

**33º Encontro Anual da Anpocs**

**GT 20: Estratégias Interétnicas e fronteiras identitárias**

**A identificação dos ciganos da Cidade Alta: uma reflexão a partir de  
referenciais étnicos**

**Autor: Lailson Ferreira da Silva/UFRN**

**Caxambu – MG**

**2009**

## **A identificação dos ciganos da Cidade Alta: uma reflexão a partir de referenciais étnicos<sup>1</sup>**

**Lailson Ferreira da Silva<sup>2</sup>**

O objetivo central deste artigo é analisar como entre os ciganos da Cidade Alta, bairro localizado no município de Limoeiro do Norte – Ce, distando cerca de 204 km de Fortaleza, emergem referenciais étnicos no momento de sua identificação diante da população local.

Nesse sentido, a discussão que pretendo realizar está inserida nas elaborações teóricas que enfatizam a etnicidade como uma construção situacional. Logo, esse estudo parte de um enfoque relacional em que os limites sociais do grupo étnico em causa se constitui como lócus por excelência de investigação.

As primeiras elaborações teóricas sobre o “fenômeno” da etnicidade foram motivadas pelos estudos acerca da mudança cultural, que tiveram como principal expoente Fredrik Barth com a investigação da organização e manutenção dos grupos étnicos.

Segundo Barth (1998), o grupo étnico deve ser visto como um tipo organizacional cujos membros são indivíduos que se auto-identificam e são identificados pelos outros como portadores de uma identidade supostamente baseada na origem e formação.

Concentrando-se no que é socialmente efetivo, os grupos étnicos são vistos como uma forma de organização social. Então, um traço fundamental [...], ou seja, a característica da auto-atribuição e da atribuição por outros a uma categoria étnica. Uma categoria é uma atribuição étnica quando classifica uma pessoa em termos de sua identidade básica mais geral, presumivelmente determinada por sua origem e seu meio ambiente (Barth, 1998, p. 193-194).

---

<sup>1</sup> Parte das reflexões aqui apresentadas compõe as discussões da dissertação de mestrado que estou desenvolvendo no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFRN.

<sup>2</sup> Mestrando em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN, sob a orientação do Prof. Dr. Luiz Carvalho de Assunção. Bolsista do CNPq.

Ao se reconhecerem como pertencentes a um grupo étnico, os indivíduos passam a utilizar a sua identidade com o objetivo de se definirem e se diferenciarem dos outros (Barth, 1998). Isso implica em dizer que a identidade é construída a partir das relações sociais. E, não levando em conta a soma das diferenças objetivas ou o isolamento geográfico, pois é no momento de interação que as diferenças são melhores percebidas, e onde se fomentam as fronteiras entre grupos.

Dessa maneira, Barth (1998) propõe um novo olhar sobre a importância atribuída a cultura nos processos de identificação étnica. Para este autor, ainda que as unidades étnicas pressuponham diferenças culturais, a cultura deve ser vista como um produto de ação do próprio grupo e não como condição básica para a sua definição. Em outras palavras, *as fronteiras dos sistemas sociais não precisam coincidir com as fronteiras culturais*.

Logo, os conteúdos das fronteiras étnicas podem variar e, por isso, o que deve ser considerado como significativo para efeito de identificação são os elementos eleitos pelos próprios indivíduos para expressar a filiação a um determinado agrupamento étnico, estabelecendo, portanto, os seus limites de pertença.

É importante reconhecer que, embora as categorias étnicas tomem em consideração as diferenças culturais, não podemos deduzir disso uma simples relação de um para um entre as unidades étnicas e as semelhanças e diferenças culturais. As características que são levadas em consideração não são a soma das diferenças "objetivas", mas somente aquelas que os próprios atores consideram significantes (Barth, 1998, p. 194).

Dessa forma, os indivíduos os grupos podem lançar mão de diversos mecanismos para exprimirem a sua identidade (Cardoso de Oliveira, 1976), pois *a sua identidade realizar-se como uma idéia em situação, e transformar-se quando as condições étnicas de sua necessidade também transformar-se* (Brandão, 1986).

Cardoso de Oliveira (1976) ao definir o conceito de identidade a partir de uma perspectiva antropológica, afirma que a identidade é sempre relacional,

isto é, se constrói a partir do outro e emerge dentro de um contexto de relações sociais específicas. E, para entender a sua emergência é preciso indagar os sujeito sociais acerca das suas formas de identificação e como esta se relaciona com determinadas situações.

Enfim, independente do uso deste ou daquele modelo, a verdade é que as representações coletivas, a ideologias ou as identidades étnicas somente serão inteligíveis à condição de serem referidas ao sistema de relações sociais que lhe deram origem. Nisto talvez esteja a peculiaridade de um conceito antropológico de identidade (Cardoso de Oliveira, 1976, p. 50-51).

