

# “Vai além do nomadismo”: processos identitários, povos ciganos e o Estado na prática legislativa

“It goes beyond nomadism”: identity processes, gypsies peoples and the State in legislative practice

**Phillipe Cupertino Salloum e Silva**

Universidade Federal de Jataí, Jataí, Goiás, Brasil

**Luiz Eduardo de Vasconcelos Figueira**

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

## RESUMO

Este trabalho é uma descrição e análise das movimentações políticas e das discussões sobre os direitos dos povos ciganos no Congresso Nacional. Por meio do trabalho de campo, que envolveu levantamentos documentais e observação participante, compilamos e interpretamos os dados etnográficos, produzidos entre 2011 e 2020, à luz dos estudos envolvendo processos identitários, cultura e a questão cigana. O objetivo foi compreender os sentidos, os usos políticos e o que está em jogo acerca da condição cigana tomando como base a tramitação do Projeto de Lei nº 248, de 2015<sup>1</sup>, que propõe a instituição do Estatuto do Cigano. Nota-se que o processo político do Estatuto não se restringe ao reconhecimento dos direitos dos povos ciganos e à previsão de políticas públicas. Culmina também na própria constituição do “sujeito cigano”, que se dá mediante um impulso dicotômico no qual ele experimenta seu processo de subjetivação, num jogo relacional entre forças e tensionamentos.

**Palavras-chave:** Identidades, Processo legislativo, Etnografia, Ciganos, Relações de poder.

<sup>1</sup> De autoria do senador Paulo Paim e relatoria do senador Hélio José, nos primeiros anos, e em seguida do senador Telmário Mota, o texto inicial do PLS nº 248/2015 contém 19 artigos. A matéria abordada envolve desde a identificação dos destinatários do projeto de lei aos direitos a serem tutelados pelo Estado. Tramitando desde 25 de abril de 2015, o projeto foi aprovado em duas comissões, porém ainda precisa passar pelo último órgão colegiado do Senado Federal, a CDH, antes de seguir para a Câmara de Deputados.

Recebido em 17 de outubro de 2021.  
Avaliador A: 22 de dezembro de 2021.  
Avaliador B: 22 de dezembro de 2021.  
Aceito em 10 de fevereiro de 2022.



## ABSTRACT

This work is a description and analysis of political movements and discussions on the rights of Gypsies people in the National Congress. Through field work, which involved documentary surveys and participant observation, we compiled and interpreted ethnographic data, produced between 2011 and 2020, in the light of studies involving identity processes, culture and the Gypsy issue. The objective was to understand the meanings, political uses and what is at stake about the Gypsy condition based on the processing of Bill No. 248, of 2015, which proposes the institution of the Statute of the Gypsy. It should be noted that the political process of the Statute is not restricted to recognizing the rights of Gypsies people and the forecast of public policies. It also culminates in the very constitution of the “Gypsy subject”, which occurs through a dichotomous impulse in which he experiences his subjectivation process, in a relational game between forces and tensions.

**Keywords:** Identities, Legislative process, Ethnography, Gypsies, Power relations.

## INTRODUÇÃO

Associar os ciganos ao nomadismo é praticamente uma regra, seja em conversas informais, seja no ambiente acadêmico, ou nos espaços da burocracia estatal. Como toda identidade étnica e racial, a condição cigana é também perpassada por movimentos dicotômicos que promovem hierarquias e ao mesmo tempo constituem sujeitos. Nesse sentido, é fundamental refletir sobre como esses movimentos dicotômicos, que não se restringem à dualidade nômade *versus* sedentário, repercutem nos processos identitários e, sobretudo, na formulação das políticas públicas, assim como na criação de leis destinadas aos ciganos.

As primeiras discussões públicas acerca da criação de um marco regulador voltado para os povos ciganos no Brasil, no âmbito de afirmação de direitos humanos e de previsão de políticas públicas, começaram a se intensificar no ano de 2011, após a realização de uma audiência pública presidida pelo senador Paulo Paim. Na ocasião, contou-se com a presença de famílias

ciganas da etnia *Calon*<sup>3</sup>, *lideranças*<sup>4</sup> e outros parlamentares. Ao mesmo tempo em que se buscou refletir acerca de quem são os ciganos, quais são os elementos da sua cultura, em qual realidade vivem e o que reivindicam, predominaram relatos de discriminação nas escolas, violência policial, dificuldades de inserção no mercado de trabalho, assim como de acesso a terra, à moradia e ao sistema universal de saúde. Tanto antes, como após o início da tramitação do Projeto de Lei do Senado nº 248, de 2015 (PLS 248/2015), que propõe a instituição do “Estatuto do Cigano”, diversas audiências e reuniões públicas foram realizadas no Congresso Nacional abordando a questão cigana. Durante as votações desta matéria nas comissões temáticas, em alguma medida, discutiu-se quem são os ciganos.

O trabalho de campo para a pesquisa que serviu de base empírica a este artigo foi realizado levando em conta as discussões sobre os direitos dos povos ciganos no Congresso Nacional. Este artigo é resultado parcial dos dados etnográficos produzidos a partir de levantamento documental das reuniões das comissões temáticas, das audiências públicas e das sessões do plenário gravadas e transcritas pelo Senado Federal, entre os anos de 2011 e 2020, assim como da observação participante das movimentações políticas ocorridas entre os anos de 2018 e 2020<sup>5</sup>, consistindo em descrição e análise das atividades e dos atores envolvidos no processo legislativo do Estatuto do Cigano. Para isso, realizamos conversas informais, entrevistas, acompanhamos reuniões internas (de bastidores) e públicas entre *lideranças ciganas*, as assessorias parlamentares e servidores do Ministério Público Federal acerca de eventuais mudanças no projeto de lei e de estratégias para sua aprovação, integramos o grupo de *Whatsapp* criado pelo mandato do senador relator do PLS 248/2015, em que foram adicionadas mais de cem representações ciganas para discutir o Estatuto. O objetivo foi compreender os sentidos, os usos políticos e o que está em jogo acerca da condição cigana na tramitação do PLS 248/2015, pensando os processos identitários, os contextos, as disputas e as relações de poder.

2 Entre os ciganos, os *Calons* são o grupo étnico mais numeroso do Brasil, há mais tempo nesse território e também em maior vulnerabilidade social. Sua origem está associada à região da Península Ibérica. As principais *lideranças* atuantes no processo legislativo em tela analisado são da etnia *Calon*.

3 Adotamos o itálico nas palavras ou expressões que são das línguas ciganas, como é o caso de *Calon*, que na língua *shibe* significa “homem cigano”. Ou *gadjo* ou *juron* que significa “homens não ciganos”.

4 Usamos também itálico para destacar termos nativos do processo analisado neste artigo, como é o caso da expressão *liderança*. Esta expressão é acionada tanto pelos ciganos atuantes na tramitação do PLS como por outros atores sociais, como os assessores e os parlamentares para se referirem às pessoas ‘ciganas’ que estão à frente dos processos políticos ou atuando como intermediários na relação com a burocracia estatal.

5 Trata-se de movimentações, sobretudo a partir do primeiro ano do governo Lula no ano de 2004, que passaram a ocorrer no âmbito das atividades institucionais, como as conferências nacionais, seminários e audiências públicas organizadas pelos ministérios e secretarias de Estado (MELLO; VEIGA, 2019).

Por isso, no primeiro tópico deste artigo, refletimos sobre as estratégias políticas no campo discursivo e prático assumidas sobretudo pelas principais *lideranças* atuantes na tramitação do PLS 248/2015 para pautar e alcançar o reconhecimento dos ciganos como um grupo étnico distinto da sociedade majoritária e, simultaneamente, enquanto sujeitos de direitos. Em seguida, no segundo tópico, buscamos compreender as disputas de sentidos em torno da condição cigana por meio do uso da noção de poder, tal qual proposta por Foucault (2009). Paralelamente, ao articularmos a presente reflexão com pressupostos teóricos decoloniais, nos termos elaborados por Aníbal Quijano, buscamos compreender como a trama que envolve os conflitos em torno do Estatuto do Cigano reproduz formas de dominação que são atravessadas por tecnologias de classificação da humanidade a partir da noção de raça, algo central nos processos de constituição do Estado-nação e de legitimação das subjetividades estabelecidas como padrão na contemporaneidade.

