabe que os não-romà imaginam que jogar pragas é uma atividade corriqueira aos romà. No entanto, os que presenciaram a cena de “seus conjuros” viram confirmado o estereótipo da “cigana bruxa” e a personagem foi julgada, a partir desse comportamento. A questão da introjeção, nesses casos, é que o estigmatizado entende que utilizar os estereótipos é uma postura que marca resistência e não adverte que essas posturas são daninhas a sua identidade e sustentadoras da subalternidade. Um dos fortes empecilhos para o diálogo e a

⁶⁶⁸ Cf. HERNÁNDEZ SOTO, Miguel. *Mi vieja sangre*, p. 161.

⁶⁶⁹ Cf. NEDICH, Jorge. *El alma de los parias*, p.82

negociação entre culturas é a apropriação do estigma por parte do estigmatizado. É um mecanismo que envolve as duas partes, minoria estigmatizada e maioria estigmatizadora. A resistência que delimita os espaços culturais efetiva-se por meio do confronto. No caso da coletividade romã, os sujeitos se apresentam perante o outro, tal qual é imaginado pelo olhar estigmatizador das majorias e, assim, mantêm clara a diferença, assumindo uma atitude de defesa, porque têm consciência do medo do outro em relação ao seu estigma.

A utilização do estigma representa a manifestação principal da exclusão simbólica dos grupos rejeitados pela sociedade, explica Martine Xiberras⁶⁷⁰. Erik Erikson afirma que o problema da introjeção dos estigmas ocorre quando não existem elementos suficientes nas gerações passadas, nem na história do grupo, tampouco na condição atual, que ajudem a superar a imagem negativa forjada pela classe dominante. E o grupo excluído aceita a identidade negativa, na expectativa de conseguir transformá-la⁶⁷¹. Porém, a aceitação dessas imagens não só não são eficazes para mudarem a situação atual, como reforçam os estereótipos.

As subversões que são efetivadas pela literatura romani podem proporcionar novas possibilidades para a minoria romã. Deixar de aceitar ser definido e passar a (re)definir a própria identidade. Juntamente à recuperação e revalorização da memória grupal, criam importantes elementos superadores das imagens estigmatizadas e subalternizantes, historicamente impostas pelas majorias e, devidamente, acatadas pelos romã durante séculos.

5.5 A (DES)CONSTRUÇÃO DA HISTÓRIA

Os movimentos de reconstrução da memória de grupos que foram social e historicamente *invisibilizados* das sociedades dominantes passam, geralmente, por um processo de ressignificação e revalorização de sua história “esquecida”. Esses processos se relacionam às subversões dos estereótipos, pois, também tratam de desmistificar “verdades” arraigadas, trazendo à luz outras histórias que, apesar de “ocultas” da esfera ótica das sociedades dominantes, desenvolviam-se no âmbito dos grupos e no campo de relacionamento das minorias com as sociedades circundantes.

A literatura romani promove esse tipo de reconstrução pelas abordagens que se evidenciam no *corpus*. Primeiramente, a ressignificação de um olhar rom de acontecimentos históricos, sendo o Holocausto rom (*Porrajmos*), um dos mais relevantes. A busca por incluir

⁶⁷⁰ *As teorias da exclusão*, p.214.

⁶⁷¹ Apud LOUREIRO, Stefãnie Arca Garrido. *Identidade étnica em reconstrução*, p. 54.

a participação do grupo étnico com seus sofrimentos infligidos, traz um significativo tom de denúncia a essas ressignificações. Segundo, o registro de uma história social que permeia os romances de forma explícita, caracterizado por uma expressiva vontade de desconstruir a imagem de “um povo sem história”, recorrente no imaginário das sociedades. Essa história social centra-se, fundamentalmente, nas modificações que o grupo introduziu de forma paulatina na vida cotidiana e como as mudanças afetaram a realidade étnica. Transformações que desconstroem a imagem de um povo aferrado irremediavelmente à tradição e que se nega a mudanças. Terceiro, o resgate da oralidade que se apresenta, principalmente, na marcada presença do pensamento mágico, revalorizando a tradição e a necessidade de deixar registrado na emergente escrita, um passado que dá contorno afetivo à identidade romani.

Desconstrói-se, dessa forma, a visão interna de que possuir escrita significaria a perda de elementos intrínsecos ao âmbito da oralidade. O que se efetiva é uma possibilidade de permanência desses componentes revalorizados em outro meio. Como um todo, essa (des)construção da história romani, tal como se evidencia no *corpus*, promove reconhecimento e incremento na autoestima grupal. Tal história parte da “memória viva”, que pulula nas linhas dos romances romà contemporâneos e imbrica-se com a reconstrução identitária enfocada neste estudo.

Conforme Candau, não existe qualquer busca identitária, sem que se imbrique a memória. Também a procura memorialista está sempre acompanhada de sentimento de identidade. O teórico explica que, mesmo a memória sendo ontogeneticamente anterior à identidade, ou seja, esta é uma representação, um estado adquirido, enquanto a memória é uma faculdade presente desde o nascimento. De fato, as duas se interpenetram, são indissociáveis e reforçam-se mutuamente, pois não possuir memória é não ter identidade. A memória é geradora da identidade, no sentido que participa de sua construção. A identidade, por sua vez, dá contorno às predisposições que levarão os indivíduos a absorverem certos aspectos do passado e a realizarem escolhas. Mesmo sendo a memória um *a priori* à identidade, uma demanda identitária pode reativá-la. Seria o que ocorre com a construção da identidade judia, por exemplo, que uniu esforços em um trabalho de trazer à luz os componentes de sua memória, deixando-se, cada vez menos, encerrar-se em uma definição e, cada vez mais, em uma memória⁶⁷².

⁶⁷² Cf. CANDAU, Joël. *Memoria e identidad*, p. 16. No caso da memória judia, Candau exemplifica que a reapropriação que se faz hoje adota vias diversas, como a criação de Departamentos de estudos judeus em universidades, de editoras, revistas e programas de televisão. Também pela revitalização das línguas e culturas, entre outros.

Os romã iniciaram esse caminho recentemente, a (des)construção da história da qual falo, é esse resgate da memória que implica em reescrever a história étnica, a partir das vozes internas. Não se trata de esquecer os introjetos, mas de abordá-los e problematizá-los para revalorizar o que se é. Lembrar os mecanismos de subalternização, para que não seja permitido que esses processos se repitam. Evocar as dinâmicas culturais da história interna, para que se recorde o valor individual, grupal e o mérito étnico de ter “sobrevivido”. Também de como se resistiu e o que esteve “por trás” dessa história de sobrevivência cultural, para assim, poder traçar novos caminhos, conscientes do que realmente se quer ser (e não somente do que é permitido). Esses são elementos que motivam o ativismo atual e que são encontrados nos romances romã, sobretudo, nos contemporâneos.

A invisibilidade imputada à trajetória dentro das sociedades envolventes por um lado e uma precária “história” forjada, a partir de documentos que propagaram uma visão do grupo como desviantes e exóticos por outro, foram convenientes à manutenção da subalternização do grupo e estiveram em função dos interesses das maiorias dominantes. Evidências históricas que fazem parte do questionamento de Sara Almarza, quando nos pergunta sobre “quem guarda a memória? O grupo de poder? [...] Qual será a memória que será comunicada às futuras gerações? Porque, sem dúvida, a memória que se transmite [grupos dominantes] deixa outra excluída”⁶⁷³. Nesse sentido, Roger Chartier complementa que “a história não pode ignorar os esforços que trataram ou tratam de fazer desaparecer não apenas as vítimas, como também, a possibilidade de que suas existências sejam lembradas”⁶⁷⁴. O historiador francês considera que os silenciados são vítimas da história, as quais trazem feridas de um passado injusto e cruel. Lembra ainda, que o direito à memória é uma insurgência contra a falsificação ou a negação desse passado. Conceder espaço a essa memória é dar lugar à exigência de verdade que apazigua sequelas. Chartier evidencia que a história procurou, recentemente, submeter a memória ao *status* de um objeto histórico, cujos usos ideológicos, lugares de inscrição e formas de transmissão precisam ser estudados, porque “a memória pode aspirar a uma relação com o passado mais verdadeira, mais autêntica do que a história”. Para o estudioso, é “na recordação da testemunha, que a história encontra a certeza na existência de um passado que foi, que já não é mais e que a operação historiográfica pretende representar adequadamente no presente”⁶⁷⁵.

⁶⁷³ ALMARZA, Sara. “Arquivo do escritor”. Em *Revista Cerrados: Arquivo e memória literária: caminhos contemporâneos*, p. 44.

⁶⁷⁴ CHARTIER, Roger. “O passado no presente. Ficção, história e memória”, em ROCHA, Cezar de C. (org). *Roger Chartier: a força das representações: história e ficção*, p.123.

⁶⁷⁵ *Ibid.*, p.116-117.

A reconstrução observada no *corpus* ocorre, essencialmente, a partir da memória, todavia, é necessário registrar o que une os grupos por meio da construção de uma história social. Esta resgata elementos significativos para os romã, como é a transição do nomadismo ao sedentarismo, que hoje abarca quase a totalidade dos grupos. Nesse aspecto, a memória abordada pelos escritores parece plantar as primeiras sementes de uma “história” romani. Se considerarmos a afirmação do historiador francês Pierre Nora, de que “a história une e a memória divide e separa”⁶⁷⁶, talvez, esse seja um dos poucos casos em que a memória também trabalha para a unificação – do vasto mosaico de grupos que conforma os romã – considerando que dada a histórica dispersão diaspórica, não se observam elementos unificadores pontuais, como pode ser o resgate da memória étnica promovido pela emergente literatura escrita.

E, para suporte conceitual dessa abordagem, a memória que se resgata e (des)constrói no *corpus*, reporto-me à diferenciação entre memória e história. De acordo com o historiador francês Jacques Le Goff: “tal como o passado não é a história, mas seu objeto, também a memória não é a história, mas um dos seus objetos e, simultaneamente, um nível elementar de elaboração histórica”⁶⁷⁷. Le Goff considera importante que a história oral, as autobiografias, o testemunho, a literatura e a história subjetiva sejam utilizados para ampliar o trabalho científico histórico e, até mesmo, modificar a imagem do passado, dando palavra aos esquecidos. O teórico considera que esse é um dos grandes avanços da produção histórica contemporânea. Pierre Nora explica que história e memória funcionam em dois registros fundamentalmente distintos, porém, com relações estreitas, pois a história se apoia e nasce da memória. A história é uma construção sempre problemática e incompleta do que já não existe, contudo, deixou trilhas e é partir desses rastros controlados, entrecruzados e comparados que os historiadores buscam reconstruir os fatos passados e integrá-los em um conjunto explicativo. Já a memória, é uma recordação de passado vivido e imaginado. Dessa maneira, é portada por grupos de indivíduos que vivenciaram os fatos ou acreditam tê-los vivido. A

⁶⁷⁶ VICHENET, Charles R. Entrevista a Pierre Nora, em *AdVersus*, VI-VII, 16-17, diciembre 2009-abril 2010: 231-238. Disponível em <http://www.adversus.org/indice/nro16-17/dossier/13VIVII-1617.pdf>. Acessado em 04.11.2014. A ideia de que a memória divide é justificada por Nora, em função de que ela parte de diversos pontos, distintas memórias emergem relacionadas a diferentes lugares de fala. Ele exemplifica com o caso francês: antes, as crianças na escola, independente de serem filhas de judeus, imigrantes, bretões e outros. a partir da disciplina História, aprendiam a ser indistintamente franceses, porque a história limitava as memórias individuais dos grupos ao seio da família. Porém, a partir do momento em que os grupos minoritários tomam consciência de que viviam na história e não na tradição, rompe-se o duplo registro privado/público. As memórias particulares das minorias em vias de emancipação no coletivo nacional passam a reclamar serem reconhecidas pela maioria nacional e, ao mesmo tempo, conservarem suas identidades, ou seja, suas memórias.

⁶⁷⁷ LE GOFF, Jacques. *História e memória*, p. 49.

memória, complementa Nora, por sua natureza é afetiva e aberta a transformações, sendo sempre um fenômeno coletivo, mesmo que seja psicologicamente vivido como individual.

É a partir dessa memória do grupo, imbricada na pessoal dos escritores, narradores e personagens, que se efetivam as (des)construções da história romani nos romances. O conceito de memória coletiva, cunhado pelo sociólogo francês Maurice Halbwachs, em meados do século XX, traz uma nova visão a esse campo de estudos, no qual predominava a teoria da memória individual do filósofo Henri Bergson. O sociólogo ressalta que “cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva, que tal ponto de vista se modifica segundo o lugar que ali ocupo e que esse mesmo lugar muda, segundo as relações que mantenho com outros ambientes”⁶⁷⁸. Portanto, em cada instância individual, o resgate de um passado, a partir de padrões pessoais está imbricado com um conjunto de memórias individuais-coletivas, que correspondem a uma postura do grupo, ao qual se pertence. No entanto, segundo Candau, é impossível admitir que a expressão memória coletiva designe uma faculdade, já que a única capacidade da memória que pode ser realmente certificada é a individual. Para o antropólogo, um grupo não recorda de acordo com uma modalidade culturalmente determinada e socialmente organizada, somente uma pequena proporção dos membros de um grupo é capaz disso. Ele afirma que a expressão “memória coletiva” é uma representação, portanto, é um enunciado que os membros de um grupo produzem sobre uma memória supostamente comum aos seus membros⁶⁷⁹. O historiador judeu estadunidense Yosef Yerushalmi, afirma que a memória coletiva de qualquer grupo humano se constrói a partir do resgate dos fatos que são considerados fundamentais, como doador de sentido à identidade e ao destino do grupo. É entendida como o movimento dual de recepção e transmissão, que se efetiva alternativamente em direção ao futuro. Os indivíduos que compõem o grupo podem até esquecer, por exemplo, acontecimentos ocorridos durante sua existência, mas não poderão esquecer um passado que foi anterior a eles. No sentido em que as pessoas esquecem seus primeiros estágios de vida, mas não deixam de ser incitados a lembrar de um passado transmitido por outras gerações e carregado de sentido⁶⁸⁰. O que me remete às palavras de Eduardo Galeano, de que temos duas memórias: “Uma memória que a morte mata, bússola que acaba com a viagem, e outra memória coletiva, que viverá enquanto

⁶⁷⁸ LE GOFF, Jacques. *História e memória*, p.69.

⁶⁷⁹ CANDAU, Joël. *Memoria e identidad*, p. 22.

⁶⁸⁰ YERUSHALMI, Yosef H. *Reflexiones sobre el olvido*, pp. 17-18.

viva a aventura humana no mundo”⁶⁸¹. Por isso se diz que “um povo lembra”, porque o passado foi transmitido de geração em geração, insuflado de significado próprio e de que um “povo esquece”, quando as gerações possuidoras do passado não o transmitem às seguintes ou quando essas rejeitam o que foi recebido e param de transmiti-lo⁶⁸².

A propósito desse aspecto do esquecimento, Le Goff destaca as manipulações conscientes ou inconscientes que o interesse, o desejo, a inibição e a censura exercem sobre a memória individual e da mesma maneira, a forma com que as lutas pelo poder atuaram sobre as memórias coletivas, provocando esquecimentos e transbordamentos: “tornar-se senhores da memória e do esquecimento é uma das grandes preocupações das classes, dos grupos e dos indivíduos que dominaram e dominam as sociedades históricas. [...] são reveladores destes mecanismos de manipulação da memória coletiva”⁶⁸³. Segundo Beatriz Sarlo, que discute a memória a partir da importância do não esquecimento na construção das identidades, o tempo passado é um perseguidor que escraviza ou liberta e sua emergência no presente, só é compreensível à medida que seja organizado em procedimentos de narração⁶⁸⁴. Já a historiadora argentina Hilda Sabato, lembra que uma representação no presente, de fatos que sobrevivem na memória dos que o vivenciaram ou conservam-no, conforma o principal componente da memória coletiva. De forma que sua construção apresenta-se como uma operação cultural, a qual se funda sobre valores e o passado se converte em um lugar de recuperação de experiências. Tudo ordenado como relato que se personifica, enquanto busca-se instituir uma memória exemplar para um grupo⁶⁸⁵.

A memória não está relacionada somente ao que passou – tornando-nos, por exemplo, reféns do passado ou de tradições – mas também, ao futuro, pois desde a apropriação das memórias do passado, pode-se selecioná-las, reinterpretá-las e ampliá-las, integrando novas visões críticas e intercalando experiências, o que significa reconstrução. As reconstruções que têm lugar, a partir do resgate do passado na literatura romani, podem contribuir para impedir a perda da memória do grupo e também possibilitam instaurar um presente legitimado na reivindicação ao passado cultural e a acontecimentos que existiam somente na subjetividade dos indivíduos que os portavam. Ao observar essas subjetividades no *corpus*, é notável que possuam elos comuns, que tornam essas memórias pertinentes aos diversos grupos romà. No

⁶⁸¹ GALEANO, Eduardo. *Memorias del fuego II: las caras y las máscaras*, p.37. “Una memoria que la muerte mata, brújula que acaba con el viaje, y otra memoria, la memoria colectiva, que vivirá mientras viva la aventura humana en el mundo”.

⁶⁸² YERUSHALMI, Yosef H, op.cit., loc.cit.

⁶⁸³ LE GOFF, Jacques. *História e memória*, p.422.

⁶⁸⁴ SARLO, Beatriz. *Tempo passado: cultura da memória e guinada subjetiva*, p.13.

⁶⁸⁵ SÁBATO, Hilda. “Memoria, pasado y futuro”, p. 1.

entanto, importa ressaltar o que nos lembra o filósofo búlgaro Tzvetan Todorov, que uma restituição integral do passado é algo impossível e, por outro lado, também horroroso, pois a memória é forçosamente uma seleção, cujas características dos fatos são conservadas ou progressivamente descartadas e depois esquecidas⁶⁸⁶. Refletindo acerca dessa impossibilidade, Elizabeth Hazin afirma que, se por um lado não é rigorosamente possível atualizar o passado, pois não se pode reconstituir a totalidade do acontecido em detalhes, algum “fascínio”, alguma “mágica” nos faz querer recobrá-lo e “insuflar vida ao que pereceu”, talvez, porque “o futuro remoto é fatalmente uma incógnita, mas o passado é de certa forma abordável, cujos flancos oferecem brechas que nos permitem, seja como for, recriá-lo. Há nele, como a possibilidade do impossível”⁶⁸⁷. É essa possibilidade que parece animar os escritores romã. Ao fazer a seleção dos fatos que reapresentam e da história social que reconstróem, os escritores parecem engajados – não somente, mas, principalmente – em uma tentativa de resgatar elementos da história que foram esquecidos ou deformados. Assim, existe uma re-apresentação desse passado, que é também parte de uma nova conceituação da identidade romani, que traz imbricado a ânsia por transformar o “fardo” de dor étnica em uma forma de libertação desse mesmo passado reconfigurado. Para Walter Benjamin, articular historicamente o passado significa menos escrever o passado como realmente ocorreu, do que engendrar um vínculo entre o tempo passado e presente⁶⁸⁸, de forma que ele seja retomado, avaliado e transformado.

A princípio, trago uma passagem de *El alma de los parias* para exemplificar a forma com que os fatos do passado são trazidos à luz no *corpus*: o narrador conta ao filho que ser “cigano” entre os anos de 1978 e 1979, salvou-o de ser mais um dos desaparecidos na Argentina, ainda que não o tivesse livrado dos maus tratos dos militares que, constantemente, os abordavam nas ruas com a mesma violência destinada aos outros moradores do bairro. Ele explica que os romã eram facilmente perceptíveis, pois se vestiam de forma diferente e quando a polícia tinha alguma dúvida se eram “ciganos” ou outras pessoas da vila, às vezes chamadas por eles de terroristas, os paravam para verificar porque seus chefes não iam encobrir os bobos “que perdessem tempo matando ciganos”⁶⁸⁹. Os militares davam por certo, que os “ciganos” não teriam “inteligência nem interesse” para participarem das forças

⁶⁸⁶ TODOROV, Tzvetan. “Los abusos de la memoria”, en *Memoria y ciudad*. Editorial Corporación Región, pp. 10-29, 1997, passim. Disponível em http://www.region.org.co/elem_prov/pdf/LIBRO-Memoria-y-ciudad.pdf. Acesso em 20.11.14

⁶⁸⁷ HAZIN, Elizabeth. “O fascínio do passado” em Revista Cerrados: *Arquivo e memória literária: caminhos contemporâneos*, p. 8.

⁶⁸⁸ BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política*, p. 220.

⁶⁸⁹ NEDICH, Jorge. *El alma de los parias*, pp.31-32. “que perdieran el tiempo matando gitanos”.

revolucionárias. Se, por um lado, o narrador mostra como os romà se “beneficiaram”, por outro, deixa registrado a denúncia de que eram vistos como espécies de “não-pessoas” pelos soldados que lidavam com os civis nas ruas. Contudo, o narrador volta ao assunto do tratamento dado aos romà nos períodos ditatoriais [ou quase ditatoriais], detalhando a política dispensada aos “ciganos” no governo de Perón, entre os anos de 1946 a 1955. Entre as medidas constava a proibição do uso das saias tradicionais e a permanência em barracas. Devido às leis peronistas, muitos romà se viram obrigados a comprar terrenos e a construir casas, mesmo se sentindo despreparados para a sedentarização. Fatores que faziam com que o processo, que demandava urgência por parte do governo, se tornasse lento. Para apressá-lo, explica o narrador:

[...] foram incendiadas em todo o país mais de uma centena de barracas; muitos morreram queimados em meio ao fogo crepitante [...] outros ficaram encolhidos ou entrevados, todos eles com os pulmões tostados⁶⁹⁰.

Observa-se que Stieva conta ao filho, especialmente, uma memória “dos outros” de seu grupo, pois, quando acontecem os incêndios criminosos às barracas, o narrador não havia nascido. Embora fosse uma criança de seis ou sete anos, quando observava o “estranho” hábito de seus familiares a mando de seu avô Tété, então o patriarca, de disfarçarem-se de não-romà por ocasião dos trabalhos sazonais fora do povoado em que se assentavam. Mesmo que a proibição do uso das vestimentas tradicionais femininas estivesse vigente em lei, derrotado Perón, não havia vigilância estrita em relação ao uso das saias pelas romi, tampouco em relação às barracas. Não obstante, Tété adquirira uma memória traumática, que não lhe permitia viver sem medo aos incêndios criminosos – em um dos quais morreu sua mãe, bisavó do narrador. Sobre as reações do avô, Stieva recorda que quando chegava o verão, todo o grupo abandonava o lugar em que foram obrigados a sedentarizar-se e partiam em nomadismo. Período em que viviam momentos de imensa felicidade, lembrando os velhos tempos de andanças. Apesar da alegria, o avô temendo represálias não lhes permitia armar as barracas – deviam dormir dentro dos carros ou embaixo dos caminhões. As mulheres precisavam dissimular suas vestimentas utilizando saias mais curtas quando saíssem para vender suas bugigangas e os homens deveriam buscar trabalho provisório em colheitas de milho, vestidos com roupas de gaúcho, porque “Perón não está, mas podem existir outros perons, repetia meu avô cheio de ódio e medo”⁶⁹¹. Em romances anteriores, como em *El aliento negro de los romaníes*, Nedich já apresentava personagens ansiosos e, de certa forma,

⁶⁹⁰ NEDICH, Jorge. *El alma de los parias*, p. 65. “se incendiaron en todo el país más de un centenar de carpas; muchos murieron chamuscados en medio del fuego crepitante [...] otros quedaron encogidos o tullidos, todos ellos con los pulmones achicharrados”.

⁶⁹¹ *Ibid.*, p. 49. “Perón no está pero puede haber otros perones, repetía mi abuelo lleno de odio y miedo”.

traumatizados pelo mesmo acontecimento na história dos romà argentinos, contando que costumavam “esperar incansavelmente que o informativo mostrasse os reiterados incêndios que sofriam os romà e o nome das vítimas e, claro [...] dizendo que o governo não queria barracas na república”⁶⁹². O narrador promove o que Benjamin chama de “escovar a história a contrapelo”, a fim de ressaltar as asperezas da história, a barbárie⁶⁹³, que nesse caso, constitui-se em expor a “outra face” do governo populista de Perón, que se mostrava defensor dos pobres e aliados das massas, mas que, de acordo com o relato, atuava de maneira desumana com os romà, protagonizando uma verdadeira tentativa de extermínio do povo e sua cultura:

[...] é indignante o ocorrido durante o peronismo, [...] eles tinham seus pobres, não queriam outros, a qual justiça poderiam recorrer aqueles ciganos, onde podiam chegar com essa denuncia. A questão era que Bobia, o pai do meu avô Téte, já idoso e sem possibilidades de começar de novo, viu como incendiaram sua barraca, seu samovar, seus tapetes, seus colchões e também a sua esposa. Téte tratou de reagir, mas o moeram de pancadas, ele se encheu de ódio, jurou vingar a morte de sua mãe, mas depois lembrou assustado a sorte dos ciganos ao longo do tempo ao redor do mundo, e se paralisou, não queria caminhar em direção ao mesmo destino de seus pais, e de muitos de seus antepassados. Comprou um terreno em Bernal e lá começou nosso ingresso no mundo dos submetidos. Muitos anos depois [...] mamãe nos contava estas histórias [...] ⁶⁹⁴

Nota-se que a perseguição do governo Perón aos romà foi a geradora da sedentarização forçada dos grupos na Argentina e constitui um fato histórico importante, que mudou o rumo da história do povo rom naquele país. A forma com que foram “convencidos” a deixarem o nomadismo, ou seja, os incêndios criminosos que os levaram a obedecer às ordens de Perón, não foram discutidas, tampouco conhecidas pelos argentinos, apesar do discurso sobre a memória das vítimas das ditaduras que permeia a sociedade do país. A importância dessa história “invisibilizada” para o grupo fica patente no final do trecho, quando o narrador relata que sua mãe “contava estas histórias”. Não somente uma, como várias vezes, ele escutou a respeito da morte criminosa de sua bisavó, do medo que transformou a existência de seu avô perseguido pela lembrança do terror das chamas e do ódio

⁶⁹² NEDICH, Jorge. *El aliento negro de los romanes* p. 157. “esperar incansablemente que el informativo diera cuenta de los incendios reiterados que sufrían los rom y el nombre de sus victimas y, por supuesto [...] diciendo que el gobierno no quería carpas en la republica”.

⁶⁹³ BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política*, p.225.

⁶⁹⁴ NEDICH, Jorge, *El alma de los parias*, pp. 67-68. “[...] indigna lo del peronismo, [...] ellos tenían sus pobres, no querían otros, a qué justicia podían recurrir aquellos gitanos, a dónde podían ir con esa denuncia. La cuestión es que Bobia, el padre de mi abuelo Téte, ya anciano y sin posibilidades de comenzar de vuelta, vio cómo le incendiaban su carpa, su samovar, sus alfombras, sus colchones y también a su esposa. Téte trató de oponerse, pero lo molieron a palos, se llenó de odio, juró vengar la muerte de su madre, pero después repasó asombrado la suerte de los gitanos a lo largo del tiempo y a lo ancho del mundo y se llenó de demoras, no quería correr hacia el mismo destino que sus padres, y que muchos de sus antepasados. Compró un terreno en Bernal y allí comenzó nuestro ingreso al mundo de los sometidos. Muchos años después [...] mamá nos contaba estas historias [...]”.

que foi alimentado, causando mais ruídos às conflituosas relações com a sociedade circundante.

A voz de Stieva, possivelmente, seja a única que se ergueu, até hoje, para deixar registrada a história sobre o processo de sedentarização dos grupos argentinos e dos crimes contra os direitos humanos praticados à comunidade romani, durante a vigência do peronismo. Fatos que deixaram sequelas identitárias na memória e estiveram guardados com os velhos que, espaçadamente, contavam aos filhos. O receio de que essas memórias se percam e juntem-se às inúmeras histórias “esquecidas” a respeito dos romà, parece impulsionar os escritores contemporâneos a registrá-las, como explica o personagem Yanko em *Maldito gitano*, ante a iminência da morte do velho patriarca:

quando morresse, desapareceria com ele o único contato com o passado dos ciganos, além dos manuscritos de folclore, leis, costumes e tradições que eu tinha recopilado. Não era uma visão imparcial da história, mas poderia ser útil para mim na Europa, agora que os autores não ciganos escreviam livros contando tudo sobre uns ciganos que jamais conheceram⁶⁹⁵.

Na passagem acima, observa-se ainda, o desejo de tomar as rédeas de sua história, não deixando para o *outro* contá-la e, talvez, deformá-la, possibilidade que o narrador ironiza e ressalta como uma quase queixa. A denúncia é um viés que perpassa continuamente o resgate dos fatos narrados. Dessa forma, os detalhes mínimos adquirem importância como argumento para uma espécie de “defesa” de uma história própria. Parecem querer “desenterrar” a memória do passado e “exumar” ao máximo os acontecimentos. Assemelhar-se-iam ao cronista de Walter Benjamin, que narra os fatos sem distinguir entre os grandes e os pequenos, levando em conta que a verdade dos acontecimentos não pode ser perdida para a história⁶⁹⁶. Como se pode observar no trecho em que Stieva descreve ao filho as vivências na época da ditadura após Perón (1978 e 1979), ocasião em que ele era fotógrafo de rua e precisava transportar em um velho táxi reformado, um pônei, o qual era atração para os turistas não-romà. Nesse período, conta Stieva, imperava o estado de sítio e era necessário passar devagar com o carro em frente ao posto policial, para que os soldados pudessem averiguar alguma atitude suspeita, enquanto apontavam suas metralhadoras. E um pônei dentro de um taxi era, definitivamente, algo estranho para os guardas. Assim, sempre que [Stieva] passava pela ponte, as autoridades o paravam, pediam muitos documentos e retinham-no por horas:

⁶⁹⁵ LEE, Ronald. *Maldito gitano*, p. 307. “cuando muriera, desapareceria con él el único contacto con el pasado de los gitanos, aparte de los manuscritos de folklore, leyes, costumbres y tradiciones que yo había recopilado. No era una visión imparcial de la historia, pero podía resultarme útil en Europa, ahora que los autores no gitanos escribían libros contándolo ‘todo’ acerca de unos gitanos a los que jamás habían conocido”.

⁶⁹⁶ BENJAMIN, Walter. *Rua de mão única. Obras escolhidas II*, p.223.

até que lhes dava um pouco de dinheiro e depois podia continuar a viagem [...] se divertiam comigo, uma vez me deixaram lá das nove e meia da manhã até às duas da tarde⁶⁹⁷

O narrador denuncia a extorsão que sofria, até que decide deixar “uma quantia fixa por fim de semana e jamais voltaram a me parar”⁶⁹⁸. A denúncia sobre a forma com que a polícia atuava em relação ao grupo é uma constante no *corpus* e em boa parte da literatura romani. Nos grandes fatos relatados ou nas narrações do cotidiano é comum que surja a polícia e seus representantes interferindo na realidade das personagens. A polícia representa para os romà, sobretudo os nômades, uma ameaça que se deve, em grande parte, aos estereótipos incorporados que fizeram do rom um desviante, um “eterno suspeito”. A instituição policial é representada como o inimigo histórico declarado, devido à memória de acontecimentos violentos ou desrespeitosos absorvidos pela memória coletiva étnica. Em *Couleur de fumée*, o protagonista, ainda criança, vence o medo e vai até a delegacia de polícia para reclamar o desaparecimento da ração de seus cavalos. Ao saber do que se tratava e que era “cigano”, o policial muda drasticamente de atitude e dá um corretivo no menino, considerando que o mandaram para corrigi-lo de alguma forma. O protagonista sai da delegacia com as mãos doloridas e ensanguentadas pela “lição”:

– Que eu não te veja mais aqui! Disse ele ofegante, me mostrando a direção da porta. [...] Não me lembro bem ao certo no que eu pensava, mas uma coisa é certa: eu havia renunciado ao potro. [...] De manhã meus dedos estavam todos inchados, precisei ir ao médico. O Dr Bocz começou examinando minuciosamente minhas roupas e meu cabelo para ver se eu não tinha piolho, e em seguida me perguntou o que eu queria.⁶⁹⁹

O relato denuncia também, a forma com que o pequeno rom é tratado pelo médico que, antes mesmo de saber o motivo que o levava ao hospital, o imaginou com piolhos, em uma recorrente atitude preconceituosa, com base no estereótipo de “cigano sujo”.