Por isso, a identidade precisa ser compreendida como um processo que sofre variações, e que os próprios sujeitos em questão fomentam os elementos para exprimi-la. Em outras palavras, Cardoso de Oliveira (1976) insiste na necessidade de se identificar os mecanismos através dos quais os indivíduos ou grupos as suas identidades. O que possibilita visualizar e analisar a emergência da identidade étnica.

Contudo, para o delineamento da identidade social, em sua expressão étnica, a apreensão dos mecanismos de identificação nos parece fundamental. Fundamental porque eles refletem a identidade *em processo*. Como é assumida por indivíduos e grupos em diferentes situações concretas. A investigação desse processo nos levará a diferentes formas de identificação, empiricamente dadas, de modo a permitir o conhecimento da emergência da identidade étnica (Cardoso de Oliveira, 1976, p. 4-5).

Para Manuela Carneiro da Cunha (1986) a identidade étnica é uma “construção simbólica” elaborada de maneira situacional e contrastiva e, por conseguinte a etnicidade consiste em uma categoria nativa marcada por um discurso político reivindicatório, em que os atores sociais invocam uma origem e cultura comuns.

[...] mas essa perspectiva acarreta também que a etnicidade não difere, do ponto de vista organizatório, de outras formas de definição de grupos, tais como grupos religiosos ou de parentescos. Difere isto sim, na retórica usada para se demarcar o grupo, nestes casos uma assunção de fé e genealogias compartilhadas, enquanto na etnicidade se invocam

uma origem e cultura comuns. Portanto, não mais que estes outros grupos, a etnicidade não seria uma categoria analítica, mas uma categoria “nativa”, isto é, usada pelos agentes sociais para os quais é relevante (Cunha, 1986, p. 117).

Isso é algo recorrente nos processo de afirmação étnica em que os indivíduos precisam demarcar a fronteira do grupo em questão. Nessa perspectiva, a história e a memória desempenham um papel relevante.

De acordo com Michel Pollak (1992), a memória ao atuar de forma seletiva, organiza os elementos comuns compartilhados por um grupo. Compondo a sua identidade e fazendo com que se diferenciem dos outros. Dando o sentido de conformidade e continuidade para um indivíduo ou um grupo no processo de “reconstrução de si”.

Podemos dizer, portanto que a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si (Pollak, 1992, p. 204).

Sendo assim, é comum invocar uma origem comum para respaldar a sua identidade no presente. Max Weber (2004), já apontava a importância da descendência comum ao discutir a formação de comunidades étnicas. Segundo este autor, uma ação comunitária pode ser desenvolvida a partir da articulação de diversas variáveis tais como: descendência comum, pertinência da raça, sangue, memória, língua, culto, habitus cultural. E o que surgirá como demarcador das fronteiras da comunidade e, por conseguinte de pertencimento dependerá das relações nas quais os indivíduos estão envolvidos. Por isso, a identidade é sempre uma construção.

Nesse sentido, a crença em uma origem comum, real ou imaginária, pode funcionar como criadora de comunidade, mesmo que não seja fundamental em valores comuns, proporcionado, portanto, a formação de grupos étnicos. Dito de outra maneira, à ancestralidade é uma condição fundamental para a definição do grupo étnico (Weber, 2004).

[...] chamamos de “grupos étnicos”, aqueles grupos humanos, que em virtude de semelhanças no habitus externo ou nos

costumes, ou em ambos, ou em virtude de lembranças de colonização e migração, nutrem a crença subjetiva na procedência comum, de tal modo que esta se torna importante para a propagação de relações comunitárias, sendo indiferente se existe ou não uma comunidade de sangue efetiva (Weber, 2004, p. 270).

Por isso, tendo em vista a relação entre cultura e etnicidade, Cunha (1986) enfatiza que não existem critérios culturais que sejam tomados *a priori* para a definição de um grupo étnico. Ainda de acordo com Cunha, é fundamental pensar a cultura como uma dimensão importante da construção da identidade étnica, sem que isso conduza percebê-la como algo estático e substancial.

Tentei mostrar que a etnicidade pode ser melhor entendida se vista em situação, como uma forma de organização política; esta perspectiva tem sido muito fecunda e tem levado a considerar a cultura como algo constantemente reelaborado, despojando-se então esse conceito do peso constituinte de que já foi revestido (Cunha, 1986, p. 107).

Ademais, a existência de uma unidade grupal não pressupõe necessariamente homogeneidade (Weber, 2004). Isso implicam em dizer que internamente aos grupos, as identidades também são negociadas, bem como a presença do outro é de extrema importância para a escolha daqueles elementos que funcionarão como sinais diacríticos, ou seja, os traços que expressão de maneira objetiva a filiação ao grupo.