Nesse sentido, deve-se ressaltar que o processo político do Estatuto não se restringe ao reconhecimento dos direitos dos povos ciganos e dos respectivos deveres dos Poderes Públicos em face das políticas públicas previstas no marco regulatório em discussão no Congresso. Ele culmina também na constituição do “sujeito cigano”, uma vez que estamos diante de um processo que a todo tempo coloca em questão a “ciganidade”<sup>6</sup>, sendo fundamental que se mobilizem estudos sobre fronteiras étnicas, identidade e cultura para a reflexão sobre os jogos de poder na tramitação do Estatuto.

## “ALÉM DE TUDO, SOMOS CIDADÃOS BRASILEIROS”

Durante a pesquisa, notamos o quanto a condição de “brasileiros” foi mobilizada pelas pessoas que se identificam como “ciganas”, presentes nas audiências públicas para reivindicar políticas públicas e um marco legal específico voltado para esta coletividade. Como advertiu Mirian Souza, por conta do contexto das políticas públicas, a “identidade cigana” tem passado por um processo de redefinição de suas fronteiras. “É preciso definir quem são os sujeitos de

---

<sup>6</sup> Adotamos neste artigo a expressão “ciganidade” para indicar a qualidade ou a condição de “ser cigano”, que é definido e caracterizado levando em conta o conjunto de elementos considerados distintivos da cultura cigana. Ao longo deste artigo, empregamos as aspas duplas para destacar conceitos que, por acionarem significações, merecem definições contextualizadas. Frisa-se que em nenhum momento as aspas duplas foram utilizadas para relativizar o sentido das palavras.

direitos, responder quem são os ciganos” (2013, p. 223).

“Ser cigano”, assim como “ser brasileiro” implica reconhecer a existência de fronteiras identitárias que não podem ser pensadas a partir de binarismos. São identidades que não se anulam, pois é possível, ao mesmo tempo, “ser brasileiro” e “ser cigano”. O “ser também brasileiro” é um pressuposto acionado pelos agentes políticos atuantes nas negociações pela criação do “Estatuto” para pautar a condição dos “ciganos” e das “ciganas” como “sujeitos de direitos”, tratando-se, assim, de um recurso estratégico fundamental no processo de “luta por direitos”. Mirian Souza identificou que algumas *lideranças* ciganas buscam dialogar com os elementos que fazem parte da narrativa nacional, permitindo mostrar “que os ciganos são brasileiros, mas possuem especificidades culturais, como a língua” (2013, p. 189-190).

Como ressaltou Cláudio Ivanovich, *liderança cigana* do estado do Paraná, durante a audiência pública realizada no Senado, em 2012, “o Estado esquece que a criança que nasce debaixo da tenda é, antes de tudo, um cidadão brasileiro, só depois vindo sua origem cigana” (ALTAFIN, 2012). No mesmo sentido, afirmou Imar Garcia, representação cigana do estado de São Paulo, em sua participação na audiência pública de 2018, no Senado: “confiamos em vocês (senadores) que nós teremos esse Estatuto [...] quando pedíamos o Dia Nacional dos Ciganos, muitas pessoas riram de nós, não é verdade? E hoje nós temos o nosso dia, porque, além de tudo, somos cidadãos brasileiros” (TV SENADO, 2018).

Dizer “sou brasileiro” ou “sou cigano”, na verdade, é parte de uma extensa cadeia de “negações”, de expressões negativas de identidade, de diferenças. Quando se declara “sou brasileiro”, deve ser lido “não sou argentino”, “não sou estrangeiro”, ou quando se diz “sou cigano”, deve ser lido “não sou *gadjó*” e assim por diante, numa cadeia, neste caso, quase interminável. “Assim como a identidade depende da diferença, a diferença depende da identidade [...] Identidade e diferença são, pois, inseparáveis” (SILVA, 2007, p. 73). Segundo Hancock, um fator determinante de definição identitária entre os ciganos “é a compreensão de que o mundo está dividido entre *Romá* e *gadzé*, tendo sido isso o que, acima de tudo, garantiu a perpetuação do povo romani. A divisão entre esses dois mundos é mantida pelo comportamento cultural e por se falar uma língua própria” (1991, p. 254, nossa tradução).

Ter uma nacionalidade e reivindicar o pertencimento étnico são marcadores da diferença, uma forma de distinção que também informa uma identidade, que é constituída contraposta a outras identidades; possibilita o acesso a determinados espaços e a circulação por eles dentro de uma fronteira, assim como permite o acesso a determinados direitos ou a sua reivindicação.

A cidadania e também as identidades, de modo geral, são pautadas na diferença, na exclusão e, sobretudo, na hierarquia. Arendt acredita que o Estado, enquanto “Estado-nação”, se

fundamenta justamente na exclusão do estrangeiro e das minorias sociais (2009, p. 300- 336). Para esta filósofa, as pessoas necessitam de duas coisas para sobreviver em sua humanidade: o “direito a um lugar” e o “direito a ter direitos”. Como também concluiu Rezende, “parece-nos imprescindível possuir uma nacionalidade ou algum lar exclusivo e fixo chamado Nação. Aqueles que não possuem uma nacionalidade se transformam logo em alienígenas ou marginais perigosos que podem pôr em risco toda a ordem social” (2000, p. 119).

Como não existe um “Estado cigano”<sup>7</sup>, não é admitido, oficialmente, a existência de uma “nacionalidade cigana” (no sentido formal para emissão de passaporte, por exemplo), pois a concepção moderna de nacionalidade é pautada a partir de uma ideia de pertencimento a um lugar que seja reconhecido como um “Estado-nação” soberano. Nesse sentido, reivindica-se também a condição de “cidadão” do país em que se encontra como uma estratégia de sobrevivência e de acesso a direitos. Nota-se, entre os interlocutores “ciganos” com os quais se dialogou durante a pesquisa, que há, sim, um sentimento de pertencimento a uma “nação cigana”, o que não os impede de se sentirem pertencentes também a outra nação e, com isso, acumular identidades. A este respeito, Rezende assinala que

a sensação de pertencer a um grupo, a uma comunidade, não implica apenas a constatação e aceitação da existência de normas, valores, artefatos e sinais manifestos ou de um território físico com fronteiras visíveis. O que se aprende com os ciganos é que esta sensação de pertencimento é muito mais um **estado de espírito**, intangível por caminhos comuns, pois pode apenas ser vivenciada, experimentada cotidianamente em momentos intensos de confraternização (REZENDE, 2000, p. 162, grifo do autor).

Para o supracitado autor, “o nacionalismo cigano parece se manifestar de forma inovadora, pois apresenta um padrão diferenciado no qual as representações coletivas sobre a nação transcendem as fronteiras do espaço físico, do Estado e do mercado” (2019, p. 125). Assim, este autor defende que “a ideia da ‘Nação Cigana’ encontra ressonância não só nas imaginações de ciganólogos e alguns intelectuais ciganos, mas também se incorpora à realidade vivida por muitos deles, reinventando suas próprias tradições e imaginando a comunidade por caminhos alternativos” (2000, p. 131).

A associação do “ser cigano” ao “nomadismo” transmite a ideia de que se trata de uma população sem origem, sem raízes, selvagens e, conseqüentemente, sem nacionalidade e sem direitos. Esta relação também surgiu ao longo da tramitação do Estatuto, assim como nas au-

7 “[...] em 1979, a *Romano Yekhipé* (União Romani), uma organização executiva criada durante o segundo congresso internacional, representando 71 associações em 21 países, é reconhecida oficialmente pelas Nações Unidas, adquirindo o *status* consultivo. **Os ciganos passam a ser considerados minorias étnicas segundo o estatuto da ONU**” (REZENDE, 2000, p. 143, grifo do autor).

diências públicas realizadas no Congresso entre 2011 e 2014, ou seja, anterior à submissão formal do projeto no Senado, tendo sido levantada por diferentes atores.

A este respeito, Marlete Queiroz, uma das primeiras “referências ciganas” a aparecer no Congresso Nacional, pontuou na audiência pública sobre a “cidadania cigana”, em maio de 2011, que o preconceito aos “ciganos” não se restringe aos grupos que possuem práticas consideradas “nômades”, conforme é possível depreender do trecho do seu discurso que compartilhamos abaixo:

**Marlete Queiroz:** [...] a senhora (dirigindo-se à deputada Erika Kokay) disse que os **ciganos nômades** são discriminados, mas eu vou um pouquinho além deste. Tem comunidades, como de Formosa que tem aqui, a Elza que é presidente da associação, que mora [há] mais de 30 anos, ela não consegue trabalho em Formosa porque ela é cigana, e estão assentados há mais de 30 anos, então **vai além do nomadismo**, vai além disso (TV SENADO, 2011, grifo nosso).