Em *Mi vieja sangre*, a abordagem histórica está centrada na vida dos romà durante a Guerra civil espanhola e no governo de Franco. A sedentarização forçada era uma realidade e a acentuada pobreza acompanhava os romà há muito tempo. O que lhes restava era buscar uma integração mínima para sobreviver. O bisavô materno da narradora e seu irmão buscam

⁶⁹⁷ NEDICH, Jorge. *El alma de los parias*, p. 31. “hasta que les daba algo de plata y después podía seguir viaje [...] a mí me tenían para divertirse, una vez me dejaron allí desde las nueve y media de la mañana hasta las dos de la tarde”.

⁶⁹⁸ *Ibid.*, p. 31. “[...] una suma fija por fin de semana y jamás volvieron a pararme”.

⁶⁹⁹ LAKATOS, Menyhért. *Couleur de fumée*, pp. 17-18 ‘ - Que je ne te revoie plus ! articula-t-il, à bout de souffle, en me montrant la porte.[...] Je ne me rappelle plus ce que je pensais, mais une chose est sûre : j’avais renoncé au poulain.[...] ; Au matin mes doigts étaient tout enflés, il fallut aller chez le médecin. Le Dr Bocz commença par passer en revue mes vêtements et mes cheveux pour voir si j’avais des poux, ensuite seulement il me demanda ce que je voulais [...] ”.

alistar-se no bando da esquerda. Apesar de que as maiorias romà desde muito, professavam sua natural apoliticidade, nessa época conflituosa da Espanha, sentiram-se obrigados a tomarem algum partido para conseguirem trabalho e mínima aceitação na sociedade. O romance deixa registrado que os romà, equivocadamente ou não, tentaram integrar-se na sociedade espanhola da época, não poucos, inclusive, perderam suas vidas lutando durante a Guerra Civil. A antropóloga Teresa San Román reitera o quadro social representado no romance e explica que ao longo do franquismo, os romà foram reprimidos com dureza. A intenção era imobilizá-los nos bairros miseráveis onde foram “jogados”. Enquanto a comunidade romani queria integração com manutenção da identidade, a sociedade majoritária esperava a total e “natural” assimilação do grupo⁷⁰⁰.

O historiador espanhol Eusebio González Padilla afirma que quando se interessou pela história dos romà no período da Guerra Civil, percebeu que não havia informações sobre como viveram, sofreram e lutaram os “ciganos” daquela época⁷⁰¹. Chamou-lhe atenção o fato de que somente constavam os nomes de três únicos romà, que haviam lutado na Guerra⁷⁰² e que a imprensa da época os tratava como um povo errante, “de alegre caminhar”, o qual não se interessava pela situação do país. Os romà foram os “atores invisíveis” dessa guerra⁷⁰³. Os escritores parecem querer registrar e desconstruir fatos como esses. “Sanar” essas “invisibilidades”, que não permitem que o povo rom seja visto sob uma ótica menos estereotipada, nem que sejam enxergados como participantes e colaboradores nas histórias das sociedades circundantes.

5.5.1 A literatura do Holocausto rom (*Porrajmos*)

Trazer à luz o que esteve esquecido, para que não se repita e forjar uma memória comum, a partir desse acontecimento, parece ser uma das buscas de identidade. Por esse motivo, dentro da literatura romani distinguimos uma “literatura do *Porrajmos*”. Neste estudo, não a abordamos em sua amplitude, somente detenho-me de forma breve em uma das

⁷⁰⁰ SAN ROMÁN, Teresa. *La diferencia inquietante: viejas y nuevas estrategias culturales de los gitanos*, pp. 213 e 222-223.

⁷⁰¹ O historiador escreveu, junto a romi Dolores Fernández (presidente da Asociación de Mujeres ROMI De España), os livros *El pueblo gitano en la Guerra Civil y la Posguerra en Andalucía Oriental* e *Mujeres gitanas en la guerra civil y la posguerra* (2009).

⁷⁰² Seriam eles o pintor e poeta anarquista Hélio Gómez, o beato Ceferino Jiménez Malla (el Pele) – ícone dos romà espanhóis e único rom beatificado pela Igreja Católica, pelo papa João Paulo II – e o desconhecido Palma León ou Oselito.

⁷⁰³ VIANA, Israel. “Gitanos, los ‘actores invisibles’ de las Guerra civil”. Reportagem na ABC.es Hemeroteca em 10.09.2013. Disponível em <http://www.abc.es/20111005/archivo/abci-gitanos-guerra-civil-espanola-201110041422.html>. Acessado em 21.12.13.

obras representativas, com a finalidade de dialogar com o *corpus*, para que se possa observar como se insere esse tema dentro da (des)construção da história. Para alguns estudiosos do Holocausto rom, como Gheorghe e Mirga, tal acontecimento desempenhou um papel significativo para o desenvolvimento de um sentimento de nação entre os grupos dispersos⁷⁰⁴. De acordo com Candau, é frequente que a memória étnica estruture-se integrando episódios trágicos, que ao obter algum reconhecimento, aumentam o sentimento de pertencimento⁷⁰⁵. É significativo o fato de que muitos dos romances de testemunho do genocídio rom sejam escritos após 1990, depois que o termo *Porrajmos* é inserido por Hancock aos estudos romã⁷⁰⁶. Também é importante lembrar que nesse período a situação dos romã, mormente nos antigos Estados comunistas, piorou de forma dramática. Ocorreu um incremento nas expulsões, pogroms e movimentos migratórios. Também houve um recrudescimento dos estereótipos “anticiganistas” junto às instituições estatais e da mídia na Europa⁷⁰⁷. Fatores que devem ter influenciado na decisão dos escritores, especialmente dos que foram testemunhos da tragédia, de escreverem a respeito do *Porrajmos*, tendo em vista, o receio de que ocorresse outra perseguição extrema. O novo ânimo para abordar o genocídio, corroborou com a luta ativista que também se intensifica pelo fortalecimento da memória do massacre, o qual foi minimizado e até desconsiderado em relação ao Holocausto judeu⁷⁰⁸.

O estudioso austríaco Michel Pollak considera que as memórias de certas vítimas da repressão do Estado nazista, como os criminosos, os “associais”, os homossexuais e os romã, foram conscienciosamente evitadas nas narrativas das “memórias enquadradas”. Como memórias enquadradas, Pollak se refere àquelas que são delimitadas para definir ou reforçar sentimentos de pertencimento, como as memórias nacionais ou de grupos e coletividades. O trabalho político seria a expressão mais visível desse enquadramento. O labor de enquadramento deveria satisfazer a certas justificações, porém, no geral, essas memórias foram arbitrariamente construídas, admitindo uma postura injusta e violenta em relação às “memórias subterrâneas”, que acompanhando o pensamento do sociólogo, são aquelas oriundas das minorias subalternizadas que se opõem à memória nacional. Dentro dessas

⁷⁰⁴ Cf. GHEORGHE, Nicolae; MIRGA, Andrzej. “The Roma in the Twenty-First Century: A Policy Paper”. Disponível em <http://www.eurozine.com/articles/2001-03-12-mirga-gheorgh-en.html>. Acessado em 30.11.2014.

⁷⁰⁵ CANDAU, Joël. *Antropología de la memoria*, p. 118.

⁷⁰⁶ Utilizo o termo *Porrajmos* por estar amplamente difundido nos estudos romã, porém ressalto que a denominação é questionada por alguns ativistas e escritores, como o poeta Joseph Daróczi Choli e alguns romã russos. A rejeição se dá em função de que em algumas variações dialetais, o termo significaria “violação sexual”. Os que rejeitam o termo preferem utilizar *samudaripen*.

⁷⁰⁷ SCHOLZ, Roswitha. *Homo sacer e os ciganos*, p.43.

⁷⁰⁸ Aumentou a incidência de romances testemunhais a partir de 1990, contudo já constava antes com um número significativo de publicações principalmente na Alemanha como é o caso de *Zwischen Liebe und Hass* (Entre amor e ódio), de 1985, da sinti alemã Philomena Franz.

memórias subterrâneas, as dos grupos mencionados acima foram silenciadas, devido à repressão aceita há tempos sem questionamentos⁷⁰⁹. Na prática, os romã também não foram ouvidos nos julgamentos dos tribunais de Nuremberg e o Holocausto romani foi quase esquecido. Argumentos “exclusivistas” de que o genocídio por motivos raciais foi uma especificidade da Shoah, alegam que os romã, na verdade, foram perseguidos por suas atividades criminosas⁷¹⁰.

De acordo com Roswitha Scholz, lançou-se nas ciências históricas uma controvérsia em torno do problema de saber se a Shoah e o *Porrajmos* são equiparáveis, ou se, ao contrário, deve-se insistir no caráter único do genocídio judeu⁷¹¹. Scholz se apoia no historiador israelense Gilad Margalit, para esclarecer que as opiniões prevalecentes no discurso público posterior a 1945 sobre o genocídio rom, variaram entre três abordagens principais: a “narrativa nazi”, que os nacionais socialistas tinham razão de desejarem eliminar os “ciganos”; a “narrativa quase judaica”, que os romã foram aniquilados tal como os judeus e pelas mesmas causas, o que era um absurdo; e por último, a “narrativa sincretista”, que encarava os romã perseguidos como vítimas inocentes, como os judeus, mas, também os considerando indivíduos de vida duvidosa, mesmo ressaltando o assassinato em massa a eles perpetrados como um crime. Somente após 1970, a postura alemã em relação ao *Porrajmos* melhorou, embora o extermínio rom tenha sido, finalmente, reconhecido, sua memória permaneceu tênue até hoje⁷¹². Inclusive, os próprios judeus não costumam incluir o genocídio dos romã em seus inúmeros estudos e discussões acerca da tragédia.

Referindo-se aos judeus, Zygmunt Bauman afirma que alguns que se nomearam porta-vozes dos mortos, chegaram a ponto de alertar contra ladrões que queriam roubar-lhes o Holocausto que, entre outras intenções, buscavam dissolver o seu caráter exclusivamente judeu. O Estado judeu tentou usar a trágica memória “como um certificado de sua legitimidade política, um salvo-conduto para suas decisões [...]”. Cada uma dessas visões contribuiu para arraigar na consciência pública, uma imagem do Holocausto como assunto

⁷⁰⁹ POLLAK, Michael. “Memória, esquecimento, silêncio” em *Estudos Históricas*, vol.2, n.3, 1989, pp.4-9.

⁷¹⁰ Sob essa alegação, muitas das indenizações solicitadas pelos romã foram negadas. Só em 1963 foi anulado o acordo do Supremo Tribunal Federal de 1956, que estipulava que os romã e sinti só haviam sido perseguidos por motivos raciais a partir de 1943 e não desde 1938, sendo que o prazo para os pedidos de indenização terminariam em 1969. A forma como as autoridades alemãs lidaram com os destinos dos romã após a guerra foi sentida pelo grupo diretamente afetado, como uma “segunda perseguição”. Cf. SCHOLZ. Roswitha. *Homo sacer e os ciganos*, p. 39.

⁷¹¹ SCHOLZ. Roswitha. *Homo sacer e os ciganos*, p.30.

⁷¹² *Ibid.*, pp.40-42.

exclusivamente judeu⁷¹³. Somados, esses fatores corroboraram para que o genocídio dos romà tenha sido um holocausto esquecido pelas sociedades majoritárias.

No contexto do grupo étnico, levou algum tempo até que os romà sobreviventes conseguissem falar. De acordo com Pollak, muitas vezes o silêncio das vítimas, que já eram discriminadas por motivos que iam além dos políticos, como ser homossexual ou “cigano”, provinha do medo de tornar visível o porquê de terem sido internados nos campos. Temiam que a revelação pudesse provocar alguma denúncia, perda de trabalho e/ou perseguições⁷¹⁴. No âmbito dos escritores que vivenciaram a experiência dos campos de concentração, observa-se um período cuja memória foi silenciada, emergindo somente após décadas, como explica Otto Rosenberg em *Un gitano en Auschwitz*:

não poderia relatar essas coisas se não tivessem passado já muitos anos. Ao início era muito difícil para eu falar disso, não podia dizer três palavras seguidas de tanto que me afetava. Era impossível falar [...]⁷¹⁵

O escritor Mateo Maximoff, por exemplo, apesar de ter escrito romances anteriores, apenas se atreve a narrar especificamente sobre a experiência nos campos de concentração franceses em *Routes sans roulettes* (Estradas sem caravanas), em 1993.

Segundo Pollak, o silêncio inicial dos sobreviventes relaciona-se à necessidade que tinham de encontrar uma forma adequada de conviver com as pessoas que, de algum modo, apoiaram ou consentiram com os atos violentos dos quais foram vítimas. Nesse caso, não provocar sentimento de culpa na maioria é um reflexo de proteção, inclusive inconsciente. Explica que, para poderem relatar seus sofrimentos, as pessoas precisam, primeiramente, encontrar uma escuta. Quando os sobreviventes retornam, após pequeno interesse inicial pelas vítimas, as energias se voltam à reconstrução das cidades, não havendo vontade de ouvir incriminações dos horrores dos campos de concentração⁷¹⁶. É esclarecedor o relato do escritor Otto Rosenberg em relação à culpa dos alemães. Sua família foi beneficiada com o direito de permanecer em uma casa alemã e o que eles sentiam:

⁷¹³ BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e Holocausto*, p.11.

⁷¹⁴ POLLAK, Michael. “Memória, esquecimento, silêncio” em *Estudos Históricos*, vol.2,n.3, 1989, p.11

⁷¹⁵ ROSENBERG, Otto. *Un gitano en Auschwitz*, pp. 110-112. “no podría relatar estas cosas si no hubieran pasado ya tantos años. Al principio me costaba hablar de esto, no podía ni decir tres palabras seguidas de tanto que me afectaba. Me era imposible hablar [...]”.

⁷¹⁶ POLLAK, Michael. “Memória, esquecimento, silêncio” em *Estudos Históricos*, vol.2, n.3, 1989, pp. 5-6. Disponível em http://www.uel.br/cch/cdph/arqtxt/Memoria_esquecimento_silencio.pdf. Acessado em 04.11.14.

Poderíamos ter insistido no nosso direito e ficarmos, mas, para que? [...] A maior parte daquelas pessoas que viviam lá, no fundo tinham saudade do regime fascista⁷¹⁷.

Observa-se o esforço para conviver em mínima harmonia com os alemães, também nas passagens em que o narrador declara sua reação ao observar os ex-soldados, alguns sujos, outros aleijados, perambulando pelas ruas. Conta que ao vê-los, costumava ajudá-los com algum tipo de alimento, ainda que às vezes pensasse que deveria dizer: “ao diabo, porcos! Mas não chegava a dizê-lo”⁷¹⁸.

Segundo Pollak, a essas razões políticas para o silêncio, acrescentam-se as pessoais, como o desejo de poupar os filhos de terem que crescer rodeados pela dor dos pais. No entanto, passadas algumas décadas, convergiriam outros motivos para rompê-lo, como a certeza da morte que se aproxima com a velhice e a necessidade de registrar suas memórias contra o esquecimento, além da necessidade de responder aos próprios descendentes que querem saber sobre o acontecido⁷¹⁹. Otto Rosenberg, por exemplo, falece apenas seis anos depois de conseguir falar abertamente sobre o assunto. A meu ver, um dos aspectos em que diferem Shoah e *Porrajmos* é o fato de que, com exceção dos grupos europeus diretamente afetados e seus descendentes que fugiram à América, o trágico evento permaneceu obscurecido e até desconhecido para os grupos que não sofreram suas consequências diretas. Mas, indiretamente sim, lembremos, por exemplo, que os incêndios às barracas protagonizados por Perón acontecem sob o calor do genocídio europeu, a raiz de uma desumanização prévia do grupo étnico e certa naturalização das atitudes racistas contra eles. Em *El alma de los parias*, o desconhecimento sobre o *Porrajmos* imperou entre a família de Stieva até 1979, quando é informado pela sua namorada não-romã. Ela tinha lido que os primeiros romã que foram levados às duchas de gás entraram batendo palmas e cantando, para que as crianças dançassem e não temessem. Ao saber do fato, mamú Rosa começou a chorar e papu Ipe caminhou entristecido para a barraca. Stieva, por sua vez, começou a buscar sobre o assunto nas bibliotecas. Por um tempo, mamú Rosa andou metida em seus pensamentos assustada com suas reflexões:

Tua avó, depois desse dado começou a olhar a ducha com desconfiança. É verdade que podem colocar qualquer coisa dentro desse cano, dizia aterrorizada. Pela primeira vez ambos escutaram e memorizaram o nome de Hitler, para meus pais o ódio racial tinha níveis já comprovados, o ponto máximo poderia chegar à expulsão

⁷¹⁷ ROSENBERG, Otto, op. cit., p. 133. “Habríamos podido insistir en nuestro derecho y quedarnos, pero ¿para qué? [...] La mayor parte de la gente que vivía allí era en el fondo nostálgica del régimen fascista”.

⁷¹⁸ Ibid., p. 136. “iros al diablo, cerdos! Pero no llegaba a hacerlo”.

⁷¹⁹ POLLAK, Michael, op. cit., p. 7.

do território, a acusação de roubo, [...] expropriar o ouro, o dinheiro, a virgindade das adolescentes [...] mas jamais o extermínio⁷²⁰

Devido a esse desconhecimento também no âmbito interno aos grupos, os narradores parecem querer dar detalhes acerca dos aspectos possíveis do tenebroso episódio, seu entorno e repercussões pré e pós-guerra. Conjeturo que os escritores imaginam um devir, no qual as maiorias romà, devidamente letradas, poderão aceder a esses escritos e conhecer a história de seu povo⁷²¹.

Podem-se dividir os escritores que abordam o *Porrajmos* em dois segmentos: os que não vivenciaram o genocídio e tiveram ou não familiares diretamente afetados, mas que registram a história do acontecido pelo que escutaram de outros. E os que, efetivamente, foram testemunhas do horror. Enquanto os primeiros costumam dissolver o tema do *Porrajmos* entre outras temáticas abordadas nos seus textos, os segundos escrevem, quase sempre, testemunhos centrados exclusivamente na tragédia. *Couleur de fumée*, por exemplo, apesar da trama não se desenvolver unicamente ao redor do *Porrajmos*, mostra as agruras que sofreram os romà na pré-guerra em Hungria. O romance termina com os personagens sendo levados aos campos de trabalhos forçados, com a ilusão de que, finalmente, deixariam o gueto em que sobreviviam quase sem comida, para um lugar onde trabalhariam e seriam recompensados. Vejamos a reação dos romà ao receberem a notícia da partida, quando os soldados mencionam que iriam ter trabalho:

[...] o bom Deus teve misericórdia de nós, bendito seja seu nome! [...] Ao balançar do trem todos os ciganos foram mergulhados no mundo dos sonhos, em um mundo repleto de felicidade e esperança. Paisagens desconhecidas passavam por trás das janelas; nossos olhares sorridentes mergulhavam na chuva que caía naquele dia sobre a locomotiva; e de tempos em tempos nós esvaziávamos os baldes que estavam cheios de urina para que o odor não viesse a estragar a nobreza de nossos sonhos⁷²².

É frequente o realce dado a certa ingenuidade ou postura esperançosa que os personagens assumem como estratégias de sobrevivência. Ainda se tratando de fatos trágicos,

⁷²⁰ NEDICH, Jorge. *El alma de los parias*, pp. 160-161. “Tu abuela, a partir de este dato siempre miró la ducha con desconfianza. Es verdad que pueden meter cualquier cosa por ese caño, decía llena de asombro. Por primera vez ambos escucharon y memorizaron el nombre de Hitler, para mis padres el odio racial tenía niveles ya comprobado, el punto máximo podría llegar a ser la expulsión del territorio, la acusación de robo, [...] expropriar el oro, el dinero, el virgo de las adolescentes [...] pero jamás el exterminio”.

⁷²¹ Essa impressão que observo durante as análises foi confirmada a partir de diversos lugares como: em entrevistas pessoais com Jorge Nedich, em reportagens do escritor Mateo Maximoff à *Revista I Tchatchipen* e na biografia do poeta rom letão Leksa Manus, por exemplo.

⁷²² LAKATOS, Menyhért, *Couleur de fumée*, p. 369. “[...] le bon Dieu a eu pitié de nous, qu’il soit béni ! [...] Le bercement du train replonge tous les tsiganes dans le monde des rêves, monde rempli de bonheur et d’espoir. Des paysages inconnus défilaient derrière les fenêtres tressées de barbelés, nos regards souriants plongeaient dans la pluie d’étincelles crachée par la locomotive ; et de temps à autre nous vidions les seaux pleins d’urine, afin que leur odeur ne vînt pas gêner la noblesse de nos rêves”.

a “esperteza” romani é outro elemento ressaltado, como o faz Rosenberg na seleção de suas memórias, quando relata a forma com que os romà russos internados nos campos eram apinhados nos vagões e à saída entoavam cantos de liberdade e não se calavam nem sob a violência física dos soldados. Dessa forma, costumavam ser poupados da viagem geralmente sem volta que emprenderiam, pelos soldados que não estavam dispostos a ouvir cantorias de “ciganos”. Também comumente, os romà russos pareciam bem alimentados, à diferença dos outros prisioneiros:

Ficava muito surpreso, então comecei a observá-los e vi que sempre estavam com algo na boca. Tratava-se de umas sementes triangulares que mastigavam ininterruptamente⁷²³.

As sementes que mordiam eram provenientes da árvore faia e eram desconsideradas pelos soldados, que não imaginavam a quantidade de azeite que podiam absorver ao comê-las. O que lhes dava o mínimo necessário de vigor para permanecerem vivos e até rechonchudos. Tanto na ficção como no testemunho, a esperteza dos romà diante da realidade dos campos de concentração é ressaltada em várias passagens. O desejo de enfatizar um caráter heroico, mesmo despossuídos de dignidade, tratavam de não se entregar. De acordo com os relatos de *Un gitano en Auschwitz*, por exemplo, jamais desistiam de tentarem sobreviver. Serem obrigados a prescindir do respeito aos seus costumes e tabus relacionados à pureza-impureza das partes do corpo, lhes doía tanto ou mais que as dores físicas, como relata o protagonista, ao contar que nos sanitários coletivos dos campos se romperam os maiores tabus do grupo. Depilaram seus corpos, inclusive os pelos das axilas e púbis com os mesmos aparelhos com que cortaram seus cabelos e raspavam suas barbas, “ainda dói falar dessas coisas”⁷²⁴, repete várias vezes Rosenberg.

O narrador frequentemente traz à tona as duas faces da violência sofrida pelo povo: a física e a simbólica. Esta última relacionada à violação dos paradigmas étnicos, como se pode observar na passagem em que Rosenberg conta como se deu o primeiro contato do psicólogo nazista Robert Ritter e sua ajudante Eva Justin com os romà do campo de Berlín-Marzahn, onde o grupo esteve antes de Auschwitz, quando ainda estavam “em liberdade”. Primeiro, a dupla nazista passava em todas as barracas, sorridente, levando um pouco de pó de café para que seus “anfitriões” pudessem prepará-lo, sentarem-se para conversar e sentirem-se mais cômodos para responderem a imensa bateria de perguntas que eram formuladas por Ritter e

⁷²³ ROSENBERG, Otto. *Un gitano en Auschwitz*, pp. 105-106. “Me sorprendían mucho, por lo que comencé a observarlos y vi que siempre tenían algo en la boca. Se trataba de unas semillas triangulares que masticaban ininterrumpidamente”.

⁷²⁴ *Ibid.*, p.72. “todavía me duele hablar de esas cosas”.

Justin. Rosenberg lembra que logo na primeira visita, uma senhora de aproximadamente oitenta anos se negou a colaborar. Com a ajuda dos soldados, raspam seus cabelos e, logo em seguida, obrigaram-na a ficar de pé e jogaram água gelada violentamente sobre ela. Como era um tempo de muito frio, explica: “Creio que morreu ao final de três dias. Esse é o tipo de coisas que faziam! [...] vi o cadáver da mulher, vi sua cabeça com os pelos brancos como espetos. A enterraram no cemitério de Marzahn, numa espécie de caixa de latão, nem sequer em um caixão”⁷²⁵.

Entre os romà, cortar as “tranças” de uma mulher significa considerá-la indigna ou impura. É um castigo severo, traumatizante e uma grande ofensa. E para vários grupos, ainda denota retirar a força mágica que habita nas mulheres. A falta de respeito a uma senhora idosa, considerando o lugar especial do velho na comunidade e o descaso com seu enterro – um dos rituais mais importantes para o grupo –, configuram a face da violência simbólica que ultrapassa a crueldade física. Observa-se ainda que, apesar das atrocidades evidenciadas no romance, o distanciamento obtido pelas décadas que separam o fato ao escrito, ameniza o teor das recordações, como explicita Rosenberg ao lembrar-se dos momentos que se arriscava “com esperteza”, para driblar a vigilância e conseguir algo para comer: “agora quando me lembro, acho engraçado, mas naquela época eram momentos terríveis”⁷²⁶. Assim sendo, a seleção de lembranças que faz o narrador, preza menos pelos detalhes desumanos, do que por uma reflexão memorialística sobre todo o panorama relacionado ao *Porrajmos*, ou seja, como viviam os romà imediatamente antes de serem enviados aos campos, a forma gradual com que o “cerco” ao grupo foi instaurado, a morte em Auschwitz e a adaptação do período de pós-guerra.

Antes de começar a perseguição nazista, as vivências cotidianas são contadas com riqueza de detalhes, como se a memória feliz daqueles momentos anteriores quisesse subjugar a tristeza do que sucederia. Essa característica gera um intenso contraste na representação da vida do grupo antes e depois do *Porrajmos* e é uma das particularidades dessa literatura⁷²⁷.

⁷²⁵ROSENBERG, Otto. *Un gitano en Auschwitz*, p.32. A partir de suas pesquisas, Robert Ritter forneceu um dos fundamentos que legitimou o extermínio dos romà. Afirmava que os mestiços, a diferença dos de “raça pura” eram, entre outras características negativas, inferiores, desequilibrados e desonestos incorrigíveis. “Creo que murió al cabo de tres días. ¡Este es el tipo de cosas que hacían! [...] vi el cadáver de la mujer, vi su cabeza con pelos blancos como pinchos. La enterraron en el cementerio de Marzahn, en una especie de caja de hojalata, ni siquiera en un ataúd”.

⁷²⁶Ibid., p. 116. “ahora, cuando lo pienso, me hace gracia, pero entonces eran momentos terribles”.

⁷²⁷Alguns exemplos: a romi lovara austríaca Ceija Stojka, cuja escrita alterna constantemente entre a vida feliz com sua família antes da guerra e os padecimentos no campo de concentração. Stojka publicou três relatos autobiográficos sobre o *Porrajmos* entre 1992 e 2005. A sinti alemã Philomena Franz, que publicou *Zwischen Liebe und Hass* (Entre amor e ódio, 1985) relata na primeira parte do livro a infância feliz e na segunda os sofrimentos no campo.

Otto Rosenberg, por exemplo, conta que seu grupo vivia de forma modesta, alugavam pequenas casas e ali permaneciam boa parte do ano, à noite se reuniam junto ao fogo, comiam e tomavam cerveja. Quando se cansavam do lugar, partiam com seus cavalos e carroças, “quando chegávamos ao novo destino, desamarrávamos os cavalos e lhes dávamos palha bem misturada [...] cevada e uma porção de feno. Depois comíamos e ao final manobrávamos com as carroças e as amarrávamos no local”⁷²⁸. As passagens sobre como levavam a vida antes da tragédia são lentas, ricas em detalhes e prezam por representar uma comunidade relativamente adaptada que, apesar da pobreza, não era miserável, pois todos trabalhavam em diversas atividades como o adestramento de cavalos, a fabricação de cestos, móveis de madeira ou a tradicional leitura de mãos. Alguns, inclusive, enviavam seus filhos à escola e já se formava uma pequena geração do grupo sinti que sabia ler. Apesar de existirem os preconceitos, o narrador fala de uma época “pacífica”. Em pouco tempo, no entanto, “proibiram todos esses ofícios, e os homens se viram obrigados a fazer uns trabalhos impostos pelos quais só recebiam um subsídio de beneficência”⁷²⁹. É o início das perseguições na Alemanha e a partir desse marco, a narrativa também fica menos detalhada, como se o próprio ato de lembrar fosse gradativamente sendo mais penoso, embora necessário.

Tzvetan Todorov aponta que quando os acontecimentos vividos pelo indivíduo ou grupo são de natureza excepcional ou trágica, o direito de testemunhar converte-se em um dever⁷³⁰. Até mesmo para os escritores rom que não vivenciaram as perseguições, a escrita é a maneira de registrar para que “aquele Z que alguns estamparam na roupa [e pele] de meus ancestrais trancando-os em campos da morte não renasça mais das cinzas. Agora escrevo por esse motivo”⁷³¹ confessa Esmeralda Romanez. A frequente inclusão nos romances do panorama anterior ao confinamento dos romà nos campos de concentração, também parece estar relacionada à ideia, compartilhada pelo atual ativismo, de que o *Porrajmos* não foi um evento isolado e sim, um episódio a mais – e especialmente tenebroso – da constante perseguição sofrida pelo grupo.

Em *Um gitano em Auschwitz*, o narrador ressalta o período significativo entre os “tempos de paz” e Auschwitz, quando a família é levada em 1936 para um campo

⁷²⁸ ROSENBERG, Otto. *Un gitano en Auschwitz*, p.16. “una vez llegados al nuevo destino, desenganchábamos los caballos y les dávamos paja bien mezclada [...] cebada y una gavilla de heno. Luego comíamos y al final maniobrábamos con los carros y los sujetábamos al terreno”.

⁷²⁹ Ibid., p.17. “prohibieron todos estos oficios, y los hombres se vieron obligados a hacer unos trabajos impuestos por los que sólo recibían un subsidio de beneficencia”.

⁷³⁰ TODOROV, Tzvetan. *Los abusos de la memoria*, p.18.

⁷³¹ ROMANEZ, Esmeralda. *Les chemins de l'arc-en-ciel*, p.7. “Ce Z que certains ont accroché aux vêtements (et marqué au fer sur leur bras) de mes Anciens en les enfermant dans les camps de la mort, ne doit plus jamais renaître de ses cendres. Maintenant, j'ecris pour cette raison...”.

ironicamente chamado de “área de descanso de Berlin-Marzahn”. Em várias situações salienta que foram as pessoas com as quais eles conviviam, como os policiais que cumprimentavam todos os dias no bairro, que os levaram ao campo e passaram a tratá-los com frieza e até crueldade. Nesse aspecto, Bauman recorda que a maioria dos que executaram o genocídio eram pessoas normais. E que o Holocausto não foi um evento protagonizado por loucos ou sádicos⁷³². Situação que vivencia e testemunha Otto Rosenberg:

O que os SS fizeram, o que os alemães, homens como você e eu, fizeram, e como foi possível que tudo isso acontecesse, é algo que supera o inconcebível. Nunca ninguém entenderá. Ninguém entenderá como um ser humano pode chegar a isso. Ainda que te deem uma ordem, você não tem que cumprir com tanta crueldade.⁷³³

Desde os acontecimentos nazistas, a humanidade se pergunta como homens normais foram os perpetradores do extermínio em massa. A reflexão que Baumann oferece explica que as inibições morais, em relação a atrocidades, tendem a ser desconsideradas se algumas condições são satisfeitas. Entre elas, que a violência seja autorizada e que as vítimas sejam desumanizadas⁷³⁴. O teórico ressalta ainda, que a “invisibilização” da humanidade das vítimas leva à indiferença em relação a sua sorte. Discorrendo em relação aos judeus, explica que esses mecanismos só puderam ser acionados nas pessoas, porque existia “um vago sentimento de que os judeus eram um tanto estranhos e perigosos”⁷³⁵. Considerando que no caso dos româ, o “anti-ciganismo” é uma constante e que apenas muda de “cara”, conforme as especificidades nos distintos países e que os estereótipos criaram no imaginário social à imagem de um “cigano” desviante, tratado pelas majorias dos governos mais como um “problema” a ser administrado do que uma diferença a ser reconhecida⁷³⁶, essa ideia também se aplica ao grupo.

Enquanto os judeus fizeram um intenso labor de conscientização por meio da memória e obtiveram respaldo das sociedades majoritárias, o trabalho transformador em relação aos

⁷³² BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e Holocausto*, pp. 38-39.