## **1. Ciganos na Cidade Alta: por uma identificação étnica**

A Cidade Alta é um dos maiores bairros do município de Limoeiro do Norte – Ce, apresentando uma população aproximadamente cinco mil habitantes de acordo com o senso demográfico de 2000 realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE)<sup>3</sup>. O que representa um percentual

---

<sup>3</sup> É necessário destacar que no processo de contagem da população não são consideradas as diversas categorias étnicas componentes da sociedade. Nem tampouco há uma contagem da população por bairros. Sendo assim, os dados acerca do percentual da população da Cidade Alta é uma estimativa dos próprios funcionários da agência do IBGE do município de Limoeiro do Norte.

de 10,07% em relação à população total deste município que é de 49.620 mil habitantes.

Entre essa população encontra-se um grupo de pessoas que se definem e são identificadas pelos outros como ciganos. E, diferentemente das representações coletivas, presentes no senso comum, que os caracterizam como sendo indivíduos essencialmente nômades (Martinez, 1989 e Fazito, 2006) os ciganos da Cidade Alta são sedentários há quase 29 anos.

Os primeiros ciganos estabeleceram residência fixa na Cidade Alta por volta da década de 1980. As irmãs Zuleide Alves dos Santos e, Zeiná Alves do Santos, falecida, foram as primeiras a chegar juntamente com os seus filhos; não retomando mais a vida de andarilhos. Seu filhos (as) casaram entre si, com parentes de outras cidades ou não-ciganos, da própria comunidade, constituindo novas famílias.

Os ciganos estão divididos em seis famílias que nutrem entre si um forte sentimento de união. O número de membros por família varia entre dois e seis. Cada um tem autonomia para agir livremente, ou seja, não há uma liderança que oriente a conduta dos indivíduos e, que sirva de “intermediado com o mundo externo” (Goldfarb, 2004) como acontece entre os três grupos de ciganos residentes na cidade de Sousa, na Paraíba.

Segundo Patrícia Goldfarb (2004), na cidade de Sousa os ciganos estão localizados em uma área que compreende a periferia da cidade, bem como *sofrem um processo de estigmatização, visto que são definidos pela sociedade local através de categorias depreciativas que se estabelecem no contexto de interação e no desempenho dos papéis sociais.*

No caso dos ciganos da Cidade Alta, estes vivem inseridos no contexto da população local e compartilham a mesma forma de organização social da vida cotidiana. Não parecendo se distinguir em nenhum aspecto destes. Podemos destacar que os homens trabalham em firmas localizadas na própria cidade de Limoeiro do Norte ou cidades vizinhas ou em outros tipos de empregos; as mulheres cuidam do lar e dos filhos. E as crianças em idade escolar estão matriculadas nas escolas do bairro.

Em decorrência disso, os não-ciganos, ou seja, os vizinhos mais próximos ou aquelas pessoas com que os ciganos têm contato nos diversos

espaços sociais do bairro, admitem que não é possível distinguir por meio de determinados elementos reconhecidos pelo senso comum como compositores de uma “ciganidade” que é cigano ou não. Entre esses elementos podemos destacar: o uso de saias longas pelas mulheres, a prática da quiromancia, a mendicância, valentia, enganação.

O único elemento que parece diferenciá-los é a presença de uma linguagem específica que é utilizada conjuntamente com a língua portuguesa. Essa linguagem originária de um léxico indiando é denominada pelos estudiosos de calo ou cale (Goldfarb, 2004). Mas ela não é usada com tanta frequência pelos ciganos, como também não é conhecida por todos, principalmente os ciganos mais novos. Ou seja, aqueles que não vivenciaram a vida de andarilhos. Mesmo assim, de forma semelhante ao que acontece entre os ciganos de Sousa na Paraíba, essa linguagem se constitui enquanto um elemento de diferenciação diante da população local.

Com o decorrer da pesquisa, descobri que o uso de um léxico distinto tem sentido político que não deve ser subestimado, pois desde a época do nomadismo a língua representa um elemento básico de identificação, e que no presente de sedentarização parece ter aumentado em importância enquanto prática distintiva [...] (Goldfarb, 2004, p. 104).

Além disso, a convivência com os demais moradores do bairro é pacífica, ou seja, não há recorrência de conflitos velados. Para a população local, os ciganos são pessoas normais. Dito de outra maneira, a normalidade cigana estaria relacionada ao fato deles compartilharem as mesmas práticas cotidianas que os outros moradores do bairro, bem como da sociedade mais ampla.

