

NOTAS ETNOGRÁFICAS SOBRE O DESACORDO NAS COMUNIDADES CIGANAS IMAGINADAS

ETHNOGRAPHIC NOTES ON DISAGREEMENT IN IMAGINED ROMA COMMUNITIES

Mirian Alves de Souza¹

RESUMO

Este artigo apresenta notas etnográficas sobre o desacordo em comunidades ciganas, a partir de minha pesquisa nas associações União Cigana do Brasil, no Rio de Janeiro, Brasil UCB, e Roma Community Center RCC em Toronto, Canadá. Em trabalhos anteriores, explorei os projetos identitários de Mío Vacite (1941-2019) e Ronald Lee (1934-2020), ativistas e lideranças ciganas, que presidiram essas associações. Neste artigo, o foco é a afirmação de particularismos étnicos, que confrontam justamente a unidade da narrativa nacional cigana, mobilizada nos projetos da UCB e do RCC.

PALAVRAS-CHAVE: Ciganos, Desacordo, Particularismos étnicos.

ABSTRACT

This article presents ethnographic notes on disagreement in Roma communities, from my research in the associations União Cigana do Brasil UCB, in Rio de Janeiro, Brazil, and Roma Community Center RCC in Toronto, Canada. In previous works, I have explored the identity projects of Mío Vacite (1941-2019) and Ronald Lee (1934-2020), Roma activists and leaders, who presided over these associations. In this article, the focus is on the affirmation of ethnic particularisms, which confront precisely the unity of the Roma national narrative, mobilized in the UCB and RCC projects.

KEYWORDS: Roma people. Disagreement. Ethnic particularisms.

INTRODUÇÃO

Como uma das maiores minorias étnicas na Europa e com registro em todos os continentes, os ciganos estão presentes em vários países. No Canadá, acompanhei

¹ Doutora e mestre em Antropologia pela Universidade Federal Fluminense – UFF, professora do Departamento de Antropologia GAP/UFF e do Programa de Pós-graduação em Justiça e Segurança PPGJS/UFF e pesquisadora do Instituto de Estudos Comparados em Administração Institucional de Conflitos INEC-INCT/UFF. E-mail: mirian.uff@gmail.com

Notas etnográficas sobre o desacordo nas comunidades ciganas imaginadas –
Mirian Alves de Souza – p. 159-180

políticas específicas voltadas aos ciganos que chegavam ao país pedindo refúgio, face à perseguição étnica de grupos de extrema direita europeus (SOUZA, 2017). No Brasil, com a adoção do multiculturalismo como linguagem e princípio estruturador de políticas públicas, ações de reconhecimento aos ciganos na formação brasileira foram desenvolvidas. Nesse contexto, para a pesquisa de doutorado (2008-2012)², focalizei a construção de identidades ciganas na esfera pública, considerando duas associações ciganas, lideradas por dois importantes ativistas na história do movimento cigano. O trabalho de campo foi realizado na União Cigana do Brasil UCB, no Rio de Janeiro, e no Roma³ Community Center RCC, em Toronto. Essas associações eram presididas por Mio Vacite (1941-2019) e Ronald Lee (1934-2020)⁴.

Este artigo focaliza os contextos da pesquisa com associações ciganas, privilegiando, no entanto, o ponto de vista das pessoas que questionavam a narrativa dos ativistas. Exploro, nesse sentido, a afirmação de particularismos étnicos, que confrontam justamente a unidade dessa narrativa. Diferente de outros trabalhos, nos quais abordei projetos de identidade pública para os ciganos (SOUZA, 2013, 2017), este artigo explora o desacordo na “intimidade cultural”. Michael Herzfeld (1997) desenvolveu o conceito de “intimidade cultural” como um meio de definir e entender as zonas doloridas de sensibilidade cultural, problematizando as narrativas oficiais que geralmente parecem tão coniventes ao perpetuar essa persistência furtiva na vida cotidiana. Para identificar os contornos desta intimidade cultural, Herzfeld (1997) recorreu à sua noção de “poética social”, explorando a divisão entre os modelos oficiais da cultura nacional e as experiências comuns dos sujeitos.

² A pesquisa foi financiada através de bolsa de doutorado do CNPq e da CAPES (bolsa de doutorado sanduíche na University of Western Ontario) e do edital FAPERJ de auxílio à instalação. O trabalho de campo antropológico que informou a pesquisa foi realizado entre os anos de 2009 e 2013. As citações referentes ao trabalho de campo correspondem a entrevistas realizadas nesse período. O trabalho de campo para o mestrado (2004-2006) com ciganos no bairro do Catumbi, no Rio de Janeiro, também é utilizado neste artigo.

³ Roma é o plural de rom, que significa cigano na língua romani. Gadje é o plural de gadjo, homem não cigano na língua calon ou chibi. Considerando que não existe uma padronização da escrita das línguas ciganas, utilizo a codificação proposta por Ronald Lee (2010) para o romani e adoto o uso mais comum para o chibi e consagrado na literatura (por exemplo, GOLDFARB, 2004).

⁴ Este artigo presta uma singela homenagem aos ativistas ciganos Mio Vacite e Ronald Lee. A interlocução com eles foi imensamente importante para minha tese de doutorado (2013) e uma experiência pessoal muito valiosa. Lamento o falecimento de Mio Vacite, em março de 2019, e de Ronald Lee, em janeiro de 2020. A contribuição que eles deixam para o movimento cigano é tão grande e visceral quanto suas biografias.

Notas etnográficas sobre o desacordo nas comunidades ciganas imaginadas – Mirian Alves de Souza – p. 159-180

Na primeira parte do texto, apresento as narrativas de unidade para a comunidade cigana imaginada⁵ por Ronald Lee e Mio Vacite, no contexto de suas associações. Depois, em duas partes, abordo o desacordo dos interlocutores que questionavam e resistiam às narrativas produzidas e mobilizadas pelos agentes políticos. Eles afirmavam particularismos étnicos e criticavam elementos biográficos para a comunidade cigana imaginada. Por último, argumento que a crítica aos agentes políticos deve ser contextualizada e que os interlocutores da “intimidade cultural” também produziam reificações.

UNIDADE E IDENTIDADE: A COMUNIDADE CIGANA NAS NARRATIVAS DE RONALD LEE E MIO VACITE

Ronald Lee nasceu em Montreal, Canadá, no ano de 1934, filho de um cigano inglês que imigrou para o país. A sua família rom kalderash fez parte de uma das comunidades de imigração cigana no Canadá. Existem registros de ciganos no norte da América desde o século XIX (SALO; SALO, 1977). Ronald Lee se tornou um agente político⁶ na década de 1960, quando começou a escrever sobre os ciganos e a administrar os problemas práticos e cotidianos daqueles que viviam em sua cidade. Como ele disse:

Eu comecei a trabalhar com um ativista Roma canadense em 1965. Ele se chamava Russel Demitro e era líder dos ciganos canadenses de Montreal. Eu e ele trabalhamos com a comunidade Roma através do kris romani [um tribunal judicial cigano] para tentar melhorar as relações entre Roma e não Roma; conseguir licenças para vender carros usados, ler mão e colocar carta; combater o preconceito e a desinformação nos jornais e ajudar os Roma a se representarem (Entrevista com Lee, maio de 2011) (SOUZA, 2013, p. 70).