⁷³³ ROSENBERG, Otto. *Un gitano en Auschwitz*, p.112. “Lo que las SS hicieron, o lo que los alemanes, hombres como tú y yo, hicieron, y cómo fue posible que todo eso sucediera, es algo que supera lo inconcebible. Nunca lo entenderá nadie. Nadie entenderá cómo el ser humano puede llegar a eso. Aunque te den una orden, tampoco tienes que cumplirla con tanta crueldad”.

⁷³⁴ BAUMAN, Zygmunt, op.cit., p.41.

⁷³⁵ Ibid., p.52.

⁷³⁶ Atualmente, por uma simples pesquisa na *internet* pode-se observar as vastas expressões de “ciganofobia” em todo o mundo. Dentro do que é entendido por genocídio inclui-se a esterilização forçada e a retirada de crianças sem o consentimento dos pais. Evidências de que esses fatos violentos subsistem no século XXI são encontradas em diversos meios. Por exemplo, a esterilização das mulheres foi praticada por países como a República Checa, Eslováquia e Hungria até 2001. (Cf. NEDICH, Jorge. “De Hungria a Suecia, denuncias de esterilización forzada a mujeres gitanas” en *I Tchathipen*, n.72, p. 19). A retirada violenta de crianças dos seus pais, relatada pela escritora yeniche suíça Mariella Mehr em *Steinzelt* (Idade da pedra) (1981), sobre sua própria experiência ainda ocorre. Recentemente em 2015, a Unión Romani denuncia que uma recém-nascida foi retirada de sua mãe no Hospital Sant Joan de Deu em Barcelona, sob falsas alegações e levada a instituições que cuidam de menores em situação de risco. (Cf. <http://www.unionromani.org/> Acessado em 30.03.2015).

romã é incipiente, sobretudo, pelo grau de arraigamento dos preconceitos e da intolerância em relação ao grupo. Ao observar essas considerações, a escrita sobre o *Porrajmos* parece atuar de forma a preencher uma deficiência de décadas, nas quais, como assevera Scholz, nem o preconceito anticiganista foi abordado de forma significativa, tampouco o extermínio dos romã foi trabalhado de modo adequado a conduzir às transformações condizentes⁷³⁷. Dentro da perspectiva de reconstrução identitária analisada nos diversos textos, o conhecimento do passado que se desprende desses romances testemunhais torna-se exemplar.

De acordo com Todorov, um fato recuperado pela memória pode ser interpretado de maneira literal ou modelar. O uso literal da memória de um acontecimento trágico é conservado em sua literalidade – o que não significa sua verdade – sem conduzir a nada mais, além de si mesmo. Nesse caso, costuma-se buscar as causas e conseqüências do ato, bem como, as pessoas responsáveis pelo sofrimento do grupo são denunciadas. Dá-se no presente, continuidade ao que aconteceu no passado e ocorre uma sumissão do presente ao passado. O uso exemplar da memória, no entanto, sem negar a singularidade do acontecido, utiliza sua evocação para servir de modelo à compreensão de situações novas com agentes distintos. Os acontecimentos se efetivam, segundo Todorov, como em um trabalho de luto ou psicanálise, no qual se neutraliza a dor causada pela lembrança por meio do controle. Por outra parte, quando essa memória privada abre-se à esfera pública, as lembranças são lançadas como analogia e à generalização. Nesse uso, o passado se converte em princípio de ação para o presente, sendo que as associações que surgem dependem da semelhança e não da continuidade do próprio fato trágico. Todorov conclui que a memória literal, se levada ao extremo, comporta riscos significativos. Enquanto que a memória exemplar é potencialmente libertadora, pois permite aproveitar as lições das injustiças sofridas para lutar contra as que se produzem no presente. O teórico ressalta que nem todas as lições são necessariamente boas, mas avaliadas, discutidas com o auxílio de critérios racionais e do diálogo, instituem um ponto de início, situação que não acontece no uso literal da memória⁷³⁸.

Nota-se em *Un gitano en Auschwitz*, que as constantes reflexões críticas do testemunho visam a memória exemplar. Tanto, que Rosenberg termina seu romance contando que ao número tatuado que recebeu no campo de concentração, mandou tatuar a imagem de um anjo, a quem ele encarregava a missão de evitar que “as coisas más que aconteceram não se repitam outra vez”⁷³⁹. Somada à memória exemplar, a qual se tenta tecer na literatura do

⁷³⁷ SCHOLZ, Roswitha. *Homo sacer e os ciganos*, p.40.

⁷³⁸ TODOROV, Tzvetan. *Los abusos de la memoria*, pp. 30-32.

⁷³⁹ ROSENBERG, Otto. *Un gitano en Auschwitz*, p.147. “las cosas malas que sucedieron no se repitan otra vez”.

Porrajmos, essa escrita contribui para que o sofrimento e o trauma sejam investidos de significado coletivo, possibilitando a formação de um elo fortalecedor da nação transnacional romani.

5.6 NARRAR A HISTÓRIA SOCIAL

Sob o foco da reconstrução identitária, outra característica da atual escrita literária romani é a tendência à construção de uma insipiente história social. Embora os romà tenham sido consideravelmente estudados pela antropologia nos seus costumes, especificidades e tradições culturais – especialmente de um olhar de fora – não é fácil encontrar escritos acerca da história interna dos grupos, que os considere sujeitos de transformações e possuidores de uma história que não diga respeito à comum associação da etnia ao papel de desviantes sociais. A literatura romani parece tomar para si a função de construir essa “nova história” e trazer à luz os aspectos do grupo desconhecidos para o *outro*, cujo conhecimento apresenta uma nova face, mais “humanizada” e livre de exotizações. Por outro lado, possibilita a construção efetiva de uma memória coletiva escrita.

A memória coletiva romani ainda é oral para a maior parte dos romà. Mesmo que os grupos tenham conseguido sobreviver etnicamente, sem a necessidade de torná-la escrita, a construção de uma memória social registrada em meio escrito viabiliza e reforça uma paulatina união dos grupos, em sua maioria ainda dispersos. Possibilita também o reconhecimento, dado que o grupo se insere em um contexto de sociedades letradas. Esse registro escrito é uma espécie de inscrição da história própria no seio das sociedades circundantes. Segundo Jacques Le Goff, a memória coletiva é mais que uma conquista, é um instrumento de poder, pois “as sociedades cuja memória social é oral, ou que estão em vias de constituir uma memória coletiva escrita, são aquelas que melhor permitem compreender a luta pela dominação da recordação e tradição[...]”⁷⁴⁰. Algumas diferenças se instalam na forma de vivenciar a memória coletiva, quando esta passa a ser também conservada em meios externos, como, por exemplo, a possibilidade de forjar uma história social do grupo e relembrar de forma celebratória, determinados acontecimentos pontuais, que saem do espaço do esquecimento, como é o caso específico do *Porrajmos*⁷⁴¹.

⁷⁴⁰ LE GOFF, Jacques. *História e memória*, p.470.

⁷⁴¹ Atualmente, o dia internacional pela memória do *Porrajmos* é 27 de janeiro. Contudo, alguns organismos ativistas preferem e divulgam a data de 02 de agosto em função de que na liberação dos prisioneiros do campo de Auschwitz em 27 de janeiro de 1945, consta que já não existiam romà vivos. Em 02 de agosto de 1944, os romà que ainda sobreviviam no campo foram mortos nas câmaras de gás.

Observa-se que a própria ausência do uso de calendário pela maioria dos romà, que se conservam orais, dificulta a permanência de memória estabelecida a partir de datas⁷⁴². Entende-se que nas sociedades sem escrita, a memória coletiva parece ordenar-se ao redor de três interesses principais: “a idade coletiva do grupo, que se funda em certos mitos, precisamente nos de origem; o prestígio das famílias dominantes, que se exprime pelas genealogias; e o saber técnico, que se transmite por fórmulas práticas fortemente ligadas à magia”⁷⁴³. O historiador francês ressalta que o aparecimento da escrita está relacionado à transformação profunda da memória grupal (e no próprio psiquismo dos indivíduos) e que a escrita permite à memória coletiva desenvolver duas formas: a comemoração e o documento escrito em um suporte destinado à escrita⁷⁴⁴.

Para auxiliar a compreensão da história social que se constrói no *corpus* que apresento, convém abordar brevemente o conceito. A escola dos *Annales: économies, sociétés, civilisations*, nascida no final da década de 20 do século passado, inicia uma abordagem da história que prioriza os aspectos sociais, em lugar da velha história política hegemônica, que tratava o passado como um quadro capaz de reproduzir de forma fiel os acontecimentos estudados, a partir da noção da existência de uma história homogênea e universal. É nesse contexto que surge a chamada História social. Dentro dessa abordagem, o sociólogo Norbert Elias, a partir de seu trabalho sobre o processo civilizador, publicado em 1939 fomenta, a partir dos anos 70 e 80, um novo debate sobre a construção cultural de conceitos, como gênero, comunidades, identidade, classe e tradições. É também verdade, que a obra de Elias foi criticada, porque se concentrava em uma história europeia, onde o conceito de civilização era visto a partir da ideia de vergonha e autocontrole, partindo do princípio de que quase toda sociedade era “civilizada”. Apesar desse detalhe, o estudo de Elias trouxe à tona temáticas que hoje são importantes para a história social e para a nova história cultural⁷⁴⁵, como as

⁷⁴² Boa parte do romà que se mantêm orais costumam programar e memorizar suas atividades em relação às estações do ano ou a grandes festas significativas, como as comemorações a Santa Sara Kali (cultuada por uma parte dos grupos), o natal (6 de janeiro para alguns grupos) ou alguma festa específica da região ou país em que se assentam.

⁷⁴³ LE GOFF, Jacques. *História e memória*, p.427.

⁷⁴⁴ *Ibid.*, pp.427-428. Um exemplo da escrita em outros suportes seria o *patrin* (ou *patrán*), o qual corresponde a uma forma tradicional de comunicação, na qual se utiliza elementos naturais (ramos, flores, pedras, gramas) ou símbolos gráficos (x, cruz, círculo, triângulo) que são “escritos” nas estradas, em lugares prováveis de acampamentos e em diversos lugares das cidades por onde se passa em caravana. Esses símbolos servem para indicar os melhores caminhos, a condição da estrada, a recepção dos moradores das cidades e outros significados. Ainda são utilizados por alguns grupos, principalmente os que se conservam no nomadismo.

⁷⁴⁵ De acordo com a historiadora Barbara Weinstein, a diferença entre a História Social e a Nova História Cultural consiste em que a primeira tem seu ponto de partida na noção de experiência e a segunda na noção de discurso. Para a História Social, por exemplo, a história do trabalho estaria mais relacionada às experiências vividas pelos trabalhadores, enquanto para a Nova História Cultural o trabalho seria focado em relação à construção discursiva sobre os diferentes sentidos do trabalho, suas representações e subjetividades. A segunda é

questões relacionadas à cultura do corpo, higiene, alimentação, vida doméstica e transformações sociais efetivadas no comportamento dos grupos sociais. A introdução dessas ideias e problematizações inovadoras enriqueceu o campo da História e levou vários teóricos a novas formulações e conceitos, como os relacionados à memória, identidade, representações, mentalidades, antropologia cultural e vida cotidiana, principalmente, dos indivíduos pertencentes às minorias. Segundo Le Goff, a evolução da contemporaneidade, sob a pressão da História, caminha na direção de um mundo acrescido de diversas memórias coletivas. A Nova História que prioriza a criação de uma história científica, a partir da memória coletiva pode ser interpretada como uma “revolução da memória”, que realiza uma “rotação” ao redor de uma problemática abertamente contemporânea e uma iniciativa inegavelmente retrospectiva. Renuncia-se à temporalidade linear em benefício de tempos vividos múltiplos, nos quais o individual se imbrica no social e coletivo. As inovações também se relacionam ao diálogo com outras áreas do conhecimento, antropologia, sociologia e literatura, esta última vista, inclusive, como fonte, documento e lugar de diálogo para compreender a atuação de novos sujeitos históricos⁷⁴⁶.

Pensando sobre as relações da literatura com a história, Sandra Pesavento assinala que a literatura fala do mundo de forma indireta, metafórica, alegórica e que, não poucas vezes, apresenta o suporte necessário para que o olhar historiador se oriente e consiga enxergar o que ainda não havia visto. O “efeito de real” fornecido pelo texto literário conseguiria fazer com que um leitor com capital específico de conhecimento, divise sob nova luz, o seu objeto de análise ou os elementos representados. A literatura em tal dimensão inauguraria um *plus* como possibilidade de conhecimento do mundo. “Esse mundo verdadeiro das coisas de mentira” dá acesso à “verdade da ficção”, que não está relacionada a revelar a existência real de personagens e fatos narrados, mas em possibilitar a leitura de questões relevantes em dada temporalidade. Além de resgatar possibilidades verossímeis, que expressam como as pessoas pensavam, desejavam, temiam e agiam no tempo e circunstâncias representadas. Na esteira de Ricoeur, a historiadora brasileira diz que a literatura pode ser pensada em relação com a história, como incontestável testemunho de seu tempo. Ela argumenta que a literatura é fonte de si mesma, enquanto registro no tempo das razões e sensibilidades representadas, da regra e

um desdobramento atual da primeira. Seus principais representantes podem ser enquadrados como pertencentes à terceira geração de estudiosos da História Social. Entre eles estão Le Goff e Nora. (Cf. WEINSTEIN, Bárbara. “A pesquisa sobre identidade e cidadania nos EUA: da Nova História Social à Nova História Cultural”, p.230. Roger Chartier advoga por uma junção dessas visões, um caminho do meio: uma história social do cultural ou uma história cultural do social. (Cf. CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*, p. 97.)

⁷⁴⁶ BURKE, Peter. *História e teoria social*, pp. 25-30.

contravenção, ordem e contramão da vida. Literatura sendo, nesse sentido, uma “impressão de vida”, correspondendo justamente a uma das principais buscas da História Social e da História Cultural, que seria capturar essa impressão, a energia vital, a “*enargheia* presente no passado, na raiz da explicação de seus atos e forma de qualificar o mundo. Esses traços podem ser resgatados na narrativa literária, mais do que em outro tipo de documento”⁷⁴⁷. Captar as sensibilidades não é somente se ater ao estudo dos indivíduos, das suas subjetividades e trajetórias de vida, como também, operar com a vida privada em todas as nuances e maneiras de exteriorização ou ocultamento de sentimentos.

No *corpus* deste estudo abordam-se romances autobiográficos com boa dose de ficção e romances ficcionais com significativo teor autobiográfico, ambos os aspectos declarados por seus autores. Em todos eles, o enfoque da história social é relacionável à realidade do que acontecia na temporalidade representada⁷⁴⁸. Os romances possuem distintos vieses realistas, no entanto e de acordo com Pesavento, mesmo quando a literatura não represente a realidade, ela, ainda assim, é um importante lugar de compreensão dessas sensibilidades que interessam às Histórias Sociais e Culturais, pois mesmo a literatura que “reinstala o tempo de um passado remoto ou aquela que projeta, ficcionalmente, a narrativa para o futuro é, também, testemunha do seu tempo”⁷⁴⁹. Remeto-me, por exemplo, a romances do rom Mateo Maximoff que, justamente por resgatarem as lendas e o pensamento mágico rom, possuem a característica de serem registros inegáveis da história romani. Vale a pena fazer um parêntesis, para comentar a riqueza de seus aportes, nomeadamente, por ser o primeiro romancista rom. Além de registrar a oralidade, a preocupação principal na obra de Maximoff parece ser a de documentar os sofrimentos e a perseguição do grupo através dos tempos. Em *Le prix de la liberte* (1955), há a história da escravidão (e da rebelião dos escravos) romani em Romênia, incluindo os detalhes do cotidiano de cativo, fuga e resistência. Em 1957, ele publica *Savina*, romance ambientado entre os kalderash na Rússia dos czares, onde narra, embasado na história pregressa de seu clã, as constantes fugas e os hábitos de vida dos romà naquela época. A história narrada em *Ce monde qui n'est pas le mien* (1992) abrange três gerações de romà de

⁷⁴⁷ PESAVENTO, Sandra Jatahy. “História e literatura: uma velha-nova história” em COSTA, Cléria B; MACHADO, Maria Clara T. (org). *História & Literatura: identidades e fronteiras*, pp. 22-23.

⁷⁴⁸ Pude certificar-me através de pesquisas em documentos e bibliografia, como também através da experiência própria e dos “outros” do meu grupo e grupos aparentados, que relatam fatos semelhantes aos narrados nos romances em relação à história social.

⁷⁴⁹ PESAVENTO, Sandra Jatahy. “História e literatura: uma velha-nova história” em COSTA, Cléria B; MACHADO, Maria Clara T. (org). *História & Literatura: identidades e fronteiras*, p.23. A historiadora exemplifica com os romances de Cavalaria do século XIX, que apresentam o imaginário do mundo novecentista sobre a Idade Média e com as ficções futuristas de Jules Verne, que permitem observar as utopias de progresso, que norteavam os sonhos dos indivíduos do século passado.

seu grupo, desde a fuga da escravidão na atual Romênia, passando pela chegada a Rússia em 1855, até o abandono do país em direção a Europa Ocidental e América. Entre outros assuntos, o romance retrata como os romã faziam negócios, sobreviviam e driblavam a difícil situação de opressão da época. Maximoff conta que o que aprendeu a respeito do passado dos seus ancestrais foi absorvido durante longas seções de narrativas orais à beira do fogo na sua infância. Dessa forma, seu narrar descreve as peripécias do grupo mescladas com lendas e de uma forma mágica de ver a vida, influenciada pelas narrativas orais.



Alma nômade. Autoria: Natasha Castello. Esferográfica, tamanho A4, 2015. Ilustração cedida à autora.

5.6.1 De nômade a sedentários: narrando a transformação

Um dos principais elementos constitutivos da história social que se constrói a partir da literatura romani contemporânea, diz respeito à transição do nomadismo ao sedentarismo.

Esse fato, em maior ou menor grau, transformou a realidade das comunidades. Inclusive as que permanecem nômades, pois mudou a relação interna entre os romà sedentários e itinerantes, criando rixas, divergências e preconceitos antes inexistentes. Essa transição, como já se explicou, foi quase sempre, uma imposição forçada pelos governos das sociedades circundantes ou pelas crescentes condições hostis de vida que proliferaram entre os romà. E pode ser considerada como um dos importantes “marcos sociais” da memória coletiva grupal.

A sedentarização pertence ao passado e presente rom, pois repercute na atualidade de muitos romà, além de estar em processo em alguns grupos. O conceito de marco social está relacionado a elementos estruturantes da memória coletiva dos grupos, que podem ser divididos em espacial ou temporal. Os espaciais estão relacionados a lugares físicos e os temporais a fatos e períodos que são considerados socialmente significativos⁷⁵⁰. Esses marcos sociais da memória grupal orientam as evocações das lembranças dos indivíduos, que compartilham uma memória coletiva comum. De acordo com Candau, as recordações buscadas que requerem um esforço, a *anamnesis*⁷⁵¹, dependerão dos marcos sociais contemporâneos a ela, por conseguinte, os indivíduos outorgam uma visão dos acontecimentos passados, em parte, modificada pelo presente⁷⁵². Dessa forma, os escritores estudados tratam o processo de sedentarização e o nomadismo ocorridos no passado, a partir de distintas visões complementares – já que o *corpus* abrange representantes de vários grupos, nos quais dito processo ocorreu com variantes significativas e distintas repercussões no presente. Em *El alma de los parias*, romance que trata detalhadamente essa transição, o narrador recolhe o que escutava nas lendas narradas pelo avô, para transmitir ao filho a história das transformações ocorridas no passado nômade de seu grupo. A parte inicial de suas recordações revisita um tempo impreciso, porém com minúcias:

Quero te contar o que meu avô Tété me contava: ele dizia que nossos antepassados, viveram em covas que foram cavadas pacientemente na terra durante muito, muito tempo, nelas costumavam abrigar-se do duro inverno⁷⁵³.

Nessas grutas, prossegue o narrador, os antigos romà fechavam quase toda a circunferência da entrada, deixando somente uma pequena passagem de ar, para que saísse a fumaça das lenhas e assim pudessem passar os duros meses de neve e vento. Ao chegar o

⁷⁵⁰Cf. HALBWACHS, Maurice. “Fragmentos de la memoria colectiva”. Seleção e tradução Miguel Angel Aguilar em Revista de Cultura Psicológica, Año 1, Número 1, México, UNAM- Facultad de psicología, 1991. Disponível em www.raco.cat/index.php/Athenea/article/download/34103/33942. Acesso em 24.10.14.

⁷⁵¹ Os gregos distinguem duas formas de memória: a *mneme*, uma recordação que emerge de forma espontânea e a *anamnesis* que é um esforço consciente para buscar a recordação.

⁷⁵² CANDAU, Joël. *Antropología de la memoria*, pp. 100-101.

⁷⁵³ NEDICH, Jorge. *El alma de los parias*, p.56. “Quiero contarte lo que me contaba mi abuelo Tete: decía que nuestros antepasados, vivieron en cuevas que fueron cavadas pacientemente en la tierra durante mucho, mucho tiempo, en ellas solían repararse del duro invierno”.

verão, retomavam o nomadismo, que naqueles tempos se exercia a pé. Não havia tendas e utilizava-se somente uma esteira para amparar-se do vento. Só com algum tempo, explica Stieva, aparecem as barracas e em seguida, a carroça. Ao poder transportar mais elementos, com a ajuda das carroças, as tendas foram aumentando de tamanho e permitiam aos integrantes ficarem em pé e darem alguns passos dentro delas, o que aumentou, segundo o narrador, a qualidade de vida dos grupos. A partir da aparição do veículo motorizado, ocorreu uma verdadeira revolução e isso fez com que alguns elementos do mundo sedentário penetrassem no universo nômade, como os pequenos espelhos de pendurar, bancos, pratos individuais, mais cortinas para a decoração da tenda, enfim:

o nomadismo começou a ser mais lento, mais pesado, [...] cada vez havia mais coisas para trasladar, cada vez havia menos vontade de trasladar-se, a paisagem de uma barraca bem montada começou a ter seu encanto⁷⁵⁴

O narrador assinala dessa forma, outra faceta do vagaroso processo de sedentarização que se efetiva a partir do desejo de incluir conforto à dura vida nômade. Se, por um lado, a sedentarização sempre foi uma espécie de exigência por parte das sociedades, por outro, os próprios romã, pouco a pouco, cedem às facilidades da vida sedentária, induzidos pelo consumo do mundo do *outro*. Stieva continua contando minuciosamente, a maneira de um narrador oral, como os objetos do mundo “moderno e burguês” foram fazendo parte do cotidiano do seu grupo. Primeiro, apareceu a televisão; depois um aparador velho de duas portas, que desacomodou os pratos e garfos de dentro das velhas caixas de frutas; também copos para brindar no fim do ano; e o primeiro jarro para as flores; entre outros objetos⁷⁵⁵.

As necessidades surgiam a partir de cada utensílio novo que introduziam. Dessa forma, deixam de ser totalmente nômades, para praticarem um nomadismo sobre uma base local, ou seja, viajavam por questões econômicas ou sociais, mas regressavam várias vezes ao ano à tenda montada nos fundos da casa do avô – este há muito sedentarizado, desde a “política” de Perón. Já viviam em uma “barraca fixa” a maior parte do ano e as incorporações passavam a ser cada vez maiores, “[...] a influência do mundo moderno ia mudando nossa cabeça”⁷⁵⁶. À adaptação de fazer um piso fixo no espaço de uma barraca, que deveria ser facilmente móvel, marca o início da aceitação dos imperativos, que o levavam a sedentarização paulatina. Os “sincretismos culturais” acompanham as mudanças. Stieva

⁷⁵⁴ NEDICH, Jorge. *El alma de los parias*, pp.56-57. “el nomadismo comenzó a ser más lento, más pesado, [...] cada vez había más cosas para trasladar, cada vez había menos ganas de trasladarse, el paisaje de una carpa bien armada comenzó a tener su encanto”.

⁷⁵⁵ *Ibid.*, p. 121.

⁷⁵⁶ *Ibid.*, p.119. “[...] la influencia del mundo moderno nos iba cambiando la cabeza, mamá había insistido tanto con los cambios que papá tuvo que llamar a Don Vera [...] para que le hiciera un piso bordó a la carpa”.

lembra que enquanto Don Vera colocava cimento no espaço destinado à barraca, ele e suas irmãs jogavam moedas para que o “novo chão” trouxesse sorte⁷⁵⁷.

As influências dos meios de comunicação de massa também são ressaltadas pelo narrador, como elementos que mais introduziram mudanças: “assim que os ciganos se sedentarizaram, os meios de comunicação ingressavam nos lares e metiam a torto e a direito todos seus modelos e seus nomes na cabeça dos zíngaros”⁷⁵⁸. É por isso que Suzana, irmã de Stieva, dá a seu segundo filho o nome de Roberto Carlos, em função das tardes que passava escutando o ídolo brasileiro na televisão. A relação com a vizinhança começa a existir, desde o momento que os jovens romà compartilham interesses em comum com os *outros*, como a paixão pelos programas musicais da televisão argentina da época, que Suzana ia assistir na casa da vizinha não-romà, dando início às primeiras amizades de seu mundo “em sedentarização”.

O narrador explica que essas mudanças foram possíveis, porque sua família começava a passar mais tempo instalada em sua “barraca fixa”. Sair para “nomadear” ficava menos frequente e os ofícios começam a ser praticados nas redondezas. Contudo, o conforto proporcionado pela introdução de elementos do mundo sedentário agradava mais aos jovens. Os velhos e adultos aprendiam a desfrutar da nova vida de forma lenta e queixavam-se, como papu Ipe, que repetia sempre o mesmo:

agora uma barraca tem que estar cheia de coisas, aquecedor, luz elétrica, música, braseiro de inverno, braseiro de verão, espelhos, mesa, bancos, aparador, onde merda os ciganos vão parar com tantas coisas [...] ⁷⁵⁹

As diferenças entre a anterior vida nômade e a realidade seminômade que levavam, começa a mudar a partir do momento em que compram um terreno e constroem uma casa. A decisão foi um acatamento ao pedido de Stieva, único filho varão do casal Ipe e Rosa, que muito jovem, era o principal apoio da mãe no sustento do lar. A importância de um filho homem em um lar rom é extrema, sua voz é significativa para as decisões do núcleo familiar. A magnitude da relação pai-filho sobrepuja outras relações e é básica para a tradição. Dessa forma, explica-se que o pedido insistente de Stieva, mesmo a contragosto do pai, tenha sido acatado pela família. Para Stieva, desde cedo acostumado ao diálogo com o *outro*, uma casa significava um “modo mais seguro para estar dentro do mundo”⁷⁶⁰. Não obstante, o velho Ipe

⁷⁵⁷ NEDICH, Jorge. *El alma de los parias*, p. 119.

⁷⁵⁸ *Ibid.*, p. 148. “ni bien los gitanos se sedentarizaban, los medios de comunicación ingresaban a esos hogares y metían a diestra y siniestra todos sus modelos y sus nombres en la testa de los cingaros”.

⁷⁵⁹ *Ibid.*, p. 120. “ahora una carpa tiene que estar llena de cosas, calentador, luz eléctrica, música, braseiro de invierno, braseiro de verano, espejos, mesa, bancos, aparador, dónde mierda vamos a ir a parar los gitanos con tantas cosas [...]”.

⁷⁶⁰ *Ibid.*, pp. 20-21. “modo más seguro para meterse dentro del mundo”.

parecia estar sempre incomodado. Ele dizia constantemente ao filho, que nada do que acontecia do lado de fora chegava até a casa, devido às impenetráveis paredes: nenhum sabor, cheiro ou ruído, enfim, nada do que ele necessitava. Um dia reclamou firmemente:

Como é difícil caminhar aqui dentro, a gente fica apertado em uma caixinha sem poder se mover. Entendi a comparação com uma caixinha; mas não o de apertado, a casa era duas ou três vezes maior que a barraca, eu lhe disse, mas está cheia de paredes, de portas, de móveis, me respondeu⁷⁶¹.

A forma de enxergar a mesma casa é consideravelmente oposta entre as personagens. Para o jovem Stieva, a residência tinha exatamente uma cozinha com uma grande pia e pouquíssima louça, dois quartos, um banheiro, uma mesa com seis cadeiras e uma sala de jantar:

sem mesas, nem cadeiras, nem poltronas, havia somente uma televisão e um aparelho de som, para mim a casa estava absolutamente vazia, para eles [seus pais] o interior estava carregado de um mobiliário dispensável e grosseiro, um amontoado temeroso do vazio⁷⁶².

Stieva vê a partir do que falta, confronta com o que observava existir nas casas dos não-romà. Ipe enxerga o excesso, pois compara com o hábito nômade de carregar o mínimo. Ao não querer contrariar o filho e intuindo que uma volta ao nomadismo seria inviável, Ipe e Rosa tentam recriar o ambiente da antiga tenda e da vida nômade na casa. Para tanto, armam uma barraca ao lado da nova moradia fixa. E assim, levavam os dias se movimentando entre a casa e a barraca, que passa a ser um elemento acoplado à casa e lugar onde dormem durante as noites. Mesmo que Stieva insistisse em dizer que se abrissem as janelas poderiam sentir a presença do mesmo ar perfumado e contemplar as estrelas que tanto desejavam, os velhos tinham sempre uma explicação dentro de uma lógica nômade: “o sonho reparador também necessitava dessa liberdade”⁷⁶³. Em relação ao ambiente interior da casa, as adaptações eram constantes. Enquanto o conforto era levado à tenda, os velhos se mostravam satisfeitos, mas, a partir do momento que se mudam para casa, acontece o inverso, precisam sentir o nomadismo vivo de alguma forma. Papu Ipe, por exemplo, insistiu em levar o velho fogareiro da tenda para dentro da casa e dispensar a estufa a gás, mesmo que a fumaça danificasse as paredes e móveis⁷⁶⁴. As “adaptações” culturais parecem ser comuns ao processo de sedentarização e “modernização” ocorrido no grupo étnico. Trazendo para a realidade de outros romà, reporto-

⁷⁶¹ NEDICH, Jorge. *El alma de los parias*, p. 162. “qué difícil es caminar acá adentro, uno está apretado en una cajita sin poder moverse. Entendí lo de cajita; pero no lo de apretado, la casa era dos o tres veces más grande que la carpa, se lo dije, pero está llena de paredes, de puertas, de muebles, me contestó”.

⁷⁶² Ibid., p. 163. “sin mesas, ni sillas, ni sillones, había solamente un televisor y un combinado, para mí la casa estaba absolutamente vacía, para ellos el interior estaba recargado de un mobiliario innecesario y grosero, un amontonamiento temeroso del vacío”.

⁷⁶³ Ibid., p. 162. “El sueño reparador también necesitaba de esa libertad”.

⁷⁶⁴ Ibid., p.158.

me a como as velhas de meu grupo, à medida que as famílias construía algumas casas, cobriam-nas com tecidos coloridos que serviam de portas e enfeites de teto e parede, de maneira a simular o ambiente da barraca na casa. Outros romã preferiam adquirir velhos ônibus a comprar casas, uma adequação que os fazia imaginar estar em viagem constante. Em parte, parecido ao que relata Irène, entrevistada de Auzias, a respeito do processo de sedentarização de seu grupo na França, explicando que “dos cavalos, ao carro que puxava a caravana [...] fomos a uma casa. Da casa, voltamos à caravana, mas desta vez em um lugar fixo, sem mover-nos, era uma caravana-moradia [...]. Não estamos presos entre quatro paredes. Isso sim que é duro!”⁷⁶⁵.

Algumas adaptações, trazidas pelas mãos dos jovens, eram entendidas como desprezo à tradição e como “invasões” *gadyès* ao mundo dos mais velhos. Stieva explica ao filho, que só quinze anos depois de estarem em uma casa, seus pais aceitaram que comprassem um sofá (até então, sentavam-se à maneira nômade, sobre tapetes no chão) e levaram quatro ou cinco anos mais para concordar com a instalação de um telefone⁷⁶⁶. Em *Couleur de fumée*, a narrativa inicia apresentando a dificuldade da velha Liza em adaptar-se à sedentarização: “[...] o mundo presente lhe parecia estranho, e a vida sedentária lhe parecia pedante; ela se sentia em uma prisão, [...] Ela dormia frequentemente na varanda, mesmo em pleno inverno, incapaz de suportar o ar sufocante do *putri* [choça]⁷⁶⁷.