Normal, igual a outras pessoas. Como eu falei que eu não sei se nem lembro que é cigano. Normal. Igual outras pessoas, o meu contato com eles. Apesar de eu saber que eles são ciganos. Mas só lembro que são ciganos quando falam que é cigano (Solange Freire Bezerra, autônoma, Jul/09).

Dentro da sociedade, a pessoa pra ser normal tem que, é ter um boa relação de amizade com todo mundo né. Não excluir as pessoas. Trabalhar. É cada pessoa no seu cantinho, dando conta de sua família, dando de comer a família. De vestir, a



educação. Eu encaro sendo uma pessoa normal. Pessoas normais desse jeito, no modo que a gente já vem vivendo há muito tempo (Luiz de Paula Martins, fotografo, Ago/09).

Por outro lado, de forma semelhante ao que acontece entre os ciganos de Sousa, podemos identificar na Cidade Alta discursos que associam os ciganos a determinadas imagens que se reportam a processos de estigmatização.

Eu não tenho o que dizer deles (alterou a voz). Nunca me roubaram nunca. Eles são um pessoal valente, mas é quem procura, viu. Quem nunca procura, eles não podem fazer o mal. Eu não posso afirmar que eles são ruim. Nunca me fizeram mal (Bartolomeu Silva de Oliveira, não-cigano, Mai/05).

Com as pessoas que eu conversei, o que eles falam a respeito dos ciganos. Assim, porque a velha imagem que eles passam, ou é, puxam as coisas. Assim né. Levavam as coisas pra eles viu. Levar as coisas. O preconceito a gente vê. Também a questão de serem muito valentes. Que eles também trazem isso. Uma valentia né. Assim é. Tem gente que ainda tem isso aí (Francisca Hermógenes de Lima Silva, do lar, Jul/09).

Dessa forma, *os discursos sobre os ciganos, portanto, denotam formas de regular a vida coletiva, não se limitando apenas a indicar os que pertencem à sociedade, mas definindo o lugar os não pertencentes. São, assim, dispositivos de controle, em especial, do exercício da autoridade e do poder* (Goldfarb, 2004, p. 98).

Segundo Erving Goffman (1963) isto acontece porque a sociedade estabelece os meios para classificar as pessoas e os atributos tido como naturais, comuns, aceitáveis. E, toda vez que os indivíduos ou grupos não se encaixam nessas categorias são considerados indesejáveis e, por conseguinte diz-se que possuem um estigma. O estigma é, portanto, um *atributo profundamente depreciativo*, utilizado para identificar os indivíduos através de estereótipos que correspondem as “desvantagens sociais”.

Para Dimitri Fazito (2006), as representações coletivas atribuídas aos ciganos são responsáveis pela construção de uma determinada imagem do que é ser cigano, sendo que estas surgiram primeiramente no senso comum e, por conseguinte foram introduzidas no discurso literário e científico.

As representações do senso comum – o cigano como indivíduo amoral, infiel, violento, exótico – são adaptadas ao discurso literário, e depôs ao discurso científico, formando o substrato para novas imagens e atributos: ciganos representados como indivíduos anti-sociais, desonestos, ardilosos e parasitas sociais (Fazito, 2006, p. 208).

Segundo Goldfarb(2004), as imagens estigmatizadas atribuídas aos ciganos estão relacionadas com a ausência de valores e condutas esperadas pelos indivíduos em sociedade, sendo utilizadas no Brasil para definir uma identidade cigana.

[...] é preciso que se diga que no Brasil a idéia de uma “identidade cigana”, definida politicamente através de determinadas características físicas ou de um território específico, não se desenvolveu. Os ciganos não são vistos como portadores de uma identidade cultural diferenciada, mas sim pela ausência de valores e condutas aprovadas pela sociedade, sendo tidos como apolíticos, sem pátria, sem religião ou leis específicas (Goldfarb, 2004, p. 63).

Na Cidade Alta, as ações dos ciganos consideradas pela população local como incomuns aos valores e condutas sociais são vistas de forma negativas e, por conseguinte são utilizadas para defini-los, mesmo quando são realizadas de forma semelhante ao demais moradores.

Entretanto, é preciso considerar que quando os ciganos fixaram residência na Cidade Alta não apresentavam nenhum traço compositor de uma *ciganidade* que pudesse ser utilizado para diferenciá-los do restante da população local. Como eles próprios afirmam:

Nós não viemos como cigano. Nós morar de casa mesmo. Foi, a gente alugou casa e depois construímos casa. Há 22 anos que nós mora aqui. A casa tudo construída por nós mesmo (Laení Alves dos Santos, Jul/04).