⁵ O termo “imaginação”, claramente uma referência ao trabalho de Benedict Anderson (2008), realça que as narrativas são construções sociais e políticas, marcadas por relações de poder e historicamente situadas.

⁶ Agente político corresponde a empreendedor étnico. Optei em usar o termo que corresponde à tradução de Paulo Hilu Pinto (trad. Barth, 2005), porque os atores políticos mobilizavam a etnicidade, mas também a linguagem do nacionalismo. Agente político é mais abrangente.

Notas etnográficas sobre o desacordo nas comunidades ciganas imaginadas – Mirian Alves de Souza – p. 159-180

Embora tenha inicialmente se ocupado de questões locais, Ronald Lee, já na década de 1970, começou a se articular com outros agentes políticos para a organização de estruturas internacionais de representação política dos ciganos e para o reconhecimento e difusão de um modelo normativo para a identidade cigana que ele, ao lado de outros atores, elaborou durante encontros internacionais. A narrativa produzida por Ronald Lee foi construída em permanente diálogo com ativistas e empreendedores étnicos, que se articulavam através de organizações e redes transnacionais (SOUZA, 2017).

As edições do World Roma Congress WRC (sobretudo as duas primeiras, em 1971 e 1978) desempenharam um papel decisivo na construção de narrativas, símbolos (bandeira, hino) e discursos sobre os ciganos (HANCOCK, 2002; SOUZA, 2013; GUIMARAIS, 2012). No WRC, a identidade Roma⁷ foi codificada em elementos culturais e políticos, amplamente mobilizados por empreendedores étnicos em diferentes países, incluindo Ronald Lee, que participou das principais edições do congresso. Ele morava na Inglaterra na ocasião do primeiro WRC, realizado em Londres, e participou ativamente do Congresso, no qual, com outros agentes políticos, criou a International Romani Union (IRU). Dessa articulação de ativistas e outros atores, como intelectuais e artistas, Ronald Lee passou a atuar ao lado de Ian Hancock por várias décadas⁸.

O Roma Community Center foi criado pelo governo de Ontário, em setembro de 1997, para dar suporte aos ciganos que chegavam ao Canadá pedindo refúgio e vindos de países europeus, como República Checa, Hungria, Eslováquia, Bulgária, Romênia e ex-Iugoslávia. A formação do RCC se deu, pois, em um contexto no qual o estado canadense precisava avaliar um número crescente de pedidos de refúgio por parte de ciganos que alegavam perseguição étnica em seus países. O Immigration and Refugee Board of Canada (IRB), tribunal responsável pela avaliação e concessão de refúgio, pediu ao governo de Ontário a criação de um aparato burocrático que o auxiliasse no

⁷ Para Ronald Lee, a categoria Gypsy deve ser preterida em nome de Rom, ou roma, no plural. Usar a palavra na língua romani é uma das reivindicações de ativistas ciganos em vários países. No Brasil, a categoria não foi reivindicada pela UCB, porque excluiria os ciganos calons que não se identificam com o termo rom (SOUZA, 2013; 2017).

⁸ Ian Hancock tem mestrado e doutorado pela University of London (School of Oriental and African Studies) sobre línguas crioulas. Os seus artigos e livros sobre os ciganos são referências para a literatura ativista, mas também acadêmica. Ver, por exemplo, Butler (2009) e Fischer (2011).

recebimento e análise dos pedidos de refúgio de ciganos europeus. Em 1997, o Conselho Canadense de Imigração e Refugiados realizou uma teleconferência nacional com Ian Hancock⁹ para abordar a perseguição aos ciganos na Europa:

A missão deles era decidir se havia ou não perseguição suficiente de ciganos nas “Novas Democracias” (Estados da Europa Central e Oriental, como República Tcheca, Eslováquia e Hungria), para tornar necessário que eles buscassem o status de refugiado da Convenção no Canadá. Decidiu-se que, em alguns casos individuais, poderia haver motivos suficientes para qualificar alguns refugiados potenciais como requerentes genuínos, nos termos da Convenção de Genebra sobre Refugiados. Uma nova categoria, “Roma”, foi então adicionada à lista de requerentes de refugiados (LEE, [201-], on-line).

Ronald Lee e Ian Hancock atuaram na codificação da identidade cigana, influenciando no reconhecimento dos ciganos como refugiados em Toronto (SOUZA, 2017; BUTLER, 2009). Hancock nasceu na Inglaterra e vive nos Estados Unidos, onde em 2019 se aposentou como professor na Universidade do Texas. Ele nasceu em 1942 é da mesma geração de Ronald Lee, com quem esteve à frente da IRU e com quem produziu uma narrativa nacional consonante com a codificação proposta no WRC (HANCOCK, 2002). Mio Vacite, que nasceu em 1941, também pertencia a essa mesma geração e manteve comunicação com Ronald Lee e Ian Hancock (SOUZA, 2017).

Mio Vacite era filho de iugoslavos que imigraram para o Brasil. Seu pai era um cigano rom horahano que alcançou mobilidade social no Rio de Janeiro, onde seus filhos tiveram formação superior. Diferente de seu irmão que atuou na prestigiosa carreira do Direito, Mio Vacite escolheu a música e o seu trabalho como ativista esteve diretamente ligado à sua profissão de músico violinista. Essa era a herança de sua família materna, também iugoslava.

A música, eu herdei isso da minha família, talvez, por causa do meu avô. Ele tocava violino. Até hoje a família que tá lá ainda, toda, até as mulheres tocam, na Iugoslávia. A parte da família que não é horahano, a família da minha mãe, que é de um clã que não existe no Brasil e é de músicos. O meu avô era Slavko Vuletic. A família da minha mãe toda, era gassikanô, um clã mais de artistas ciganos (...). Quando eu vi

⁹ Participaram da mesa Claude Cahn (*ERRC* Budapest), Radoune Nucier (*UNHCR*) and Yvan Jobin (*Dept. of Trade and Foreign Affairs*, Ottawa).

o violino, foi paixão à primeira vista. Eu fiquei louco. Eu gosto tanto do meu violino, que eu sempre durmo ao lado dele (VACITE, 2012).