Não somente a velha Liza, também os demais personagens apresentam bloqueios em relação à sedentarização. O pai do narrador, que parece ser o mais adaptado à vida em uma choça, embora não verbalize, demonstra seu saudosismo por algumas preferências, por exemplo, em sua relação com os cavalos. A personagem insistia em criá-los, mesmo com a proibição ditada pelo governo em relação a que sedentarizados deviam abandonar esse tipo de atividade. Os cavalos representam para o pai, o nomadismo perdido. O que o homem romã resiste a esquecer, apesar de seu desejo de “uma vida melhor”.

Outro aspecto da transição nomadismo-sedentarismo bastante abordado no *corpus*, principalmente em *El alma de los parias*, diz respeito à introdução de novos hábitos e produtos de higiene no seio da comunidade. Não quero corroborar com o estereótipo de que

⁷⁶⁵ AUZIAS, Claire, *Gitanas; Hablan las mujeres “ROMS” de Europa*, pp. 49-50. “De los caballos al coche que remolcaba la caravana. [...] fuimos a una casa. De la casa, volvimos a la caravana, pero esta vez en un sitio fijo, sin movernos, era una caravana-vivienda [...] No estamos encerrados entre paredes. ¡Eso sí que es duro!”.

⁷⁶⁶ Aclara-se aqui as dificuldades e transformações inerentes ao processo de sedentarização, porém, por exemplo, o telefone celular, foi amplamente incorporado pelas maiorias romã.

⁷⁶⁷ LAKATOS, Menyhért. *Couleur de fumée*, p. 7. “[...]Le monde présent lui restait totalement étranger, la vie sédentaire lui pesait; elle s’y sentait comme em prison.[...] Souvent, elle dormait sous Le porche, même em plein hiver, incapable de supporter l’air suffocant du *putri*”. *Putri* é o nome dado pelos húngaros para as choças miseráveis dos romã que se sedentarizavam.

os româ nômadés não tinham regras de higiene, porém, que incorporações importantes foram feitas, a partir de um contato estreito com as sociedades circundantes. Para os nômadés, existem impedimentos adicionais para manter a aparência “em ordem”: a poeira das estradas, a dificuldade de obter água e a necessidade de andar com o mínimo necessário, os faz preferir elementos que podem ser dispensáveis, como por exemplo, um xampu que pode, facilmente, ser substituído pelo sabão. A respeito dessas introduções em seu grupo, Stieva explica que entre as mudanças importantes, consta a incorporação do sabão, aproximadamente em 1920, que fez com que “que a média de vida da população cigana passasse de trinta e cinco, a cinquenta anos [...] que na atualidade chega aos sessenta e cinco anos de existência”⁷⁶⁸. O narrador aponta a vinculação com a televisão e a influência das propagandas como o principal motivador da mudança. Recorda bem que até 1970, nenhum dos integrantes do grupo utilizava dentífrico, até que as propagandas começaram a ecoar em seus pensamentos: “*Que lindos que são teus dentes lhe disse a lua ao sol, e o sol lhe respondeu sorridente, eu os limpo com Odol*”⁷⁶⁹. A partir do que escutava nos anúncios comerciais, Stieva, convencido, tentava persuadir aos pais dos benefícios dos novos produtos.

Aferrados ao nomadismo anterior, seus pais tinham dificuldade com os mínimos detalhes da “nova vida”, como por exemplo, o uso do chuveiro. Acostumados aos banhos com balde, o narrador lembra que quando a mãe de seu filho Damián visitava sua casa, seus pais tratavam de escutar com atenção os ruídos provocados pelo chuveiro durante o seu banho, para saber se ela se engasgava com a água. Eles não perguntavam nada, somente olhavam e tiravam suas conclusões e depois “se arriscavam” a experimentar o novo método. Normas estritas de limpeza sempre existiram nos grupos, como parte da tradição que considera a pureza e impureza de alguns procedimentos, entre eles, os relacionados à higiene. O que não havia sido introduzido até antes de 1970, em muitos grupos, como o representado em *El alma de los parias*, eram os utensílios, produtos e cosméticos considerados acessórios e que pertenciam, originalmente, à cultura do *outro*. Em *Maldito gitano*, o narrador registra como esses novos produtos, já incorporados, passam a fazer parte dos inúmeros rituais de limpeza existentes. Assim que Yanko conhece a mãe de Kolia, ela lhe indica o que pode ou não fazer, como a necessária separação dos utensílios utilizados para lavar as roupas, os pratos e os bebês. Também o imperativo de que cada rom tenha seu prato, toalha e sabão próprios. E que os hóspedes e mulheres grávidas tenham os objetos utilizados para as refeições devidamente

⁷⁶⁸ NEDICH, Jorge. *El alma de los parias*, p. 57. “el promedio de vida de la población gitana pasara de treinta y cinco, a cincuenta años. [...] que en la actualidad llega a los sesenta y cinco años de existencia”.

⁷⁶⁹ Ibid., p. 154. (grifos do autor). “*Qué lindos que son tus dientes le dijo la luna al sol, y el sol contestó sonriente, me los limpio con Odol*”.

separados, bem como, que algumas toalhas sejam reservadas para o rosto e outras para as regiões inferiores, inclusive, “havia sabonetes de diferentes cores, cada um com sua função determinada”⁷⁷⁰. Equivocar-se com essas regras costuma gerar problemas significativos e é considerado um índice de que se é “menos rom” ou um rom desrespeitoso dos costumes de pureza-impureza ritual, chamadas por alguns grupos de *mahrimé*⁷⁷¹. Os tabus relacionados a essas regras podem variar em função de cada grupo, mas, estão basicamente relacionados ao sangue (menstrual e do parto) e às partes do corpo consideradas “suja”, no sentido de impuras (da cintura para baixo)⁷⁷².

Além das mudanças relacionadas a elementos pontuais que, como vimos até aqui, foram introduzidos junto com a sedentarização, pode-se encontrar registros que dizem respeito a incorporações simbólicas da cultura do *outro*. Um exemplo é a mudança que acontece na família de Stieva, a partir do convívio com a não-romà, mãe de Damían. O narrador lembra que foi ela quem instalou no seio do grupo, o costume de dar presentes nos aniversários e comemorá-los:

parecia-nos que havia algo de alegria fingida em felicitar, desejar e beijar-nos durante o acontecimento, também é verdade que achávamos um pouco embaraçoso [...] uma cena tão forçada, tão sem necessidade, alheia totalmente a nossa idiosincrasia⁷⁷³

No entanto, o que era quase uma obrigação no início, transformou-se com o passar dos anos, em um festejo verdadeiramente sentido e naturalizado. Contudo, a falta de documentação que ateste a data de nascimento, o não uso de calendários, torna difícil que os indivíduos memorizem datas ou que possam garantir que as registradas em seus documentos sejam as que nasceram efetivamente. Se, ainda hoje, os romà que estão imersos na oralidade possuem essa dificuldade, maior seria quando também imperava o nomadismo na maioria dos grupos. O que o narrador de *El alma de los parias* expõe sobre a pouca ou nenhuma importância dos aniversários, não pode ser generalizado. Contudo, o romance registra uma importante modificação, que se efetivou em alguns grupos, como as adaptações feitas pelos romà ao longo da diáspora e do processo de sedentarização.

Em relação à memória do nomadismo e das transformações que acompanharam a paulatina aceitação do sedentarismo representada em *El alma de los parias*, é notável que

⁷⁷⁰ LEE, Ronald. *Maldito gitano*, p. 42. “había pastillas de jabón de diferentes colores, cada uno con su función determinada”.

⁷⁷¹ Para Angus Fraser, *mahrimé* ou *marimé* é uma influência no romani do verbo grego que significa “sujar”. Cf. FRASER, Angus. *Los gitanos*, p. 68.

⁷⁷² Dessa forma a mulher é a mais afetada pelos tabus de pureza-impureza.

⁷⁷³ NEDICH, Jorge. *El alma de los parias*, p. 165. “encontrábamos algo de alegría fingida en saludar, desear y besarnos durante el acontecimiento, también es cierto que nos resultaba algo embarazoso [...] una escena tan forzada, tan innecesaria, ajena totalmente a nuestra idiosincrasia”.

Stieva, apesar de ter sido o protagonista das principais mudanças, era também um saudosista. Observa-se durante a trama, que suas memórias giram em torno das lembranças do nomadismo, das diferenças entre um pensamento e outro, também a ruptura que ele próprio efetivou. Não existe dor maior para alguém que foi nômade, do que ficar sem uma janela para olhar o céu, afirma Stieva⁷⁷⁴. Os momentos de maior carga afetiva são seus despertares ao lado do fogo que dourava o pão, olhar o sol que entrava pelas frestas da barraca, sentir o cheiro da terra e a sensação de liberdade que, como afirma o narrador:

é a parte mais essencial do nomadismo; hoje que sou parte dos âmbitos acadêmicos, um obstinado em sair airoso das armadilhas do saber suposto, posso dizer que essa sensação de liberdade que se podia sentir desde qualquer canto da barraca nunca mais voltou a me percorrer⁷⁷⁵.

A comparação a propósito de sua condição atual e a anterior, apontada no trecho acima, mostra um narrador entristecido com suas próprias escolhas. Talvez por isso, a beleza de suas recordações sobre o nomadismo seja intensificada, contrariando, em parte, a visão de um nomadismo essencialmente hostil, apresentado neste estudo, quando se fala da subversão dos estereótipos. No tocante a esse aspecto, Candau afirma que o estado emocional do narrador das memórias pode ter efeito substancial sobre a natureza das lembranças evocadas, sem que seja possível determinar se a qualidade do que atribui ao fato passado se deva as suas características próprias ou à projeção da tonalidade afetiva do momento mesmo da reminiscência⁷⁷⁶. Entretanto, é notável, tanto no *corpus* como na literatura romani em geral, que mesmo os escritores híbridos ou os que não viveram como nômades remetem-se ao nomadismo com essa nostalgia que traz momentos de grande beleza aos seus escritos. As narrações, embora tratem de variadas temáticas, recaem repetidas vezes no passado nômade. Uma espécie de núcleo de memória⁷⁷⁷, lugar onde a memória parece estável, mais fiel, ainda que seja uma memória “dos outros”, dos que a viveram em plenitude. Além de ter funcionado historicamente como uma estratégia socioeconômica, o nomadismo representa um forte símbolo da identidade. Dessa forma, mesmo quando não são mais itinerantes, o passado nômade constitui-se em elemento continuamente valorizado e a transição nomadismo-sedentarismo é um eixo central da história social que se registra na escrita.

⁷⁷⁴ Cf. NEDICH, Jorge. *El alma e los parias*, p. 168.

⁷⁷⁵ *Ibid.*, p. 75. “es la parte más esencial del nomadismo; hoy que soy parte de los ámbitos académicos, un empecinado en salir airoso de las trampas del saber supuesto, puedo decirte que esa sensación de libertad que podía olerse desde cualquier rincón de la carpa nunca más volvió a transitarme”.

⁷⁷⁶ CANDAU, Joël. *Antropología de la memoria*, p. 102.

⁷⁷⁷ Bachelard.

5.6.2 – O resgate do pensamento mágico

É perceptível a vontade dos escritores de deixarem registrado desde as pequenas nuances da vida social romani até os grandes acontecimentos, bem como, o desejo de por meio desses registros, resgatarem a subjetividade do pensamento oral de modo a fixá-los na escrita. Por exemplo, em *Les chemins de l'arc-en-ciel*, ambientado em Saintes-Maries-de-la-Mer, na França, a vida das personagens que se mantêm nômades gira em torno dos mistérios e lendas que rondam o culto a Santa Sara Kali, a padroeira de boa parte dos grupos. Mesmo que os acontecimentos possam ser explicados sem mistificação, é à Santa que atribuem o movimento “dos fios” invisíveis das diversas ocorrências em suas vidas e respeitam a crença nos milagres realizados no lugar onde se encontra a gruta e a imagem “original” da Santa. O narrador parece registrar de uma ótica interna, a mística da festividade que acontece anualmente, reunindo centenas de romà e apresentar a importância desse culto para o povo. Além do misticismo, em Saintes-Maries é que os grupos representados no romance aproveitam para estabelecer contatos sociais de suma importância para a continuidade étnica, como dar a conhecer seus jovens casadouros e combinar os casamentos já estabelecidos.

Por ser um romance repleto de diálogos (em alguns trechos, aproxima-se ao teatro e traz a oralidade para a estrutura da narrativa), as personagens atestam os pequenos “milagres cotidianos”, os quais são atribuídos ao entorno místico. Ringo, que desde criança viaja ao local, afirma que “Saintes-Maries-de-la-Mer é, acima de tudo, um lugar de peregrinação, uma terra santa. O pântano, [...] o mar, as pequenas ruas, as velhas pedras da igreja são testemunhas de meu segundo nascimento. Eles me lembram do reflexo de minha história⁷⁷⁸. Na narrativa ecoam os cantos, rezas, conversas e agradecimentos à Santa padroeira, mas, também denunciam (vimos que a denúncia está imbricada com os registros) como são tratados pela população, o que fica claro nas palavras de Ringo: “agora, o tempo é para perdoar já que somos os reis, por dez dias, desta aldeia que nos pertence um pouco, mas cujos moradores nos rejeitam”⁷⁷⁹. As pequenas credices também são elementos explorados, no sentido de apresentarem a subjetividade mágica do povo, por exemplo, quando Ringo, então seu pretendente, conta a Sônia que a união dos pais dela havia acontecido “sob a égide de um galo

⁷⁷⁸ ROMANEZ, Esmeralda, *Les chemins de l'arc-en-ciel*, p. 163. “Les Saintes-Maries-de-la-Mer, c’est avant tout un lieu de pèlerinage, une terre sainte. Les marais [...], la mer, les ruelles, les vieilles pierres de l’église sont les témoins de ma seconde naissance. Ils me renvoient le reflet de mon histoire”.

⁷⁷⁹ Ibid., p. 135. “ Pour lors, le temps est à la tolérance puisque nous sommes les rois, pendant dix jours, de ce village qui t’appartient un peu et dont ses habitants nous rejettent”.

que, de acordo com as crenças de sua tribo, protege a vida⁷⁸⁰. As superstições são apresentadas, realçando-se a forma com que interferem nas decisões dos indivíduos. Ao ter uma visão com uma cabeça de galo, Sônia tem a premunção da morte de seu tio no outro extremo de *Saintes-Maries* e pede para que Ringo fique tranquilo, porque seu tio Pacha não vagará na Terra [*mulotar*]. Sônia tem certeza sobre o bom destino de sua alma, porque a visão lhe apareceu exatamente às seis da manhã, a hora que o animal poderia ajudar o seu espírito a atravessar o arco-íris⁷⁸¹.

As crenças no sobrenatural e na interferência direta desses poderes na realidade dos indivíduos e grupos, como algo comum e “naturalizado”, caracteriza o pensamento mágico rom. A simplicidade com que o mágico é vivenciado, interferindo nas ações cotidianas, desde as mais triviais, como comer e vestir, até às sagradas, permite que essa singularidade étnica seja enquadrada dentro dos aspectos que conformam a história social, a qual se registra na atual literatura. A subjetividade social, também se pauta por esses elementos partilhados. Lembremos que Lévi-Strauss negava que o pensamento, antes incorretamente chamado pelos antropólogos de “primitivo” (e que abrange o mágico), fosse estabelecido somente por representações místicas, mágicas ou emocionais, entretanto, que eram movidos pelo desejo de compreender o mundo, a natureza e a sociedade por meios intelectuais, da mesma forma que a de um filósofo e, em certa medida, até mesmo de um cientista⁷⁸².

Para o antropólogo, a magia não é, como para alguns de seus antecessores, como Lévy-Bruhl, uma forma rudimentar de ciência, nem se constitui de raciocínios opostos, e sim, um sistema de pensamentos articulados e semelhantes em relação às operações mentais, porém, distintos em função dos fenômenos a que se dirigem. O pensamento mágico trabalha, segundo Lévi-Strauss, com elementos retirados de vários conjuntos culturais (palavras, experiências, objetos). Seria então, uma espécie de *bricolage* intelectual, que se diferencia da atividade científica, por não possuir um plano prévio do resultado e por usar material cultural já elaborado. Como ele mesmo sintetiza, os elementos da reflexão mítica estão sempre a meio caminho entre preceitos e conceitos⁷⁸³. Os conceitos são sabidamente convenções construídas desde um conjunto de ideias abstratas, inter-relacionadas entre si, não necessariamente pertinentes à realidade representada. O pensamento mágico não utiliza conceitos e está estreitamente relacionado à realidade tangível, pela forma na qual é diretamente percebida. As

⁷⁸⁰ ROMANEZ, Esmeralda, *Les chemins de l'arc-en-ciel*, p. 40. “[...] sous l’égide d’un coq qui, selon lês croyances de as tribu, protege la vie”.

⁷⁸¹ Cf. ROMANEZ, Esmeralda, *Les chemins de l'arc-en-ciel*, p.154.

⁷⁸² LÉVI-STRAUSS, *Claude. Mito y significado*, p. 37.

⁷⁸³ *Ibid.*, p. 33.

representações obtidas pelo pensamento mágico são menos abstratas que as obtidas pelos conceitos e estariam entre o concreto e o abstrato, ao que o antropólogo nomeia de signo: “assim como a imagem, o signo é um ser concreto, mas assemelha-se ao conceito por seu poder referencial”⁷⁸⁴. Apesar da característica limitada do signo e o ilimitado do conceito, o signo é para o pensamento mágico, o substituto dos elementos concretos no nível das ideias. A diferença entre o pensamento científico e o mágico estaria, principalmente, na forma em que aquele utiliza conceitos e este se vale de signos (ícones, índices e símbolos, relacionados, sobretudo a imagens). Mas, também se diferem no sentido em que os conceitos não estão atrelados à percepção, enquanto os signos estão restritos aos sentidos, que já estejam contidos nos materiais culturais que utiliza. No entanto, existem aproximações: o cientista dialoga com a natureza igualmente mediada pela cultura e o pensamento mágico, mesmo preso a imagens, estabelece relações abstratas e analogias⁷⁸⁵.

Na vida cotidiana, o grupo, geralmente, prioriza o pensamento mais prático do que abstrato, ainda que em uma linguagem repleta de metáforas e hipérboles que, muitas vezes, foi a responsável pela comum associação dos romã à fabulação. Dentro dessa “presentividade” (possivelmente, também fruto de uma memória genética de ter sobrevivido em meios hostis, no qual o presente é o único que se tem garantido), admitem outra dimensão que é, para os romã, tão “real” como a visível. Se é que se pode falar em “sobrenatural” naturalizado, seria adaptável ao pensamento rom, uma religiosidade natural, a qual se assemelha ao pensamento oriental⁷⁸⁶.

De acordo com a antropologia clássica do escocês James Frazer, existe um antagonismo entre magia e religião, fundamentado na concepção distinta que as duas têm em relação à natureza. A religião acredita em poderes transcendentais aos homens, mas, para que eles possam interferir nos fatos, precisam solicitar a ajuda do divino, dos santos ou deuses. Já para a magia, a natureza não seria regida pelas divindades e sim, por leis mecânicas e imutáveis (como as de contiguidade e similaridade), sendo que para interferir no curso dos acontecimentos, bastaria aplicar as leis de causa e efeito, sem a necessidade da intermediação divina⁷⁸⁷. Levando em consideração essa diferenciação, a faceta do pensamento mágico, que

⁷⁸⁴ LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*, pp.33-34.

⁷⁸⁵ Ibid., pp.32-37, passim.

⁷⁸⁶ Alguém que não percebe essa dimensão “sobrenatural” da realidade, relacionada às energias, ao invisível ou à providência é considerado, desde uma visão interna, extremamente limitado. Da mesma forma que um não-romã poderia perceber os romã imersos na oralidade como consideravelmente limitados por não encontrarem significativas as abstrações intelectuais para a vida cotidiana.

⁷⁸⁷ FRAZER, James. *La rama dorada: magia y religión*, p. 33-37, passim. Segundo Frazer, a lei da contiguidade se relaciona às coisas que estiveram em contato continuam unidas, a agir mutuamente e a lei da similaridade diz respeito a que o semelhante produz semelhante, ou seja, o efeito se parece com a causa que o originou.

se insere na idiosincrasia romani, está situada entre o mágico e o religioso, porém, perpassada de um viés religioso, que não está relacionado às religiões especificamente. Porquanto acreditam na intercessão de divindades e do divino, também creem nas associações mágicas estabelecidas em relações simpáticas. Note-se que a simpatia a qual se refere Frazer, não está relacionada à afetividade, mas a uma relação de afinidade entre matéria e significado, entre coisas e seres, de forma que se possa agir sobre os seres, a partir de elementos que os representem ⁷⁸⁸. Tal junção entre o mágico e o religioso, bastante significativa na cosmovisão étnica, tem sido refletida pelos estudiosos do tema, como Marcel Mauss e Henri Hubert, desde o início do século XX. Eles consideram impossível separar a magia da religião, porque se imbricam e ambas são constituídas por complexidades ⁷⁸⁹.

Diversas sociedades apresentam modos de interpretar o real, o que lhes configura aparências distintas e faz com que uma só definição de realidade seja, se não impossível, bastante difícil. Até porque, várias facetas do pensamento se mesclam para que se chegue a um entendimento do “real”. De acordo com Lévy-Bruhl, tanto para as sociedades que priorizam um pensamento mágico, como para as quais esse pensamento não é relevante, o mundo é visto da mesma forma. A diferença estaria apenas na percepção. Para as primeiras, os fatos são percebidos de forma mística e para as segundas, de maneira mais objetiva. Dessa forma, as representações feitas a partir de percepções distintas direcionam seletivamente a atenção para o mundo. Assim sendo, fatos e elementos que são representativos para um pensamento marcadamente mágico podem passar despercebidos por outras percepções “objetivas”⁷⁹⁰. Mesmo que o pensamento mágico diferencie o mundo natural do sobrenatural, essa distinção não aparece, exatamente, em suas representações, deixando a impressão que o próprio sobrenatural seja parte integrante da natureza.

A presença inseparável do mágico no dia a dia apresenta-se pela observância de uma relação próxima com as divindades cultuadas, como na generalizada ausência do anteposto *Santa*, quando as personagens se referem à padroeira. Em *Les chemins de l’arc-en-ciel*: “Sara permitiu que o sorriso e a esperança renascessem no coração deles” ou em “[...] um dia Sara

⁷⁸⁸ Um exemplo é o costume praticado por alguns grupos de dar aos filhos, além do nome rom (que também pode ser um apelido interno em alguns casos) e do nome utilizado para as relações com os não-romã, um terceiro nome que é soprado aos ouvidos do recém-nascido, o qual somente a mãe tem conhecimento. Esse é o seu primeiro nome e ao não ser conhecido por nenhum inimigo, torna-se um elemento de proteção que pode ser utilizado pela mãe em favor do filho, já que o representa e o compõe.

⁷⁸⁹ MAUSS, Marcel & HUBERT, Henri. “Esboço de uma teoria geral da magia”, pp. 40-47, passim.

⁷⁹⁰ LÉVY-BRUHL, Lucien. *A mentalidade primitiva*, p. 25. O teórico utiliza “pensamento primitivo” e “pensamento lógico” como era comum à antropologia da época.

quis que nossos caminhos se cruzassem”⁷⁹¹. Na “intimidade” com que “dialogam com Deus, como se observa em *El aliento negro de los romaníes*, quando a personagem Petre, após o nascimento de sua filha, levanta os olhos aos céus e invoca: “– Ei, que as tranças da minha filha sejam longas [...] como as varas de um *sulky* [antiga carruagem], que tenha dentes brancos de quatro dedos de largura e gengivas de ouro”⁷⁹². Percebe-se pelo uso de “hey” e da forma brincalhona com que Petre faz seus pedidos, a relação natural e familiar com que se relacionam com Deus (*Del* ou *Devel*). As personagens de *El aliento negro de los romaníes* sentiam que a lua “estava ali para escutar seus temores”⁷⁹³. Essas manifestações das realidades sagradas, ou seja, a transferência de uma realidade que não pertence ao mundo visível a objetos, que formam parte de nosso mundo natural e profano foram designadas por Mircea Eliade, com o termo hierofanias. O elemento converte-se em outro, sem deixar de ser ele mesmo⁷⁹⁴. Porém, a religiosidade natural dos romà, apesar de sacralizar a natureza, não está relacionada exatamente ao seu culto como divindade, como nas cosmovisões primigênicas, mas sim, como uma emanção do divino. Em linhas gerais, seria o lugar onde Deus “se oculta” e de onde pode observar-nos.

Essa mesma personificação é encontrada na figura do “destino”, também chamado de “sorte”. Ainda que acreditem que o destino está traçado desde o nascimento, leva-se em consideração que ele pode ser melhorado ou desviado, de acordo com a ação de alguns poderes: Deus (*Del*), o diabo (*beng* ou *mengue*), o homem (o *rom*) e a sorte (a *buxt* ou *baji*). Esses seriam os quatro pilares básicos do pensamento mágico romani⁷⁹⁵. Elementos que atuariam na vida dos indivíduos e grupos, consoante com o seu proceder em relação às leis internas e à tradição. A personagem Kolia, em *Maldito gitano*, por saber que os seus sentimentos em relação à sexualidade não estão de acordo com o estabelecido pelos costumes, vive situações entendidas como um castigo de Deus. Para encobrir sua homossexualidade e obter o perdão dos céus, casou-se com Tinka, uma romi. Ainda que se “comportasse bem” ao desposar Tinka, a morte do seu primeiro filho, logo após o parto, despertou em Kolia a lembrança de medos ancestrais. O fato de que seus familiares tivessem fugido e abandonado parte do grupo a sua própria sorte na Europa, também parecia pesar para que se considerasse alvo de um destino trágico. Segundo Lévy-Bruhl, para o pensamento mágico, o pior de uma

⁷⁹¹ ROMANEZ, Esmeralda, pp. 149 e 168. “Sara a permis que le sourire et l’espoir renaisse dans leur coeur”, “ [...] um jour Sara a voulu que nos chemins s’entremêlent.”

⁷⁹² NEDICH, Jorge. *El aliento negro de los romaníes*, p. 24. “-Hey, que las trenzas de mi hija sean largas [...] como las varas de un sulky, que tenga dientes blancos de cuatro dedos de ancho y encías de oro”.

⁷⁹³ Ibid., p. 171. “estaba allí para escuchar sus temores”

⁷⁹⁴ ELIADE, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*, p. 19.

⁷⁹⁵ Apesar do “rom” não pertencer a dimensão do sobrenatural, ele é o elemento que recebe a influência direta do mágico e, dessa forma, faz parte da base que estrutura o pensamento em sua repercussão na realidade.

desgraça não é o fato ocorrido e sim, o indício de que outros maus acontecimentos futuros acontecerão, caso as forças maléficas não sejam controladas. O pensamento mágico está interessado, principalmente, nas causas e no destino das forças sobrenaturais que o produziram⁷⁹⁶.

Nesse aspecto, é interessante lembrar que se deve reconhecer como premissa, diante de dúvidas sobre o conflito de mentalidades, que todas as culturas possuem uma forma predominante de ver os acontecimentos, elementos e mundo. São os valores de cada povo que determinam que componentes racionais, simbólicos ou míticos sobrepujam as interações com o meio. Essas cosmovisões têm a mesma validade que a dominante.

O preconceito contra o pensamento mágico tem sido recorrente desde os primeiros estudos da antropologia clássica sobre o tema, como o citado de Lévy-Bruhl, que ainda é referência sobre o assunto. Suas contribuições foram importantes no que tange a lógica de dito pensamento, no entanto, recorrentemente, o denominou como “primitivo” e “selvagem”, ainda que tenha deixado registrado que pretendia estudá-lo sem ideias preconcebidas, “tal como se manifestam nas instituições das *sociedades inferiores* [...] já não será interpretado de antemão como uma forma rudimentar da nossa, como infantil e quase patológica [...] aparecerá como [...] complexa e desenvolvida a sua maneira”⁷⁹⁷. Apesar de outros inúmeros aportes da antropologia como os de Evans-Pritchard e Victor Turner, que reconhecem o *status* epistemológico do pensamento mágico e de, inclusive, alguns “defensores”, como o do também antropólogo, Robin Horton, o qual afirma que “não existe nenhum recurso explicativo [...] ligado à ciência, que já não estivesse presente em seu antecedente mágico-religioso”⁷⁹⁸, ainda hoje, a mentalidade que leva em consideração o mágico como aspecto relevante não raro é tratada como pertencente à esfera do pensamento infantil, da psicopatologia e parapsicologia.

Porém, é pertinente questionar-se até que ponto as sociedades não tradicionais, ou seja, as modernas, nas que predominam o pensamento lógico, não são também contraditórias em relação à coexistência da religião e mesmo a marcada predominância do pensamento religioso no imaginário de grande parte da população. Nas sociedades reconhecidamente “racional”, “lógicas”, “intelectuais”, o pensamento mágico está cada vez mais presente nas atividades que priorizam um conhecimento holístico do ser humano que abranja, inclusive,

⁷⁹⁶ LÉVY-BRUHL, Lucien. *A mentalidade primitiva*, pp. 18-19.

⁷⁹⁷ *Ibid.*, p. 35.

⁷⁹⁸ Apud BLANCO PASTOR, Alejandro. *La ciencia, el mito y otros juegos del pensamiento*, p.57.

suas crenças e o poder dessas sobre a realidade objetiva. Por último, fica a evidência de que as práticas divinatórias de toda ordem, ainda são comuns às sociedades não tradicionais⁷⁹⁹.

Segundo Teresa San Román, a crença romani nos *bengues*, diabinhos ou duendes malignos, comum no dia a dia dos grupos ainda nos anos setenta, parece ter passado, definitivamente, à história, porque ninguém entre os grupos por ela estudados voltou a falar deles e nomeá-los provoca a risada dos romà⁸⁰⁰. As observações feitas pela antropóloga se devem à condição dos romà da Espanha (onde ela concentra seus estudos), cuja boa parte é evangélica ou pentecostal, o que faz com que essas superstições tenham sido abandonadas. Também a manifestação da intelectualidade romani promove outra visão sobre a tradição, disposta a reconfigurar aspectos que poderiam entravar o crescimento individual dos sujeitos. Talvez, essa perda parcial de credices que se efetiva, faça com que os escritores queiram registrá-las como parte da memória e história do povo. Entretanto, apesar das mudanças evidenciadas, para as maiorias, o pensamento mágico tradicional ainda abrange vasta gama de superstições, crenças e formas de sentir a vida. O destino, personificação maior do pensamento mágico romani, encontra-se imbricado no *corpus* estudado sob várias facetas. O protagonista de *Couleur de fumée*, por exemplo, reflete:

eu estava agora muito convencido de que todas as idas e vindas de nossa sorte estão submetidas aos caprichos do destino, e que é impossível prevêê-los com antecedência. A pessoa que está prestes a ser enforcada fica feliz quando a corda se rompe, e acredita ter tido sorte, quando foi o destino que fez com que ela se rompesse⁸⁰¹.

Embora aparentados, sorte e destino são distinguíveis na cosmovisão romani. O destino, no que tange ao grupo, é quase uma personificação do peregrinar. Como dizem alguns velhos narradores: “o destino é assunto sério” e faz parte da realidade de forma tangível. Simboliza o sentido da existência, o caminho a ser trilhado pela etnia e traz consigo o “não-sentido” dos sofrimentos e perseguições, para os quais não se encontram motivos justificáveis. A sorte, considerada como entidade do universo simbólico rom, seria uma ruptura com o destino, talvez as pequenas “viradas” da vida ao nosso favor, resultado das ações individuais com a ajuda dos condicionantes mágicos, que são percebidos pelo grupo. O narrador de *El alma de los parias*, diante do nascimento de sua irmã mais nova após a morte

⁷⁹⁹ O próprio Lévy- Bruhl, no final de sua vida, reconhece que não existe uma “mentalidade primitiva”. Nos seus exemplos, o antropólogo frequentemente utiliza indistintamente chineses, africanos, esquimós e outros, o que sugere que o “pensamento primitivo” pode ser associado às sociedades diferentes das dominantes e que pensam desde outros paradigmas.

⁸⁰⁰ SAN ROMÁN, Teresa, *La diferencia inquietante: viejas y nuevas estrategias culturales de los gitanos*, p. 192.