Mesmo assim, nos primeiro anos após a sua chegada na Cidade Alta houve uma resistência por parte dos não-ciganos em aceitá-los como moradores. Isso aconteceu devido à associação deles a uma série de imagens negativas, construídas historicamente. Entre elas podemos destacar a

predisposição dos ciganos para a enganação, a valentia. Essas imagens difundidas no imaginário local levaram a um distanciamento por parte dos não-ciganos.

No começo trataram muito... Assim com indiferença. A maioria da população não queria nem amizade. E achava que cigano era um bicho, assim que podia vir matar e roubar. Só que eles nunca fizeram isso aqui (Maria de Fátima da Silva, não-cigana, Abr/06).

De acordo com Nicole Martinez (1989), o estudo das populações ciganas precisa levar em consideração o imaginário social das sociedades com as quais estas estabelecem relações, tendo em vista que é a partir do contato que a posição dos ciganos passa a ser definida.

O imaginário social é uma parte importante destas populações, na medida em que a posição dos ciganos, sua evolução, sua história, suas tradições, não podem ser explicadas sem nos referirmos as das sociedades com as quais mantêm uma estreita dependência (Martinez, 1989, p. 08).

Com o passar dos anos e da convivência com os ciganos o distanciamento foi minimizado. Atualmente, os ciganos têm contatos diretos com os não-ciganos, bem como frequentam os mesmo espaços sociais do bairro: igrejas, católica e protestante, posto de saúde, clubes dançantes, praças, associações comunitárias, escolas, bares, lan-houses. O que não quer dizer que as imagens estigmatizadas deixaram de existir nas representações locais. Elas emergem em situações específicas, pois o preconceito é mascarado. Em outras palavras, as relações permanecem tecidas pelos fios do preconceito.

Preconceito mesmo, aquela coisa assim de barrar a convivência de um filho, alguma coisa assim a gente não vê. Mas de serem apontados, de a pessoa até saber o nome, mas ao invés de se referir aquele é João, Maria; se refere aquele é cigano, aquela pessoa ali é cigana. A gente ainda vê hoje em dia, e com frequência (Maria Lourivalva Lima da Silva, professora da comunidade, Jul/09).

Em decorrência disso, os ciganos defendem um discurso de serem tratados sem preconceito/diferenciação pela população local, uma vez que vivem de acordo com as normas de sociabilidade presentes no referido bairro.

Então, a vida de cigano mudou muito depois que começou a morar. [...] eu quero é ser respeitada, nós somos seres humano. Apenas temos o carma de ser cigano. Nós somos sere humano. Nosso filho estuda, trabalha. A gente que ser respeitada como os outros são. Quer ser uma pessoa normal como os morador são (Jucileide Alves dos Santos, Jul/04).

Dessa forma, a auto-identificação e a identificação enquanto cigano na Cidade Alta não está isenta da associação a determinadas imagens depreciativas, isto é, estigmas. Mas em vez de negarem a sua condição diante a população local, os ciganos continuam afirmando-a mesmo sendo conhecedores de que sofrem de diferenciação. Sendo assim, por que os ciganos insistem em continuar sendo identificados enquanto tais? Por que diante da permanência desses estigmas presentes no imaginário local, não fomentam uma nova forma de identificação?

Nesse sentido parece fecundo considerar que essa auto-identificação está diretamente relacionado com o fato de que descendem dos antigos ciganos que viviam pelo mundo sem um lugar certo para fixar residência. Assim, eles afirmam que continuam ciganos e buscam no passado os elementos que funcionam como articuladores do sentido de grupo.

## **2. Legitimando a identidade cigana, demarcando fronteiras**

### **2.1 A família cigana**

Como já assinalei anteriormente, toda vez que os ciganos da Cidade vão afirmar a sua condição voltam-se para o passado e invocam a descendência dos ciganos errantes. Por isso, eles sempre fazem referência aos seus antepassados e chegam a dizer que possuem uma língua própria herdada dos

antigos ciganos, isto é, daqueles que eram nômades e andavam pelo mundo sem lugar certo para fixar residência.

Cigano é da descendência dos mais velhos que viviam andando pelo meio do mundo a cavalo. Aí ficou essa descendência de ainda hoje ser cigano. Assim, cigano. [...] Existe uma linguagem dos ciganos assim, que é uma língua diferente de vocês; que já vem dos descendentes (Laení Alves dos Santos, Jul/04).

Segundo Weber (2004), os grupos étnicos nutrem a crença subjetiva em uma origem comum utilizada para justificar suas ações diante dos outros. A exemplo, a reivindicação de um território específico. Na Cidade Alta, essa crença é utilizada pelos ciganos para garantir a legitimidade da sua identidade e a idéia de um nós coletivo. O que se manifesta em afirmações do tipo “cigano é muito unido” ou “todos nós aqui são de uma família só”.