De outra forma, o procurador da República Luciano Maia, convidado especial e, ao mesmo tempo, idealizador da audiência pública sobre os “direitos dos povos ciganos”, realizada em dezembro de 2012 no Senado Federal, também se referiu a esta questão do “nomadismo”. Observem:

**Sr. Luciano Maia:** [...] Como consequência, **pelo fato de acharem que são não só nômades, mas vadios, vândalos, digamos assim, que vivem em circulação, uma sociedade sedentarizada tem medo do que não conhece e mais medo, ainda, daquilo que não conhece e não estará aqui amanhã**, na sua concepção, quando os fatos concretos desmentem isso e os ciganos não ficam vadiando pelo mundo inteiro como se não tivessem propósitos econômicos (BRASIL, 2012, p. 962, grifo nosso).

Dois anos antes do PLS nº 248/2015 começar a tramitar no Congresso, ocorreu uma audiência pública, realizada na CDH do Senado, em novembro de 2013, convocada para discutir a necessidade de um marco legal voltado aos “povos e comunidades tradicionais”. Durante este evento, Maura Piemonte, *liderança cigana* atuante nos conselhos nacionais, também se referiu à problemática do “nomadismo” no que tange ao reconhecimento de “direitos”. Além disso, aproveitou para reforçar a “condição de brasileiros” dos “ciganos”.

**Maura Piemonte:** [...] ‘**Pra que cigano quer território? Ele é nômade!**’. Quem diz que somos nômades por opção? Somos por imposição por uma sociedade que não nos conhece. [...] **Somos ciganos sim, mas somos primeiros ciganos de origem brasileira** e eu não vou admitir que o meu povo que mora em barraca que seja atacado por quem não me conhece (TV SENADO, 2013, grifo nosso).

Por fim, a questão do “nomadismo” igualmente apareceu durante a audiência pública

sobre o “Estatuto do Cigano”, realizada no Senado, em maio de 2018. Natasha Barbosa, que representava a SEPPIR durante o evento, sustentou em seu discurso que “os ciganos vão muito além dessa questão de classificação entre nômades, seminômades e itinerantes. Essa questão, que traz justamente o preconceito, do que a gente pensa saber sobre os povos ciganos, que eles são itinerantes, já mudou” (TV SENADO, 2018).

Como se pode perceber, direta ou indiretamente, a dicotomia “nomadismo *versus* sedentário” surgiu nas discussões sobre a criação do “Estatuto do Cigano” e tem aparecido nos demais debates sobre as políticas públicas e sobre os direitos voltados aos “ciganos”. O olhar “essencialista” em relação a alguns elementos que são associados aos “ciganos”, como o “nomadismo”, promove impasses nos processos de reconhecimentos de direitos, pois, na maioria das vezes, é mobilizado para negar o acesso a políticas públicas, tanto gerais quanto específicas. Por exemplo, os “ciganos de verdade”, no imaginário social, são nômades, vivem em tendas, têm espírito de viajante etc., o que contribui decisivamente para que deixem de ser vistos como um povo tradicional que, como tal, demanda atenção especializada por parte do Estado.

Nesse sentido, Rezende defende que a dinamicidade e ao mesmo tempo a diversidade nas tradições culturais ciganas demandam “uma alternativa teórica capaz de estabelecer modelos de interpretação que ultrapassem as dicotomias redutoras do nômade/sedentário ou nação-com-estado/nação-sem-estado, utilizadas com frequência nas análises sobre os ciganos” (2000, p. 117). É fundamental, portanto, que esta alternativa teórica e interpretativa seja incorporada pelo Estado na efetivação das políticas públicas para os ciganos.

A pesquisadora Montini ressaltou que “os *Calon*”, etnia dos principais interlocutores desta pesquisa, “costumam ser conhecidos como ciganos nômades, porém estudos atuais propõem outro tipo de concepção para o nomadismo” (2017, p. 58)<sup>8</sup>. Esta pesquisadora, por exemplo, refere-se aos estudos de Fotta (2012), que demonstrou que a dicotomia “nomadismo/sedentarismo” simplifica as relações entre o “passado” e o “presente”, reduzindo o “passado” a um ponto de comparação idealizado e indiferenciado. Fotta reflete que existe evidência histórica suficiente do elevado grau de porosidade entre o nomadismo e o sedentarismo, de modo que “esta dicotomia já não pode ser mantida” (2012, p. 20).

Associar a “condição cigana” ao “nomadismo”, como sinônimos, por um lado, nega aos ciganos com práticas associadas ao “sedentarismo” o *status* de povos tradicionais e, consequen-

---

<sup>8</sup> Segundo Monteiro, “[...] os *Calons* se organizam socialmente a partir das contingências nas relações familiares e de negócios que efetivam rotas, fluxos em movimentos de trânsito”, conformando, assim, redes. Ao invés de trabalhar com “a dicotomia entre ser sedentário ou nômade”, propõe “compreender como essa produção de vida nas idas e vindas compõe o repertório do modo de produzir pessoas” (2019, p. 64-65).



temente, de titulares de “direitos culturais” reconhecidos na Constituição de 1988 e nas demais legislações infraconstitucionais. Nesse particular, Rezende aponta que o senso comum em geral define o cigano como um indivíduo nômade, sendo o nomadismo uma instituição cultural que não pode ser dissociada da cultura cigana sob pena de descaracterizá-la totalmente. Por consequência, os ciganos que deixam de ser nômades se tornam sinônimo de “falsos ciganos ou menos ciganos – sem tradições” (2000, p. 110).

Pode-se dizer que esta associação com o “nomadismo”, como parte da “essência cigana”, gera também uma dificuldade de reconhecer os “povos ciganos” como “brasileiros”, como partes da formação social e cultural do país, o que faz com que eles sejam associados a, no máximo, uma cultura à parte. É como se o reconhecimento da nacionalidade fosse o pressuposto preliminar para que os “ciganos” pudessem reivindicar algo. Ainda que a Constituição afirme, no *caput* art. 5º, que tanto os brasileiros como os estrangeiros residentes no Brasil são destinatários dos direitos fundamentais, no caso, faz-se necessário estar sempre reafirmando que não se trata de estrangeiros residindo no país ou “pessoas que estão de passagem”, mas sim “brasileiros natos”, “brasileiros ciganos”, que também não são homogêneos entre si.

Os estudos decoloniais permitem explicar que, por meio da “colonialidade do poder”, o “outro” torna-se interiorizado e racializado na era moderna. Nesse sentido, Ioana Vrabiescu (2013) assinala que o mito do “nômade cigano”, fomentado a partir dos séculos 13-15, é uma forma de internalizar na modernidade o “cigano” como o “outro”, sendo o nomadismo que o caracteriza relacionado a um estilo de vida socialmente improdutivo e, ao mesmo tempo, usado para questionar a condição do “cigano” como um povo de cultura própria, uma vez que o princípio do pertencimento territorial tende a ser tomado como núcleo da identidade coletiva. Por estas e outras razões, como mostram Veiga e Mello, na atualidade, “ressurgem estereótipos negativos dos ciganos como bode expiatório oferecido em sacrifício, o Outro, desagregador por excelência, [...] dissolvendo, em situações-limite, os mitos da democracia racial, da cordialidade e da convivência pacífica no Brasil” (2020, p. 232), o que não pode ser ignorado numa reflexão acerca da associação entre os ciganos e o nomadismo.

Para Rezende, “o nomadismo seria mais um produto de representações elaboradas ao longo das interações (campo de forças) entre ciganos e *gadjé*, objetivando-se em estereótipos, emblemas, categorias, ações e sentimentos” (2000, p. 112). Como nota o autor, para compreendermos o valor do nomadismo na construção da identidade e da imaginação da comunidade cigana, “devemos perceber que, à maneira de um símbolo etnizado, o nomadismo se torna um elemento, ambíguo e pervasivo, vivenciado pelos atores em determinados contextos”, que não deve ser tomado, portanto, como uma categoria natural ou imutável (2000, p. 114).