⁸⁰¹ LAKATOS, Menyhért. *Couleur de fumée*, p. 189. “J’étais à présent fermement convaincu que les tours et les détours de notre fortune sont soumis aux caprices du destin, et qu’il est impossible de les prévoir à l’avance. Le pendu se réjouit quand la corde se rompt, il croit qu’il a eu de la chance, mais c’est le destin qui tire la ficelle”.

de Cunicha, quando recém nascida, por suposto descuido de sua mãe, afirma que os anciões do grupo previram a chegada de um menino. Porém, o misticismo dos romà sempre tinha algo a confirmar e, segundo os mesmos velhos, a chegada de uma menina assegurava que Deus não estava zangado com mamu Rosa pelo acontecido com a sua pequena Cunicha⁸⁰². Os romà estão constantemente abertos a “ler” as casualidades, as “sincronias” (como as denomina Jung) e uma gama de eventos, buscando a ação da “sorte” e do providencial oculto atrás deles.

Segundo Francesc Botey, os romà possuem uma sensibilidade especial para captar os pequenos milagres cotidianos, o que o teórico interpreta como uma capacidade mística⁸⁰³. O destino, dentro de uma cultura tradicional, que preserva costumes nômade e orais pode ser entendido como o vínculo que ata o *rom* a sua mitologia, esta entendida como “uma concepção da realidade que postula a contínua penetração do mundo da experiência cotidiana por forças sagradas”⁸⁰⁴. O destino pode ser pensado como uma representação mental interpretativa, a qual se esforça em dar uma lógica histórica ao que não foi planejado. Para o pensamento mágico romà tradicional, “Ele”, o “Destino”, possui um andar silencioso, é implacável e o que ele decide ninguém pode julgar. Dita explicação está carregada de simbolismos próprios da cultura romani e tem um papel importante na manutenção da identidade do grupo, que se vê “fadado” a resistir. Visto sob outra ótica, ele é o elemento imaterial que serve de elo entre os indivíduos romà e sua comunidade de pertencimento, o que pode ser comparado ao que costumamos chamar de o destino nacional ou comum de uma nação. A sensação inexplicável de que se tem um compromisso invisível com uma identidade cultural pré-determinada.

O destino romà é uma instituição reificada. Dessa forma, o homem é capaz de esquecer a sua autoria do mundo, a relação entre ele e seus produtos é “perda de vista” pela consciência e passa a ser sentida como uma facticidade estranha, um *opus alienum*, sobre o qual não tem controle, em vez de ser sentido como *opus proprium*, de sua mesma atividade produtora⁸⁰⁵. Outro nome para o destino é *fatum*, que propicia a boa ou má fortuna perpassada pela aceitação da vida como “quer” o destino. Assim, ocorre a plena sacralização do destino, que funciona como legitimador da tradição que tem mantido a identidade grupal sem aculturação, mas, por outro lado, orienta o povo para aceitar a condição subalterna nas relações com o exogrupo. É neste último caso que o destino mostra-se como fatalismo. Aspecto verbalizado nesta passagem de *Maldito gitano*: “Kolia se negava a me dar a razão. Se

⁸⁰² Cf. NEDICH, Jorge. *El alma de los parias*, p. 90.

⁸⁰³ BOTEY, Francesc. *Lo gitano, una cultura folk desconocida*, p. 176.

⁸⁰⁴ BERGER, Peter L; LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade*, pp. 149-150.

⁸⁰⁵ *Ibid.*, pp.122,123.

Deus não lhe deparava boa sorte, aceitaria a fatalidade. Como todo seu povo, era profundamente religioso dentro da esfera de suas próprias crenças ciganas”⁸⁰⁶. A reação de Kolia se dá após Yanko sugerir que os romà deveriam lutar por um território romà (*romanistán*) e deixar de viverem eternamente fugindo das perseguições dos *gadyès*. De acordo com Michel Maffesoli, as questões relacionadas ao destino estão atreladas ao sofrimento e às mudanças. O teórico exemplifica a partir da própria origem do indivíduo, ou seja, desde as perturbações do parto e as manipulações inerentes, o desmame. O destino está situado no plano da mudança relacionada a formas traumáticas e é assim que se inaugura, atrelado ao temor diante da fugacidade do tempo e das modificações que ele supõe⁸⁰⁷.

Além do âmbito do destino, a representação do pensamento mágico está presente nas superstições. Em *El alma de los parias*, por exemplo, Stieva conta que seu pai, mesmo muito doente, negava-se a comer no hospital porque, como era comum aos romà, preocupava-se com a energia das comidas. Explicava que para fazer bem ao corpo, as refeições deveriam ser preparadas com afeto, dessa forma, quando os empregados do hospital lhe entregavam a comida, “sentia” que nela não havia espiritualidade. Mas, quando mamu Rosa aparecia com suas preparações, sabia que estavam repletas de “boas palavras”⁸⁰⁸. A ritualística no preparo e servir dos alimentos, além de fazer parte dos preceitos de pureza-impureza, também leva em consideração o mágico. Em *Gitanos para su bien o su mal*, observa-se o cuidado de Mitra na preparação de um almoço festivo: ela passa o incensário três vezes ao redor da mesa e observa respeitosamente o costume de tomar a bebida com a mão direita e passá-la ao próximo comensal, que a recebe com a mesma mão⁸⁰⁹. É um costume difundido em vários grupos, de que a mão direita seja usada para os alimentos e a mão esquerda para atividades consideradas impuras. Equivocar-se em relação a essas práticas, além de corresponder a uma ofensa, atrai má sorte.

O diálogo entre o pensamento mágico e os temas médicos é amplo nos romances analisados. O narrador de *Couleur de fumée* explica como os romà entendiam as doenças infantis e suas curas. Para sarna “[...] só restava uma possibilidade: limpar as feridas com pão, contando histórias — pois para eles, a cura jamais dependia dos humanos, senão de forças

⁸⁰⁶ LEE, Ronald. *Maldito gitano*, p. 222. “Kolia se negaba a darme la razón. Si Dios no le deparaba buena suerte, aceptaría la fatalidad. Como todo su pueblo, era profundamente religioso dentro de la esfera de sus propias creencias gitanas”.

⁸⁰⁷ MAFESOLLI, Michel. *El nomadismo: vagabundeos iniciáticos*, p.38.

⁸⁰⁸ NEDICH, Jorge. *El alma de los parias*, pp. 84-85. “buenas palabras”

⁸⁰⁹ Cf. NEDICH, Jorge. *Gitanos para su bien o su mal*, p.213.

sobrenaturais”⁸¹⁰. É por isso que o protagonista – ainda criança – quando vai o médico examinar seus dedos inflamados, começa a cantar antigas músicas romani, enquanto lhe administram uma pomada. Também observa que, se um bebê tinha micose, entendiam que a doença estava relacionada à visita de alguma mulher durante suas regras menstruais⁸¹¹. Os romà lentamente cedem ao uso de remédios, mas sem deixarem de associá-los a suas formas de curar, algumas bastante eficazes, pois vão além da superstição e adentram no conhecimento das ervas, explica o narrador. Em *El alma de los parias*, papu Ipe diz ao filho que solucionou a queda de cabelos “porque lavei a cabeça com cavalinha e raiz de quirquincho que tua mãe ia juntar no campo”⁸¹². Em *Un gitano em Auschwitz*, Rosenberg recorda que sua avó nunca tomava remédios e quando sentia dor de cabeça, colocava gotas de vinagre em um pano e o atava ao redor da testa ou utilizava uma folha grande de ruibarbo para o mesmo fim. Além dos personagens acreditarem nos procedimentos empregados, a manutenção de suas formas e lógicas de cura parece fazer parte de um esforço, consciente ou não, para não submeter o pensamento interno aos critérios dominantes do *outro*.

A presença do sobrenatural relacionado à influência boa ou má dos mortos no mundo dos vivos é outra representação frequente no *corpus* e é encarada pelos personagens com um misto de medo e naturalidade. Por um lado, considera-se normal o fato de que os falecidos possam se manifestar por sonhos, pela proteção ou como *mulo* (semelhante à ideia de alma penada), mas, ao mesmo tempo teme-se o *mulo*. Entre os romà, há uma devotada preocupação para que os mortos partam em paz e não deixem nada nessa vida que os possa fazer voltar ao mundo. Dessa forma, vários grupos ainda têm o hábito de queimarem os pertences do falecido. No caso dos nômades, algumas vezes, até o *trailer* ou barraca⁸¹³. Outros grupos têm o cuidado de não nomearem os mortos, de abandonarem a casa na qual viveu o falecido ou não voltarem a acampar no mesmo lugar. O não cumprimento dos rituais estabelecidos pode perturbar a “viagem” do falecido até o outro lado (que é realizada nos primeiros 39 dias) e convertê-lo em um *mulo*. Além do assinalado, o sobrenatural está presente também na maneira com que a morte é “pressentida”. Em *Maldito gitano*, a anciã, mãe de Kolia, que

⁸¹⁰ LAKATOS, Menyhért, *Couleur de fumée*, p. 84. “[...] Il ne restait qu’une possibilité : éponger les plaies avec du pain, tout en racontant des histoires — car pour eux la guérison ne dépendait jamais des humains, mais de forces surnaturelles”.

⁸¹¹ *Ibid.*, p. 84.

⁸¹² NEDICH, Jorge. *El alma de los parias*, p. 154. “porque me lavé la cabeza con cola de caballo y raíz de quirquincho que tu mamá iba a juntar al campo”.

⁸¹³ Exceto o ouro e determinados documento ou fotos. Esse costume, no entanto, é hoje variável e alguns ajustes foram necessários. O respeito aos mortos se mantêm, mas os costumes variam de acordo aos grupos, por exemplo, alguns “juram pelos mortos”, como forma de garantir a verdade do que dizem, enquanto outros abominam essa prática e ordenam o silêncio de seus nomes.

nunca reclamava de nada, grita repentinamente “*Merav*” (estou morrendo) e preocupa-se em ditar seus derradeiros ensinamentos e pedidos. Ante sua premonição, Yanko recorda que os velhos romà sabiam “reconhecer o momento no qual *Martya*, o anjo da morte, rondava por perto”⁸¹⁴. Em *El alma de los parias*, a voz narrativa, mesmo alegando estar há tempos afastado das tradições, conta ao filho que jamais havia perdido a sagacidade adquirida no nomadismo, a de saber quando a morte se aproximava dos idosos. Segundo ele, os sábios velhos se enchiam de sono, perdiam a vontade de levantarem-se e pela manhã iam embora leves e silenciosos, como as folhas envelhecidas das árvores⁸¹⁵.

As premonições de morte, mesmo em romances autobiográficos, não acarretam inverosimilhança se a leitura leva em consideração as singularidades culturais que abrangem o pensamento mágico. Tampouco é incrível, observada a idiosincrasia romani, o fato de que esses velhos assim que sentem a presença da morte, chamem os mais jovens ao seu leito e não peçam nada em relação ao núcleo familiar direto. Sim, solicitam que não deixem desaparecer a cultura dos romà, como o faz o patriarca Goguich, em *La extraña soledad de los gitanos*, pedindo a seus filhos e netos, que não se esquecessem de proteger os bebês do canto do basilisco (animal mitológico) e que recordassem as suas mulheres que o resfriado e a tosse se curavam com emplasto de esterco de cavalo jovem, entre outras solicitações. A preocupação do patriarca na lembrança dessas crenças indica o valor do pensamento mágico para o grupo, pensado como um dos elementos diacríticos importantes para a identidade.

A inclusão do sobrenatural surge ainda, no aparecimento das almas dos mortos que interagem diretamente com as personagens. Em *Couleur de fumée*, a aparição do espírito de Hermina é exemplo de como o pensamento mágico, relacionado ao *mulo*, é representado nos romances. O narrador conta que, desde que a alma aparecia no acampamento, ninguém ousava sair das barracas à noite. Várias pessoas viam-na vestida com uma longa capa branca, rangendo as unhas no chão, entrando na sua antiga casa e buscando algo na cozinha. Batia nos vidros, procurava arrombar as portas e saltar pelo telhado. Ninguém ousaria entrar naquele lugar, nem pronunciar o nome de Hermina. Um dia, o *mulo* aborda a casa do protagonista, o medo se instaura:

– Hermina, disse meu pai com um tom indiferente. Ele renunciou a brigar com as forças do além. [...] Meu pai com os braços tremendo, parado, impotente. Minha mãe arrancou a pistola dele e, antes que pudéssemos nos dar conta, ela já estava lá fora. A gente escutou um disparo, depois disso uma voz chorosa, como a de uma criança aos prantos. – Que o diabo lhe carregue! Os ciganos saíram de seus *putris* um após o outro. – Quem era, Boncza? Eles gritaram. Meu pai não os escutava;

⁸¹⁴ LEE, Ronald. *Maldito Gitano*, p. 181. “reconocer el momento en que el *Martya*, el ángel de la muerte, rondaba cerca”.

⁸¹⁵ NEDICH, Jorge, *El alma de los parias*, p. 176.

mudo de tanto medo, vencido pelas forças sobrenaturais, apenas olhou para o cadáver da cabra branca⁸¹⁶.

Desde o início da literatura romani tem sido uma constante a presença do sobrenatural. Um dos máximos representantes é o escritor, já citado, Mateo Maximoff, que abordou insistentemente a temática, a partir do seu primeiro romance *Les Ursitory*, em 1949, até suas últimas publicações escritas após 1970. Em sua obra *La poupée de mameliga: le livre de la peur* (1986), os contos reunidos discorrem sobre as almas que se transformam em *mulo*⁸¹⁷. O próprio nome *Mameliga* se refere a uma lenda romani de um rom falecido, o qual visita sua esposa durante a noite. Existem várias versões e em algumas, a viúva chega a engravidar do esposo morto e a criança engendrada é fadada a uma vida breve. Não é raro que nos acampamentos, onde as mulheres enviuvaram recentemente, as crianças deixem pratos com alimentos nos cantos das tendas, com a intenção de apaziguarem os ânimos dos falecidos e fazê-los desistir de incomodarem às viúvas e famílias. O que se deseja frisar é que o sobrenatural dialoga fluentemente com o cotidiano das comunidades pelos sonhos, conjuros, intuições, bruxas, espectros, *mulos*, superstições, diabos, das personificações da natureza, sorte e destino. Dessa maneira, sua aparição na literatura é menos um recurso estilístico, do que um reflexo e registro dessa realidade.

Como lembra Antônio Cândido em relação aos povos “primitivos” – que se adapta aos de culturas orais –, que esses distinguem entre o lógico e o mágico. Contudo, ambos formam configurações diversas e o mágico sobressai, significativamente, no tecido de suas existências⁸¹⁸. Nesse aspecto, a literatura escrita colabora para a manutenção de lendas, mitos e a transmissão desses elementos para as futuras gerações de romã alfabetizados. A invocação constante ao sobrenatural é uma forma de utilizar a escrita para dar início a novas estratégias de sobrevivência cultural, já que esse imaginário constitui parte da mitologia do povo rom e é referência fundamental para a identidade. Além disso, subverte os paradigmas literários. Pode ser entendida como parte de um processo de reconfiguração do imaginário social circundante e uma tentativa contra hegemônica de neutralizar o discurso ilustrado e canônico, incluindo o

⁸¹⁶ LAKATOS, Menyhért, *Couleur de fumée* p. 47. “– Hermina, dit mon père d’un ton indifférent. Il avait renoncé à se battre contre les forces de l’au-delà.[...] Mon père restait là les bras ballants, brisé, impuissant. Ma mère lui arracha le pistolet et, avant que nous ayons pu nous ressaisir, elle était déjà dehors. On entendit un coup de feu, puis une voix plaintive comme celle d’un enfant qui pleure. – Le diable t’emporte, toi et ton maître ! Les tsiganes sortirent de leurs *putris* les uns après les autres. – Qui c’était, Boncza ? criaient-ils. Mon père ne les entendait même pas ; muet de stupeur, vaincu par les puissances surnaturelles, il fixait d’un air stupide le cadavre de la chèvre blanche ”.

⁸¹⁷ Seu romance *La fille septieme* (1982) também é outro representante da temática sob outra faceta.

⁸¹⁸ CÂNDIDO (MELLO E SOUZA), Antônio. *Literatura e sociedade*, p.38. Saliento que o uso do termo “primitivo” está defasado na antropologia.

pensamento mágico como parte integrante de uma cosmovisão própria, que se confronta à dominante. O que os escritores o fazem, enquanto recriam a memória e a história romani.

5.6.3 Registrar a oralidade

O pensamento mágico também se imbrica com a oralidade, a qual se resgata nessa escrita, pois é um dos elementos tradicionalmente formadores das narrativas orais e que se encontra, como observado, marcadamente presente na literatura romani. A oralidade nos textos é uma forma de reconstruir e registrar a história do grupo, porque trata de fixar na escrita, elementos que fazem parte da memória oral expressa na tradição do contador de histórias. Esses elementos são constituintes profundos da identidade. O escritor rom contemporâneo por nuances distintas, tende a resgatar, dissolvidas ao longo dos romances, o papel do narrador, o qual é um dos principais responsáveis, na tradição oral, de transmitir o legado identitário. Além disso, possui autoridade inegável ante seu público.

A oralidade também se constitui em um intertexto, pois as narrativas efetivam um diálogo com a tradição oral, a partir de entrelaçamento significativo com a linguagem, os temas, a musicalidade, a magia e as lendas. Segundo Hancock, a tradição da emergente literatura são as narrativas orais. O teórico lembra que parte dos estudos convencionais, insiste que os romà não possuem nenhum tipo de herança literária, mas ressalta que em pouquíssimos anos, a literatura romani floresceu de forma intensa e abundante (considerando os poucos escolarizados). Essa cornucópia não nasceu do nada, veio de algum lugar e tem raízes profundas⁸¹⁹.

Nos primeiros romances romà era comum que a oralidade emergisse durante a trama e, muitas vezes, mesmo em se tratando de histórias originais, eram as lendas que davam o tom do enredo, trazendo, inclusive, alguma previsibilidade para os conhecedores da mitologia romani. Um exemplo emblemático é *The Ursitory* (1949), de Mateo Maximoff, no qual a narrativa se desprende da lenda dos três anjos do destino, cujo nome dá título ao romance. Os *Ursitory*, que predizem a sorte do protagonista recém-nascido, pertencem à mitologia de alguns grupos, correspondendo a entidades mágicas que visitam os bebês durante a noite, três dias após o nascimento. O desmembramento da trama acompanha o caminho do protagonista, que foi traçado quando as três entidades preveem destinos diferentes para a criança, no qual

⁸¹⁹ HANCOCK, Ian. *The Roads of the Roma*, p.10.

um prevalecerá indubitavelmente. Outras lendas estão imbricadas no romance e as personagens testemunham a veracidade dos mitos, como na seguinte passagem, quando a avó do recém-nascido, Dunicha, dialoga com sua filha, ante a eminência do vaticínio: "[...] o que você já ouviu falar sobre os Ursitory?" [...] que eles são apenas uma lenda, [...] Ninguém jamais os viu. [...], Dunicha interrompeu, "os Ursitory não são uma lenda"⁸²⁰. O autor parece ter a intenção de mostrar a idiosincrasia de seu povo, principalmente acerca da mitologia que animava seus atos cotidianos, ou seja, o quanto essas lendas influenciavam nas decisões individuais e coletivas⁸²¹.

Na maioria dos romances contemporâneos, no entanto, a forma de abordar a oralidade não contempla diálogo ininterrupto com a narrativa. Hoje, observam-se duas formas de abordagem: uma maneira mais direta, cujos narradores e alguns elementos estruturantes das narrativas orais, como a musicalidade, são propriamente evocados em algumas passagens (nesse segmento, entraria a presença do pensamento mágico acerca do qual se discorreu); e uma forma indireta, na qual a oralidade é resgatada, a partir da apropriação de formas de narrar, que revelam a permanência da memória da tradição oral, sua apropriação e adaptação à escrita. Por exemplo, em *El alma de los parias*, o narrador incorpora recorrentemente a estratégia de narrar um fato importante para o enredo, a partir da introdução de um breve conto, que se assemelha às narrativas orais, sobretudo, porque o conto prévio incorpora uma moral, a qual está relacionada ao fato que depois será narrado. Uma passagem significativa sobre esse aspecto pode ser observada quando o narrador, antes de contar a forma com que papu Ipe prepara psicologicamente seus filhos, Stieva e Suzana, para a chegada da irmã, mostra que o proceder do pai advém das narrativas orais. Dessa forma, Stieva conta a seu filho que papu Ipe escutou de criança, que "um mau cigano, a quem sempre é preferível não nomear"⁸²², fórmula comum para iniciar contos orais, batia em seu cachorro quando alguma cadela no cio passava pelo acampamento, pois, quando a percebia, abandonava suas funções de guarda. Depois de ser reiteradamente espancado, o animal associou negativamente a vista de uma cadela à dor. Então, se o cão as avistava, urinava-se e chorava com o rabo entre as pernas, enquanto arrastava os genitais pelo chão. Papu Ipe lhe deixa a lição de que um cachorro entende o homem, quando esse lhe aplica uma justiça, por exemplo: "por roubar a

⁸²⁰ MAXIMOFF, Mateo. *The Ursitory*, p.25. "[...] what you have heard about the Ursitory? [...] they are only a legend, No one has ever seen them. . . [...] Dunicha interrupted, "the Ursitory are not a legend."

⁸²¹ Maximoff escreve seu romance no cárcere, acusado de participar de um duelo entre grupos. Seu advogado, que logo passa a ser o seu grande incentivador, que o auxilia em sua primeira publicação, solicitou que ele escrevesse algumas notas sobre a cultura romani, para que ele as utilizasse em sua defesa. Contudo, o autor faz muito mais e escreve *The Ursitory*.

⁸²² NEDICH, *El alma de los parias*, p 89. Essa é uma fórmula comum para iniciar contos orais. "un mal gitano, al que siempre es preferible no nombrar".

carne uma surra, por não cuidar da barraca, ficar sem comida, mas não se pode bater em um animal por ceder aos seus instintos; os golpes sobre o instinto humilham sua essência e fazem que o animal deteste sua própria natureza”⁸²³. A partir da memória do pai, o narrador começa a relatar o proceder de Ipe quando esperavam o bebê chegar do hospital. As crianças estavam ciumentas e não sabiam lidar com o sentimento de aversão à chegada da irmãzinha e, principalmente, que mamã Rosa os tivesse deixado para ir a um hospital. Essas narrativas contribuem para estruturar uma educação à maneira romani e, nesse caso, os bons tratos que se deve dispensar aos animais e a forma não repressora com que se deve lidar com os instintos primários dos seres em formação⁸²⁴.

As narrativas orais, quando exemplares e com conteúdo didático ou moralizante, podem ser ascendentes ou descendentes, conforme a transformação efetivada na personagem sob a qual recai o efeito moralizador da lenda. Nas primeiras, ocorre a ascensão do protagonista que é premiado pelo seu bom exemplo, como lhe exige a tradição. Nas seguintes, acontece a ruína da personagem, que incorre em erro, de acordo com as leis que norteiam os costumes. O narrador de *El alma de los parias* insere com certa frequência em suas memórias, trechos nos quais o passado é evocado, assemelhando pequenos contos, ascendentes ou descendentes. Algumas vezes, uma mescla dos dois, pois apresentam o aspecto moralizador para um ou mais personagens da narrativa, que condensam princípio, meio e fim, de modo a narrar resumidamente a vida de personagens de sua história familiar. Observemos a passagem na qual Stieva dá a conhecer ao seu filho, as circunstâncias que cercaram a infância de sua mãe Rosa, além do caráter de seus antepassados maternos. Deixa-se o trecho em toda sua extensão, para que se possa observar a forma de narrar, semelhante aos contos dos velhos narradores orais:

Seu pai, que a havia visto nascer e alvoroçar a barraca com seus primeiros prantos, lhe negou o mínimo cuidado; sua mãe Néne, durante o pós-parto, esperou pacientemente que seu esposo acariciasse a sua pequena, que a fizesse sentir querida, que lhe trouxesse ao menos um pouco de leite de algum estábulo dos arredores, que ela contente lhe daria embaixo dos álamos que protegiam a pequena barraca dos raios do sol da meia tarde e do orvalho da noite, mas não o fez. Uma manhã de chuva minha pequena mãe chorava de fome sobre seu surrado colchão de plumas, Néne tinha saído para buscar lenha sobre suas costas e acender o fogo, quando a barraca estava quente, seu marido saiu da cama para tomar o desjejum: um bom copo de chá com pão tostado. Néne entrou na barraca e descarregou a lenha,

⁸²³ NEDICH, *El alma de los parias*, p. 89. “ por robar la carne una paliza , por no cuidar la carpa quedarse sin comida, pero no se puede golpear a un animal por ceder a sus instintos; los golpes sobre el instinto denigran su esencia y hacen que el animal deteste su propia naturaleza”.

⁸²⁴ É por isso que é um lugar comum dizer que os “ciganos” não dizem não aos seus filhos pequenos e os criam com total liberdade, quando, na verdade, prezam para que as crianças possam vivenciar e ter contato estreito com seus impulsos de forma aberta, para que quando adultos – e considerando que passam rapidamente da infância à idade adulta, quase sem adolescência – possam lidar melhor com as inúmeras restrições sociais inerentes a uma sociedade tradicional.

quis tomar conta de sua filha, mas seu esposo lhe exigia que aumentasse o calor do fogo. O pai de Néne vinha observando a situação desde algum tempo, escutou como o marido ameaçava sua filha apressando para que avivasse o fogo, e não esperou mais. Levantou sua neta do colchão, ordenou a sua filha que juntasse as coisas, as colocaram na carroça, deu uns açoites no marido e, antes de abandoná-lo no caminho, colocou fogo na barraca e foram embora. Pai, filha e neta se uniram para ciganear os caminhos sem o contrapeso daquele homem⁸²⁵.

A linguagem empregada é descritiva e para o leitor que tenha familiaridade com as narrativas orais romani, facilmente são remissíveis à figura de um velho narrador que conta as trajetórias de familiares relativamente próximos, para que sejam lembrados pelas gerações mais novas⁸²⁶. Encontra-se a função emotiva bastante marcada, a ênfase na beleza da natureza em contraste com o sofrimento dos protagonistas, a significativa referência à visualidade – característica romani, privilegiada na oralidade – e uma solução final “feliz”, de acordo com as leis romà. Enfim, a forma, a linguagem e o conteúdo deixam antever que se trata de um relato já escutado de outros narradores.

Além das narrativas educativas, também fazem parte da tradição oral as lendas, (*paramichi*) ou *pobiaste*, como são chamadas pelo grupo representado em *El alma de los parias*, que representam um herói cotidiano, um rom exemplar, como poderia ser considerado o pai de Néne quando a livra, juntamente com sua neta, dos maus tratos do marido⁸²⁷. Nem sempre essas narrativas a respeito dos antepassados têm a intenção de guardar seus nomes, mas preservar seus atos. É recorrente a referência sobre a “curta” memória dos romà, ressaltada por alguns estudiosos, que afirmam que a memória dos ascendentes só abrange até onde se lembra o membro mais velho do grupo⁸²⁸ e não alcança além da terceira geração, momento em que se tornam cada vez mais imprecisas, seletivas ou fictícias. As constantes e crescentes ocorrências de autobiografias no seio da literatura romani contemporânea, também podem estar relacionadas à importância das narrativas de heróis “familiares” na tradição oral e

⁸²⁵ NEDICH, Jorge. *El alma de los parias*, pp. 71-72. “Su padre, que la había visto nacer y alborotar la carpa con sus primeros llantos, le negó el mínimo cuidado; su madre Néne, durante el posparto, esperó paciente que su esposo acariciara a su pequeña, que la hiciera sentir querida, que le trajera siquiera un poco de leche de algún tambo cercano, que ella gustosa se la daría debajo de los álamos que protegían la pequeña carpa de los rayos del sol de la media tarde y del rocío de la noche, pero no lo hizo. Una mañana de lluvia mi pequeña madre lloraba de hambre sobre su raído colchón de plumas, Néne había salido a cargar leña sobre su espalda para encender el fuego, una vez que estuvo la carpa caliente, su marido salió de la cama para desayunar un buen vaso de té con pan tostado. Néne entró en la carpa y descargó la leña, quiso ocuparse de su hija pero a su esposo le urgía que aumentara antes el calor del fuego. El padre de nene, venía observando la situación desde hacía tiempo, escuchó como el marido amenazaba a su hija instándola a avivar el fuego y no esperó más. Levantó a su nieta del colchón, le ordenó a su hija que juntara sus cosas, las cargaron en el carromato, le dio unos latigazos al marido y, antes de abandonarlo en el camino, le prendió fuego a la carpa y se marcharon. Padre, hija y nieta se unieron para gitanear los caminos sin el contrapeso de aquel hombre”.

⁸²⁶ Minha referência é a observação pessoal dentro de meu grupo.

⁸²⁷ Observemos que a situação da mulher ainda hoje - e, sobretudo, no tempo ao qual se remete o trecho em questão – é de subjugação ao homem. Uma vez casada e sendo maltratada pelo marido, só o pai ou outros familiares varões podem dissolver a união. Assim sendo, é uma narrativa também exemplar.

⁸²⁸ Cf. FONSECA, Isabel. *Enterrem-me em pé*, passim.

à necessidade do registro escrito de ditas memórias, à medida que a expectativa de vida da comunidade cresce. O que coincide com a afirmação de Candau que, proporcionalmente ao aumento do contato entre as gerações, justamente pela maior expectativa de vida, impõe-se crescente demanda por memória dentro das famílias em qualquer sociedade⁸²⁹.

Ainda sobre a presença da “moral” da história, peculiar das narrativas orais, observa-se em distintos outros trechos de *El alma de los parias*, as várias formas com que se apresentam. Por exemplo, na seguinte passagem, a personagem de apelido Batman, em lugar de negar-se diretamente a desfazer um negócio feito entre romà, pois uma das partes, no caso Stieva, considerava ter sido prejudicado, dá uma resposta negativa por meio de um conto, concluindo que “nos negócios, macho, temos que saber perder e temos que saber ganhar”⁸³⁰. Stieva vai embora calado, refletindo sobre a lição do conto e decidido a arcar com o prejuízo. Especificamente no episódio da transação com Batman, o narrador evoca a forma de negociar característica dos costumes orais, as que Walter Ong explica como “fundamentalmente retóricas”, cujos negócios vão além de trocar mercadorias, também são manobras verbais, uma disputa cortês, criativa e uma contenda oral, em que em lugar de se dar respostas diretas, evadem-se com outras ou com um conto, como fez a personagem Batman. De acordo com Ong, em culturas essencialmente orais é comum que se esteja sempre em estado de alerta oral, pois a oralidade propicia estruturas de personalidade que são comunitárias e exteriorizadas. A introspecção é favorecida, a partir da inserção de atividades solitárias, como a escrita e a leitura, que fazem com que a psique se concentre mais sobre si mesmo⁸³¹. No trecho sobre a compra e venda do carro, Stieva permaneceu calado, primeiro, porque refletia sobre a “lição”, segundo, porque ele, a essa altura de sua autobiografia, já não habitava somente a oralidade. Se levarmos em consideração a teoria de Ong, Stieva, que poderia ter respondido com outro conto, por exemplo, estava condicionado à introspecção, que logo se torna característica da personagem, à medida que aumenta o diálogo com a cultura não oral do *outro*.

As referências ao pensamento oral são recorrentes, mas nem sempre implícitas. Deixam de ser influência na narrativa, para tornarem-se postura elucidativa sobre a interferência dessa característica no proceder do grupo. Por exemplo, o pequeno Stieva, desejoso de chegar logo na livraria fornecedora dos livros que vendia, terminava por demorar-se mais, porque deixava passar todos os trens locais para esperar o rápido, que ia direto à estação na qual necessitava descer, ainda que esse passasse muito tempo depois. Ele entendia

⁸²⁹ CANDAU, Jöel. *Antropología de la memoria*, p. 50.

⁸³⁰ NEDICH, Jorge. *El alma de los parias*, p.141. “en los negocios, macho, hay que saber perder y hay que saber ganar”

⁸³¹ ONG, Walter, J. *Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra*, pp. 72- 73.

que o rápido, por não parar em todas as estações sempre chegava primeiro que os outros. Ao lembrar-se do seu raciocínio do passado, Stieva teoriza no presente da narração que “dessa forma literal é a verdade na oralidade, sempre se assemelha a uma criança, [...] está estruturada sobre modos de pensar e analisar o discurso absolutamente lógicos e transparentes”⁸³². Essa literalidade do pensamento oral corresponde para Ong, à dificuldade de, sem a ajuda da internalização da escrita e da leitura, alcançar uma avaliação abstrata, explicativa, ordenada e consecutiva de fenômenos e verdades reconhecidas. Não que os indivíduos imersos em uma cultura oral não possuam pensamento capaz de operações analíticas, pois sim, a oralidade permite analisar a partir da divisão de elementos em vários componentes.

