

*A identidade transnacional Romani: território vivido,
marginalidade e diáspora*

*Transnational Romani identity: lived territory, marginality
and diáspora*

*Identidad romaní transnacional: territorio vivido,
marginalidad y diáspora*

Sara Macêdo de Paula
Universidade Federal de Goiás
sara.macedop@gmail.com

Adegmar José Ferreira
Universidade Federal de Goiás
adegmarjferreira@uol.com.br

Resumo

As particularidades do trajeto dos povos ciganos fazem parte de um projeto de mundo total, que se manifesta e se determina de modo diverso no caminho da etnia e do território. O (re)conhecimento dessa etnia, portanto, deve ser compreendido a partir de sua diversidade. O território da tradição é epistemologia e método. É percebido uma simbiose ou oposição entre uma identidade cultural supranacional e as identidades locais, regionais e de parentalidade, em ambientes intercambiáveis não dicotômicos. Essa particularidade territorial retoma em constante, uma identidade em movimento, na terra.

Palavras-chave: Romanipen. Identidade. Transnacional. Território vivido. Cigano.

Abstract

The particularities of the path of the Roma people are part of a total world project, which manifests and determines itself differently in the path of ethnicity and territory. The (re)knowledge of this ethnicity, therefore, must be understood from its diversity. The territory of tradition is epistemology and method. A symbiosis or opposition is perceived between a supranational cultural identity and local, regional, and parental identities, in non-dichotomous interchangeable environments. This territorial particularity resumes in constant, an identity in motion, on the earth.

Keywords: Romanipen. Identity. Transnational. Lived territory. Gipsy.

Resumen

Las particularidades de la trayectoria de los pueblos gitanos son parte de un proyecto para el mundo total, que se manifiesta y determina de diferentes formas a lo largo del camino de la etnia y el territorio. El (re) conocimiento de esta etnia, por tanto, debe entenderse a partir de su diversidad. El territorio de la tradición es la epistemología y el método. Una simbiosis u oposición entre una identidad cultural supranacional y las identidades locales, regionales y parentales se percibe en entornos intercambiables no dicotómicos. Esta particularidad territorial retoma constantemente una identidad en movimiento, en la tierra.

Palabras Clave: Romanipen. La identidad. Transnacional. Territorio vivido. Gitano.

Introdução

Alegre é a vida do cigano, Faria, Faria, ho!
Não se precisa pagar imposto para o Kaiser
Alegria está na floresta verde,
Onde fica a casa dos ciganos.
(Canção popular da Alemanha, Erik e Bohme,
1893-1894, tradução própria)

A expressão que se tem para mencionar povos ciganos é a invisibilidade, apesar de seus nomes serem associados ao trânsito e à liberdade. Adjetivações positivas, apesar de trazer, em sua maioria, condições e consequências negativas. É dito que alegria mora no modo organizativo da vida de povos ciganos, mas, como se atrevem a não pagar impostos? Afinal, esse povo que não quer trabalhar formalmente? Quem eles pensam que são? O que também demonstra uma profunda relação numa sociedade hegemônica no trabalho formal. Também, não há interesse material na sua existência, e dificilmente algum significado que seja mencionado sobre, propaga elementos que destoam do contexto geral e específico. Este escrito pretende contribuir para assentar algumas questões sobre os agrupamentos ciganos, ou *romani*¹ no contexto das discussões geopolíticas, e a exposição desses sujeitos ligados ao território de maneira singular, sob constante violência e obliteração.