Como já apontado, “o anticigano/anti-Roma como um produto da modernidade e dimensão da colonialidade do poder praticada no interior da Europa baseia-se na própria emergência dos Estados-nação modernos” (GARCÉS, 2016, p. 228). Quanto a isso, Garcés acrescenta que é possível observar como o Estado-nação emergente, mediante as leis/sanções, acumulou seu poder dentro de suas fronteiras, negando e muitas vezes aniquilando a diferença cigana. “Com esta legislação anticigana, pretendia-se definitivamente obrigar as comunidades ciganas a se conectarem a terra e a usarem seu trabalho duro para construir o Estado” (2016, p. 234). No Brasil, a questão não tem sido muito diferente, uma vez que, tanto no contexto da colonização portuguesa<sup>9</sup> como a partir do período pós-independência, houve inúmeros atos normativos que criminalizaram práticas relacionadas ao modo de vida cigano.

Depreende-se, pois, que a própria concepção de “Estado-nação” pode estar associada ao “sedentarismo”, à ideia de se viver em um único lugar, o que corresponde, justamente, ao oposto daquilo que a “prática nômade” representa enquanto parte da identidade e/ou essência “cigana”. Para poder ser reconhecido como “cidadão”, portanto, seria necessário distanciar-se do que as representações sociais atribuem à “identidade cigana”, à “essência cigana”. A este respeito, como destaca Ferrari, os ciganos têm um lugar claro no sistema classificatório ocidental: eles são estrangeiros “e ao se relacionarem com os ocidentais aparentam sempre ‘ocultar’ algo, reforçando sua posição de ‘estranho’ e a desconfiança decorrente dessa relação” (2002, p. 108).

O imaginário social, construído a partir do eurocentrismo ocidental, tende a relacionar o fato de uma pessoa não se fixar em um determinado contexto a um modo de vida errante. Ao serem vinculados ao “nomadismo”, os ciganos passam a ser vistos como pessoas que “não aceitam se submeter à norma de um Estado” (MONTEIRO, 2019, p. 80). Esta racionalidade acaba levando ao distanciamento do “ser cigano” da concepção moderna de “cidadania”, que está atrelada à ideia de “ter direitos e deveres”. Uma vez que a pessoa tem práticas supostamente “nômades”, ela vem a ser classificada não só como “errante”, mas também como alguém que “não arca com seus compromissos”. Na verdade, a busca pela sobrevivência, que traz a necessidade das mudanças, desconsidera a existência de apontamentos como os realizados por Monteiro, segundo os quais muitos “ciganos vivem basicamente do comércio, desta maneira sempre estão se deslocando para algum lugar onde o comércio esteja sendo valorizado” (2019, p. 80).

Na experiência cotidiana desses grupos, a itinerância nem sempre deriva de uma dinâmica interna, própria das estratégias econômicas ou de reprodução da estrutura social. Nem sempre a mobilidade é produto de uma escolha, fruto do exercício de uma

<sup>9</sup> “No Brasil, os ciganos gradualmente foram se incorporando à sociedade local entre os brancos da classe baixa, diluindo fronteiras étnicas e culturais” (MELLO; VEIGA; COUTO; SOUZA, 2009, p. 80-81).

liberdade. Pois não é à toa que são compelidos, tangidos, expulsos obrigatoriamente para fora das cidades, como se fossem sobreviventes erráticos da nau dos insensatos (VEIGA; MELLO, 2016, p. 288).

A afirmação da identidade e a exposição da diferença traduzem a vontade de grupos sociais, “ciganos” e “não ciganos”, desigualmente situados, de garantirem o acesso privilegiado aos bens sociais. A identidade e a diferença estão, pois, em estreita ligação com relações de poder. O poder de indicar a identidade e de marcar a diferença não pode ser desmembrado das relações mais amplas de poder. Destarte, declarar a identidade significa delimitar fronteiras, fazer distinções entre o que fica dentro e o que fica fora (SILVA, 2007, p. 73). No caso do “ser cigano”, pode-se dizer que ele se encontra inserido numa fronteira tênue, posto que, ao mesmo tempo em que está e se manifesta em muitos lugares, é tratado como um “sujeito” de lugar algum.

O etnônimo “cigano” é uma expressão denominativa criada e imposta pelas sociedades “não ciganas”, vindo, portanto, “de fora”. Entretanto, essa denominação foi incorporada pelos mais diversos grupos, muitos dos quais classificam a si mesmos como “ciganos”. Como estão situados em diferentes partes do planeta, estes sujeitos estão segmentados e subsegmentados em distintos grupos étnicos, o que não condiz com os usos conferidos à denominação “cigano”, que é generalizante e engloba diversas formas de identidades.

A partir de uma lente folclorizada, além do “nomadismo”, o imaginário social também costuma relacionar os “ciganos” ao uso de roupas coloridas, a uma intensa presença de músicas e danças, a casamentos arranjados, à moradia em tendas/acampamentos etc. Delimita-se, com isso, uma única identidade, como sinônimo de cultura, no interior da qual são selecionadas algumas características para reduzir os “ciganos” a uma única forma de expressão cultural, no aspecto material e imaterial.

Embora argumente contra o essencialismo, Silva (2007) entende que muitas vezes os grupos dominados, em sua necessidade de criar novas identidades políticas, acabam por apelar para laços de experiência cultural comum a fim de mobilizar seu público. Por isso, o “nomadismo”, as perseguições e a diáspora, a dança e a música são elementos acionados por muitos ciganos, no que Spivak (1987) chama de “essencialismo estratégico”, haja vista que este se presta a potencializar a ação política, desde que ele seja enquadrado do ponto de vista das posições de sujeito dominado. Segundo Medeiros e Batista, “a associação entre ciganos e viagem, ciganos e estrada, ciganos e deslocamentos tornou-se uma reivindicação e uma aceitação dos próprios ciganos como forma de se caracterizar em face dos outros” (2015, p. 202).

Por exemplo, durante as audiências públicas em que fizemos observação participante

ou em outras a que tivemos acesso por meio das gravações fornecidas pelo Senado, houve momentos, programados ou ocorridos de forma espontânea, nos quais as representações “ciganas” cantaram e dançaram músicas que são associadas à “cultura cigana”. No mesmo espírito, algumas *lideranças ciganas* iniciaram seus discursos com expressões em suas próprias línguas, denotando, com isso, a presença de um dos elementos diacríticos mais importante dos ciganos.

As “línguas ciganas”, as vestimentas e os conjuntos de acessórios (camisas estampadas, roupas coloridas ou com cores fortes, chapéus de cowboy, lenços, xales, coletes, joias etc.) também são mobilizados, tanto pelos homens como pelas mulheres “ciganas”, nos diferentes espaços de interlocução com a burocracia estatal, para demarcar a diferença entre os “ciganos” e os “não ciganos”. A este respeito, Souza ressalta que “a exposição na esfera pública como cigano é marcada por atores que encarnam estereótipos” (2013, p. 244). Como há uma luta pelo reconhecimento de uma identidade através da qual se faz possível acessar espaços e políticas públicas, é fundamental o manejo de determinados signos diacríticos com fins políticos. Dessa maneira, como salienta Monteiro, “o colorido, a alegria, a música e a dança fazem parte das culturas ciganas e vão variar de contexto para contexto, podendo ser tratados como estereótipos positivos” (2019, p. 80).

O “essencialismo estratégico” acontece num contexto marcado por questionamentos ou conclusões equivocadas, que desconsideram determinados grupos como povos e comunidades tradicionais pelo fato de “possuírem carros” ou “por frequentar a universidade”, o que faz com que sejam acusados de manipular as “identidades” para obterem vantagens e privilégios.

Segundo Barth, a característica definidora de grupos étnicos, como os “ciganos”, reside no fato de serem tipos organizacionais estabelecidos por categorias de aditamento do tipo “nós” e “outros”. “Os grupos étnicos não são grupos formados com base em uma cultura comum, mas sim que a formação de grupos ocorre com base nas diferenças culturais” (BARTH, 2005, p. 16). São decorrentes de interações sociais que elegem e constituem traços físicos ou culturais, valores, instituições etc., como signos diacríticos entre pessoas e grupos para determinar formas, normas e padrões de relacionamento com os mesmos, possibilitando, dessa maneira, a origem e a manutenção das fronteiras étnicas.

Os “sinais diacríticos” são as diferenças que os próprios atores consideram como significativos, que podem mudar, mesmo que permaneça a dicotomia entre “eles” e “nós”, marcada pelos seus critérios de pertencimento. Barth enfatiza “que grupos étnicos são categorias atributivas e identificadoras empregadas pelos próprios atores; conseqüentemente, têm como característica organizar as interações entre as pessoas” (2000, p. 27).