Mio Vacite fez escola de música e formou, já na idade adulta, diversos grupos musicais, entre eles, o Encanto Cigano. As atividades da União Cigana do Brasil, criada na década de 1990, envolviam e tinham visibilidade através de apresentações musicais do grupo Encanto Cigano. Mio Vacite costumava apresentar a UCB como uma associação cultural. A UCB era estruturada de acordo com a agenda de shows, motivações e interesses de Mio Vacite. Esse modelo patriarcal e familiar da UCB não é estranho, no entanto, à lógica pessoalizada das relações sociais e políticas no Brasil (SCHWARTZ, 1979; KANT DE LIMA, 1995) e de outras associações ciganas, como observei na Argentina (SOUZA, 2017) e Barany (2002) e Marushiakova e Popov (2004) no Leste Europeu.

Desde a década de 1980, Mio Vacite esteve envolvido com o “movimento cigano”, categoria utilizada por ele para se referir a associações e agentes políticos que procuram “modificar as representações negativas sobre os ciganos, buscando seu reconhecimento como nação, assim como garantir seu acesso a direitos e serviços no Brasil” (Entrevista com Vacite, 2009). (SOUZA, 2017, p. 126).

A identidade cigana promovida por essas associações era informada pela narrativa nacional elaborada por Mio Vacite e Ronald Lee, e outros agentes políticos que, como eles, faziam parte de uma “elite intelectual cigana”. A identidade cigana produzida pela “imaginação nacionalista” (ANDERSON, 2008) dessa “elite cigana” procurava suprimir as diferenças étnicas existentes entre aqueles que são definidos como ciganos. Thomas Acton, intelectual envolvido no processo de construção da identidade Roma, argumentou que “o nacionalismo cigano é inspiração para um pequeno grupo de intelectuais, e não uma ideologia de massa. Grupos elitizados têm fomentado a identidade cigana e eles vêm formando associações internacionais que buscam unificar ciganos de diferentes níveis” (ACTON, 1974, p. 240). Os projetos políticos dessas associações buscavam unificar comunidades étnicas plurais através da produção de narrativas biográficas, as quais eram frequentemente questionadas por sujeitos que resistiam à codificação política.

Notas etnográficas sobre o desacordo nas comunidades ciganas imaginadas – Mirian Alves de Souza – p. 159-180

RESISTÊNCIA E PARTICULARISMOS ÉTNICOS

Em 2010, participei da oficina do “Prêmio Culturas Ciganas”, realizada pelo então Ministério da Cultura (MinC), através da Secretaria da Identidade e da Diversidade Cultural (SID), e em parceria com a União Cigana do Brasil¹⁰. Nesse contexto, Mio Vacite participava de ações do Estado brasileiro que buscavam o reconhecimento dos ciganos na sociedade brasileira, como o lançamento desse Prêmio. A primeira ação oficial foi a criação do Dia Nacional do Cigano no Brasil, através de decreto presidencial publicado em 25 de maio de 2006, que representou um marco nas relações entre o Estado brasileiro e comunidades ciganas no país. A instituição de uma data comemorativa para os ciganos é concebida como um sinal inédito de reconhecimento público dos ciganos na formação nacional brasileira (SOUZA, 2017; VEIGA; MELLO, 2019).

Nesta oficina, assim que o representante do estado brasileiro terminou de falar publicamente que o Prêmio contemplava ciganos rom e calon e que estes eram iguais, a senhora cigana que estava ao meu lado chamou minha atenção. Ela queria me falar que, diferente do que estava sendo dito, os calons não eram como os roma. Aniya¹¹ era uma cigana kalderash, com mais de sessenta anos, e nos conhecemos durante a oficina. Fomos apresentadas por Mio Vacite que, como sempre fazia, explicitou minha condição de pesquisadora. Durante todo o evento, Aniya procurou expressar sua opinião, sempre em um tom de confidencialidade. Enquanto tomava nota, Aniya me informava que era kalderash e considerava os calons diferentes: “Os calons são de outra raça. Eles vivem em barracas (...) não têm o mesmo valor”.

Apontando para Mio e seus filhos, ela continuou argumentando: “Dessa raça [horahano] é mais próxima, a fala é um pouco diferente, mas kalderash pode se casar com horahano, matchuia, lovara, menos com calon. Cigana nenhuma casa com calon”.

¹⁰ No Rio de Janeiro foram realizadas duas oficinas: em maio de 2010, no Parque Garota de Ipanema, no Arpoador, em parceria com a Fundação Santa Sara Kali; e em junho do mesmo ano, no Circo Crescer e Viver, na Praça Onze, em parceria com a União Cigana do Brasil. A realização de duas oficinas pelo MinC mostrou, na perspectiva de alguns interlocutores, o reconhecimento da existência de projetos políticos distintos no Rio de Janeiro. Mio Vacite comentou que “já chegou ao governo federal a notícia de que no Rio os ciganos estão divididos”.

¹¹ Os nomes dos interlocutores correspondem a pseudônimos, excetuando-se os agentes políticos.

Nesse depoimento, kalderash, matchuia, horahano, lovara e calon são “raças” diferentes, mas que são, excetuando-se os calons, “próximas”, compartilhando a mesma língua (com variações na pronúncia). Para Aniya, os ciganos calons são tão distantes quanto os não ciganos: “Nós não nos misturamos com brasileiros e com os calons. Ninguém vai em festa de brasileiro (...). Nunca vi uma casa desses calons (...) A gente não se mistura. É como na novela, se uma cigana sair de casa, ela sempre sai acompanhada (...) Para sair tem que comunicar (...) E não pode mentir, porque tem a jura”.

A narrativa de Aniya realça o controle das mulheres, evidenciando como se constrói a distância entre os ciganos calons e roma e entre estes e os “brasileiros” – categoria utilizada para descrever os não-ciganos (e amplamente utilizada no Brasil por membros de outras comunidades de imigrantes no país). Essa distância realçada, entretanto, é bem mais contextual e condicionada por relações sociais, históricas e de poder. Assim, embora Anyia e outros interlocutores afirmassem um enorme controle das fronteiras étnicas, observei fluxos de casamentos e relações entre ciganos roma e calons, ciganos e gadje. Existem trabalhos antropológicos que informam sobre o casamento com não-ciganos, analisando a retórica da “pureza étnica” face à afirmação da não existência de relações de parentesco fora da comunidade cigana (OKELY, 1983; STEWART, 1997).

Nesse sentido, meu objetivo ao destacar o depoimento de Aniya não é reificar o discurso nativo que afirma a existência de fronteiras étnicas rigidamente controladas, mas problematizar a resistência dos atores ao processo de codificação pública da identidade cigana.