Aqui tem a família da gente que mora muito tempo na comunidade. As famílias já viveram aqui e a casa é da gente. [...] **São muito unido, cigano.** A melhor coisa. Tem uns que tem sangue. **São tudo da mesma família**<sup>4</sup> (Ducileide Alves dos Santos, Jul/04).

Vale destacar que para os ciganos, a presença da família enquanto elemento de organização do grupo existia desde o período em que eram andarilhos. No passado, sua influência era mais representativa tendo em vista que todos viviam juntos sob uma liderança masculina.

Segundo Sant’ana (1983) os estudos realizados sobre ciganos indicam que a família cigana funciona como base para a organização social do grupo.

Os estudiosos dos ciganos têm observado a importância da família como base da organização social do grupo. Segundo Block, “a família permaneceu a base da sociedade cigana; em geral é o direito do pai que reina e no fundo isto já resulta da instituição do chefe da tribo.

Podemos, inclusive, concluir com Yoors afirmando que a organização social do cigano, ainda que sempre fluida, tem uma vitalidade interna e que “a coesão e a solidariedade interna da comunidade cigana repousam nos fortes laços da família,

---

<sup>4</sup> Os grifos são meus.

que são unidade básica e a única unidade constante (Sant'ana, 1983, p. 74).

Dessa forma, mesmo estando dividido em seis núcleos familiares, o sentimento de pertencimento a uma mesma família faz com que os ciganos ainda se pensem através de uma coletividade que os possibilita ajudarem uns aos outros diante das dificuldades da vida cotidiana. Por isso, afirmam que é preciso respeitar e valorizar a família.

Ela é importante assim pra mim. Que você tem que ter o respeito né. Tem que ter aquele valor a sua família. Mesmo tendo alguns que você naquele momento ta com raiva por alguma coisa. Que você sabe que quem convivi junto briga né. Mesmo você estando com raiva, mas você tem que ter aquele respeito (Iza Alves dos Santos, Ago/09).

Isso acontece porque atualmente a família se constitui enquanto um ponto de apoio para os ciganos. Por isso, os mesmos se acham no direito de interferir na vida uns dos outros. Seja dando conselhos ou opinando sobre determinadas ações que alguém da família faz.

Aí um diz, fulano não era pra você fazer isso não. Você fez muito errado. Não faça mais isso não. Ah, você não era para ter feito isso não. O outro, ah você fez porque. Você ta errada. Não faça mais isso não. Pronto. Aí, dali vai consertando (Maria da Conceição Alves dos Santos, Peteca, Ago/09).

Em alguns momentos isso chega a ser motivo de conflito, pois nem todos concordam com o ponto de vista dos outros. No entanto, em vez desses conflitos promoverem um distanciamento entre eles, acabam reforçando o sentimento de união. É disso que nos fala Francisco Alves dos Santos, conhecido como Santos.

Rapaz une, muitas vezes da uma confusozinho. Mas sempre retorna, volta àquela amizade. Naquele momento ali, naquela conversa, as vezes tem um que fica um pouco mais perturbado e procura uma confusozinha. Mas ali mesmo resolve, se resolve, se acalma. É bom. É porque fortalece mais a amizade, a convivência (Francisco Alves dos Santos, Set/09).

Sendo assim, podemos afirmar que internamente a família funciona como o modelo de organização social que expressa um sentido de grupo entre os ciganos. Isso se reflete no fato de que a identificação como cigano é reforçada nos momentos em que estão reunidos na casa da dona Zuleide.

## 2.2 A linguagem cigana

De acordo com Barth (1998) a identidade deve ser vista como um produto das relações sociais estabelecidas entre grupos. Dessa forma, a seleção dos sinais diacríticos, ou seja, daqueles elementos que expressão objetivamente a identidade é feita diante dos interesses e necessidades do grupo.

Na Cidade Alta, como já foi citado anteriormente, os ciganos não apresentam nenhum traço objetivo que nos possibilite estabelecer diferenciações diante da população local. No entanto, a população não cigana reconhece que os ciganos possuem uma linguagem diferenciada da língua portuguesa.

Do que até falar a linguagem. É diferente da gente. A gente passa o dia com aquela pessoa, aquela movimentozinho, e eles são diferentes até na linguagem deles. São diferentes. Normais eles é que nem eu, você. Eles chegam aqui, eles chegam, chegavam, chegam aqui na mesa, se sentam. É diferente o que eles estão falando. Um com o outro. E, e eu com você não. Tá só. É diferente quando eles chegam, eu não presto atenção não. Mas as pessoas que chegam que não tem costume de ter contato com ciganos ficam prestando atenção na maneira deles fazer, de agir, de falar. Mais falar (Solange Freire Bezerra, Jul/09).