“Os povos *romani* [...] representam um universo marcado pela simbiose ou oposição entre a identidade cultural supranacional e as identidades locais, regionais e de parentalidade, em ambientes multiculturais” (GUIMARAIS, 2012, p. 10). E, por meio de pequenas sínteses a partir de levantamento bibliográfico tratado na disciplina “Identidade, Territórios e Territorialidades”, experienciada em agosto de 2020, no Programa de Pós-Graduação em Geografia, da Universidade Federal de Goiás, pude entrar em contato direto, com autores que demandam tais categorias teóricas. Tudo aconteceu durante um momento lastimoso, de crise sanitária causada pela Covid-19, em que a circularidade da

¹ Romani é utilizado como referência de auto nomeação da própria etnia - ainda que alguns grupos utilizem a terminologia universal “cigano” - conhecida pela hegemonia como cigana, e é também utilizado para a língua (*chib*) dessa comunidade diversa, com 1 bilhão de falantes no mundo, sendo o único idioma do mundo que não tem território, ou conhecida, “nacionalidade” (HANCOCK, 2012).

saúde está profundamente afetada.² A partir desses textos - apesar de não tratarem da “questão” cigana -, pode refletir sobre o lugar de encontro e identidade tradicional *romani*.

Retornando ao objeto dessa construção de artigo, na condição de minoria transnacional cigana que circula em constante desagregação com a perspectiva da organização dos espaços no modo de produção capitalista. Condição de vida, “afinal a própria história nos conta que essa minoria étnica não chegou ao Brasil por livre disposição de liberdade e nomadismo” (MACEDO, 2021, p. 109). Pelo contrário, o agrupamento Kalón³, por exemplo, pode ser considerado residente há mais tempo que povos brancos no Brasil. Processo fruto da interferência eugenista de Portugal, e suas famosas penas de degredo, ou, prisão no além-mar (GUIMARAIS, 2012). Então, se pode afirmar que com o processo de colonização, esses povos tiveram contato com esse território, nomeado de Brasil. Essa historicidade é tão forte, que a entrada de ciganos no país, só era permitida enquanto destino-sentença por meio do degredo. Se fosse por livre determinação dos próprios povos, outras estratégias consideradas ilegais eram necessárias e utilizadas. Por isso, os registros de povos *romani* são tão incertos. A combinação de criminalização e ilegitimidade, vinha diretamente da “polícia portuária [tendo] proibido o desembarque de ciganos em território brasileiro. Por isso, a sua entrada no país se deu totalmente na clandestinidade” (TEIXEIRA, 2009, p. 37 e 38). A escassez de registros foi compensada com o conhecimento de causa dessa autora, e dos escritos produzidos por ciganos⁴ no Brasil.

A estimativa de povos *romani*, apesar da falta de contagem oficial, está entre meio milhão e um milhão somente no Brasil. Mesmo com tamanho números de povos no Brasil, configurando suas próprias territorialidades, não há política de destinação direta a esses povos. Poucas são as cidades que mantêm terreno limpo e digno para ciganos de passagem (AZEVEDO; FERREIRA, 2020). Ora, nem mesmo é sabido que são na verdade povos, no plural, com costumes e tradições diversas, dentro de uma mesma nomeação étnica: cigano. Pelo contrário, há Roms, Sinti e Kalón (Brasil), e dentro desses agrupamentos, há ainda mais diversidade.

Hegemonicamente⁵, o que sentenciará legitimidade aos sujeitos em determinado território é carregado de “características nacionais, bem como de estratégias predominantes” (DUPAS, 2005, p. 168). Argumentar uma possibilidade de organização transnacional, que subscreve o título, seria refletir sobre uma cosmovisão geopolítica

² Um presente muito grande a disciplina de nome Identidade, Territórios e Territorialidades. Serviu com preciosidade para amenizar certas feridas de um momento tão difícil em reorganizar o trabalho emocional. A gratidão fica ao Programa de Pós-Graduação em Geografia, do qual a presente não é aluna, mas estudante de passagem, e às professoras Maria Geralda de Almeida e Sônia de Souza Mendonça Menezes.

³ Comunidade ou agrupamento cigano ligado a uma região específica da Europa, a Península Ibérica, e de maneira mais forte, como raiz, a Espanha. Fonte: Embaixada Cigana do Brasil. Kalón também pode variar com C maiúsculo: Calón.