No discurso público da UCB, a categoria cigano representa o denominador comum para uma pluralidade de identidades étnicas. Nessa perspectiva, cigano descreve e unifica uma pluralidade de identidades (calon, kalderash, moldowaia, sibiaia, horahano, lovaria, mathiwia, sinti etc). A diversidade de identidades ciganas era reconhecida pela UCB e, como observou Mio,

existem muitos clãs ciganos: os horahano, os lovaria, os mathiwia, os kalderash, os sinti... A minha mãe é de um clã que só existe ela no Brasil. (...) Da mesma forma como tem a colônia de italianos no Brasil, também existe a de ciganos com seus vários clãs. Não se pode generalizar os clãs (...). No Brasil, desde 1564, existe o clã dos

Notas etnográficas sobre o desacordo nas comunidades ciganas imaginadas – Mirian Alves de Souza – p. 159-180

portugueses. Minha família é do clã eslavo, da Iugoslávia (...). Tem os que vieram da Hungria, da Bulgária, da Polônia, da Rússia... (Entrevista com Vacite, 2009) (SOUZA, 2017, p. 137).

Para Mio Vacite, entretanto, essas diferenças entre os ciganos deveriam se limitar à “intimidade” da “colônia cigana”. Mesmo que as comunidades ciganas no Brasil sejam marcadas por um forte pluralismo étnico, as diferenças devem ser esquecidas na esfera pública¹². O uso da categoria cigano era claramente uma escolha política para superar particularismos étnicos. Diferente de Ronald Lee, que adotou a categoria roma, Mio Vacite argumentou que como os calons não se identificavam com roma, cigano era a categoria mais abrangente e que permitiria afirmar uma unidade cultural e política entre roma e calons. Assim, buscando-se construir “denominadores comuns” entre eles, o termo cigano é considerado o mais adequado. Mio argumentou que, embora os roma e calons costumem utilizar estas categorias para a auto designação, reconhecem-se em algum nível pelo termo cigano.

Este artigo focaliza a resistência de alguns interlocutores em relação à produção de discursos públicos, que afirmavam essa unidade entre as diversas comunidades ciganas. A antropóloga Sherry Ortner argumenta que,

resistência era uma categoria relativamente sem ambiguidades, metade da simples dominação binária aparente versus resistência. Dominação era relativamente fixa e institucionalizada dessa forma. Esse binário foi se refinando (mas não foi abolido) ao questionar ambos os termos (...). Acho que resistência, mesmo no seu auge de ambiguidade, é uma categoria razoavelmente útil, se nada mais pelo fato de que destaca a presença de e o jogo de poder na maior parte de formas de relacionamentos e atividades. Além disso, não somos obrigados a decidir de uma vez por todas se qualquer ato dado cabe num enquadramento delineado chamado resistência. (ORTNER, 1995, p. 174).

¹² Por esfera pública compreendo o domínio da vida política, que se exerce através da ação e do discurso público. Essa é a definição aristotélica, recuperada por Hannah Arendt, que define a esfera pública como o lugar gerador da vida política, em contraposição à ideia liberal de espaço agregador de indivíduos com interesses comuns. Isso não significa dizer que a esfera pública não seja o lugar do comum. Ela é comum no sentido de que é pública. Arendt considera que o termo público denota dois fenômenos: a) significa que tudo o que vem a público pode ser visto e ouvido por todos e tem a maior divulgação possível. b) significa o próprio mundo, na medida em que é comum a todos nós e diferente do lugar que nos cabe dentro dele (ARENDRT, 2001).

Notas etnográficas sobre o desacordo nas comunidades ciganas imaginadas – Mirian Alves de Souza – p. 159-180

Não estabeleço uma polarização entre, de um lado, o projeto identitário das associações (dominação) e, de outro, o discurso de crítica (resistência) dos atores que confrontam os agentes políticos ciganos. A pesquisa não indica uma oposição absoluta entre eles. Aniya, a senhora cujo depoimento foi destacado acima, apoiava a liderança política de Mio Vacite, um dos motivos pelos quais ela participava da Oficina mencionada e de outros eventos da UCB, mas não reproduzia o seu discurso nacionalista unificador e igualitário. Aniya criticou duramente o projeto identitário da UCB por considerar igualmente calons e roma. A ideia de uma igualdade abstrata entre eles não era aceita por Aniya. Ela elogiou, no entanto, o fato deste mesmo projeto não ter estabelecido uma equivalência entre “ciganos étnicos” e “ciganos espirituais”. Estes últimos se distinguiriam dos “étnicos” pela ausência de laços genealógicos com outros ciganos¹³ e, na perspectiva de Mio Vacite, não deveriam ocupar posições de representação da comunidade cigana na esfera pública.

Como cartomante e realizadora de festas ciganas, Aniya reclamou do crescimento e projeção dos “ciganos espirituais”. Do seu ponto de vista, a ativista e liderança cigana Mirian Stanescon era responsável pela promoção desses ciganos e, dessa forma, prejudicava o mercado de trabalho dos “ciganos étnicos”: “Não tinha essa concorrência... A Mirinha nos ferrou!”. A diferença entre os “ciganos étnicos” e os “ciganos espirituais” foi realçada por Aniya. Ela se referiu várias vezes a si mesma como “cigana de sangue” e apontando para algumas das pessoas que participavam da Oficina, comentou: “aquela ali não é cigana. A gente não usa essas saias e cara de cigano é diferente (...) [Perguntei como é a cara de um cigano?] Não é assim, olha só! [apontando para uma mulher que se afirmava cigana] A gente conhece cigana, porque cigana é diferente. Pode escrever” (Trabalho de campo, 2010) (SOUZA, 2017, p. 244).

O meu trabalho de pesquisa foi visto por certas pessoas como uma oportunidade para ter o seu ponto de vista divulgado. Durante nossa conversa, Aniya disse “pode escrever!”, “essa é a verdade!” e me perguntou se o que ela estava me dizendo ia ser publicado. Ela tinha interesse na divulgação e lamentou que eu não fosse “repórter” para colocar suas palavras nos jornais. Abordando o interesse na publicização de sua opinião, Aniya me falou que tinha conversado com uma jornalista durante a

¹³ Sobre “ciganos de espírito” e a produção de identidades ciganas em contextos religiosos, ver o trabalho de Maia e Campos (2018).

oficina organizada pelo MinC no Rio de Janeiro, mas em parceria com a Fundação Santa Sara Kali FSSK. Aniya me informou que falou com a jornalista que cobria o evento sobre a inautenticidade étnica de seu público. Segundo ela, esta oficina teve um público predominantemente formado por “ciganos espirituais”, o que foi “denunciado” por ela para a profissional. Além disso, Aniya disse que expressou sua opinião em relação aos calons: “Os calons não têm o mesmo valor (...). Eles são chucros” (Trabalho de campo, 2010) (SOUZA, 2017, p. 244). A referência aos calons como chucros tem muito a ver com a sua associação ao nomadismo, visto como um modo de vida rústico e primitivo.