A influência de Barth levou Cardoso de Oliveira a desenvolver e a refletir sobre a cate-

goria “identidade contrastiva”, que também é importante para este artigo. Segundo tal autor, a identidade contrastiva implica “a afirmação do nós diante dos outros. Quando uma pessoa ou um grupo se afirma como tal, o faz como meio de diferenciação em relação a alguma pessoa ou grupo com que se defronta. É uma identidade que surge por oposição. Ela não se afirma isoladamente” (2003, p. 120). Nesse sentido, pode-se asseverar que os “signos diacríticos” mobilizados pelos “ciganos”, como as línguas, as vestimentas, as danças e as músicas, por exemplo, são estratégias mobilizadas para se afirmarem como tais perante os “não ciganos”.

Dessa forma, a noção de “manipulação” como “dissimulação” distorce a realidade e confunde a compreensão acerca da natureza essencial das identidades étnicas como identidades contrastivas, e também como forma de ação política, fazendo da identidade, segundo o antropólogo Cristhian Teófilo da Silva, “algo a ser interpretado negativamente, algo que escamoteia a verdadeira identidade” (2005, p. 117). No referido artigo, o autor defende como uma ação legítima “o uso político de conceitos, descrições, traços diacríticos e da própria identidade que se encontra ‘à mão’ do manipulador inserido numa situação histórica particular dentro da qual se luta para participar de forma mais autônoma” (2005, p. 117-118).

A mobilização de signos diacríticos, que está atrelada à noção de “manipulação”, deve nos fazer vislumbrar aqui os “ciganos” na qualidade de seres políticos, pois planejam e delimitam suas ações segundo interpretações próprias das expectativas impostas sobre e para eles a partir de critérios arbitrários (externos) de “ciganidade” e autenticidade. De acordo com Weaver (1984), tais critérios são responsáveis por processos de “etnicização”, que por sua vez ressignificam as identidades sociais de grupos sociais particulares em esferas públicas e privadas.

Em consonância com as conclusões de Teófilo da Silva acerca dos povos indígenas, entendemos que “caso não planejassem, não manipulassem, não questionassem e interiorizassem as expectativas que os outros têm do que eles são e deveriam ser, se fossem meras vítimas dos processos e representações sociais mais abrangentes” (2005, p. 118), a “integração” homogeneizante dos “ciganos” à sociedade nacional seria hoje um fato consumado, contrariando, com isso, a conformação heterogênea e plural constituída pela presença de inúmeras diferenças identitárias no Brasil.

## **RELAÇÕES DE PODER E A PRODUÇÃO DA CIGANIDADE**

Os dados etnográficos produzidos ao longo da pesquisa possibilitaram, primeiro, notar-

mos que o dispositivo que versa sobre o que é “ser cigano” na proposição legislativa em tela se tratou do aspecto mais polêmico na construção político-jurídica do “Estatuto”, tendo sido este ponto o que mais foi objeto de questionamentos e mudanças. Mas também que as disputas em torno de “o que é ser cigano” não se localizam apenas no trecho do projeto de lei que busca definir os destinatários do marco legal em tramitação. Toda esta trama promove em alguma medida a discussão sobre a ciganidade, inclusive quando se aborda a questão da educação, do território, da moradia, da saúde e assim por diante.

Levando em conta o papel do Poder Legislativo e a pauta de criação do “Estatuto”, é possível perceber a produção da “ciganidade” como resultante dos jogos de força que envolvem as múltiplas partes que compõem o processo, quais sejam: os próprios grupos ciganos que atuam na tramitação do projeto de lei, as instituições, estatais ou não, e os demais atores sociais. Deve-se ressaltar que, evidentemente, estas disputas não começaram com a tramitação do PLS 248/2015, mas a partir dela foram estabelecidos novos campos de tensionamentos, que não são simétricos. Aliás, nunca o foram ao longo da história.

Ao vislumbrar o poder inserido nas relações de forças, que geram afetos, ações, indivíduos dóceis, produzindo do mesmo modo a vida da população, Foucault (1987) pôde, afinal, projetá-lo como algo difuso, que se situa em toda parte, desvelando-se em produzir indivíduos sujeitados às estratégias que transpassam todo o campo social.

Em princípio, associar o “ser cigano” ao “nomadismo” pode induzir o imaginário popular a ter questionamentos como este: se a atuação do Estado em face da questão cigana tem o propósito de aniquilar ou pelo menos diminuir as causas que levam os grupos e as famílias ciganas a estarem se movimentando constantemente no espaço, entre territórios, na busca pela sobrevivência, seria o “Estatuto”, uma vez aprovado e efetivado, um instrumento capaz de extinguir a própria “ciganidade”?

Além disso, esta associação vislumbra a vida “nômade” como uma reação a supostas perseguições e à discriminação racial, o que também pode levar a equívocos. Neste artigo, provocamos os leitores a pensar a condição cigana para “*além do nomadismo*”, sendo que para isso é importante compreender a tal itinerância como um elemento de “resistência” e, portanto, o oposto de “reação”, como uma mera consequência das relações entre os “ciganos” e os “não ciganos”, isto porque, quando reagimos, conferimos resposta àquilo que o poder espera e quer de nós. Por outro lado, quando resistimos, criamos oportunidades de existência mediante composições de forças novas. Falar em resistência é, nesse sentido, falar em criação.

Inspirado nas reflexões de Foucault na obra *O sujeito e o poder* (2009), posso afirmar que a probabilidade que a vida tem de resistir a um poder que quer gerenciá-la é indissociável

da oportunidade de constituição e de mudança que ela pode realizar. Ao refletir sobre a “ciganidade” inserida nas relações de poder, compreendendo o “nomadismo”, seja no passado, seja no modo ressignificado no presente, como uma forma de resistência, busca-se, acima de tudo, reforçar a seguinte questão: é necessário a sociedade e o Estado estarem preparados para tentar compreender as constantes transformações que são inerentes às próprias identidades e culturas ciganas.

Levando em conta a tramitação do PLS 248/2015, percebemos que as discussões em torno da “ciganidade” não se restringem ao aspecto do nomadismo. É inevitável que qualquer debate que perpassa o processo do “Estatuto” acabe tratando e especulando sobre o que é de fato “ser cigano”. Quando se fala em educação e se conclui que estes povos não são adeptos da escolarização formal por uma questão que é natural à sua cultura; quando se vincula a vida em “barracas” ou “tendas” ao modo de moradia inerente aos “ciganos”; quando se atribui às “mulheres ciganas” a passividade e a dependência ao “homem cigano”, sendo o chefe nato de um grupo, tudo isso, em alguma medida, se propõe a imaginar e a pautar quem é o verdadeiro cigano, que deve, portanto, ser destinatário do marco legal em discussão no Senado.

Acontece que não é adequado vislumbrar os “ciganos” atuantes nesta trama do “Estatuto”, ou em geral, unicamente enquanto receptores e como vítimas dessas associações que reforçam os referidos estereótipos. Há um jogo de forças que obviamente não se dá em condições de igualdade, mas que não nos impede de concluir, considerando os estudos de Carneiro da Cunha (2009), que os ciganos, no contexto das disputas políticas e da reivindicação de políticas públicas em face do Estado, se adéquam às expectativas dominantes e passam a manobrar com os saberes e com a cultura como são conceituados pelos não ciganos, enfrentando, assim, as contradições que daí decorrem.

Esta adequação, que contribui para distinguir os “ciganos” dos “não ciganos” sobretudo na esfera pública, pode ser entendida como uma modalidade de “essencialismo estratégico”. Manipular não no sentido pejorativo, mas como um conjunto de ações que visam fortalecer a ação política, contanto que tais ações sejam acionadas sob o prisma desses sujeitos historicamente subalternizados, como defende Spivak (1987). Não basta “ser cigano”. Na luta por direitos específicos é indispensável ser reconhecido enquanto “cigano”, ou seja, é fundamental ser visto como minoria étnica, enquanto povo tradicional, sendo, portanto, a “cultura”, propositalmente apresentada entre aspas por Carneiro da Cunha, um argumento central nas reivindicações dos povos ciganos, alcançando um papel de destaque na luta política pela criação do Estatuto, assim como ocorre em outras pautas.

Se é a partir do reconhecimento da diferença e, por conseguinte, da alteridade que se

estabelecem as identidades, então hierarquizadas por meio das classificações que são mobilizadas mediante categorias socialmente construídas, não há como se falar em produção da “ciganidade” sem levar em conta as trocas, as interações entre os “ciganos” e os “não ciganos”, as estratégias de sobrevivência, assim como as ações políticas que são adotadas por estes grupos.