Goldfarb (2004), identificou que entre os ciganos de Sousa, a língua é utilizada como um dos elementos utilizados para definir sua identidade diante dos outros. Sendo assim, *permanece sendo um elemento fundamental de identificação coletiva, sendo uma espécie de “suporte da consciência grupal”, que permanece como marca diferenciadora entre ciganos e não ciganos.*

Entretanto, é preciso considerar que os ciganos da Cidade Alta não costumam utilizar essa linguagem quando estão em contato direto com os não-

ciganos. Mesmo assim, ela se constitui como um demarcador de fronteiras, no sentido em que pode ser entendida como um elemento que pertence a um grupo específico da sociedade, servindo, portanto para ser a expressão de sua identidade.

O seu uso mais frequente ocorre quando estão reunidos, nos finais de tarde, em frente a casa da dona Zuleide. Neste espaço é comum utilizarem essa linguagem juntamente com a língua portuguesa. A exemplo: “Enquanto ele não marda o outro juron”, “Foi o calon do Rio Grande do Norte”, “Ela é didalin”, “Finado miquilino”.

Além disso, duas palavras, juron e jurin, são usadas constantemente para definir aqueles que não são ciganos. A exemplo: “Vá se arrumar para ir lá para o juron”, “Neto da jurin veia”.

O termo juron é utilizado para definir os homens não-ciganos e jurin, as mulheres não-ciganas. Também são utilizadas suas variações: juron vei, jurinzim, jurinzinha. Deve-se destacar que as fronteiras entre grupos são construídas mediante as situações de interação que estes vivem cotidianamente, marcado, portanto, diferenças.

Os ciganos da Cidade Alta, não sabem explicar a origem dessa linguagem. Para eles, ela existe desde o momento em que os ciganos começaram a andar pelo mundo. Segundo Goldfarb (2004) estudiosos atestam que esse dialeto denominado de calo ou cale é um léxico de origem indiana.

No entanto, não interessa aqui discutir a origem dessa linguagem, nem tampouco como os ciganos da Cidade Alta tiveram contato com ela, mas entender como e porque os ciganos continuam utilizando-a.

Para os ciganos, essa linguagem é utilizada como meio de comunicação entre eles em situações nas quais não querem ser compreendidos pelos outros. Assumindo, assim uma grande importância para aqueles que têm conhecimento dela.

A importância é grande né. Que só em você ta no meio de dez, vinte pessoas, seja eles quem for, e você conversar com uma pessoa sua no meio deles, sem eles sabe o que você conversando, não é. É um valor muito grande (Iza Alves dos Santos, Set/09).



Por isso, essa linguagem não deve ser ensinada aos não-ciganos, pois dessa forma esta perderia o sentido que tem para os ciganos, ou seja, servir de meio de defesa para os ciganos. Algo semelhante ocorre entre os ciganos em Sousa.

A utilização da língua, portanto, liga-se à preservação de seus segredos. Para o Sr. Luis, poder “cortar uma língua” significa falar sem que nenhum estrangeiro possa entender. Os que ensinam ou “dão por escrito” que “qualquer um” possa ter acesso aos seus segredos. A função da língua, portanto, é mantida através desse sistema de proteção, que tem as seguintes motivações:

- Poder caçar o que bem quiser (especialmente seus segredos) na frente dos “jurons”, pois estes não irão compreendê-los;
- Caçar dos “jurons em outra língua, fazer algum tipo de gaiatice (Goldfarb, 2004, p. 111).

Apesar de ter essa importância para os ciganos da Cidade Alta enquanto grupo, estes não têm a preocupação de ensinar aos seus filhos. Sendo assim, alguns manifestam o receio de que com o passar dos anos ela deixe de existir. Outros acreditam que ela existirá para sempre, mesmo que seja guardado nas lembranças.