“COMUNIDADE DE DISCORDÂNCIA” E UNIDADE PERDIDA

Aniya resistia ao processo de codificação de uma identidade cigana que englobasse ciganos roma e calons, afirmando a diferença e o desacordo. O processo de codificação pública da identidade cigana, no Brasil e Canadá, ao ignorar aspectos que eram considerados fundamentais pelos atores, como as diferenças entre “clãs”, “tribos” e “etnias”, foi criticado por ciganos que não estavam comprometidos com a agenda das associações ciganas. Esse era o caso de Katrina.

Katrina é eslovaca, nasceu em 1985, e vivia em Toronto quando nos conhecemos. Conheci Katrina no RCC, onde ela se informava e resolvia questões ligadas à sua situação migratória no Canadá. Associada ao RCC para utilizar o seu serviço de atendimento, Katrina não participava das atividades políticas e públicas da associação. De maneira geral, ela sempre se mostrou e falou de forma muito positiva sobre a associação, elogiando especialmente o trabalho de esclarecimento dos códigos burocráticos do Immigration Refugee Board IRB.

Observei Katrina conversando com o diretor executivo do RCC sobre o IRB e, de forma mais ampla, sobre o Canadá e suas instituições. Para Katrina, o RCC contribuiu para o desenvolvimento de sua competência cultural no país. Isso, entretanto, não significa dizer que ela não tivesse muitas críticas à associação. Katrina expressou a sua vontade para que no meu trabalho fosse observado que ela discorda e não reconhece os denominadores comuns para a identidade cigana definidos pelo RCC (SOUZA,

Notas etnográficas sobre o desacordo nas comunidades ciganas imaginadas – Mirian Alves de Souza – p. 159-180

2017). Ela considera que os ciganos que afirmam esses denominadores fazem parte de uma elite cigana cujo academicismo e nacionalidade canadense a torna como os gadje. Segundo Katrina, ativistas ciganos no Canadá mobilizam símbolos e discursos que não eram reconhecidos por ela. A dissonância entre sua concepção sobre a ciganidade e a da elite cigana se explicava pelo fato deles serem canadenses e letrados. Katrina falou que ativistas ciganos nascidos no Canadá “pensavam como canadenses”. Para ela, eles eram tão distantes quanto os gadje. Essa distância era marcada pelas acusações de que os agentes políticos também se beneficiariam da difícil situação dos ciganos refugiados em Toronto. Como elite, para ela, eles se articulavam com e “pensavam” como não-ciganos. Embora o diretor executivo do RCC não se afirmasse como cigano (ele tinha, no entanto, uma avó cigana da República Checa, onde ele nasceu), era visto como alguém mais próximo, porque falava eslovaco e checo. Katrina tinha uma forte identificação com a sua língua nacional – o eslovaco –, e rejeitava o discurso do RCC de que o romani era a língua dos ciganos.

Excetuando-se o trabalho burocrático da associação, que Katrina dizia atender totalmente as suas expectativas, todas as demais atividades eram criticadas por ela. Ela me disse que eram atividades de canadenses (“coisas de canadenses”) e, quando envolviam ciganos, eram os de “tradição cigana húngara e kalderash”. O que dizia respeito à Katrina no RCC era o serviço burocrático que envolvia questões pragmáticas, objetivas e fundamentais para os seus interesses e que, além disso, poderia ser feito em sua língua nacional. A comunicação em eslovaco não garantia apenas o entendimento da língua, mas também dos códigos culturais. Katrina e outros refugiados informaram sobre como era importante ter alguém que conhecesse muito bem a sociedade canadense, mas que compartilhasse uma pauta cultural próxima à deles. Contudo, o diretor executivo do RCC, que possuía uma avó cigana, não era visto como cigano. Em Toronto, a identificação étnica de Katrina, como ela mesma afirmava, limitava-se aos membros de seu “clã”, isto é, sua “família” cuja estrutura social no Canadá compreendia de 20 a 55 membros relacionados através de parentesco e casamento. Por que não participar de eventos do RCC? Katrina não tinha interesse em se socializar com ciganos que não fossem de sua família ou eslovacos.

Notas etnográficas sobre o desacordo nas comunidades ciganas imaginadas – Mirian Alves de Souza – p. 159-180

Os antropólogos Lenka Budilová e Marek Jakoubek (2009) evidenciam a importância atribuída à “comunidade local”, baseada em laços de parentesco e ancestralidade, para seus informantes ciganos da Eslováquia e República Checa:

Uma das coisas mais importantes que me chamou a atenção no início do trabalho de campo foi a importância atribuída à família e aos laços sociais derivados de afiliações de parentesco. Quando o trabalho de campo começou, eu fiquei mais ou menos ligada a uma família no assentamento, que era a minha família de acolhimento. Esta foi uma boa posição inicial, porque eu comecei a ganhar uma perspectiva de “dentro”, uma perspectiva dos membros da minha família. Este foi, creio eu, um passo necessário para começar o trabalho de campo, e isso me permitiu conhecer uma parte do assentamento muito bem. Essa era a parte onde os parentes de minha família moravam. No entanto, logo percebi que por causa deste apego a uma família em particular, eu tive dificuldade de acesso a outras famílias. Aos poucos, comecei a perceber que a minha família não queria que eu fosse para as partes do assentamento onde não viviam seus parentes. Lembro-me de uma série de situações em que minha família tentou me impedir de visitar a famílias não relacionadas a ela, afirmando, por exemplo: “Eles não estão em casa”, “Não é uma boa família”, ou simplesmente “não vá lá”, “não beba café lá”, etc. Na realidade, eu aprendi muito sobre a fragmentação social do assentamento por este meio. (BUDILOVÁ; JAKOUBEK, 2009, p. 7-8).

O discurso da fragmentação, a afirmação da diferença e acusações e denúncias de inautenticidade étnica não se limitam à etnografia de Budilová e Jakoubek ou às minhas interlocutoras Aniya e Katrina. Ao longo do trabalho de campo, foi comum ouvir frases como “Eles não prestam”, “Eles não são ciganos”, “Eles já não pensam mais como ciganos” e “Você vai perder o seu tempo com eles”. O antropólogo Andrew Shryock aborda o desacordo que caracterizou os seus informantes a partir do conceito de “comunidade de discordância”:

“Eles não têm nenhuma história importante”, ele avisou, “e eles apenas te enganarão e desperdiçarão teu tempo”. Isso era um dizer familiar. As tribos Balga são vinculadas uma a outra e às paisagens físicas, por uma tradição de disputa. Eles formam uma “comunidade de desacordo”, e os pontos de contenção entre eles – lembrar as guerras tribais, reivindicações conflitantes para chegar ao posto de Shayk, controvérsias genealógicas e brigas por terras – são os pontos a partir dos quais suas identidades respectivas são mais integralmente elaboradas (SHRYOCK, 1997, p. 59).