Fazendo referência ao personagem “Melquíades”, que ganhou vida na obra *Cem anos de Solidão*, do escritor García Marquez (1967), Rezende afirma que os ciganos “de uma maneira geral parecem saber, desde sempre, como viver nos interstícios sociais e se adaptar de forma inovadora, revitalizando tradições locais, intercambiando produtos e informações entre os diversos territórios inventados e conquistados por toda a terra” (2000, p. 184). Nesse sentido, Rezende acredita que “os ciganos devam se assemelhar mais àqueles de Gabriel Garcia Marquez, como o Melquíades de *Cem Anos de Solidão*, onde os ciganos são apresentados como mercadores de produtos estrangeiros e informação, intermediários entre o mundo civilizado e os confins semi-habitados do Novo Mundo”, fazendo um contraponto à “imagem cotidiana do cigano, tido e visto como selvagem (a bem da verdade, sempre percebido como mau selvagem), sarraceno imoral, ignorante e herege, facínora e covarde (2000, p. 88).

Com base nos dados etnográficos produzidos nesta pesquisa, foi possível observar que algumas *lideranças ciganas* agenciam determinados conceitos e simbologias que são historicamente associados à cosmologia eurocêntrica para se afirmar enquanto um grupo de cultura distinta que deseja não apenas ser reconhecido e respeitado, mas também ter autonomia. Um desses conceitos que surgiram em diferentes momentos no processo do “Estatuto” foi justamente o de “nação”, isto é, a existência de uma “nação cigana”.

“Ser cigano”, portanto, pode significar ao mesmo tempo ter uma origem, fazer parte de uma família “cigana” e se sentir pertencente a uma “nação”. Quem mobiliza o conceito de “nação”, de forma consciente ou não, está buscando agregar valor à “ciganidade”, uma vez que há um sentido positivo nele, que está associado à ideia dominante de agrupamento de pessoas que têm “cultura”, constituindo assim um povo.

Falar em “nação” consiste em uma das formas de resistir às tentativas de reduzir a existência da coletividade cigana ao não lugar da racionalidade, enquanto um povo sem “cultura”, ou seja, desprovido de costumes, conhecimentos e práticas próprias. A produção e as disputas em torno da “ciganidade”, como abordamos anteriormente, se dão em meio às relações de poder, que só existem porque há resistência, sendo que a partir dela se aponta para o novo. É neste sentido que Rezende (2019) defende que a concepção de “nacionalismo cigano” se apresenta de maneira inovadora, pois manifesta uma concepção diferenciada sobre a nação que extrapola os limites do espaço físico, do Estado e do mercado.



Ao refletir sobre as discussões realizadas no “Quinto Congresso Romani Mundial”, no ano de 2000, em Praga, Guimarães sustenta que “a proposta cigana é contra o exclusivismo do território-zona tradicional (representado pelo Estado-nação), sugerindo o modelo de autonomia nacional-cultural (baseado em redes) em substituição a um nacionalismo territorial” (2012, p. 135). O autor afirma que, para diversos intelectuais ciganos, a dispersão e a divisão dos ciganos tornam impraticável reivindicar “autonomia territorial”, argumentando que conquistar uma “representação política que não demande separação territorial é a via para promover a inclusão nas instituições nacionais e internacionais existentes e, ao mesmo tempo, proteger a cultura *Romani* da assimilação” (2012, p. 148). A estratégia identificada por Guimarães não é estática, mas suscetível de novos rearranjos conforme os desafios postos pela realidade. Afinal, as resistências emergem dos jogos de força de cada tempo.

Por outro lado, atrelar a “cigandade” à ideia de nação implica alguns riscos, pois ainda vivemos sob a hegemonia da concepção clássica de nacionalismo, que se define pela existência de uma língua, usos e costumes comuns ligados a um território próprio, de modo que, obrigatoriamente, onde há nação, há Estado. No entanto, como mostram os dados da pesquisa, não parece ser propriamente esse tipo de nacionalismo a que se referem os ciganos quando advogam a defesa do “nacionalismo cigano”, pelo menos não no Brasil. Pelo contrário, trata-se, antes, de um transbordar de significado, no qual a ideia de nação acaba se tornando uma metáfora política, que não pode, portanto, ser encarada ao pé da letra.

Inspirados nas reflexões de Quijano (2005, 2002), compreendemos que esta interpretação literal acerca do “nacionalismo cigano” é muitas vezes um reflexo da relutância das classes dominantes em se abrirem para o novo, que vem da resistência, sobretudo em se tratando de uma luta que parte dos povos historicamente oprimidos, como é o caso dos ciganos, da mesma forma que os indígenas e os quilombolas. Estes lutam há séculos para sobreviver às investidas que tentam colonizá-los, às ingerências daqueles cujos privilégios no campo do poder, do saber e das subjetividades dependem justamente das permanências das hierarquizações fundadas em classificações raciais, que são reatualizadas.

Entender os “ciganos” enquanto povos ou como nação contribui para promover um giro decolonial nas formas de pensar e ressignificar as identidades periféricas e marginalizadas, sendo um ponto de partida no sentido de potencializar as resistências vigentes, assim como as que virão, jamais se encerrando em si mesmas.

No processo do “Estatuto”, pauta-se uma “ciganidade” que ora precisa se valer do pertencimento ao Brasil, enquanto parte fundamental para a formação do povo brasileiro, ora como um conjunto de povos de culturas próprias, ora como uma coletividade de pertencimento trans-

nacional que transborda a lógica das fronteiras que dividem o mundo em países. Trata-se, assim, de uma construção que acaba dialogando com a ideia posta sobre o que é “ser cigano”, sem se eximir de disputar e pleitear novos sentidos acerca da “ciganidade”.

Por fim, precisamos pontuar que as relações de poder de que tratamos neste artigo para pensar as disputas em torno da “ciganidade” não se limitam às tensões que decorrem da interação entre os “ciganos” e os “não ciganos”. Elas ocorrem simultaneamente entre aqueles que se identificam e são identificados como “ciganos” e que disputam o lugar de interlocutor com o Estado na prática legislativa. Ao acompanharmos algumas discussões, dentro e fora do Congresso, sobre o Estatuto, seja por meio da observação participante, seja mediante as conversas informais e as entrevistas com os atores envolvidos no processo legislativo, foi recorrente presenciarmos e ouvirmos divergências em relação ao projeto de lei, partes dele, que a matéria em questão não contempla todos os ciganos, mas apenas um grupo étnico, os *Calons*; questionamentos quanto à qualidade da proposição, que supostamente seria incompleta. Porém, percebemos que a maioria das divergências tinha como alvo, sobretudo, a legitimidade e a capacidade de articulação das principais *lideranças* atuantes na tramitação do PLS 248/2015. Por isso nos coube compreender os significados desta disputa.

Primeiramente é importante dizer que é natural existirem embates políticos e divergências em qualquer projeto de lei que esteja em tramitação. No caso do PLS 248/2015, a maioria dos conflitos, que resultaram em mudanças no texto de lei a ser votado no Congresso, envolveu a definição dos ciganos. Ao buscar interpretar os sentidos destas disputas, percebemos que elas significam, sobretudo, quem pode e deve falar pelos ciganos na esfera pública, tendo em vista que aumentaram os espaços na burocracia estatal onde há a demanda de presenças de representações de grupos minoritários. Isto porque, com a promulgação da Constituição Federal de 1988 e, sobretudo, a partir de meados da década de 2000, os movimentos sociais conquistaram novos espaços institucionais de diálogo com a burocracia estatal, como ficou claro com a criação de diversos conselhos de Estado e a realização de inúmeras conferências nacionais. A abertura destes canais inéditos de diálogo também alcançou os ciganos, que passaram a integrar tais órgãos colegiados, assim como participar dos eventos realizados na esfera pública promovidos pelos órgãos estatais. Levar em conta este contexto possibilitou-me perceber a existência de uma disputa e ao mesmo tempo de questionamentos sobre “quem são os ciganos”, “o que é ser cigano” e “quem pode representar ciganos”, à medida que direta ou indiretamente isto repercutiu no processo do “Estatuto”, objeto da pesquisa em tela.