Acompanhando a reflexão de Walter Ong sobre as especificidades nas culturas orais, notamos que os indivíduos aprendem, possuem prática e grande sabedoria, mas não “estudam”. Apreendem por meio do treinamento, da observação, da escuta, da repetição do que ouvem, além da sapiência dos provérbios e de uma memória corporativa⁸³³. Dessa forma, o arquétipo de pessoa entre romà orais é o “rom de respeito”, correspondendo àquele que acumulou experiência através dos anos, não estando relacionado à acumulação de conhecimento por estudo, como é comum às culturas não-romà. Podemos afirmar, então, que as narrativas orais que englobam esses elementos acima referidos, são uma fonte contínua de aprendizado para a consolidação da identidade.

A oralidade resgatada, no entanto, é elaborada nas narrativas no que parece ser uma tentativa deliberada de conciliá-la à escrita em suas nuances. Em *El alma de los parias*, por exemplo, às vezes, Stieva utiliza a oralidade como forma de se justificar junto ao filho acerca de suas atitudes passadas; noutras, em uma postura crítica ao pensamento oral; em outros momentos, a partir de uma visão complacente e até enaltecadora da oralidade, refletida no pensamento das personagens. É a partir dessas distintas posturas que o narrador se torna, com frequência, ambíguo, dividido entre a memória afetiva da oralidade e a necessidade de mudança, que ele observa desde o letramento adquirido. Em uma de suas facetas, Stieva incorpora passagens que têm a clara intenção de divertir. As narrativas orais, ainda que tenham diversas finalidades que priorizam a transmissão da idiosincrasia grupal, possuem, antes do que qualquer outra, a função de entreter alegremente os indivíduos e famílias. É comum, dentro da tradição oral, que elas sejam contadas para amenizar o efeito da narração

⁸³² NEDICH, Jorge. *El alma de los parias*, p. 82. “en los negocios, macho, hay que saber perder y hay que saber ganar”

⁸³³ ONG, Walter. *Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra*, p.18.

de um acontecimento triste, da mesma forma que o faz o narrador de *El alma de los parias*, ao contar ao filho Damián as agruras da vida de seus antepassados, de configuração carregada de emotividade, para terminar o assunto de maneira deliberada a promover um momento de riso. Para que se observe a quebra da narração ocasionada pelo contraste “triste-alegre” – comum não só às narrativas, como à poesia, às canções romani e que permeia o proceder dos indivíduos – transcreve-se a seguinte passagem na íntegra:

Meus avós andaram desde o nascimento até a morte sob uma intempérie feita de chuva, fome e frio, que agoniava constantemente ao longo do caminho ou quando se dispunham a atravessar o campo aberto. Resignados ao caráter persistente do amanhecer que se obstinava em deixar sem graça o firmamento, sempre vasto sob seus pés, desesperados e trêmulos não duvidavam em pegar um animal de alguma manada e matá-lo para alimentar-se, quando já azulava famélica a fome. Meu avô Tété, quando surgiam essas recordações, costumava meditar um bom tempo olhando o horizonte e depois soltava um loooongooo peido e nos tirava da angustia através do sorriso, antes de abrir a boca para soltar a serpentina de gargalhadas, abríamos primeiro os olhos em um continuo com o som; posteriormente olhávamos para o vovô enquanto franzíamos o nariz [...]⁸³⁴

O narrador rompe a narração, angustiado, fazendo referência à flatulência do avô que, possivelmente, nem ocorria, mas que serve como recurso para romper a aflição. Esse tipo de ruptura é constante durante o romance, ameniza a dor de suas memórias e acontece à maneira de um narrador tradicional do grupo. É importante para o contador oral que terminada a seção de narrativas, a impressão que permaneça aos ouvintes seja de alegria. Ainda que o narrado deixe a lição, bastante comum, que os não-romã não querem aos “ciganos” ou que narre as ruínas de um “mau rom”, que não obedece as leis internas. O desejo de que os ensinamentos sejam passados, mas que se conserve o caráter festivo, no qual costumam ocorrer as narrativas é explicitado por Asencio e Ortiz Viana, que recopilam as lendas do velho narrador oral espanhol, o rom Fabián Amador Jiménez, que entre suas fórmulas para iniciar os relatos, utilizava a expressão de “bom agouro” e rítmica: “que o mal vá e que o bem venha e a comida de amanhã que não se detenha”⁸³⁵ e costumava terminar com a divertida frase: “e eu que estava ali, me deram um pontapé na bunda e me mandaram voando para aqui”⁸³⁶ e assim,

⁸³⁴ NEDICH, Jorge. *El alma de los parias*, p. 167. “Mis abuelos anduvieron desde el nacimiento hasta la muerte bajo una intemperie hecha de lluvia, hambre y frío, que los atosigaba constantemente a lo largo del camino o bien cuando se disponían a atravesar el campo abierto. Resignados al carácter persistente del amanecer que se obstinaba en dejarles pringoso y chirle el firmamento, siempre vasto bajo sus pies, desesperados y trémulos no dudaban en tomar un animal de alguna manada y faenarlo para alimentarse, cuando ya azulaba famélico el hambre. Mi abuelo Tété, cuando se daban estas recordaciones, solía meditar un buen rato mirando el horizonte y luego se tiraba un laaaargoo pedo y nos sacaba a pura risa de la angustia, antes de abrir la boca para arrojar la serpentina de carcajadas, abríamos primero los ojos en un *continuum* con el sonido; posteriormente mirábamos al abue con un arrugue de cara [...]”.

⁸³⁵ AMADOR JIMÉNEZ, Fabián. *Cuentos maravillosos de un gitanico navaro*, p. 22. Os contos foram recopilados por Javier Asencio e Helena Ortiz Viana. “que el mal se vaya y el bien se venga y la comida de mañana que no se detenga”.

⁸³⁶ *Ibid.*, p.31. “y yo que estaba allí, me pegaron una patada en el culo y me mandaron volando hasta aquí”.

os ouvintes eram retirados do mundo da fantasia para a realidade, de forma descontraída, independentemente de que a narrativa houvesse sido triste ou alegre. Contudo, é observável que essas rupturas abruptas (triste-alegre), quando transportadas para a escrita, podem resultar, algumas vezes, em um humor forçado, sobretudo, para leitores não-romã, mas que é original pela subversão que efetiva em relação aos padrões canônicos e porque dá o tom da idiosincrasia étnica aos romances.

De acordo com Freud, o humor pode ser utilizado como um mecanismo de autodefesa, de forma a funcionar no sentido de poupar os afetos e afastar com uma pilheria as expressões de emoção, uma forma de não sofrer, de proteger o ego, sustentando o princípio do prazer⁸³⁷. Considerando as comuns histórias de sofrimento que permeiam a existência grupal, não é difícil entender que essas inclusões nas narrativas orais tenham sido utilizadas com esse fim, o de propiciar o hábito do esquecimento deliberado dos fatos tristes, mas não a ignorância desses. Ignorar o passado triste, nomeadamente de perseguição, acarretaria em uma condição indefesa, justamente o contrário do que se quer com o esquecimento intencional. Ong explica que à diferença das sociedades com grafia, as orais podem ser consideradas homeostáticas, ou seja, vivem intensamente em um presente que guarda um equilíbrio (ou homeostase), desfazendo-se das recordações que não são pertinentes ao presente⁸³⁸.

Segundo o intelectual rom espanhol, Miguel Mendiola, os romã esquecem rapidamente o passado se é triste e vivem intensamente o presente, na ânsia de tirar o melhor proveito do momento atual⁸³⁹. Convergindo com a concepção de Mendiola, Isabel Fonseca sustenta que pouquíssimos romã conhecem bem sua história coletiva, mas todos são conscientes de sua marca de perseguição, porém, “esquecer não implica complacência: seu tom geral é de desafio – às vezes divertido [...] com sua peculiar mistura de fatalismo e espírito ou humor, tornaram o esquecimento uma arte”⁸⁴⁰. Quando trazem características das narrativas orais e adaptam-nas às novas escritas, os escritores parecem querer utilizar os mesmos recursos de formação da identidade utilizados por aquelas, para transformarem o hábito de esquecer, ainda tão comum aos romã, no desejo de lembrar. Para tanto, o registro escrito é o primeiro passo.

Continuando com as evidências da influência da oralidade no *corpus* escolhido, é frequente que o narrador de *El alma de los parias*, perseguindo os mesmos efeitos de descontração obtidos pelos velhos narradores, inclua no tecido de seus textos trechos e

⁸³⁷ FREUD, Sigmund. “O humor”. Em *Obras completas*, pp. 166-169.

⁸³⁸ ONG, Walter. *Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra*, p. 52.

⁸³⁹ MENDIOLA, Miguel. “Una diferencia alegre”. En: *I Tchatchipen*, número 17, p. 15.

⁸⁴⁰ FONSECA, Isabel. *Enterrem-me em pé*, p. 308.

expressões escatológicas comuns às narrativas orais de divertimento, algumas mais compreensíveis, se levamos em consideração, os citados tabus de pureza e impureza existentes nas comunidades. Em *La extraña soledad de los gitanos*, o velho patriarca, fora de seu juízo, ameaça o fantasma de sua esposa falecida que, se não voltasse a aparecer todas as noites, urinaria em sua tumba e, dessa forma, ela continuava obrigada a apresentar-se a ele durante as noites. Em *El aliento negro de los romaníes*, o jovem casadouro Ion, inadvertidamente vai entregar flores a sua pretendida, no momento em que essa se ausenta para mictar longe do acampamento: “a jovem que ainda estava urinando, ao vê-lo caiu de costas; as roupas voaram todo o suficiente e ele ficou olhando o matagal que cercava sua fruta partida. [...] ele pegou sua perna e a dobrou, e a jovem caiu com a cara sobre a urina”⁸⁴¹. A peripécia torna a moça impura e, furiosa, vinga-se do pretendente descuidado, convidando suas amigas para jogarem sobre ele dois litros de urina. Ambos impuros obrigam a comunidade a convocarem dois tribunais de anciões, para estabelecerem as respectivas multas e condições rituais para “lavar a honra” e retirarem a condição de impuro (*spurcat*) dos jovens. São incidentes que poderiam fazer parte de uma narrativa oral que pretendesse ocasionar o riso, a partir da ruptura fantasiosa de tabus, enquanto reiteram a mensagem da impureza inerente a esses elementos, cumprindo assim duas funções.

Algumas vezes, o humor, além de estar atrelado a essa adaptação das narrativas orais à escrita, é utilizado nos romances como uma forma de transgressão, que parodia os próprios estereótipos e a imagem caricatural que as sociedades possuem dos romà. Maneira de rir das expectativas estereotipadas do *outro*, em uma tentativa de deixar a descoberto possíveis leituras equivocadas sobre os romà, que também geram o riso no âmbito interno por corresponder à exageração. Recurso frequente no humor encontrado nas narrativas orais e uma das características do pensamento oral que, pela linguagem hiperbólica, busca dar a dimensão subjetiva das experiências vivenciadas. Possíveis tentativas de demonstrarem com a fala, por exemplo, surpresa, dor, alegria e repúdio, variáveis em cada indivíduo e que não parece ser possível de serem expressos para um raciocínio estritamente oral, se não se acrescenta o peso da subjetividade. Essa função transgressora do humor pode ser observada quando Stieva aproxima a figura de papu Ipe a um ser animalizado. Se observarmos com detalhe, as ações que a personagem realiza são naturais e poderiam ser parte da intimidade de qualquer ser humano, independentemente do pertencimento cultural. Em uma análise atenta, é

⁸⁴¹ NEDICH, Jorge. *El aliento negro de los romaníes*, p.109. “la joven que todavía estaba orinando, al verlo cayó de espaldas; las prendas volaron todo lo necesario y él se quedó mirando el matorral que cercaba su fruta partida. [...] El le atrapó la pierna y se la dobló y la joven cayó y dió de cara sobre la orina”.

possível perceber que é o olhar de seus filhos – que travam diálogos constantes com as sociedades circundantes – que o animalizam e não, necessariamente, suas ações. Stieva conta que ao acordar, seu pai metia as mãos em uma bacia de água e jogava o líquido no rosto por repetidas vezes, sempre acompanhado de um “bufô de cavalo”, que reproduzia feliz até o cansaço. Ainda passava o dia desalinhado, com o cinturão e o botão da calça abertos, gerando o asco e a vergonha em seus filhos. No trecho abaixo, observa-se a degradação da figura do pai e um arremedo do humor presente em contos orais, no detalhamento minimalista da flatulência matinal paterna:

[...] *Papu* lavava o rosto, [...] e o mugido ou ruído, perfeitamente regulado pelo seu esfíncter, não perdia un instante de intensidade até chegar ao momento final de sua morte, por assim dizer, com uma última explosão seca e breve. Também não soltava cheiro, era como um acompanhamento longo, cerimonioso que, como todo reflexo gastrocolônico, reclamava pela sua rápida evacuação. Eu não sei por que insiste com essa gracinha se várias vezes sujou as calças, dizia *mamu*. Para dizer a verdade, várias vezes o vimos correr infeliz, procurando intimidade [...] ⁸⁴²

O humor escatológico simples e ingênuo que é introduzido em alguns trechos do *corpus*, com uma notória influência dos narradores orais, diferencia-se do humor irônico e intelectual, que é colocado pelo narrador em outras passagens. Dessa forma, fica claro que o resgate da oralidade é deliberado, pois o escritor consegue utilizar e desvencilhar-se de sua influência conforme sua necessidade. Outras inclusões da oralidade estão presentes pela reiterada referências aos gestos corporais, modulações vocais, movimentos de mãos, olhos, sobrancelhas e feições, que auxiliam o entendimento da subjetividade das personagens. Algumas vezes, trata-se de pequenas inserções, como em “fazia gestos com as sobrancelhas, dirigidos a algum lugar preciso de seu monólogo [...]”⁸⁴³. Já em *El aliento negro de los romaníes*, encontram-se momentos dos personagens cujos gestos se mesclam à dança: “ele sabia interpretar seus arabescos. Ela lhe dizia com as mãos quanto o amava [...] e como era bela a vida, mesmo sem ele. Petre a acompanhava [...] batia as mãos para ter ritmo, sabia mais de duzentas formas rítmicas de aplaudir⁸⁴⁴”. Nas narrativas orais, os trejeitos também são importantes para avaliar se os relatos estão agradando e surtindo o efeito esperado. O público,

⁸⁴² NEDICH, Jorge. *El alma de los parias*, pp. 51-52. “[...] Papu se lavaba la cara, [...] y el mugido o ruido, perfectamente regulado por su esfínter, no perdía un ápice de intensidad hasta llegar al mismísimo momento de su muerte, por así decirlo, como una última explosión seca y breve. Tampoco despedía olor, era como un acompañamiento largo, ceremonioso que, como todo reflejo gastrocolónico, reclamaba su evacuación temprana. Yo no sé por qué insiste con esa gracia si varias veces se cagó encima, decía *mamu*. A decir verdad, varias veces lo vimos correr desgraciado, buscando intimidad [...]”

⁸⁴³ NEDICH, Jorge. *El aliento negro de los romaníes*, p. 48. “gestos con las cejas, dirigidas a algún lugar preciso de su monólogo [...]”

⁸⁴⁴ *Ibid.*, p. 125. “él sabía interpretar sus arabescos. Ella le decía con las manos cuánto lo amaba [...] y lo bella que era la vida, aún sin él. Petre la acompañaba [...] batía las manos para darse ritmo, sabía más de doscientas formas rítmicas de aplaudir”.

por sua vez, tem conhecimento de que suas expressões podem dar prosseguimento ou alterar o destino da história. Durante as “contações” de histórias, geralmente, impera o silêncio e as respostas dos presentes são dadas por um abrir ou franzir de sobrancelhas, olhos e bocas, que configuram códigos conhecidos para o auditório e dão as dicas do que o narrador precisa para dar rumo ao seu narrar.

Ainda entre as formas indiretas de influência da oralidade pode-se citar, especialmente em *El alma de los parias*, o formato episódico e fragmentado do texto. Stieva à maneira dos velhos narradores, ora dramatiza a ação contando-a, ora toma distância do que descreve e comenta, opina, teoriza e até moraliza de outro lugar (geralmente, o do intelectual rom), o que foi anteriormente relatado. Terminado o comentário, assume de novo a narração para, logo em seguida, novamente alargar o núcleo principal da narrativa em um monólogo com o leitor, assumindo uma voz exemplar, a partir da inclusão de pequenos contos e assim sucessivamente. Essa constante digressão e descontinuidade – somada à própria forma quebrada do trabalho de memória que desafia – podem ser interpretadas como uma reformulação das técnicas de narração oral adaptadas à escrita, trazendo para esta, certo ritmo característico da linguagem oral, como uma espécie de oralidade simulada.

Em relação às inserções diretas da oralidade, é possível identificar trechos nos quais os elementos próprios das narrativas orais ganham corpo e protagonizam ações cuja palavra é passada diretamente a uma personagem que narra, a um velho que canta ou, simplesmente, as lendas são diretamente evocadas. Em *Maldito gitano*, um dos principais recursos para o resgate da oralidade é a inclusão de músicas. Por exemplo, quando a personagem Kolia canta uma velha canção, que o narrador diz ser tradicional aos velhos caldeireiros, para aproximá-la ainda mais à oralidade, sua primeira parte é apresentada em romani à maneira de um refrão, que logo depois é repetido na língua do *outro*. Dita canção faz alusão a um rom que está em “mau caminho”, porque frequenta as festas dos *gadyès*, bebe, gasta todo seu dinheiro e imagina que a comunidade não o está vendo. Mas, certo dia, ele avista um pássaro que o observa, o qual, na verdade, corresponde ao espírito de sua mãe morta. Ela está visivelmente abalada por ver a situação desviada do filho, suas tranças estavam desfeitas (simbologia de que o protagonista da canção provocava com seu proceder, a desonra de seus mortos). Ao final, são esboçados dois caminhos a ele: “o caminho cigano e o caminho *payo* [não-romà]/ Tomei o caminho *payo* mas não cheguei longe/ Entrei em uma boa confusão, uma confusão

de verdade/ Comi a perna de um pássaro e me meteram na cárcere/ Depois comi a coxa de um ganso e me jogaram no calabouço⁸⁴⁵”.

A canção, incorporada em versos ao romance, insere a musicalidade, promove a ruptura da escrita e transporta o leitor para uma voz isolada do texto, totalmente localizada na oralidade. A balada, que é inserida de forma ritmada, enfatizando a repetição e a estrutura final à maneira de provérbios, também nos remete a uma voz romani, cantada ao longe, fazendo ecoar a oralidade na escritura. Essa “impressão” é explicada por Silvia Davini em relação ao teatro, mas que tem adequação à escrita, ao afirmar que existe uma dimensão imagética na voz e no som, que faz com que seja associada à fonte que o produz⁸⁴⁶.

Pela temática, a canção também se une ao conto oral, porque narra uma história de caráter descendente, cujo herói, por se desviar dos costumes e seguir o caminho dos não-romã, termina perdendo sua liberdade. Em *Mi vieja sangre*, por exemplo, o protagonista diz algo semelhante à canção inserida em *Maldito gitano*: “havia tido a oportunidade de escolher entre o bem e o mal. Havia optado por ser mau e agora enfrentava [...] um dos piores castigos para um cigano: a falta de liberdade”⁸⁴⁷. A conclusão da canção-conto por meio dos provérbios, também é estratégia comum às narrativas orais, pois os ditados, bem como, a repetição de palavras, a aliteração, a assonância e a onomatopeia são recursos frequentemente utilizados para a memorização dos ensinamentos. Não somente para o público, como para o próprio narrador, que necessita de algum recurso que facilite a reprodução do conto em outra ocasião. Para seguir o mesmo curso de pensamento em vários contos, um narrador inserido em uma cultura oral necessita pensar em ocorrências memoráveis. Assim sendo, precisa seguir pautas mnemônicas para uma rápida repetição, as que determinam, inclusive, a sintaxe dos contos⁸⁴⁸. Ong afirma que as narrativas são altamente funcionais nas culturas orais, nas quais o saber não pode ser vinculado a categorias complicadas, de modo que utilizam histórias de ação humana para guardar, organizar e comunicar o que sabem⁸⁴⁹. Os romã, assim que chegam ao Ocidente, informam-se da existência da Bíblia e, embora não a lessem, adaptaram alguns ensinamentos cristãos a sua idiosincrasia cultural. Algumas vezes, adaptando-os aos

⁸⁴⁵ LEE, Ronald. *Maldito gitano*, pp. 40-41. “el camino gitano o el camino payo /Tomé el camino payo pero no llegué lejos/Me meti en un buen lío, en un lío de verdad/Comi la pata de una oca y me metieron en la cárcel/Luego comi el muslo de un ganso y me echaron al calabozo”

⁸⁴⁶ DAVINI, Silvia Adriana. “Voz e palavra – música e ato”. Em: MATOS, Claudia Neiva de; et al (org.). *Palavra cantada: ensaios sobre poesia, música e voz*. p. 313.

⁸⁴⁷ HERNÁNDEZ SOTO, Miguel. *Mi vieja sangre*, p. 99. “Había tenido la oportunidad de elegir entre el bien y el mal. Había optado por ser malo y ahora enfrentaba [...] uno de los peores castigos para un gitano: la falta de libertad”.

⁸⁴⁸ ONG, Walter. *Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra*, p. 41.

⁸⁴⁹ *Ibid.*, p. 138.

seus heróis, os quais, geralmente, conseguem iludir até aos santos, em função de sua esperteza. Os enganos cometidos pelos heróis visam ganhos ingênuos, como vencer a morte ou garantir um lugar no céu para o rom.

A tradição heroica da cultura oral está relacionada com o estilo de vida agonístico, segundo Ong. A memória oral funciona eficazmente, a partir de marcos estabelecidos por personagens, cujas proezas sejam gloriosas. Dessa forma, a estrutura intelectual engendra figuras de dimensões extraordinárias, mas não por razões românticas ou didáticas e sim, por motivos elementares, porém memoráveis⁸⁵⁰. O resgate da oralidade, muitas vezes, se faz pela evocação pontual da importância do contador de histórias, da lembrança de tê-los escutados e do modo com que relatam. Em *Couleur de fumée*, o narrador compara os velhos contadores a pergaminhos amarelados, os quais testemunharam acontecimentos que carregam a história de seus pais e avós, cuja passagem do tempo não tem poder sobre eles, porque o passado sai de seus lábios e olhos, que continuam a ver os cavalos selvagens e a lua dos nômades, por continuarem a sentir o perfume das florestas e das montanhas...⁸⁵¹. O narrador Khandi, por exemplo, tem muito prestígio, não só pela sua idade, mas por sua fantasia sem limites. É evocado no romance como aquele que contava histórias, nas quais todos acreditavam e que entravam noite adentro:

[...] nós tínhamos a necessidade de nos imergir em um mundo diferente, cheio de gigantes, onde as bruxas velhas voavam em vassouras, e onde os espíritos, bons ou maus, decidiam o destino das pessoas. [...] Nós esperávamos com impaciência pela noite, para esquecer nossa própria existência, e nos deixar ser levados sem medo para esse mundo de mistério e prodígio⁸⁵².

Em *El alma de los parias*, Stieva, já convertido em escritor, percebe ao entrar na Universidade, que havia bastantes semelhanças entre o que estudava nas aulas de filosofia e a sabedoria dos velhos narradores de seu grupo: “parecia que os estava vendo quando ao por do sol sentavam as crianças ao abrigo do amor do fogo para contar alguma *Pobiaste*, a Paideia dos ciganos. As reflexões de meu avô, as vi muito tempo depois transformadas, depuradas, na boca de Aristóteles”⁸⁵³. Em *Gitanos para su bien o su mal*, o narrador lembra a alegria do velho patriarca Goguich, ao reunir os seus netos e poder contar a história dos romà, da mesma forma que havia feito o seu avô no passado. Sentia o prazer da enorme responsabilidade de,

⁸⁵⁰ ONG, Walter. *Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra*, pp. 73-74.

⁸⁵¹ Cf. LAKATOS, Menyhért, *Couleur de fumée*, p. 8.

⁸⁵² *Ibid.*, p. 50. “[...] nous avons besoin de nous évader dans un univers différent, peuplé de géants, où de vieilles sorcières chevauchaient des balais, et où des esprits, bien ou malfaisants, décidaient du sort des hommes. [...] Nous attendions impatiemment le soir, pour oublier notre propre existence, et nous laisser emporter sans contrainte dans ce monde de mystère et de prodiges”.

⁸⁵³ NEDICH, Jorge, *El alma de los parias*, p. 138. “me parecía verlos cuando a la caída del sol sentaban a los chicos al amparo del amor del fuego para contar alguna *Pobiaste*, la Paideia de los gitanos. Las reflexiones de mi abuelo las vi mucho después transformadas, depuradas, en la boca de Aristóteles”

por meio das narrativas, preservar o seu povo e repassar a memória romã⁸⁵⁴. O enaltecimento da oralidade pelo engrandecimento da figura dos narradores, também faz parte de uma atitude afirmativa, a qual se imbrica ao tecido textual. Reafirma-se na escrita, essa função social, cujo ato de contar ininterruptamente assumiu-se dentro da cultura romani. Como costumam dizer os velhos: “é a escola de nosso povo”. São, além de contos que abrangem a mitologia, as lendas e a memória romani, uma prática social e discursiva, em que o público e o narrador se envolvem em processos de construção de experiências. Trata-se mais de um processo de constituição identitária do que um produto acabado.

Pode parecer paradoxal, que os escritores que partilham da concepção de que o advento da escrita e o conseqüente letramento no seio de uma cultura oral sejam eventos importantes e transformadores, enalteçam tanto a oralidade em seus escritos. Contudo, como observa Ong, ainda que a oralidade não seja um ideal, propiciar conhecê-la e enfocá-la de maneira positiva, não significa enaltecê-la como um estado permanente. O conhecimento da escrita possibilita aberturas para a palavra e existência humana, que seriam inimagináveis sem a escritura. Um bom exemplo do que pôde produzir a oralidade foi a *Odisseia*. Além disso, jamais se eliminará por completo, pois, ao se ler um texto, este é oralizado.

A oralidade como o surgimento da escrita é basilar para a evolução da consciência. Ao se dizer que várias transformações na psique e na cultura estão relacionadas à passagem da oralidade à escrita, não significa afirmar que a escrita e suas conseqüências sejam a única causa de todas as mudanças⁸⁵⁵. Segundo Olson e Torrance, a escrita não produz exatamente uma nova forma de pensar, porém, a posse de um registro escrito permite que se inove, o que seria impossível no âmbito restrito da oralidade, bem como que se possa reavaliar, estudar, reinterpretar e, eu acrescento, reconstruir. Para os estudiosos, a escrita não provoca precisamente a mudança social ou a modernização, porém, ser capaz de ler e escrever são fundamentais para o desenvolvimento de determinados papéis no âmbito das sociedades atuais, mesmo que possa continuar sendo irrelevante para o desempenho de funções restritas a uma sociedade tradicional⁸⁵⁶.

Em relação ao pensamento mágico, discutia-se sobre o destino em certo aspecto fatalista, que ronda a mentalidade da maioria dos grupos. Também fundamentado no lugar de subalterno, que foi historicamente imputado aos romã, atrelando o seu destino à marginalidade. Esse *fatum* que a personagem Stieva ressalta miticamente como advindo do

⁸⁵⁴ NEDICH, Jorge, *El alma de los parias*, p. 31.

⁸⁵⁵ ONG, Walter. *Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra*, pp.169-170.

⁸⁵⁶ OLSON, D. R.; TORRANCE, N. *Cultura escrita e oralidade*, p. 14.

“tempo no qual os ciganos aceitamos com fidalguia, lá no começo da história do homem, nosso destino de párias no caos da criação”⁸⁵⁷. Nesse contexto, a escrita pode ser pensada como um dos alicerces construtores de um “anti-destino”⁸⁵⁸, entendido aqui, como uma estratégia de reversão do fatalismo social relacionado ao grupo.

A aquisição da escrita e as possibilidades de utilização de novas ferramentas a partir dela, facilitam interferir nas sociedades circundantes em prol, não só da continuidade do que se é, mas de uma identidade de projeto. O resgate da oralidade na escrita faz a ponte entre a tradição e a modernidade em um contexto étnico. Constitui, de alguma forma, uma negociação interna, um diálogo entre o que quer permanecer e o que é adaptável. E o mundo mítico, heroico e lendário das narrativas orais não se mostra propenso a desaparecer quando tecido à escrita, mas sim, ganha reverberação em um meio novo, facilitador da permanência da memória e ao mesmo tempo, propulsor de transformações.

⁸⁵⁷ NEDICH, Jorge. *El alma de los parias*, p. 146. “tiempo en el cual los gitanos aceptamos con hidalguía, allá en el comienzo de la historia del hombre, nuestro destino de parias en el caos de la creación”.

⁸⁵⁸ Cf. sobre “anti-destino” em NÚÑEZ, Violeta. “Pedagogía Social: un lugar para la educación frente a la asignación social de los destinos”. Barcelona: Universidad de Barcelona, marzo de 2007. Disponível em http://www.porlainclusion.educ.ar/documentos/Violeta_N_Pedagogia_Social.pdf



Memórias romani. Autoria: Natasha Castello. Aquarela e caneta nanquim sobre cansón, Tamanho A4, 2015. Ilustração cedida à autora.

A MODO DE CONCLUSÃO

Para formular as hipóteses centrais deste estudo, principiei pelas observações acumuladas ao longo de minha trajetória como leitora ávida da produção dos escritores romà. Desde que tomei conhecimento que eles, contrariando imperativos internos seculares de manutenção da cultura oral, estavam deixando para trás a atitude defensiva em relação à escrita e utilizando a seu favor artimanhas e estratégias da “velha inimiga”, fui motivada em começar uma pesquisa aprofundada sobre o assunto.

Observei ainda, que esse uso da escrita literária parecia fazer parte do despertar de uma nova consciência étnica, pela qual tem passado o povo rom desde o início da atividade literária, na década de 1920 na Rússia. Nas insistentes leituras e releituras de escritores contemporâneos – principalmente comparando-os com os anteriores – foi possível perceber como a literatura oral se constituía em uma espécie de intertexto. Apreendi também, que as estratégias e reminiscências orais, embora presentes, tornavam-se cada vez mais diluídas nos escritores contemporâneos, agregando linguagens, artifícios e gêneros da literatura do *outro*, sem perder, no entanto, características fundamentais das narrativas orais, como a função social, formadora da identidade romani (*romanipen*) e perpetuadora da memória coletiva do grupo.

Em uma realidade étnica, na qual os romà ainda convivem com os seculares estereótipos, discriminações e perseguições constantes – hoje, sob novas facetas que vão desde estratégias preconceituosas sutis até a declarada “ciganofobia” mundial, como observado durante este estudo –, o panorama para os romà é conflituoso e complexo. A miséria e exclusão crescente se abate sobre boa parte dos grupos, que já não encontram em seus tradicionais ofícios, nos antigos modos de vida como o nomadismo ou nas táticas defensivas de autosegregação, formas minimamente sustentáveis de viverem sua identidade. No entanto, o desejo de sobreviverem etnicamente perdura e se faz imprescindível configurar renovadas adaptações internas e emergentes negociações culturais com o *outro*. Estas últimas beneficiam, não só os grupos romà, como as sociedades não-romà, tendo em vista que vivemos tempos cujas relações interétnicas são inevitáveis, necessárias e viabilizadoras de “outro mundo possível”. E os escritores romà, em notória atitude de resistência, parecem pensar desse modo, apesar do conflituoso espaço que tomam para si, nesses momentos de uma emergente literatura escrita no seio de uma cultura oral e ainda avessa ao escrito.