Notas etnográficas sobre o desacordo nas comunidades ciganas imaginadas – Mirian Alves de Souza – p. 159-180

Como os grupos tribais estudados por Shryock na Jordânia, considero que os ciganos fizeram questão de expressar o seu desacordo e sua diferença, porque isso tem um lugar central no que se refere à elaboração de suas identidades. Considero que o desacordo e a resistência evidenciam o lugar de produção da etnicidade. A etnicidade cigana é afirmada a partir da oposição com os gadje, como indica a literatura antropológica sobre ciganos (OKELY, 1983; SUTHERLAND, 1975; GOLDFARB, 2004) e, além disso, a partir do confronto entre as diversas comunidades ciganas. O desacordo estruturou os contextos da “intimidade cultural” (HERZFELD, 1997), nos quais os sujeitos não se preocupavam em adequar seu discurso, baseado em diferenças e tensões identitárias, aos projetos de identidade pública de Mio Vacite e Ronald Lee.

O desacordo observado em minha pesquisa me parece mais complexo do que tem sido tratado por outros pesquisadores. A etnografia me permite discordar de autores que atribuem uma unidade aos ciganos e concebem as rejeições a essa concepção como resultado de disputas internas ou falta de consciência de sua história, tomando as narrativas ativistas sem problematizar suas essencializações (BUTLER, 2009). Acredito que esta interpretação é equivocada, porque supõe a mesma “unidade perdida no passado” que faz parte do discurso nacionalista.

Agentes políticos que mobilizam o idioma nacionalista atribuem aos ciganos uma unidade e consideram que fatores externos a eles os levaram a dispersão e conseqüente fragmentação. Essa é a narrativa de Ronald Lee e amplamente comunicada no contexto do RCC e de redes internacionais de ativismo ciganos no mundo. Segundo Ronald Lee,

As pessoas que posteriormente seriam conhecidas como os Roma são originárias do noroeste da Índia e fizeram parte da Confederação Rajput. Eles foram forçados a deixar a região no século XI A.D. por causa de repetidas invasões de pilhagem por invasores do império Ghaznavid, no atual Afeganistão. Nessa época, os Roma eram uma população conglomerada composta por uma classe guerreira de líderes-proprietários chamados coletivamente de os Rajput e uma coletânea de castas que lhes deram apoio, compostas por artesãos, agricultores e artistas, entre os quais estavam numerosos indivíduos que se chamavam Dom. [...] Um ou mais desses reinos Rajput foi deslocado de Gurjara devido às depredações dos Ghaznavid e forçados a se realocarem no extremo norte da Índia, acima do que é a Caximira atualmente. Eles permaneceram neste local durante algumas

Notas etnográficas sobre o desacordo nas comunidades ciganas imaginadas –
Mirian Alves de Souza – p. 159-180

gerações, onde sua língua original sofreu bastante influência de palavras e elementos gramaticais do conjunto de línguas dardic. Novamente pressionados pelos invasores do Afeganistão, o grupo conglomerado simplesmente foi forçado a deixar a Índia como um todo ao atravessar Shandur, Baroghil para o atual Xinjiang, no oeste da China. De lá, o grupo de refugiados seguiu a Estrada de Seda usada por mercadores que fizeram escambo na antiga Pérsia. Os ancestrais dos Roma permaneceram na Pérsia durante algumas gerações e onde o sistema de castas indianas se desfez gradualmente e as várias castas e grupos casaram entre si e se tornaram um único povo. Desde que o grupo Dom predominou, como eles pertenceram às castas que praticavam entretenimento, trabalho de artesanato e a criação e treino de animais, já se encontraram dotados das capacidades necessárias para sobreviverem fora da Índia. Devido às mudanças na pronúncia da sua língua indiana original na Pérsia, a palavra Dom eventualmente se tornou Roma e quando o grupo conglomerado chegou ao Império Bizantino via Armênia, passou a se chamar Roma, plural de Rom que deriva de Dom. Quando os Roma chegaram aos Bálcãs no século XIII, eles se tornaram um povo novo chamado Roma e falante de uma língua comum chamada romani. Quando eles chegaram à Romênia, os Roma se dividiram em grupos menores e migraram para todos os países da Europa. Até o fim do século XV eles podiam ser encontrados até no extremo oeste da Bretanha, leste de Polônia/Lituânia, norte de Escandinávia e no sul da Espanha. (Texto de divulgação escrito por Ronald Lee, acessível e veiculado no antigo website do RCC) (SOUZA, 2017, p. 87).

Esta narrativa descreve os ciganos como um povo que deixou a Índia em direção à Europa, espalhando-se em um determinado momento histórico por vários países. A origem indiana funciona, nesse sentido, como um “denominador comum” aos ciganos, porque, apesar de sua grande distribuição geográfica, são todos eles descendentes dos “Dom que vieram a se tornar Roma”. Como era de se esperar, a afirmação dessa unidade é comum ao discurso nacionalista dos agentes políticos que promovem a identidade Roma. Cara Feys também considera que nacionalistas ciganos comumente expressaram o sentimento de que os ciganos eram um povo, quando eles vieram para a Europa, e que eles devem se unir como um só povo novamente. Assim, nacionalistas ciganos procuram reunir os ciganos como um grupo coeso novamente através da ação política internacional (FEYS, 1998).

Esse tipo de narrativa evoca um tempo histórico no qual os ciganos estavam unidos em harmonia, um tempo que os agentes políticos esperam restaurar através da mobilização política. Os atores que criticavam essa “(re)unificação”, por sua vez, não

Notas etnográficas sobre o desacordo nas comunidades ciganas imaginadas – Mirian Alves de Souza – p. 159-180

recorriam a esse passado como um dado relevante na construção de sua identidade étnica. Observei claramente que eles não possuíam interesse neste passado ou em qualquer outro. Como observou o antropólogo Michael Stewart (1997) em relação aos seus informantes do Leste Europeu, “para os roma, aspectos essenciais da identidade de cada um deles não derivam do passado, mas são apreendidos em conjunção com seus contemporâneos” (STEWART, 1997, p. 58-59). Os atores que resistiam à codificação não reproduziam a narrativa de um passado onde todos eram unidos. Ao contrário, eles afirmavam a diferença em relação ao outro cigano e rejeitavam os esforços para a construção de denominadores comuns.