Frisa-se que participar como membro titular ou suplente de um conselho estatal é ocupar um espaço de poder, que gera prestígio e visibilidade para quem está neste lugar, da mesma

forma que ser convidado para atuar enquanto consultor na elaboração de cartilhas, ser chamado para palestrar em atividades institucionais ou dar um depoimento numa audiência pública. E não seria diferente também em relação ao papel de interlocutor no âmbito da elaboração de um projeto de lei. Tendo em vista que tanto o Poder Legislativo como o Executivo são ambientes restritos em que não há espaço para todas as *lideranças* e representações atuarem politicamente, esta limitação gera tensionamentos entre aqueles e aquelas que disputam poder e visibilidade em face do Estado.

Por isso, a definição dos critérios para identificar “quem são os ciganos” sempre irá despertar polêmicas, questionamentos e discordâncias. Há basicamente duas lógicas que conflitam: uma que pauta critérios mais amplos, e outra que defende parâmetros mais restritivos para caracterizar a “ciganidade”.

Quando se fala em “critérios mais amplos”, a referência é sobretudo à autodeclaração como mecanismo de validar “quem é cigano ou cigana”. Trata-se daqueles que defendem normativas de caracterização da “ciganidade” fundada em parâmetros que desvinculam o pertencimento étnico do fator da origem, de ser de uma família, de ter crescido e integrar uma comunidade cigana. O trabalho de campo mostrou que geralmente são atores sociais que se identificam como ciganos a partir de ligações espirituais, com base em uma descendência e em uma ancestralidade longínqua, ou simplesmente por admirar ou se sentir parte da cultura cigana. Há também outras justificativas, mas o que se quer dizer é que todas elas, em alguma medida, contribuem para ampliar a possibilidade de mais pessoas se identificarem como ciganas e, em consequência, pleitearem o lugar de interlocução com o Estado.

Quando se fala em “critérios mais restritivos”, faz-se alusão àqueles que defendem que este reconhecimento ocorra por meio da heteroidentificação, sendo que ao mesmo tempo sustentam normativas que vinculam a “ciganidade” a um fator “sanguíneo”, ou seja, ter “sangue cigano”, ser filho de “pai cigano” e “mãe cigana”. À medida que há, portanto, um distanciamento destes preceitos, verifica-se todo um esforço no sentido de deslegitimar o ator social que busca ocupar e exercer funções públicas relacionadas direta ou indiretamente à questão cigana. Por exemplo, em muitos momentos durante a pesquisa de campo presenciamos mais de uma vez situações em que diferentes *lideranças* ou representações faziam questão de enfatizar o domínio da “língua cigana” em seus discursos públicos. Além dos argumentos que foram elencados no parágrafo anterior, a mobilização da “língua cigana” pode ser interpretada enquanto mais um instrumento de poder na luta política em torno da pauta identitária. Segundo Rezende, “o caráter manipulativo, estratégico e instrumental da etnicidade fica evidenciado no processo que transforma a linguagem, meio básico de comunicação, em um veículo social de organização

política dos grupos em torno do poder e outros recursos sociais” (2000, p. 27).

Isto posto, o uso da língua, das músicas, das danças e das vestimentas opera como forma de externalização de “signos diacríticos” que, no caso, são mobilizados em espaços da esfera pública na condição de recursos estratégicos de afirmação em face dos “não ciganos”. Como diz Rezende, “a etnicidade emerge, assim, como ideologia articuladora e articulada por símbolos étnicos interpretados e manipulados publicamente” (2000, p. 42).

Dentre todos estes “signos”, o domínio da língua ou a mera aparência disso é talvez o mais poderoso deles no sentido de externar e expressar a “ciganidade”. Não se quer dizer com isto que para “ser cigano” seja necessário falar uma determinada “língua”. Além do mais, não nos cabe enquanto pesquisadores não ciganos definir isto, o que, por outro lado, não nos impede de descrever, refletir e tentar compreender tais jogos de força, até porque a alteridade cigana é diversa, logo, impossível de mensurar e delimitar com precisão. Outrossim, tendo em vista que os povos ciganos são preponderantemente de cultura ágrafa, não sendo comum existir um dicionário ou qualquer outra modalidade de codificação (pelo menos não entre os que são da etnia *Calon*), é relativamente difícil acessar ou aprender a *shibe*. Há, em relação a isto, um controle que é nítido e, decerto, não ocorre por acaso.

Interpretamos tal controle como um mecanismo de fortalecimento das fronteiras entre “quem são os ciganos” e “quem não são os ciganos”. Diferentemente das vestimentas, das danças ou das músicas que são associadas às “culturas ciganas”, não é qualquer pessoa que consegue acessar as línguas ciganas. Foram presenciadas muitas situações (e não apenas no processo do “Estatuto”) em que houve protestos ou manifestações de repúdio a organizações e atores sociais que anunciavam ensinar a “língua dos ciganos”, como forma de torná-la pública e acessível.

Referindo-se às articulações do World Romani Congress, Mirian Souza assinala que, apesar da relevância da “língua romani” para o estabelecimento dessas conexões e organizações supralocais, sua importância não se manifesta apenas no seu caráter instrumental, ao garantir a comunicação entre os atores, mas sim no peso simbólico da língua como “sinal de distinção étnica dentro da ‘comunidade cigana imaginada’”. A língua, nesse sentido, pode não determinar a posição dos sujeitos, mas certamente contribui para a estruturação de uma hierarquia no contexto das redes de ativismo” (2019, p. 302).

Se ao longo da história as “línguas ciganas” foram acionadas como um instrumento de organização política destes povos, não há outra forma de enxergar a sua mobilização no contexto atual de emergência do ativismo cigano senão também como um instrumento de resistência, ainda que agora isso se dê sob uma nova roupagem. Por outro lado, não cabe essencializar o

domínio da “língua” como um fator de gradação da legitimidade política e da “ciganidade”. Na verdade, é necessário compreendermos como este elemento da língua se insere nas relações de poder que atravessam as disputas em torno da definição dos “ciganos”.

Entendemos que a reivindicação de muitas *lideranças* pela adoção de um critério mais rigoroso no PLS 248/2015 para identificar os destinatários deste possível marco legal não ocorre apenas com o propósito de restringir o número de pessoas performando como ciganas e, em consequência, alçando-se ao lugar de representante desta coletividade na esfera pública. Além disso, parece haver também a intenção de assegurar que sejam reconhecidos em termos de composição dos órgãos colegiados para o acesso às políticas afirmativas, assim como serem contemplados por editais de captação de recursos nos quais o não pertencimento étnico possa obstaculizar o alcance de bens que são indispensáveis para a reprodução social digna, como o trabalho, a saúde, a educação e a moradia. Não se trata, portanto, de uma simples resposta ou reação ao aumento do interesse de pessoas que se identificam como “ciganas”, mas não têm uma vinculação familiar ou não integram de fato uma comunidade. Significa, sim, dispor de mais uma entre as múltiplas formas de resistência existentes.

Na luta política em que as representações ciganas concorrem aos poucos espaços de interlocução com a burocracia estatal, acaba sendo inevitável haver essa disputa em torno da “ciganidade”. Nesse sentido, parece evidente que a aprovação de um marco legal como o “Estatuto” não será capaz de encerrar a discussão acerca de “quem são os ciganos” e quais os critérios que devem ser adotados para identificá-los. Mas há que se reconhecer que, em alguma medida, o processo legislativo do “Estatuto” tem produzido repercussões na constituição do “sujeito de direito cigano” no Brasil.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

As disputas em torno da “ciganidade”, assim como no âmbito da produção do direito voltado para este povo tradicional, são parte e ao mesmo tempo resultado das relações de poder que perpassam o Estado na gestão da diferença e da alteridade cigana, que visa gerir não apenas tal coletividade, mas todo o corpo social. A partir da descrição e da análise da tramitação do Estatuto, podemos perceber que, além dos atores institucionais, outros atores sociais integram esses jogos de poder. Se, em diversos momentos desse processo legislativo, coloca-se a pauta da definição de quem são os ciganos de verdade, como devem viver, qual a sua relação com o

território, com a educação, muito provavelmente isto não ocorra apenas devido ao interesse em se promover um controle sobre a existência cigana, mas também de se construírem o sujeito cigano e a produção dos seus direitos.

A construção da agenda de lutas por direitos e a emergência da pauta pela instituição de uma lei específica voltada para os povos ciganos fundam-se numa estratégia pouco convencional, que consiste em idealizar e construir uma imagem do “cigano” que busca justamente legitimar a pauta pela criação do “Estatuto”. Assim, ao mesmo tempo em que, por um lado, há todo um esforço no sentido de transcender estereótipos, como é o caso do “nomadismo”, por outro, acaba-se muitas vezes mobilizando o fator da itinerância no campo discursivo para fundamentar a condição étnica do sujeito “cigano”.