Os romà também foram “esquecidos” da história das sociedades majoritárias, como partícipes ou contribuidores. Sua memória foi silenciada e sua presença restrita ao papel de

desviantes sociais. A literatura do *outro* preencheu as lacunas da história, representando-os prolificamente por meio dos estereótipos, de maneira que história e literatura – sem esquecermos da pintura – criaram os “ciganos” refêns de imagens estereotipadas e preconceitos históricos. Elementos que atuaram, não só no imaginário dos não-romã, promovendo a aversão mútua e a subalternização da minoria étnica, bem como, causaram considerável deterioração identitária no grupo. A identidade romani, não obstante tenha sobrevivido a ininterrupta “tempestade histórica”, que caiu sobre o povo rom, mantendo paradoxal orgulho étnico (possivelmente em função da identidade que se constituiu na reatividade), não pode evitar as sequelas geradas pelas introjeções dos estigmas e pelo acatamento da subalternidade imposta, representada pela postura das maiorias romã de não lutar por direitos, representatividade e voz. Uma verdadeira “aceitação do destino de parias”, segundo o narrador de *El alma de los parias*⁸⁵⁹.

Diante dessa realidade, observa-se que grande parte dos escritores romã contemporâneos parecem valer-se do fortalecimento identitário, que sempre esteve presente nas narrativas orais, para desconstruir a imagem dos “ciganos” perante o *outro* e ante o próprio grupo. Mas, a literatura romani contemporânea não é somente um espaço de desconstrução de estereótipos e introjeções; atua, igualmente, como um significativo lugar de criação de uma nova etnicidade, efetivando uma interessante junção entre tradição e inovação, agenciando, ademais, um simbólico espaço de união entre os grupos romã. Espaço que chamei de um simbólico “território” escrito dos romã.

Partiu-se então, da hipótese de que a emergente escrita literária romani contemporânea seria um espaço potencial e viável para uma mais que necessária (des)construção identitária, que se alinhava aos pressupostos do movimento ativista insurgente. E que, efetivamente, muitos dos escritores além da obrigação com a literariedade, assumiam para si o compromisso com essa construção, não atrelada politicamente ao ativismo, mas, condizente com a nova consciência que dele emergia. Como se efetivaria essa reconstrução nos textos? Que estratégias poderiam ser evidenciadas? Como compor uma amostra desse simbólico “território” escrito?

Para responder essas interrogações, foi escolhido *El alma de los parias* por suas singularidades, ao observar que condensava características textuais e estratégias de revitalização identitárias encontradas em diversas obras e autores romã. A decisão de trabalhar com um *corpus* complementar contribuiu para confirmar que essas reconstruções se

⁸⁵⁹ Cf. NEDICH, Jorge. *El alma de los parias*, p. 146.

estendiam a um vasto número de grupos, que efetivaram diferentes adaptações culturais no decorrer de suas diásporas, porém, não perderam uma identidade, já que compartilharam significativas características idiossincráticas – resistiram à aculturação, à assimilação, ao genocídio cultural e étnico. Assim, a pergunta que surge é por que esse povo necessitava de reconstrução? Para isso, fez-se necessário abordar a forma como foi construída a imagem dos “ciganos” ao longo da história, para se chegar a um entendimento dos agentes externos que atuaram sobre a identidade romani. Nesse aspecto, a pesquisa pelas representações literárias, que adotou os romà com objeto, foi esclarecedora, ao compreender que história e representações literárias se imbricaram na construção da identidade reativa, com significativas introyeções apresentadas pelos romà. Detectou-se, nessa parte do estudo, que o nomadismo foi o aspecto cultural diferenciador, que teve um peso maior na repulsa à diferença romani.

O nomadismo foi incorporado como diacrítico cultural pela história e tornou-se um “lugar afetivo” à maneira de uma terra natal fincada no caminho (*drom*). Essa afetividade que os romà atribuem ao nomadismo seria mais que um “desejo por terra natal”, representa o “desejo por um lar”, o que caracteriza uma ruptura com a necessidade de uma origem fixa, segundo Avtar Brah⁸⁶⁰. Observou-se nessa discussão, efetivada no primeiro capítulo, que os romà, devido à dispersão longa e traumática, foram levados a encontrar no nomadismo um elemento cultural agregador e definidor de etnicidade, que sobrevive por um pensamento nômade, o qual define muitos costumes. E na atual literatura romani está presente em diferentes facetas, sobretudo, representado por um acentuado saudosismo a esse “lar-caminho”.

Os romà, ao perceberem a aversão que a sua diferença despertava nas sociedades, tomam consciência do poder da escrita por meio de salvo condutos, decretos, leis, pragmáticas e sanções que recebiam junto às inúmeras representações literárias. Lentamente, eles veem como são lhes atribuídos qualificativos negativos e como terminam transformados em hereges no final do século XV. Esse contexto, somado as reiteradas políticas assimilatórias, que lhes exigia a escolarização, terminou em transformar o que seria uma condição temporária, a oralidade – como foi para outros povos – em uma situação que se quis definitiva.

Ao analisarem-se as representações literárias do *outro*, colheu-se que à imagem central do nomadismo atrelou-se à representação de selvagens e desta, às ideias de estrangeiro, bárbaros, ladrões, perigosos, cruéis e enganadores. E a liberdade, própria do nômade,

⁸⁶⁰ Cf. BRAH, Avtar. *Cartographies of Diaspora: Contesting Identities*.

favoreceu as imagens de libertinos, vagabundos, antissociais e artistas (principalmente músicos). A noção do nômade imerso na natureza acarretou também, a imagem de indivíduos sobrenaturalizados com poderes mágicos, corroborando a de hereges que lhes tinha sido conferida. A difusão e disseminação dessas imagens configuraram o imaginário das sociedades e atuaram na identidade romani negativamente. A naturalização desses estereótipos, que acompanharam os romà em toda sua diáspora, analisou-se no capítulo II e foi de suma importância para entender as autorrepresentações dos romà em sua própria literatura. O diálogo com a história e as representações literárias priorizou uma reflexão, a qual me levou a considerar um “olhar de dentro”, para entender o impacto desses elementos na realidade e identidade do grupo.

As primeiras desconstruções examinadas estão relacionadas com a importância da inclusão dessa literatura de minoria étnica no contexto dos estudos literários, que por sua vez, influenciam na recepção dessas produções. Trabalhar o lugar de onde se “escutam” essas vozes, proporcionando leituras que levem em consideração o fato ressaltado por Edward Said, em relação a que as narrativas das margens e minorias são experiências coexistentes, que devem ser lidas em contraponto como os textos provenientes do centro⁸⁶¹. Essas literaturas, historicamente subalternizadas e silenciadas, já não aceitam modelos padronizados que não levem em conta o momento – no qual minorias como a romani, lançam-se ao campo literário – e solicitam um alargamento das fronteiras enunciativas, interpretativas para outras vozes, algumas, como chama atenção Bhabha, até dissonantes ou dissidentes⁸⁶². Trazer à luz as narrativas romani nesse âmbito é parte do processo de desfazer imagens petrificadas e estereotipadas, desde a compreensão de suas próprias vozes e seus lugares de sujeitos. O surgimento da literatura romani também possibilita esse viés de (re)construção identitária, aspecto em lento andamento, tendo em vista as inúmeras dificuldades discutidas no capítulo três. São os obstáculos culturais internos em relação à escrita e os que a literatura romani divide com a produção de minorias, com história similar de subalternização e silenciamentos. Entre eles, a necessidade de submeter-se à linguagem e ferramentas do outro para falar desde e sobre uma minoria. Diante da impossibilidade de obter igualdade de espaços, essas minorias tendem a buscar frestas em que possam subverter o discurso dos dominantes. Algumas vezes, como no caso dos escritores romà contemporâneos, propor-se a iniciar uma (des)construção identitária, a partir desses lugares “entreabertos”, onde podem dar a conhecer sua cultura para o *outro*, longe de exotizações e promover reflexões direcionadas, tanto aos não-romà quanto

⁸⁶¹ Cf. SAID, Edward. *Cultura e imperialismo*

⁸⁶² Cf. O local da cultura, p. 24.

ao próprio grupo. A partir dessas evidências foi possível chegar mais instrumentalizados a questões relacionadas à ressignificação da identidade romani diretamente nos textos escolhidos.

Nesse aspecto, observou-se que a escrita literária dos romà compartilha atributos com as literaturas “étnicas” e também com o que Deleuze e Guattari denominaram de literaturas “menores”, por estarem inseridas dentro de um contexto literário maior. De tal modo, que essa escrita adquire uma significativa função política e social⁸⁶³. As semelhanças estariam relacionadas à forma desterritorializada, a qual assume a escrita romà por meio de diversos recursos, como é a incorporação de variadas falas nos textos. Inclusão, muitas vezes, inevitável, já que assinala a necessidade de expressar-se na língua mãe – o romani ou a variação dialetal falada pelos personagens – em momentos significativos, por exemplo, quando se alude a motivos próprios da identidade romani (*romanipen*). Também, quando a influência da diáspora é evidente. Destarte, o idioma dos vários países está inserido para recriar a realidade étnica de forma verossímil.

Em outros trechos ocorre a presença de um descentramento da língua do outro, entendido como uma subversão deliberada, que se manifesta pela introdução nos textos de expressões ou frases na língua própria. A finalidade é reproduzir no leitor o mesmo estranhamento que sentem os romà, quando têm que compreender ou fazerem-se entender na língua do outro. Outra característica que divide com a literatura étnica, especificamente a migrante, é esse saudosismo da “terra natal”. Dessa forma, a escrita romani foi conceituada neste estudo como uma “escrita nômade”, por agrupar esses aspectos e ser fortemente desterritorializada, uma vez que, ao contrário da migrante, não busca uma reterritorialização, mas sim, efetivar a criação de um “lugar nômade” na escrita.

O aparecimento dos chamados “novos romà” na ficção é um reflexo do seu surgimento na realidade étnica e, muitas vezes, representam a trajetória dos próprios escritores ou uma variação ficcionalizada de suas vidas. Esses híbridos podem ser indivíduos mestiços, filhos de romà e não-romà, ou personagens que dialogam com o mundo do *outro*, ao desenvolverem funções que não são comuns dentro do grupo étnico. Mestiços ou híbridos culturais, esses personagens têm em comum o diálogo com ambas as culturas. A aquisição do letramento é um elemento fundamental na conformação do híbrido e está marcadamente presente nas reflexões dos personagens, tanto em relação aos benefícios para o grupo, como os problemas advindos do diálogo estreito com a sociedade majoritária, característico dos

⁸⁶³ Cf. *Kafka: por uma literatura menor*, p. 25.

indivíduos “entre culturas”. O conflito, as estratégias de sobrevivência cultural, a nova consciência e a transformação desses personagens ao longo das tramas são os principais enfoques dos romances. Essas abordagens fazem emergir na voz de narradores e personagens reflexões significativas, como a constante crítica à condição de inferioridade das mulheres dentro do grupo étnico. Destacou-se outra importante preocupação dos escritores: a de representar um hibridismo que, apesar de não prescindir de conflitos, não acarretava em perda da identidade cultural e sim, em uma ressignificação por uma identidade em constante processo de construção – em *performance*.

Os personagens “entre culturas” promovem uma ruptura com imagens petrificadas de um rom “congelado” no tempo e arraigado somente à tradição, para incluir a figura de um novo rom, inserido na história viva de um povo que se adapta e muda. Os romances promovem a subversão dos estereótipos, desconstruindo possíveis binarismos, ou seja, os romà não são apresentados como “bons” para contrastar com o negativo que foi construído nas representações literárias, mas, como personagens que podem ser bons ou maus, corresponder ou não a qualificativos negativos que lhes foram imputados ao longo da história, ou seja, possuidores da ambiguidade como qualquer ser humano. As representações contrastivas com as anteriormente feitas pelos não-romà são frequentes e estão relacionadas à associação do nomadismo como uma vida “fácil” e livre de obrigações, que foi determinante para a formação de um imaginário, que relacionou os romà a vagabundos, correspondendo ao que catalogamos neste estudo como um “racismo romântico”.

Além da subversão direta dos estereótipos foram evidenciada no *corpus* as introjeções dos estigmas e preconceitos nos personagens romà. Introjetos que geram deterioração identitária e conseqüente baixa estima grupal. Elemento desestruturante, o qual imobiliza os grupos romà para ações transformadoras da condição subalterna e os mantém em postura autosssegada. A representação de personagens romà atormentados e perseguidos pelas introjeções são recorrentes e explícitas. *El alma de los parias* compõe um dos pilares fundamentais do argumento central da trama: a perda do contato, durante décadas, do protagonista com seu filho mestiço, criado por sua mãe não-romà, por acreditar que não era digno de ser amado e respeitado por ser “cigano”. O narrador-protagonista somente se anima a buscar o filho, depois de conseguir ingressar em uma universidade, tornar-se escritor e publicar seus primeiros livros. Às vezes, as introjeções também aparecem como a aceitação de características negativas ou exóticas imputadas pelo *outro* que, inclusive, condicionam as escolhas dos personagens, que acreditam, por exemplo, que “servem” apenas para músicos e não possuem capacidade suficiente para desenvolverem outras habilidades. Uma espécie de

“profecia que se autocumpre”, entendida como o poder que a expectativa do ambiente adquire em determinar o comportamento dos indivíduos e grupos⁸⁶⁴.

A representação dos efeitos das introjeções sobre a identidade dos personagens promove no leitor, a percepção da profundidade das sequelas identitárias geradas pelo hábito fácil e cómodo de utilizar os estereótipos na apreensão da alteridade. Permite ainda, de uma concepção voltada para dentro, que os româ observem a “colonização interna”, que significa essas imagens introjetadas. Ao longo das narrativas, os personagens, sobretudo os híbridos, geralmente, conseguem perscrutar as armadilhas das introjeções e tomar as rédeas de suas vidas sem o peso dos estigmas.

Outro aspecto dessa reconstrução, que se efetiva na literatura romani, relaciona-se com o resgate da memória étnica – um dos principais motivadores da escrita literária – com a intenção de empregar a escrita como lugar de registro. Essa abordagem se apresenta nos romances por distintos vieses. Primeiro, por meio de um olhar acerca da história de uma perspectiva “de dentro”, que denuncia maus tratos impostos pelas instituições do outro, por exemplo, a polícia. Traz à tona o silêncio de fatos da história româ e buscam incluí-los pelas suas próprias vozes, que narram aspectos desconhecidos das sociedades dominantes e também dos grupos. O caso exemplificado neste estudo trata-se de como o governo de Perón, na Argentina, “convence” os româ a sedentarizarem-se, valendo-se de incêndios criminosos às barracas dos nômades e da proibição do uso de seus diacríticos culturais, como as vestimentas tradicionais. Esse olhar reconstrutor da história relaciona-se com a subversão dos estereótipos, porque trata de desmistificar “verdades” arraigadas, trazendo à luz, histórias ocultas da esfera ótica das sociedades circundantes.

No âmbito dessa memória, a construção de uma literatura do Holocausto rom (*Porrajmos*) surge como um dos aspectos mais relevantes. Para alguns intelectuais româ, como Gheorghe e Mirga, a tragédia teve papel representativo para o desenvolvimento de um sentido de nação entre os grupos româ dispersos⁸⁶⁵. Neste trabalho, confirmou-se a ideia de que esse sentimento de alicerçar um “território” escrito, simbólico e unificador estratégico da nação transnacional romani – modelo de nação preconizada pelo movimento ativista e reconhecido pela UNESCO em 1982 – está fortemente presente nessa literatura, bem como, a intenção de registrar uma memória exemplar.

⁸⁶⁴ Conceito cunhado por Robert Merton.

⁸⁶⁵ Cf. GHEORGHE, Nicolae; MIRGA, Andrzej. “The Roma in the Twenty-First Century: A Policy Paper”. Disponível em <http://www.eurozine.com/articles/2001-03-12-mirga-gheorgh-en.html>. Acessado em 30.11.2014

A necessidade de dar visibilidade ao genocídio romani é outro dos elementos motivadores dos escritores do *Porrajmos*. O Holocausto rom, ao contrário do judeu, não teve repercussões memorialísticas, os romã não foram ouvidos nos tribunais de Nuremberg, gerou pouquíssimas e discutíveis indenizações, nem mesmo contou com o apoio para fortalecimento de sua memória. Até hoje foi minimamente discutido, estudado e corresponde ao que os historiadores romã chamam de o “holocausto esquecido”. Atualmente, a literatura do *Porrajmos* é escrita por testemunhas dos campos de concentração, pelos seus descendentes ou por romã que tiveram conhecimento da tragédia pelo contar dos mais velhos. Esses escritores dão os primeiros passos no sentido de unir esforços, indo ao encontro da luta ativista, para trazer à luz os elementos de sua história, que permitirá configurar sua identidade em uma memória que atua sobre o presente étnico.

Confirmou-se nas análises deste estudo, a construção de uma incipiente história social relacionada ao registro da memória, a fim de desfazer a imagem de um “povo sem história”, recorrente no imaginário das sociedades majoritárias. Essa história que se ergue está relacionada, principalmente, às modificações que o grupo tem incorporado ao longo do tempo na vida cotidiana e nos costumes. Tais mudanças representam uma comunidade que não está irremediavelmente aferrada aos costumes, petrificada no tempo, mas, que incorpora constantes adaptações ao meio. No registro de uma história social, a transição do nomadismo ao sedentarismo é a temática mais abordada, especialmente em *El alma de los parias*, em que se esmiúça como os objetos do mundo sedentário e “mundo do outro” foram sendo incorporados ao dia a dia dos romã, ao mesmo tempo em que o processo de sedentarização avançava. Talvez, poderíamos afirmar que se trata de uma história da vida privada dos romã. Os romances promovem um reviver dessa transição e registram detalhadamente as vidas nômades e sedentárias, ressaltando o contraste tanto para o seu bem (o conforto e a aproximação com os não-romã), como para seu mal, como o crescente confinamento em bairros miseráveis e em consequência, o aumento da exclusão.

Ainda relacionada a essa história social que se plasma na escrita, as análises evidenciaram o registro do pensamento mágico romani relacionado à presença das lendas, superstições, credices e do sobrenatural, que perpassa a cotidianidade de forma naturalizada, em uma espécie de religiosidade que se une às crenças mágicas. Essa, com base na influência do destino e da sorte, como elementos que interferem diretamente no percurso dos personagens. O pensamento mágico se incorpora à história social, porque traduz a subjetividade grupal que interfere absolutamente nas decisões e atuação das personagens, representando uma postura dos romã frente à realidade. O mágico presente nas narrativas

orais se interliga ao resgate da oralidade e traz a revalorização da tradição, deixando clara a necessidade dos escritores de armazenar, na emergente escrita, um passado que é formador e dá contorno afetivo à identidade romani. Desconstruindo, inclusive, os preconceitos internos de que ter uma escrita resultaria na perda de elementos intrínsecos ao âmbito da oralidade. O que se revelou nas análises foi a permanência dos componentes da oralidade revalorizados na escrita.

A oralidade se imbrica na escrita romani de forma direta ou indireta. Nesta última, mais frequente na literatura contemporânea, a influência se dá pela utilização de recursos compositivos das narrativas orais nos textos. Por exemplo, a forma fragmentada e episódica com que são relatados alguns romances, como em *El alma de los parias*, em que o narrador, à maneira dos velhos contadores: ora dramatiza a ação contando-a; ora toma distância do que descreve; outras vezes comenta e opina; e em outros momentos teoriza e até moraliza, geralmente, do lugar de um “novo rom” – interferindo sua visão peculiar por estar “entre culturas”. A questão da “moral da história”, comum às narrativas orais, também está presente nas frequentes incorporações de pequenos contos com “lições”, que são inseridos como introdução ao verdadeiro fato que se quer narrar. O resgate da oralidade ainda pode efetivar-se pela incorporação de passagens, que têm a clara intenção de divertir. É comum nas narrativas orais conjugar a função didática de transmitir a *romanipen* com a de entreter alegremente as famílias. Também permanece nos textos, o humor ingênuo e até escatológico (promovendo uma espécie de transgressão dos conceitos de pureza e impureza), frequente nas narrativas dos velhos narradores orais. Esse humor aparece da mesma forma que na oralidade, no sentido de promover uma ruptura com algum episódio triste anteriormente contado, gerando um constante contraste triste-alegre nos relatos, similar ao buscado pelos narradores orais, que sempre desejam terminar suas narrativas de maneira descontraída.

Os escritores demonstram, inclusive, poderem se desfazer da influência oral em diversos momentos de suas narrativas e utilizam seus recursos em trechos-chave associados, geralmente, a afetividade e a nostalgia do nomadismo. O enaltecimento da oralidade, no entanto, não é uma forma de rejeitar a escrita, mas sim, uma maneira de evidenciar que esse pode ser um lugar onde tradição e inovação se unem, para manterem viva a memória coletiva. Ainda que as recordações da coletividade romani sejam orais e que os romà tenham sobrevivido até aqui sem torná-la escrita, a construção de uma memória grupal registrada viabiliza e reforça a união dos grupos e possibilita o reconhecimento, dado que os romà se inserem em um contexto de sociedades letradas. Pode-se concluir igualmente, que a literatura romani é assumida por seus escritores como uma atividade engajada com a transformação

social dos romà, além de considerá-la como uma expressão artística, antes de tudo literária. Uma escrita que traduz um ato performativo de afirmação identitária, do qual os escritores são mediadores das vozes romà. Assim sendo, confirma-se que a jovem literatura romani tem um importante papel no processo de reconstrução da identidade atual, na desconstrução de imagens negativas e no estabelecimento de “pontes” de diálogos com o “outro”, auxiliando na formação dos alicerces da nação transnacional romani.

A literatura romani oferece amplo campo de possibilidades de abordagens de estudo. Apesar de conter um bom número de escritores e desenvolver-se em distintos países, não pude identificar – além de poucas compilações e artigos produzidos por ativistas, estudiosos e escritores romà, como Rajko Djuric e Ian Hancock, que oferecem um panorama acerca dos principais nomes dessa recente escrita – estudos específicos das obras, nem no âmbito da literatura tampouco sobre cultura romani. Dessa forma, este trabalho pode contribuir com conclusões parciais e iniciais a respeito de uma área que só agora começa a existir e que exige futuros aprofundamentos. Principalmente, se consideramos o enorme significado que tem para um grupo minoritário subalternizado e de cultura oral, passar a possuir uma escrita, com as significativas mudanças atreladas a essa transformação.

Para citar somente algumas das possibilidades de estudos futuros, observa-se que tanto a representação das mulheres nessa literatura como a produção das escritoras romà constituem segmentos que carecem de pesquisas, cujas abordagens podem acarretar em significativas contribuições nas áreas de representação de minorias e de gênero na literatura, como também, para a área dos estudos culturais ou ainda, aplicados à antropologia ou à sociologia. A escrita das mulheres romà possui diferenciais importantes em relação às estruturas textuais e suas vinculações sociais. Portanto, devido a sua amplitude, não seria possível abordá-la no âmbito deste trabalho, nem mesmo em suas relações com a identidade, pois merece e requer uma observação específica. Principalmente, porque a mulher romà corresponde a uma minoria dentro da minoria, o grupo mais estigmatizado nas relações interétnicas (brevemente discutido no capítulo II, quando se abordou as representações literárias sobre as “ciganas”). Mulheres subalternizadas pelas sociedades majoritárias e pertencentes a uma cultura ainda patriarcal e sexista. Sobretudo, essas são as que enfrentam maiores dificuldades para aceder a escrita, devido às barreiras culturais serem mais restritas para elas. Ainda assim, mesmo não sendo maioria entre os escritores, não são escassas as escritoras romà que se aventuram a escrever poemas, contos e romances de grande literariedade e engajamento social. São elas as que carregam consigo a responsabilidade de transmitir a cultura, a tradição e os costumes para as novas gerações e as que hoje são, visivelmente, as principais protagonistas das mudanças no

seio do grupo étnico. O estudo dessa escrita feminina também pode contribuir, consideravelmente, para o aprofundamento entre identidade e literatura romani, no contexto de reconstrução que recém se inicia.



Literatura romani. Autoria: Natasha Castello. Aquarela, caneta nanquim e caneta esferográfica sobre papel, tamanho A4, 2015. Ilustração cedida à autora⁸⁶⁶.

⁸⁶⁶ As ilustrações, exceto a da capa, são da artista plástica Natasha Castello. A da capa é da autora.

REFERÊNCIAS

ACTON, T.; LE BAS, D. *All Change! Romani studies through Romani eyes*. Hatfield: University of Hertfordshire Press, 2010.

AFFERGAN, Francis. *Exotisme et altérité*. Paris: PUF, 1987.

AGOSTINHO. *Confissões*. Lisboa: In-CM, 2001.

ALCALÁ YAÑEZ, Gerónimo y de Rivera. *El donado hablador: vida y aventuras de Alonso, mozo de muchos amos*. Madrid: Aguilar, 1980.

ALENCAR, José de. *O guarani*. São Paulo: Ática, 1975.

ALLENDE, Isabel. *Zorro: Começa a lenda*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

ALMARZA, Sara. “Arquivo do escritor”. In: **Revista Cerrados. Revista do Programa de Pós-Graduação em Literatura**. Arquivo e memória literária: caminhos contemporâneos. Brasília: Universidade de Brasília, 2003.

_____. “Um outro mundo possível”. **Revista Intercambio**. 2008. Disponível em <<http://unb.revistaintercambio.net.br/24h/pessoa/temp/anexo/1/108/115.pdf>>. Acesso em: 14.12.2013.

_____. “Literatura e globalização”. **Revista Cerrados**, Brasília n.17, ano 13, 2004.

ALLPORT, W. Gordon. *La naturaleza del prejuicio*. Buenos Aires: Universitaria de Buenos Aires, 1962.

ALMEIDA, Manuel Antonio. *Memórias de um sargento de milícias*. São Paulo: Ediouro, 1997.

ÁLVAREZ, Juan Claudio. “Gitanos y literatura”. *I Tchatchipen: publicación trimestral de investigación gitana*. nº 74, Madrid: Instituto Romanò de Servicios Sociales y Culturales, octubre-diciembre, 1993.

AMADO, Jorge. *Tocaia Grande: a face obscura*. Rio de Janeiro: Record, 1985.

AMADOR JIMÉNEZ, Fabián. *Cuentos maravillosos de un gitánico navaro*. Recopilados por ASENCIO, Javier; ORTIZ VIANA, Helena. Panplona: Piedra de rayo, 2008.

ANTELO, Raúl (Org). *A alma encantadora das ruas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

ANZALDÚA ,Glória. *Boderlands/La frontera: the new mestiza*. San Francisco: Aunt Luke Books, 1987.

ARDENER, Edwin. “*El problema revisited*”. In: ARDENER, E. *Percibiendo mujeres*, Londres: Malaby, 1975.

ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia da Letras, 1990.

_____ *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus, 2004.

_____ **Escritos judíos**. Barcelona: Paidós, 2009.

ARFUCH, L. *El Espacio biográfico*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2002.

AUZIAS, Claire. **Os ciganos ou o destino selvagem dos roms do leste**. Lisboa: Antígona, 2001.

_____ *Gitanas. Hablan las mujeres “ROMS” de Europa*. La Rioja: Pepitas de calabaza, 2011. AZEVEDO, Aluísio. **O cortiço**. São Paulo: Ática, 2004.

BACHELARD, Gaston. **A poética do devaneio**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

BAKHTIN, Mikhail. **Marxismo e Filosofia da Linguagem: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem**. São Paulo: Hucitec Annablume, 2006.

_____ **Questões de literatura e de estética: a teoria do romance**. São Paulo: Hucitec, 2010.

BAPTISSE, Naudet. “*Marcharse a toda costa*”. *I Tchatchipen: publicación trimestral de investigación gitana*. nº 3, Madrid: Instituto Romanò de Servicios Sociales y Culturales, Julio/septiembre, 1993.

BARTHES, Roland. **Mitologias**. Buenos Aires: Siglo XXI, 2008.

BARRANCO, Juan. “*El método de la historia oral y la cultura gitana*”. *I Tchatchipen: publicación trimestral de investigación gitana*. Barcelona: Instituto Romano de Servicios Sociales y Culturales, nº 3 julio-septiembre, 1993.

BARTH, Fredrik. “*Grupos étnicos e suas fronteiras*”. In: POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**. São Paulo: UNESP, 1998.

BAUDRILLARD, Jean; GUILLAUME, Henri. *Figures de l’altérité*. Paris: Descartes, 1992.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade e Holocausto**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____ **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____ **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____ **Comunidade: a busca por segurança no mundo atual**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar 2003.

- _____ **Identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- _____ *Vidas desperdiçadas: la modernidad y sus parias*. Buenos Aires: Paidós, 2006.
- BECKER, Howard S. *Outsiders. Estudos de sociologia do desvio*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- BELLI, Gioconda. *Sofia de los presagios*. Tafalla: Txalaparta, 1991.
- BENJAMIN, Walter. **Magia e Técnica, Arte e Política**. Obras escolhidas I. São Paulo: Brasiliense, 1993.
- _____ **Rua de mão única**. Obras escolhidas II. São Paulo: Brasiliense, 2000.
- BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade**. Petrópolis: Vozes, 1985.
- BILBENY, Norbert. *La identidad cosmopolita: los límites del patriotismo en la era global*. Barcelona: Kairós, 2007.
- BHABHA, Homi K. “*The Third Space*” In: RUTHERFORD, J (org). *Identity: Community, Culture, Difference*, Londres: Lawrence and Wishart, 1990.
- _____ “*Freedom’s Basis in the Indeterminate*” In: RAJCHMAN, J (org). *The Identity in Question*, New York: Routledge, 1995.
- _____ “*Culture’s In-Between*” In: HALL, S. DU GAY, P. (Org). *Questions of Cultural Identity*. Londres: Sage, 1996.
- _____ “A outra questão (estereótipo, a discriminação e o discurso do colonialismo)”. In: **O local da cultura**, Belo Horizonte: UFMG, 1998.
- _____ “*The Vernacular Cosmopolitan*” In: DENNIS, F; KHAN, N. (orgs). *Voices of the Crossing*. London: Serpent’s Tail, 2000.
- _____ **O local da cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 2005.
- BLANCO PASTOR, Alejandro. *La ciencia, el mito y otros juegos del pensamiento*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a la Distancia, 2000.
- BLOCH, Jules. *Los gitanos*. Buenos Aires: EUDEBA, 1962.
- BOTELLA, Rafa. “*Los gitanos bajo la mirada de Kusturica*”. *I Tchatchipen: publicación trimestral de investigación gitana*. Barcelona: Instituto Romano de Servicios Sociales y Culturales, nº 35 julio-septiembre, 2001.

BONOMO, M.; DE SOUZA, L.; TRINDADE, A.Z.; CABRAL, D.E; et al., “Mulheres ciganas: medo, relações intergrupais e confrontos identitários”. *Universitas Psychologica*, Bogotá: Colombia. vol.10 n° 3, septiembre/diciembre, 2011.

BORROW, George. *Los Zíncali: los gitanos de España*. Madrid: Turner, 1979.

_____ *Lavengro: alma bohemia*. Oviedo: Istmo, 1991.

BOTEY, Francesc. *Lo Gitano, una Cultura Folk Desconocida*. Barcelona: Nova Terra, 1970.

BOUCHARA, Traki Zannada. *La ville mémoire. Contribution à la sociologie du vécu*. Paris: Méridien Klincksieck, 1994.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

BRADLEY, C. Alan. *Flavia de Luce e o enigma da cigana*. São Paulo: Saraiva, 2011.

BRANDÃO, Luís Alberto. *Grafias da identidade: literatura contemporânea e imaginário nacional*. Rio de Janeiro/ Belo Horizonte: Lamparina /Fale (UFMG), 2005.

BRASIL, Francisco de Assis A. *O caboclo e a cigana*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1985.

BREINIG, H.; LÖSCH, K. “Introduction: difference and transdifference”. In: BREINIG, H.; LÖSCH, K.; GEBHARDT, J. (Ed.). *Multiculturalism in Contemporary Societies*. Erlangen: Universitätsbund, 2002.

BRESSON, Henri. “Calvario de los gitanos em Europa”. *I Tchatchipen: publicación trimestral de investigación gitana*. Barcelona: Instituto Romano de Servicios Sociales y Culturales, n° 3, Julio/septiembre, 1993.

BREYNER, Sophia de Mello. *Os ciganos*. Porto: Porto Editora, 2012.

BRONISLAWA WAJS. *Papùsa. Xargatune droma*. Paris: L’Harmattan, 2010.

BUESCU, Helena Carvalhão. *Cristalizações: fronteiras da Modernidade*. Lisboa: Relógio d’Água, 2005.

BURKE, Peter. *História e Teoria Social*. São Paulo: Unesp. 2002.