O reconhecimento de que os ciganos confrontam esse discurso homogeneizador e harmônico, evocando sua diferenciação e autenticidade étnica, levou antropólogos, no entanto, a naturalizarem categorias nativas. A dissertação de mestrado, “Os ciganos Calon do Catumbi” (SOUZA, 2006) descreve a categoria nativa “Calons do Catumbi” como membros de um “grupo”, com limite e extensão determinados, como evidencia o próprio título da dissertação. Durante a pesquisa de campo (2004-06), os interlocutores da pesquisa no bairro do Catumbi, que abordava a inserção profissional de ciganos na justiça brasileira como oficiais de justiça, expressaram que, embora fossem calons, eles eram diferentes de outros calons. Miralinda Verani, em seu depoimento, disse que “na Penha é outra tribo. São calons também, mas de outra tribo, não é da nossa. A nossa veio de Portugal. O nosso grupo foi progredindo, foi se procriando e ficando aqui no Catumbi (Entrevista Miralinda Verani, 2005) (SOUZA, 2017, p. 250). O acionamento da categoria nativa “Calons do Catumbi”, por outro lado, descreve que, como os roma (que são kalderash, horahano, lovari e etc), os calons também se diferenciam entre eles. Cristina Pereira da Costa descreve ciganos calons conhecidos como “mateiros (Zona da Mata e Sul da Bahia); caatingueiros ou baianos (Nordeste do país); triangueiros (Góias, Mato Grosso e o chamado Triângulo mineiro); mineiros (região sul e sudeste de Minas Gerais e Espírito Santo); paulistas (estado de São Paulo) e gaúchos (Sul do país)” (COSTA, 2009, p. 45).

O mérito dessa abordagem que focaliza grupos ciganos, contudo, foi contribuir para a literatura que evidencia que não existe uma “essência” que se reproduz em todos os contextos históricos e culturais nos quais as pessoas se afirmam como ciganas. Essa

Notas etnográficas sobre o desacordo nas comunidades ciganas imaginadas – Mirian Alves de Souza – p. 159-180

literatura que evita generalizações e escapa a “essencializações”, mas que pressupõe o “grupo”, consiste, por exemplo, nas etnografias dos antropólogos Judith Okely, Anne Sutherland e Patrick Williams, que individualizam seus informantes, referindo-se a eles como “Traveller-Gypsies da Inglaterra”, “Gypsies da Califórnia”, ou “Manush da França”, respectivamente (OKELY, 1983; SUTHERLAND, 1975; WILLIAM, 2004). Em todos esses trabalhos explicita-se que suas considerações se relacionam a um “grupo” específico, não podendo haver transposições sobre o que está sendo dito para além do recorte proposto. Essa literatura é bastante crítica ao ativismo cigano e às narrativas políticas que buscam construir consensos e denominadores comuns.

Ronald Lee e Mio Vacite se mostraram muito abertos em relação ao fato de que estavam, como outros agentes políticos, construindo uma narrativa política para os ciganos. Para eles, este trabalho era indispensável, sobretudo em razão da ausência de narrativas que (in)formassem positivamente a identidade cigana. O que eles pensaram como positivo, contudo, deve ser problematizado. A origem indiana dos ciganos afirmada por Ronald Lee foi bastante contestada. Interlocutores argumentam, por exemplo, que essa definição os estrangeirizava em seus respectivos contextos nacionais. Como argumenta Toninato,

uma das principais razões pelas quais as narrativas diaspóricas não conseguiram ganhar maior aceitação entre os ciganos até agora é que essas narrativas se assemelham com as tentativas das autoridades e políticos para realçar os ciganos como “diferentes” e excluí-los como indesejados “estrangeiros” que em um passado distante chegaram na Europa vindos da Índia. (TONINATO, 2007, p. 1).

Essa posição de estrangeiro foi rejeitada pelos refugiados ciganos em Toronto. Eles argumentaram que eram checos, húngaros ou eslovacos, porque nasceram nesses países e compartilhavam a língua e cultura nacional. Eles afirmavam a cultura boêmia, magyar e eslováquia, ainda que a maioria dos nacionalismos na região reservasse a eles uma posição intersticial. Enquanto o discurso dos refugiados procurava mostrar que eles possuíam muitas coisas em comum com seus países de origem, o discurso de Ronald Lee realçava uma história comum entre os ciganos e a distante Índia.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As notas etnográficas apresentadas foram produzidas a partir dos contextos políticos das associações e da “intimidade cultural”. As narrativas dos ativistas eram atravessadas pela afirmação de uma unidade nacional cigana, enquanto nos contextos da “intimidade cultural”, os atores afirmavam a diferença e reivindicavam particularismos étnicos. Como Herzfeld escreveu, uma característica fundamental da “intimidade cultural” é que o seu conteúdo é inconstante. Ele representa alternativas para visões oficiais, que, por todas as suas pretensões de verdade eterna, são elas próprias instáveis. Mesmo contrapondo-se à codificação pública e outras formas oficiais de reificação da identidade, a “intimidade cultural”, contudo, não era menos um espaço de reificação (HERZFELD, 1997, p. 50). Os atores que não mobilizaram sua ciganidade politicamente também operaram essencializações, ao afirmarem particularismos baseados no conceito de raça como sangue.

Os atores nos contextos da “intimidade” não buscavam construir uma narrativa biográfica de unidade, como a origem indiana. A codificação política, uma vez que implica a construção de uma identidade pública, gera uma tensão, porque existe uma acentuada distância entre a exposição e publicidade em torno da ciganidade e sua experiência e performance na “intimidade”. Observo que à exceção dos agentes políticos, a maioria dos interlocutores não queria se envolver no processo de codificação. Considero que a baixa capacidade de mobilização política dos projetos políticos apresentados também tem a ver com o seu conteúdo.

A origem indiana e o reconhecimento de igualdade formal entre ciganos roma e calons foram amplamente questionados. Interlocutores resistiram aos projetos identitários. Peter Vermeersch (2002) argumenta, a partir de seu trabalho sobre a política cigana na Eslováquia que os ciganos que têm ideias claras sobre sua identidade étnica na esfera privada, podem ser relutantes para enfatizar sua etnia em público, porque temem que precisamente esta identificação permitirá que outros os desacreditem ainda mais. A retórica dominante que associa os ciganos à criminalidade social pode levá-los a rejeitar a mobilização política de sua identidade.

Por fim, a exposição da crítica aos agentes políticos, com a explicitação do desacordo, deve ser acompanhada de uma análise que contextualize o lugar a partir do qual Ronald Lee e Mio Vacite produziram suas narrativas. Como Jean Jackson (1995) apontou, quando usamos um argumento construtivista para mostrar como eles, os agentes políticos, têm que ser o que eles agora dizem que são, na verdade, estamos colocando-os em risco, porque torna mais fácil para o Estado dizer “Ah, então não é real, que está apenas inventando-se” (imaginando-se). Porém, pode-se dizer a mesma coisa sobre o Estado. O Estado, porém, tem uma capacidade muito maior para reivindicar um penhor sobre a sua eterna verdade (HERZFELD, 1997). Além disso, como argumenta Brubaker, criticar os agentes políticos por reificarem grupos étnicos e nações pode ser um tipo de erro. Afinal, construir uma identidade comum em contextos de diferença e reificar grupos é precisamente o que empreendedores étnicos fazem. Esse é o seu trabalho (BRUBAKER, 2002).

BIBLIOGRAFIA

ACTON, Thomas A. **Gypsy politics and social change**. London: Routledge and Kegan Paul, 1974.