Desse modo, a trama do “Estatuto” promove também a constituição do sujeito “cigano”, que ocorre em meio a um movimento dicotômico no qual ele vivencia seu processo de subjetivação, ou seja, o sujeito “cigano” vem a ser, concomitantemente, aquele que é sujeitado a uma representação que fazem dele, uma imagem dada, externa, preconcebida, e uma representação que ele forja de si próprio, uma imagem interna que diz respeito à identidade e ao referencial que formula a seu respeito.

## REFERÊNCIAS

1. ALTAFIN, Iara Guimarães. Desconhecimento está na raiz do preconceito contra os ciganos. **Agência de Comunicação do Senado Federal**, Brasília, 12 dez. 2012.
2. ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
3. BARTH, Fredrik. **Ethnic groups and boundaries**. Boston: Brown and Company, 1969.
4. BATISTA, Mércia Rejane Rangel; MEDEIROS, Jéssica Cunha de. Nomadismo e diáspora: sugestões para se estudar os ciganos. **Revista Antropológicas**, Recife, v. 26, n. 1, 2015.
5. BRASIL. Senado Federal. **Diário do Senado Federal – Suplemento**, Brasília, 2012.
6. CUNHA, Manuela Carneiro da. **Cultura com aspas**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.
7. FERRARI, Florencia. Ciganos nacionais. **Acta Literaria**, Concepción, n. 32, p. 79-96, 2006.
8. FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. *In*: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul;

- FOUCAULT, Michel. **Uma trajetória filosófica**. Para além do estruturalismo e da hermenêutica. Tradução de Vera Portocarrero e Gilda Gomes Carneiro. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.
9. FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Tradução de Raquel Ramalhete. Petrópolis: Vozes, 1987.
  10. FOTTA, Martin. “On ne peut plus parcourir le monde comme avant”: au-delà de la dichotomie nomadisme/sédentarité. **Brésil(s) – sciences humaines et sociales**, [s/1], n. 2, p. 11-36, 2012.
  11. GARCÉS, Helios. El racismo antirom/antigitano y la opción decolonial. **Tabula Rasa**, Bogotá, n. 25, p. 225-251, 2016.
  12. GUIMARAIS, Marcos Toyansk Silva. **O associativismo transnacional cigano: identidades, diásporas e territórios**. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.
  13. HANCOCK, Ian. European roots of Romani nationalism. **N. Papers**, London, v. 19, 1991.
  14. MELLO, Marco Antonio da Silva; VEIGA, Felipe Berocan. O ‘Dia Nacional do Cigano’ no Brasil: espaços simbólicos, estereótipos e conflitos em torno de um novo rito do calendário oficial. In: GOLDFARB, Maria Patricia; TOYANSK, Marcos; CHIANCEA, Luciana de Oliveira (ed.). **Ciganos: olhares e perspectivas**. João Pessoa: Editora UFPB, 2019.
  15. MELLO, Marco Antonio da Silva; COUTO, Patrícia Brandão.; SOUZA, Mirian Alves de. Os ciganos do Catumbi: de “andadores do Rei” e comerciantes de escravos a oficiais de justiça na cidade do Rio de Janeiro. **Cidades, comunidades e territórios**, Lisboa, n. 18, p. 79-92, 2009.
  16. MONTEIRO, Edilma do Nascimento Jacinto. **Tempo, redes e relações: uma etnografia sobre infância e educação entre os Calon**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2019.
  17. MONTINI, Patrícia Moser. **O período de transição entre a infância e a vida adulta dos ciganos Calon: Considerações sobre a adolescência**. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.
  18. OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Identidade étnica, identificação e manipulação. **Sociedade e Cultura**, Goiânia, v. 6, n. 2, p. 117-131, 2003.
  19. QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.
  20. QUIJANO, Aníbal. Colonialidade, Poder, Globalização e Democracia. **Revista Novos Rumos**, São Paulo, ano 17, n. 37, p. 4-28, 2002.

21. REZENDE, Dimitri Fazito de Almeida. A identidade cigana e o efeito da “nomeação”: o deslocamento das representações numa teia de discursos mitológicos-científicos e práticas sociais. **Revista Antropol.**, São Paulo, v. 49, n. 2, 2006.
22. REZENDE, Dimitri Fazito de Almeida. **Transnacionalismo e Etnicidade: a Construção Simbólica do Romanesthàn (Nação Cigana)**. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2000.
23. SILVA, Cristhian Teófilo. Identificação étnica, territorialização e fronteiras: A perenidade das identidades indígenas como objeto de investigação antropológica e a ação indigenista. **Revista de Estudos e Pesquisas**, Funai, Brasília, v. 2, n. 1, julho de 2005.
24. SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. *In*: HALL, Stuart; SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). **Identidade e Diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.
25. SPIVAK, Gayatri. Chakravorty. **In Other Worlds: Essays in Cultural Politics**. London: Methuen, 1987.
26. SOUZA, Mirian Alves de. **Ciganos, roma e gypsies: projeto identitário e codificação política no Brasil e Canadá**. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2013.
27. SOUZA, Mirian Alves de. Projeto identitário e construção dos “ciganos no Brasil”. *In*: GOLDFARB, Maria Patricia; TOYANSK, Marcos; CHIANCA, Luciana de Oliveira (org.). **Ciganos: olhares e perspectivas**. João Pessoa: Editora da UFPB, 20
28. TV SENADO. **Diretora de escola disse que ciganos cozinham e comem criancinhas, denuncia Dep. Érika Kokay**. (01m52s). 2011. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=6DuTcGFHXFo>>. Acesso em: 30 mar. 2019.
29. TV SENADO. **Em discussão – Povos e Comunidades Tradicionais – Bloco 1**. (11m02s). 2013. Disponível em: <[https://www.youtube.com/watch?v=CYr9\\_an6u2Y](https://www.youtube.com/watch?v=CYr9_an6u2Y)>. Acesso em: 28 out. 2019.
30. TV SENADO. **Estatuto do Cigano**. 2018. (2h09m12s). 2018. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=SCzeao1ZUn4&t=4337s>>. Acesso em: 18 out. 2019.
31. VEIGA, Felipe Berocan; MELLO, Marco Antonio da Silva. A notícia sob exame: ciganos brasileiros e um caso emblemático de conflito de urbanidade. *In*: CUNHA, Neiva Vieira da; MACHADO-MARTINS, Maíra; FREIRE, Letícia de Luna; VEIGA, Felipe Berocan (org.). **Antropologia do conflito urbano: conexões Rio-Barcelona**. Rio de Janeiro: Lamparina/ CNPq/ LeMetro, 2016.
32. VEIGA, Felipe Berocan; MELLO, Marco Antonio da Silva. “A culpa é dos ciganos”: o caso Giovanna dos reis Costa (2006-2012) e a incriminação da diferença. *In*: BRASIL. Ministério Público Federal – 6ª Câmara. **Povos ciganos: direitos e instrumentos para sua defesa**. Brasília: MPF, 2020.



33. VRABIESCU, Ioana. The Nomad Gypsy through Decolonial View: The Roma Situation in Romanian National State Building. *In*: BOSWELL, Daniel; O'SHEA, Roger; TZADIK, Efrat (org.). **Inculturalism: Meaning and Identity**. Leiden: Brill, 2013.
34. WEAVER, Sally. Struggles of the Nation-State to define aboriginal ethnicity: Canada and Australia. *In*: PAINE, Robert (ed.). **Minorities and mother country imagery**. St. John's: ISER, 1984.

*Phillipe Cupertino Salloum e Silva*

Professor Adjunto de Direito Processual Civil da Universidade Federal de Jataí. Doutor em Direito pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2021). Mestre em Ciências Jurídicas pela Universidade Federal da Paraíba (2015). ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1602-8481>. Colaboração: Pesquisa Empírica, Pesquisa bibliográfica, Análise de dados e Redação. E-mail: [phillipe.silva@ufj.edu.br](mailto:phillipe.silva@ufj.edu.br)

*Luiz Eduardo de Vasconcellos Figueira*

Professor Associado da Faculdade Nacional de Direito da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Doutor (2007) e Mestre (2000) em Antropologia pela Universidade Federal Fluminense. ID ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-9260-6752>. Colaboração: Pesquisa bibliográfica e Análise de dados. E-mail: [luizeduardovfigueira@gmail.com](mailto:luizeduardovfigueira@gmail.com)