_____ *Hibridismo Cultural*. São Leopoldo: Unisinos, 2006

CANCLINI, Néstor García. “Notícias recientes sobre la hibridación”, 2003. Disponível em: < <http://www.sibetrans.com/trans/articulo/209/noticiasrecientessobrelahibridacion> > Acesso em: 4.10.2014.

CANDAU, Joël. *Memoria e Identidad*. Buenos Aires: Ediciones del sol, 2001.

_____ *Antropología de la memoria*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2006.

CÂNDIDO (MELLO E SOUZA), Antônio. **Literatura e Sociedade**. São Paulo: Publifolha, 2000.

CANETTI, Elias. **A língua absolvida**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

CARO BAROJA, J. **Ensayos sobre literatura de cordel**. Madrid: Istmo, 1990.

CARVALHO, Nayara C; LIMA, Marcus E. O; FARO, André; SILVA, Cíntia Almeida Figueiredo. “Representações sociais dos ciganos em Sergipe: contato e estereótipos”. **Psicologia e Saber Social**, vol. 1, nº 2, 2012.

CASTELLS, Manuel. **O Poder da Identidade**. São Paulo: Paz e terra, 2008.

CERTEAU, Michel. **La invención de lo cotidiano: artes de hacer**. México: Universidad Iberoamericana, 2000.

CENTURIÃO, Luiz Ricardo M. **Identidade e desvio social: ensaios de antropologia social**. Curitiba: Juruá, 2009.

CERVANTES SAAVEDRA, Miguel de. **La gitanilla**. Buenos Aires: Huemul, 1969.

_____ **El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha**. Madrid: Espasa-Calpe, 2004.

_____ **Novelas ejemplares**. Madrid: El Pais, 2005.

CHARON, Joel. **Sociologia**. São Paulo: Saraiva, 1999.

CHARTIER, Roger. **A História Cultural: entre práticas e representações**. Lisboa: Difel, 1990.

_____ “O passado no presente. Ficção, história e memória”. In: ROCHA, João Cezar de C (org). **Roger Chartier: a força das representações: história e ficção**. Chapecó SC: Argos, 2011.

CHEBEL, Ariane. **Los Racismos Cotidianos**. Barcelona: Bellaterra, 1998.

CIMORRA, Clemente. **Los gitanos**. Buenos Aires: Atlântida, 1944.

COELHO, Francisco Adolfo. **Os ciganos de Portugal**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1995.

COELHO NETO, Henrique Maximiano. **Sertão**. Porto: Lello & Irmão, 1911.

COHEN, Robin. **Global Diasporas: an Introduction**. Seattle: University of Washington Press, 1997.

_____ “Sólidas, dúcteis e líquidas: noções em mutação de ‘lar’ e ‘terra natal’ nos estudos da diáspora”. **Caderno CRH**. vol. 21, nº 54, Salvador, Set/Dez, 2008.

COURTHIADE, Marcel. “*El origen del pueblo rom: realidad y leyenda*”. ***I Tchatchipen: publicación trimestral de investigación gitana***. Barcelona: Instituto Romano de Servicios Sociales y Culturales, nº 33 Enero-marzo, 2001.

COURTHIADE, Marcel; REYNIERS, Alain. “*Langue et culture: approche linguistique*”. ***Études Tsiganes***, vol.2, nº 22. Paris, 2005.

COUTINHO, Eduardo. **Fronteiras Imaginadas: cultura nacional/teoria internacional**. Rio de Janeiro: Proframa de Pós-Graduação em Ciência da Literatura da UFRJ, 2001.

DALGASTGNÈ, Regina (org). “Uma voz ao sol: representação e legitimidade na narrativa brasileira contemporânea”. **Estudos de Literatura Brasileira contemporânea**, Brasília, nº 20, julho-agosto/2002.

_____ **Entre fronteiras e cercado de armadilhas**. Brasília: UnB, 2005.

_____ **Ver e imaginar o outro: alteridade, desigualdade, violência na literatura contemporânea**. São Paulo: Horizonte, 2008.

DAVINI, Silvia Adriana. “Voz e palavra – música e ato”. In: MATOS, Cláudia Neiva de; et al (Org.). **Palavra cantada: ensaios sobre poesia, música e voz**. Rio de Janeiro: 7 letras, 2008.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs. Capitalismo e Esquizofrenia**. vol. 5. São Paulo: Editora 34, 1997.

_____ **Kafka: por uma literatura menor**. São Paulo: Autêntica, 2014

DEMO, Pedro. **Charme da exclusão social – polêmicas do nosso tempo**. Campinas: Autores Associados, 2002.

DJURIC, Rajko. **Die Literatur der Roma und Sinti**. Berlin: Parabolis, 2002.

_____ **Sin casa y sin tumba**. Madrid: Instituto de Cultura Gitana/Huerga & Fierro, 2011.

D’OLIVEIRA CHINA, José B. **Os ciganos do Brasil: subsídios históricos, etnográficos e lingüísticos**. São Paulo: Imprensa Nacional do Estado, 1936.

DUBUFFET, Jean. **Escritos sobre arte**. Barcelona: Barral, 1975.

EAGLETON, Terry. **Ideologia**. São Paulo: UNESP, 1997.

ELIADE, Mircea. **Lo Sagrado y lo Profano**. Barcelona: Labor, 1992.

ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizatório**. 2 vols., Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

ERIKSON, Erik. H. **Identidade, juventude e crise**. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.

FÉLIX GRANDE. **Memoria del Flamenco**. Madrid: Alianza, 1999.

FERDOWSI, Hakim Abol Ghasem. *Shahnameh o El Libro de los Reyes*. Trad. Beatriz Salas de Rafiee. Vol. I y II. Teherán: Instituto de Estudios Islámicos, 2014.

FERNÁNDEZ, Antonio Torres. *Los gitanos somos una nación: la psicología social del pueblo gitano y su perspectiva de Estado*. Barcelona: Roman, 1987.

FERNANDEZ DE LOS RIOS, Luis Beltrán. *La arquitetura del humo: una reconstrucción del Romancero gitano de Federico García Lorca*. Londres: Tamesis Books, 1986.

FRASER, Angus. *Los gitanos*. Barcelona: Ariel, 2005.

FRAZER, James George. *La Rama Dorada: magia y religión*. México: Fondo de Cultura Económica, 2011.

FREUD, Sigmund. “O humor”. In: Obras completas. Vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

FONSECA, Isabel. *Enterrem-me em pé: os ciganos e sua jornada*. São Paulo: Schwarcz, 1996.

FOUCAULT, Michel. *Genealogia del racismo*. Trad. Alfredo Tzveibel. Buenos Aires: Argentina, 1993.

_____ *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 2007.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Vozes, 1999.

GALEANO, Eduardo. *Memorias del Fuego II: las caras y las máscaras*. Madrid: Siglo veintiuno de España, 1987.

GARRETA I BOCHACA, J., “Minories ètniques, associacionisme i integració sociocultural” en Papers: *Revista de Sociologia*, nº 56, 1998.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. *Diferentes, desiguais e desconectados*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2005.

GARCÍA LORCA, Federico. *Romancero gitano*. Madrid: Comares, 1928.

_____ *Romanceiro gitano e outros poemas*, Rio de Janeiro: Companhia José Aguilar, 1973.

GARCÍA MÁRQUEZ, Gabriel. *Cem anos de solidão*. Rio de Janeiro: Record, 1967.

GAVIRIA, Mario. “El estado rumano exporta gitanos”. *Diario de Navarra* Disponível em: <<http://medios.mugak.eu/noticias/noticia/151834>> Acesso em 14.08.2010.

GHEORGHE, Nicolae. “The Social Construction of Romani Identity”. In: ACTON, Thomas. *Gypsy Politics and Traveller Identity*. Hatfield: University of Hertfordshire Press, 1997,

GHEORGHE, Nicolae; ANDRZEJ, Mirga. *The Roma in the Twenty-First Century: A Policy Paper*. Princeton: PER, 1998. Disponível em: < <http://www.eurozine.com/articles/2001-03-12-mirga-gheorgh-en.html> > Acesso em: 24.10.14.

GIBSON, Ian. *Vida, pasión y muerte de Federico García Lorca (1898-1936)*. Barcelona: Plaza & Janés, 1998.

GIL VICENTE. *Obras completas*. Portugal: Livraria Sá Da Costa, 1953.

GOFFMAN, Erving. *“Behaviour in public places”*. Massachusetts: Free Press, 1985.

_____. **Estigma**: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos, 1998.

GRAHAM, Huggan. *The Post-Colonial Exotic: Marketing the Margins*. Londres: Routledge, 2001.

GONZÁLEZ, Estebanillo. *La vida y hechos de Estebanillo González, hombre de buen humor, compuesta por él mismo*. Madrid: Aguilar, 1962.

GONZALEZ PADILHA, Eusebio. *El pueblo gitano en la Guerra Civil y la Posguerra en Andalucía Oriental*. Almería: Arráez, 2009.

GROOME, Francis Hinds. *Cuentos gitanos*. Madrid: Miraguano, 1991.

GUARESCHI, Pedrinho *et al.* **Textos em representações sociais**. Rio de Janeiro: Vozes, 1995.

GUIMARÃES ROSA, João. **Sagarana**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

_____. **Tutaméia**: terceiras estórias. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

GUIMARAIS, Marcos Toyansk Silva. **O associativismo transnacional cigano**: Identidades, diásporas e territórios. Tese doutoral. Universidade de São Paulo, 2012.

GUTHRIE, R.V. *Even the rat was white: a historical view of psychology*. Boston: Allyn and Bacon, 1998.

HABERMAS, Jürgen. *La inclusión del otro - Estudios de Teoría Política*. Barcelona: Paidós Ibérica, 1999.

HALBWACHS, Maurice. “Fragmentos de la memoria colectiva”. Seleção e tradução Miguel Angel Aguilar. In: **Revista de Cultura Psicológica**, Año 1, Número 1, México, UNAM-Facultad de psicología, 1991. Disponível em: < www.raco.cat/index.php/Athenea/article/download/34103/33942 > Acesso em: 24.10.14.

_____. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2004.

HALL, Stuart. “Cultural identity and diaspora”. In: RUTHERFORD, J. (Org.). **Identity Community. Culture. Difference**. Londres: Lawrence & Wishart, 1990.

_____ (org.). *Representation: cultural representations and signifying practices*. London: Sage, 1997.

_____ **Identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

_____ **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

HANCOCK, Ian; DOWD, Siobhan; DJURIC, Rajko. *The Roads of the Roma*. Londres: University of Hertfordshire Press, 2004.

HANCOCK, Ian. *The Pariah Syndrome: An Account of Gypsy Slavery and Persecution*. Ann Harbor: Karoma, 1976.

_____ *We are the Romany People: Ame Sam e Rromane Dzene*. Hatfield: University of Hertfordshire Press, 2002.

_____ “On the Interpretacion of a Word: Porrajmos as Holocaust”. In: ACTON, Thomas; HAYES, Michael. (eds). *Travellers, Gypsies, Roma: The Demonisation of Difference*, edited by Thomas Acton and Michael Hayes. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2006.

_____ *Danger! Educated Gypsy: Selected Essays*. Hatfield University of Hertfordshire Press, 2010.

HAZIN, Elizabeth. “O fascínio do passado”. In: **Revista Cerrados: Arquivo e memória literária: caminhos contemporâneos**. Brasília: Universidade de Brasília, 2003.

HELLER, Agnes. *La Sociología de la vida cotidiana*. Barcelona: Península, 2002.

HEREDIA MAYA, José. *Penar Ocono*. Málaga: Librería Anticuaria El Guadalhorce, 1973.

_____ *Camelamos naquerar: propuesta para una danza de arcángeles morenos*. Granada: Universidad de Granada, 1976.

HERNÁNDEZ SOTO, Miguel. *Mi vieja sangre: men purí arat*. Valencia: Germania, 2004.

HOBSBAWN, Eric; RANGER, Terence. **A invenção das tradições**. São Paulo: Paz e Terra, 2006

ISOLDA DE CODA, Lina. [Prefacio] *La gitanilla: novelas ejemplares*. Buenos Aires: Huemul, 1969.

JAMESON, Fredric. “Sobre os ‘estudos de cultura’”. **Novos Estudos CEBRAP**, nº 39, julho, 1994.

_____ **As marcas do visível**. Rio de Janeiro: Grall, 1995.

JAVIER AGUIRRE, Felipe. *Historias de las itinerancias gitanas: de la India a Andalucía*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2006.

JODELET, Denise. “Representações sociais, um domínio em expansão”. In: JODELET, Denise (org.). **As representações sociais**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.

JOFFE, Hélène. “‘Eu não’, ‘meu grupo não’”. In: GUARESCHI, Pedrinho e JOVCHELOVITCH, Sandra (org.). **Textos em representações sociais**. Petrópolis: Vozes, 2002.

JONATHAN JUDAKEN. *Jean-Paul Sartre and the Jewish Question: Anti-antisemitism and the Politics of the French Intellectual*. Lincoln: University of Nebraska Press, 2009

JOVCHELOVITCH, Sandra. **Representações sociais e esfera pública - a construção simbólica dos espaços públicos no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 2000.

JUNGHAUS, T. “*Paradise Lost. The First Roma Pavilion*”. In: JUNGHAUS, T. (Comp.) *Paradise, Lost or under Construction?* Venecia: Bienale de Venecia, 2007.

KENRICK, Donald. *Gypsies: from the Ganges to the Thames*. Londres: University of Hertfordshire Press, 2004.

KERÉKGYÁRTÓ, István. “*About the Romany Fine Arts in Hungary*”. 2000. Disponível em: < en <http://www.amrita-it.com/cieanysashtm> > Acesso em: 24.5.2009.

LAJOLO, Marisa. “Sociedade e literatura: parceria sedutora e problemática” In: ORLANDI, Eni Puccinelli, LAJOLO, M., IANNI. **Sociedade e Linguagem**. São Paulo: UNICAMP, 1997.

LAKATOS, Menyhért. *Couleur de fumée: une épopée tzigane*. Paris: Babel, 1986.

LAWRENCE. D.H. **A virgem e o cigano**. São Paulo: Círculo do Livro, 1970.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Campinas: Unicamp, 2003.

LEBLON, Bernard. *Les Gitans dans la littérature espagnole*. Toulouse: Institut d'Études Hispaniques et Hispano-Américaines, Université de Toulouse-Le Mirail, 1982.

_____ *Los gitanos de España: el precio y el valor de la diferencia*. Barcelona: Gedisa, 2001.

LEE, Ronald. *Maldito Gitano*. Barcelona: Círculo de lectores, 1989.

LÉVY-BRUHL, Lucien. **A mentalidade primitiva**. São Paulo: Paulus, 2008.

LEVI-STRAUSS, Claude **O Pensamento selvagem**. Campinas: Papyrus, 2005.

_____ *Mito y significado*. Buenos Aires: Alianza, 2007.

LIÉGEAIS, Jean Pierre. *Los gitanos*. México, 1988.

- LIPPMANN, Walter. **Opinião pública**. Rio de Janeiro: Vozes, 2008.
- LOBO, Luiza. **Globalização e Literatura: discursos transculturais**. vol. 1. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.
- LOUREIRO, Stefânie. **Identidade étnica em re-construção: a ressignificação da identidade étnica de adolescentes negros em dinâmica de grupo**. Belo Horizonte: Lutador, 2004.
- LUCASSEN, Leo; WILLEMS, Wim. *Gypsies and Other Itinerant Groups: A Socio-historical Approach*. London: Palgrave Macmillan, 1998.
- MAAS, Peter. **O rei dos ciganos**. Portugal: Portugália, 1976.
- MACHADO DE ASSIS. **Dom Casmurro**. São Paulo: Klick, 1997.
- MACHADO, Maria Clara. **Beto Brasa e os ciganos**. Rio de Janeiro: Tecnoprint, 1979.
- McLAREN, Peter. **Multiculturalismo**. São Paulo: Cortez: Instituto Paulo Freire, 2000.
- MAINGUENEAU, Dominique. **O contexto da obra literária**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- MANFREDI, Domingo. *Los gitanos*. Madrid: Publicaciones Españolas, 1957.
- MARTINEZ, Nicole. **Os ciganos**. São Paulo: Papirus, 1989.
- MARUSHIAKOVA, Elena; Popov, V. “*The Roma – a Nation without a State? Historical Background and Contemporary Tendencies*” In: BURSZTA, W.; KAMUSELLA, T.; WOJCIECHOWSKI, S. (Eds.). *Nationalism Across the Globe: An overview of the nationalism of state-endowed and stateless nations*. Poznan: School of Humanities and Journalism, 2005. Disponível em: < <http://212.72.210.78/sr-www/files/Virtual%20library/Nation.pdf> > Acesso em: 20.10.2014.
- MATRAS, Yaron. “*Writing Romani: The Pragmatics of Codifications in a Stateless Language*”. *Applied Linguistics* 20, nº 4, 1999. Disponível em: < <http://apli.oxfordjournals.org/content/20/4/481.full.pdf+html> > Acesso em: 20.10.2014.
- MAUSS, Marcel. “Esboço de uma teoria geral da magia”. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- MAXIMOFF, Mateo. *The Ursitory*. London: Chapman & Hall, 1949.
- _____ *Le prix de la liberté*. Paris: Flammarion, 1955.
- _____ *La poupée de Mameliga*. [s.l]: Romainville, 1986.
- MAZZARA, Bruno M. *Estereótipos y prejuicios*. Madrid: Acento, 1999.
- MELUCCI, Alberto. **A invenção do presente**. Petrópolis: Vozes, 2001.

MENA CABEZAS, Ignacio R. “Los rastros de *La exclusión: estereotipos gitanos en la literatura de cordel*”. ***I Tchatchipen: publicación trimestral de investigación gitana***. nº 61, Madrid: Instituto Romanó de Servicios Sociales y Culturales, enero/marzo, 2008.

MENDIOLA, Miguel. “Una diferencia alegre”. In: *I Tchatchipen. Revista trimestral de investigación gitana*, nº 17. Barcelona: Instituto Romanó de Servicios Sociales y Culturales, 1997.

MÉRIMÉE, Prosper. **Carmen e outras novelas**. Rio de Janeiro: Globo, 1987.

MIGNOLO, Walter D. “Entre el canon y el corpus: alternativas para los estudios literarios y culturales en y sobre América Latina”. ***Nuevo Texto Crítico***, 14/15 (1994-1995), nº 24.

MINAYO, Cecília. “O conceito de representações sociais dentro da sociologia clássica” In: GUARESCHI e JOVCHELOVITCH (org). *Textos em representações sociais*. Petrópolis: Vozes, 2001.

MORA, Miguel. “Condenada a ser condenada”. **El país.com**. 1/2/.2009. Disponível em: http://elpais.com/diario/2009/02/01/domingo/1233463953_850215.html. Acesso em 18.09.10.

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

MOSCOVICI, S. **Psicología social I: influencia y cambio de actitudes. Cognición y desarrollo humano**. Barcelona: Paidós. 1985.

_____ ***Psicología de las minorías activas***. Madrid: Morata, s/l. 1996.

_____ ***Representações sociais: investigações em psicologia social***. Petrópolis: Vozes, 2005.

_____ “Os ciganos entre perseguição e emancipação”. **Revista Sociedade e Estado**, Brasília, vol. 24, nº 3, p. 653-678, set./dez. 2009.

MOTA, Atico Vilas Boas. **Ciganos: antologia de ensaios**. Brasília: Thesaurus, 2004.

NASSAR, Raduan. **Lavoura arcaica**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

NEDICH, Jorge. **Gitanos para su bien o para su mal**. Buenos Aires: Torres Agüero, 1994.

_____ ***La extraña soledad de los gitanos***. Barcelona: Planeta, 2001.

_____ ***El aliento negro de los romaníes***. Buenos Aires: Planeta, 2005.

_____ “Nomadismo y oralidad” em **Patrimonio Cultural Gitano**. Buenos Aires: Gobierno de la ciudad de Buenos Aires, 2005.

_____ “De Hungría a Suecia, denuncias de esterilización forzada a mujeres gitanas” In: *I Tchatchipen. Revista trimestral de investigación gitana*, nº 72. Barcelona: Instituto Romanò de Servicios Sociales y Culturales. Octubre-diciembre, 2010.

_____ *Voces gitanas*, Buenos Aires: no prelo, 2014.

_____ *El alma de los parias*. Buenos Aires: De la flor, 2014.

NESDALE, Drew; DURKIN, Kevin. “Stereotypes and Attitudes: Implicit and Explicit Process”. In: KIRSNER, K.; SPEERMAN, C.; MAYBERRY, M., et al. *Implicit and Explicit Mental Process*. Mahwah: Lawrence Erlbaum, 1998.

NÚÑEZ, Violeta. “Pedagogía Social: un lugar para la educación frente a la asignación social de los destinos”. Barcelona: Universidad de Barcelona, marzo de 2007. Disponível em: < http://www.porlainclusion.educ.ar/documentos/Violeta_N_Pedagogia_Social.pdf > Acesso em: 20.10.2014.

OKELY, Judith. “Non-Territorial Culture as The Rationale for the Assimilation of Gypsy Children”. In: *Childhood: a Journals of Global Child*, vol. 4, nº 1, Feb, 1997.

OLSON, D. R; TORRANCE, N. *Cultura escrita e oralidade*. São Paulo: Ática, 1995.

ONG, Walter J. *Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2000.

O’SULLIVAN Tom et al. *Key Concepts in Communication and Cultural Studies*. London: Routledge, 2002.

PADILHA, Estela Jaqueline Rayas. *El concepto de paria en la obra de Hannah Arendt*. Universidad de Guadalajara. Colección Graduados, 2010. Disponível em: http://www.publicaciones.cucsh.udg.mx/ppperiod/cgraduados/pdf/2010/5_2012_El_concepto_de_paria_en_la_obra_de_Hannah_Arendt.pdf > Acesso em: 11.11.2013.

PAIVA, Asséde. *Brumas da História do Brasil: ciganos e escravos, a verdade*. Disponível em: <www.ciganosbrasil.com/novo/brumas>. Acesso em: 5.2.2012.

PENA, Martins. “O cigano” em Comédias. Rio de Janeiro: Ediouro, 1945.

PEREIRA, Marcos Emanuel. *Psicologia Social dos Estereótipos*. São Paulo: Pedagógica e Universitária, 2002.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. “História e literatura: uma velha-nova história”. In: COSTA, Cléria B; MACHADO, Maria Clara T. (org). *História & Literatura: identidades e fronteiras*. Uberlândia: EDUFU, 2006.

PICKERING, Michael. *Stereotyping: the politics of representation*. New York: Palgrave, 2001.

POLLAK, Michael. “Memória, esquecimento, silêncio”. In: *Estudos Históricos*, vol. 2, nº 3, 1989. Disponível em:

< [http://www.uel.br/cch/cdph/arqtxt/Memoria esquecimento silencio.pdf](http://www.uel.br/cch/cdph/arqtxt/Memoria_esquecimento_silencio.pdf) > Acesso em: 4.11.14.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Frederick Barth. São Paulo: UNESP, 1998.

RAMIREZ HEREDIA, Juan de Dios. *Nosotros los gitanos: testimonio de un pueblo marginado*. Barcelona: Ediciones 29, 1983.

REIS, Eliana L.de Lima. **Pós-colonialismo, identidade e mestiçagem cultural. A literatura de Wole Soyinka**. Rio de Janeiro: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1999.

RICOEUR, Paul. *Sí mismo como otro*. Madrid: Siglo XXI, 1996.

_____ **A memória, a história e o esquecimento**. Campinas: Unicamp, 2007.

RIO TORTO, Graça Maria; FIGUEREDO, Olívia Maria; SILVA, Fátima. (org). **Estudos em Homenagem ao Professor Doutor Mário Vilela**. Porto: FLUP-Faculdade de letras da Universidade do Porto, 2005.

ROBINE, Jean-marie. **O self desdobrado**: perspectiva de campo em Gestalt-terapia. São Paulo: Summus, 2006.

ROCHA, Ruth. (adaptação). **Carmen**: óperas para crianças. São Paulo: Callis, 1994.

ROCHA, João Cezar de C. **Roger Chartier**: a força das representações: história e ficção. Chapecó SC: Argos, 2011.

ROMANEZ, Esmeralda. *Les chemins de l'arc-en-ciel*. Marignane: Wallada, 1998.

ROSENBERG, Otto. *Un gitano en Auschwitz. Transcripción y notas de Ulrich Enzenberger*. Madrid: Amaranto, 1998.

RUSHDIE, Salman. *Imaginary homelands: essays and Criticism 1981-1991*. London: Granta Books, 1991.

SÁBATO, Hilda. "Memória, pasado y futuro". In: *La cuestión de la culpa*. **Puentes**, nº 1, agosto. 2001. Disponível em:

< <http://www.buenosaires.gob.ar/areas/educacion/cepa/sabato.pdf> > Acesso em: 4.11.2014.

SAID, Edward. **Cultura e imperialismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SALILLAS, Rafael. *El delincuente español. Hampa. Antropología picaresca*. Madrid: Librería de Victoriano Suárez, 1898.

SAN ROMÁN, Teresa. *Vecinos gitanos*. Madrid: Velograf, 1976.

_____ **Entre la marginación y el racismo. Reflexiones sobre la vida de los gitanos** Madrid: Alianza Universidad, 1994.

_____ "Reflexiones sobre marginación y racismo". In: SAN ROMÁN, Teresa. *Entre la marginación y el racismo*. Madrid: Alianza, 1994.

_____ *La diferencia inquietante: viejas y nuevas estrategias culturales de los gitanos*. Madrid: Siglo XXI de España, 1997.

_____ "Las dos caras del encuentro: dominación y dependência". In: GARCÍA, José Luis; Barañano, Ascensión (Cord.). *Culturas en contacto. Encuentros y desencuentros*, Madrid: Ministério de Educación, Cultura y Deporte. Secretaria General Técnica, 2003.

SANCHES, Gisela P. *A psicanálise pode ser diferente*. São Paulo: Casa do psicólogo, 2005.

SARLO, Beatriz. *Tempo passado: cultura da memória e guinada subjetiva*. São Paulo/Belo Horizonte: Companhia das Letras/UFMG, 2005.

SARRAMONE Alberto. *Gitanos: Historia, costumbres, misterio y rechazo*. Buenos Aires: Biblos Azul, 2007.

SCHECHNER, Richard. *Between Theater and Anthropology*. Philadelphia: Pennsylvania University Press, 1986.

SCHOLZ, Roswitha. *Homo sacer e os ciganos: o anticiganismo – reflexões sobre uma variante essencial e por isso esquecida do racismo moderno*. Lisboa: Antígona, 2014.

SCHWANTES, Cíntia. "Espelho de Vênus: questões da representação do feminino". Disponível em: < http://www.amulhernaliteratura.ufsc.br/artigo_cintia.htm > Acesso em: 16.4.2012.

SEITER, Ellen. "Stereotypes and the Media: a Re-evaluation" In: *Journal of Communication*, vol. 36, nº 2. 1986.

SEGALEN, Victor. *Essai sur l'exotisme*. Paris: Fata Morgana, 1999.

SENDER, Ramón J. "Las gallinas de Cervantes". *Novelas del otro jueves*. Barcelona: Destino, 1985.

SILVEIRA, Luís. "As Martas de D. Jerônimo". In: REZENDE, Garcia de. *Cancioneiro geral*. Lisboa: Cent Livro Bras, 1973.

SIMARD, Rodney. "American Indians Literatures, Authenticity and the Canon". *Word Literature Today*, vol.66, nº 2, 1992.

SODRÉ, Muniz. *Claros e escuros. Identidade, povo e mídia no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1999.

SOLANA RUÍZ, José Luíz. "Identidade cultural, racismo y antirracismo". In: GÓMEZ GARCÍA, Pedro (org). *Las ilusiones de la identidad*. Madrid: Cátedra, 2000.

SOUZA, L.M.T. Menezes de. “Hibridismo e tradução cultural em Bhabha”. In: ABDALA JÚNIOR, Benjamin (org). **Margens da cultura**: mestiçagem, hibridismo & outras misturas. São Paulo: Boitempo, 2004.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty . *In Other Worlds. Essays in Cultural Politics*. New York: Methuen, 1987.

_____ *The Spivak Reader*. New York: Routledge, 1996.

_____ “Culture Alive”. In: *Theory, Culture & Society*, vol.23, may, 2006. Disponível em: < <http://tcs.sagepub.com/content/23/2-3/359.full.pdf+html> > Acesso em: 12.3.2015.

_____ **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: UFMG, 2010.

STAINTON, Leslie. *Lorca: sueño de vida*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2001.

STAM, Robert; SHOHAT, Ella. “Estereótipo, realismo e luta por representação”. *Crítica da imagem eurocêntrica*. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

TAJFEL, Henri. **Grupos humanos e categorias sociais I**: estudos em psicologia social. Lisboa: Livros Horizonte, 1983.

_____ **Grupos Humanos e categorias sociais II**: estudos em psicologia social. Lisboa: Livros Horizonte, 1983.

TAYLOR, Charles. *Multiculturalism: examining the politics of recognition*. Princeton: Princeton University Press, 1994

TEIXEIRA, Rodrigo Corrêa. **Ciganos no Brasil**: uma breve história. Belo Horizonte: Crisálida, 2009.

TODOROV, Tzvetan. “Los abusos de la memoria”. In: *Memoria y ciudad*. Corporación Región, 1997. Disponível em: < http://www.region.org.co/elem_prov/pdf/LIBRO-Memoria-y-ciudad.pdf > Acesso em: 4.11.2014.

_____ *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Paidós, 2000.

TOMKA, Miklos. “De artesanos consumados a víctimas de la sociedad industrial”. *El Correo de la Unesco: los gitanos*. Paris, 1984.

TOURAINÉ, A. *El sujeto. Un nuevo paradigma para comprender el mundo de hoy*. Buenos Aires: Paidós, 2006.

VIANA, Israel. “Gitanos, los ‘actores invisibles’ de las Guerra civil”. Reportagem na ABC. Hemeroteca, 10.09.2013. Disponível em: < <http://www.abc.es/20111005/archivo/abci-gitanos-guerra-civil-espanola-201110041422.html> > Acesso em: 21.12.13.

VICHENET, Charles R. Entrevista a Pierre Nora. In: **AdVersuS** , VI-VII, 16-17, dezembro 2009-abril 2010. Disponível em: < <http://www.adversus.org/indice/nro16-17/dossier/13VIVII-1617.pdf> > Acesso em: 4.1.2014.

VICTOR HUGO. “Nossa senhora de Paris”. *Obras completas de Victor Hugo*. São Paulo: Editora das Américas, [s.d].

_____ *Nuestra señora de Paris*. Madrid: Cátedra, 1985.

VILLAR RIBOT, Fidel (org). *Obra poética completa (poesia y teatro): de José Heredia Maya*. Granada: Universidad de Granada, 2013.

VINCI, Adriana. “La voz de la gitana”. In: *Lo que los ojos no ven*. Disponível em: < <http://www.ledafilms.com//> > Acesso em: 20.12.2014.

VISHNEVSKY, Victor. *Memórias de um cigano*. São Paulo: Duna Dueto, 1999.

WALL, Geoffrey. *Flaubert*. Barcelona: Paidós, 2003.

WEAVER, Jace. *That the People Might Live: Native American Literatures and Native American Community*. New York: Oxford University Press, 1997.

WEBER, Max. *Ensayos sobre sociologia de la religion*. Taurus: Madrid, 1987, vol. 3.

WEINSTEIN, Bárbara. “A pesquisa sobre identidade e cidadania nos EUA: da Nova História Social à Nova História Cultural”. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, vol. 16, nº 35, 1998. Disponível em: < http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-01881998000100011&script=sci_arttext > Acesso em: 4.11.2014.

WOOLF, Virginia. *Orlando*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2003.

XIBERRAS, Martine. *As teorias da exclusão*. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

YERUSHALMI, Yosef H. *Reflexiones sobre el olvido*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1998.

YOURCENAR, Marguerite. *Cuentos orientales*. Madrid: Alfaguara, 1993.

ZOLA, Émile. “*Souvenirs IX*”. Nouveaux contes à Ninon [1865-72]. In: *Contes et nouvelles*. Paris: Gallimard, 1976.

ZUMTHOR, Paul. *Escritura e Nomadismo*. [s.l]: Ateliê, 2005.

_____ *Performance, recepção, leitura*. São Paulo: Casac Naify, 2007.