ARENDT, Hanna. **A Condição Humana**. Rio de Janeiro: Forense, 2001.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

BARANY, Zoltan. Ethnic Mobilization Without Prerequisites: the East European Gypsies. **World Politics**, Cambridge, v. 54, n. 3, p. 277-307, abr. 2002.

BUDILOVA, Lenká; JAKOUBEK, Marek. Anthropological fieldwork, site and Roma communities: Roma/Gypsies in the Czech and Slovak Republic. **Anthropological Notebooks**, Liubliana, v. 15, n. 2, p. 5-14, 2009.

BUTLER, Julianna C. **Contested histories and identities: Romani refugees in Toronto**. Ontario, 2009. Tese (Doutorado em Antropologia) – Anthropology Department, University of Western Ontario. Ontario, 2009.

BRUBAKER, Rogers. Ethnicity Without Groups. **Archives Européennes de Sociologie**, XLIII.2, p. 163-189, 2002.

Notas etnográficas sobre o desacordo nas comunidades ciganas imaginadas – Mirian Alves de Souza – p. 159-180

PEREIRA, Cristina C. **Os Ciganos ainda estão na Estrada**. Rio de Janeiro: Rocco, 2009.

FEYS, Cara. **Towards a new paradigm of the nation**: the case of the Roma. *Patrin Webjournal* [on-line] 1998. Disponível em: <<http://www.oocities.org/~patrin/paradigm.htm>>. Acesso em 14 nov. 2020.

FISCHER, Anna M. **Between Nation and State**: examining the International Romani Unions. Senior Projects Spring 2011. Paper 12. Disponível em: <http://digitalcommons.bard.edu/senproj_s2011/12>. Acesso em: 12 de agosto de 2020.

GOLDFARB, Maria P. L. **O Tempo de Atrás**: um estudo da construção da identidade cigana em Sousa-PB. 2004. João Pessoa. Tese (Doutorado em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal da Paraíba. João Pessoa, 2004.

GUIMARAIS, Marcos T. S. **O associativismo transnacional cigano**: Identidades, diásporas e territórios. São Paulo, 2012. Tese (Doutorado em Geografia) – Departamento de Geografia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2012.

HANCOCK, Ian. **We are the Romani People**: Ames am e Rromane džene. Hatfield: Hertfordshire University Press, 2002.

HERZFELD, Michael. **Cultural intimacy**: social poetics in the Nation-State. London: Routledge, 1997.

JACKSON, Jean E. Culture, Genuine and Spurious: The Politics of Indianness in the Vaupés, Colombia. **American Ethnologist**, v. 22, n.7, p. 3-27, 1995.

KANT DE LIMA, Roberto. **A Polícia da Cidade do Rio de Janeiro**: seus dilemas e paradoxos. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense, 1995.

LEE, Ronald. **Romani Dictionary**: Kalderash – English. Toronto: Magoria Books, 2010.

LEE, Ronald. **The Roma civil rights movement in Canada and USA**. Disponível em: <<https://www.romarchive.eu/en/roma-civil-rights-movement/roma-civil-rights-movement-canada-and-usa/>>. Acesso em: 12 de agosto de 2020.

MAIA, Cleiton M.; CAMPOS, Ana Paula S. Espíritos ciganos e ciganos de espírito: o caso da Tenda Cigana Espiritualista Tzara Ramirez. **Áltera Revista de Antropologia**, João Pessoa, v. 2, n. 7, p. 16-37, jul/dez. 2018.

MARUSHIAKOVA, Elena; POPOV, Vesselin. The Roma: a Nation without a State? *In: Differenz und Integration*: Segmentation und Komplimentarität, v. 14, p. 71-100, 2004.

Notas etnográficas sobre o desacordo nas comunidades ciganas imaginadas – Mirian Alves de Souza – p. 159-180

ORTNER, Sherry. Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal. **Comparative Studies in Society and History**, v. 37, n. 1, p. 173-193, 1995.

OKELY, Judith. **The Traveller-Gypsies**. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

SALO, Matt T.; SALO, Sheila M. G. **The Kalderaš in Eastern Canada**. Ottawa: National Museums of Canada, 1977.

SCHWARTZ, Stuart B. **Burocracia e Sociedade no Brasil Colonial**. São Paulo: Perspectiva, 1979.

SHRYOCK, Andrew. **Nationalism and the Genealogical Imagination**: oral history and textual authority in tribal Jordan. Berkeley: University of California Press, 1997.

SOUZA, Mirian A. **Ciganos, Roma e Gypsies**: projeto identitário e codificação política no Brasil e Canadá. Niterói, 2013. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2013.

SOUZA, Mirian A. **Ciganos, Roma e Gypsies**. Projetos identitários e codificação política no Brasil e Canadá. Rio de Janeiro: Autografia, 2017.

STEWART, Michael. **The Time of the Gypsies**. Boulder: Westview Press, 1997.

SUTHERLAND, Anne. **Gypsies**: The hidden americans. London: Tavistock Publications, 1975.

TONINATO, Paola. The Making of Gypsy Diasporas, **Journal of Transnational Studies**, (Forthcoming), 2007. Disponível em <<http://www.diasporas.ac.uk/assets/The%20Making%20of%20Gypsy%20Diasporas.pdf>>. Acesso em: 12 agosto de 2020.

VACITE, Mio. O Verbete Cigano deve Mudar. **O Dia**, Rio de Janeiro, 16 mar. 2012. Disponível em <http://odia.ig.com.br/portal/opiniao/mio-vacite-o-verbete-cigano-deve-mudar-1.420562>. Acesso em 12 de agosto de 2020.

VEIGA, Felipe B.; MELLO, Marco Antonio. O “Dia Nacional do Cigano” no Brasil: espaços simbólicos, estereótipos e conflitos em torno de um novo rito do calendário oficial. In: TOYANSK, Marcos; GOLDFARB, Patricia; OLIVEIRA, Luciana (orgs.). **Ciganos: Olhares e perspectivas**. João Pessoa: Editora UFPB, 2019. p. 149-191.

VERMEERSCH, Peter. Ethnic Mobilisation and the Political Conditionality of European Union Accession: The Case of the Roma in Slovakia. **Journal of Ethnic and Migration Studies**, Falmer, v. 28, n. 1, p. 83-101, 2002.

Notas etnográficas sobre o desacordo nas comunidades ciganas imaginadas – Mirian Alves de Souza – p. 159-180

WILLIANS, Patrick. “Or c’était des Tsiganes...”: utilisation des noms génériques, identification des Tsiganes et construction du récit historique dans les ouvrages de François de Vaux de Foletier. **Études Tsiganes**, Paris, v. 18, n.19, p. 195–210, 2004.

Recebido em: 01/07/2020 Aprovado em: 30/08/2020
--

Notas etnográficas sobre o desacordo nas comunidades ciganas imaginadas –
Mirian Alves de Souza – p. 159-180