## Referências Bibliográficas

- BARTH, Fredrik. *Grupos étnicos e suas fronteiras*. In: POUTIGNAT, Philippe. STREIFF-FENART, Jocely. *Teorias de etnicidade. Seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras de Frederik Barth*. São Paulo: Fundação Editora UNESP, 1998.
- BERGER, Peter. LUCKMAN, Thomas. *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento*. Trad: Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis, 1985.
- BESSA, José Rogério Fontenele. *Os ciganos assentados em sobral: razões metodológicos da investigação científica*. In: REVISTA DO INSTITUTO DO CEARÁ. 1. Geografia, História, Antropologia – periódico. Fortaleza. Vol. 113. p. 504, 1999.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Identidade e Etnia: Construção da Pessoa e Persistência Cultural*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Pioneira, 1976.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia/ Ciro Flamarion, Ronaldo Vainfas (orgs.) Rio de Janeiro: Campus, 1997. (p. 313-328)
- ECO, Umberto. *Como se faz uma tese*. 2.<sup>a</sup> ed. São Paulo: Perspectiva, 1985.
- FAZITO, Dimitri. A identidade cigana e o efeito de “noemação”: deslcoamento das representações numa teia de discursos mitológico-científicos e práticas sociais. *Revista de Antropologia*. Vol. 49 – nº 2. São Paulo, USP, 2006.
- \_\_\_\_\_. Os ciganos na cidade: um estudo sobre o contato interétnico. Belo Horizonte, UFMG, Monografia apresentado ao PES/CAPES (ms), 1995.
- FERRARI, Florência. *Um olhar oblíquo: contribuições para o imaginário ocidental sobre o cigano*. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo – USP, 2002.

\_\_\_\_\_. Como estudar nômades com um pensamento nômade?  
Sugestões para definir um campo em antropologia:

FERREIRA NETO, Cicinato. *Estudos de história jaguaribana: documentos, notas e ensaios diversos para história do baixo e médio Jaguaribe*. Fortaleza: Premium, 2003.

FOOTE-WHYTE, William. In: *Desvendando máscaras sociais*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1975.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GOFFMAN, Erving. *Estigma: Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. 4.<sup>a</sup> ed. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1963.

GOLDFARB, Maria Patrícia Lopes. *O “tempo de atrás”: um estudo da construção da identidade cigana em Sousa – PB*. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Sociologia pela Universidade Federal da Paraíba - UFPB, 2004.

LE GOOF, Jacques. *História e Memória*. 5.<sup>a</sup> ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2003.

MARTINEZ, Nicole. *Os ciganos*. Campinas, SP: Papyrus, 1989.

MELO, Zélia Maria de. *Os estigmas: a deterioração da identidade social*, 1999. Artigo publicado no site: [www.sociedadeinclusiva.pucminas.br](http://www.sociedadeinclusiva.pucminas.br) (acesso em 02 de junho de 2006).

NOBRE, Geraldo. *Ciganos no Ceará*. In: *Ceará de corpo e alma: um olhar contemporâneo de 53 autores sobre a terra da luz*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

OLIVEIRA JÚNIOR, Gerson Augusto de. *TORÉM: Um demarcador de fronteiras étnicas. A reelaboração cultural do processo de afirmação étnica dos Tremembé de Almofala*. Projeto de Pesquisa. Mestrado em Sociologia: UFC, 1993.

\_\_\_\_\_. *Torém: brincadeira dos índios Velhos*. São Paulo: Annablume; Fortaleza: Secretaria da Cultura e Desporto, 1998.

\_\_\_\_\_. *O encanto das águas: A relação dos Tremembé com a natureza*. Coleção Outras Histórias – 44. Fortaleza: Museu do Ceará/ Secretaria da Cultura do Estado do Ceará, 2006.

PENNA, Maura. *O que faz ser Nordestino: identidades sociais, interesses e o “escândalo” Erudina*. São Paulo; Cortez, 1992.

POLLAK, Michel. *Memória e Identidade Social*. Estudos Históricos. Rio de Janeiro. Vol. 5, n. 10, 1992, p. 200-212.

\_\_\_\_\_. *Memória, Esquecimento e Silêncio*. Estudos Históricos. Rio de Janeiro. Vol. 2, n. 3, 1989, p. 3-15.

SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *Identidade e diferenças: a perspectiva dos estudos culturais*. Petropolis; RJ: Vozes, 2000. p. 7-72.

VASCONCELOS, Maria de Fátima (Org.). *diversidade cultural e desigualdade: dinâmicas identitárias em jogo*. Fortaleza: Editora UFC, 2004.

MOONEN, Frans. *ROM, SINTI E CALON. Os assim chamados ciganos*. Núcleo de Estudos Ciganos. E-texto n.º 1, Recife, 2000.

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

SANSONE, Livio. *Negritude sem etnicidade: o local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil*. Trad. Vera Ribeiro. Salvador, Editora: Pallas, 2003.

SANT’ANA, Maria de Lourdes. *Os ciganos: aspectos da organização social de um grupo cigano em Campinas*. São Paulo, FFLCH/USP, 1983. (Antropoliga, 4)

TEIXEIRA, Rodrigo Corrêa. *História dos ciganos no Brasil*. Núcleo de Estudos Ciganos. E-texto n.º 2, Recife, 2000.

WEBER, Marx. *Relações comunitárias étnicas*. In: Weber, M. Economia e Sociedade. V. I. Brasília: UNB, Imprensa Oficial, 2004.