⁴ O agrupamento Kalón no Brasil não tem tanto problema com a terminologia cigano, pois isso é mais conhecido e debatido por Roms e Sinti.

⁵ Hegemonia é pensada aqui, enquanto padrão dos “agentes do consenso” (GRUPPI, 1978, p. 90). Os *gajons* (pessoas não ciganas), que criam padrões de imposição inquestionáveis de costumes.

diferente. Uma articulação que situa o lugar dos ciganos na geografia. Uma geografia, presentemente, itinerante, semi-itinerante, ou mesmo sedentária no Brasil (AZEVEDO, 2009). Ou seja, vastamente diversa em suas formas territoriais. Apesar da sedentarização não ser vista com bons olhos por alguns membros da comunidade, na maioria das vezes ela é incontornável, seja por políticas consideradas inclusivas, seja por decretos de verdadeira punição (CROWE, 1996). A educação formal, por exemplo, não é de fácil acesso para povos itinerantes.

Para além disso, se tivermos a Europa enquanto ponto de saída - reflexão -, e dos trânsitos e permanências de agrupamentos ciganos em diversos contextos históricos singulares, o significativo é exemplificativo. Existe uma dimensão étnica, mas também, regionalista de encontro ao território de estadia, e para além disso, uma “dimensão internacional” (GUIMARAIS, 2012, p. 12). Isso que posso chamar de lugar vivido, é a referência da transnacionalidade, de uma identidade-território que demarca suas barreiras enquanto terreno de abertura, de fluxo contínuo de ciganos entre as barreiras de terras e soberanias nacionais.

Convém aqui, afirmar que esse manifesto epistêmico objetiva analisar de que modo as condições de tradição ancestral e de vivência interferem nas movimentações de organização e disposição do território de identidade cigana. Assim como, do lugar vivenciado pela identificação transnacionalista organizado não apenas pelas mudanças do que pensa a hegemonia, mas também pelas condições comunitárias, heterogêneas, e sujeitadas pelas colonialidades. A colonização material⁶, que não se finda em se reproduzir nos espaços. Dos sujeitos e primos⁷, sobretudo da experiência de vida de cada povo *romani* e das tradições culturais coletivas, a retomada de trajetória é pensada sempre enquanto coletiva.

Nessa trajetória díspar, a abordagem da geografia cultural e anticolonial são operacionais para delimitar em harmonia com alguns consensos, o que se sabe da disposição do “sistema-mundo” (FILIGRANA, 2020) cigano. É um caminho de uma proposta de epistemologia ao encontro de algumas simbologias de território considerado misterioso e obscurecido de magia desconhecida. Povos ciganos estão em meio a uma fumaça de exotização e divergência. Desanuviar suas formas organizativas enquanto território-identidade é um desafio.

Considerado um povo nômade, ou mais bem nomeado, andarilho - pois o nomadismo é acepção de uma identidade que fixa que não teria habitação ou lar⁸ -, sua dispersão é objeto de algumas análises de uma genealogia geográfica e cultural. Muito se fala sobre um trajeto nascente na Índia (MOONEN, 2012), mas não há uma base

⁶ Apesar de não ser a colonização datada e nomeada que tem referências nas caravelas, falo desta, que continua mantendo o presente, pois não foi derrotada historicamente, e “em face disso, os seres embotados, roídos de dentro pelas febres e os «costumes ancestrais», constituem um marco quase mineral do dinamismo inovador do mercantilismo colonial.” (FANON, 1979, p. 38)

⁷ Nome de afeto para se referir a um parente de etnia cigana.

⁸ Andarilho para deixar a terra descansar, para visitar parentes, para fazer uma trajetória de fé. Andarilho também poderia ser uma acepção de movimento de trocas comerciais. Ou de expulsão de territórios. Um movimento de alma. E não essa alma cigana vendida e estereotipada. Pois quando se é sujeito racializado, essa andança não pode ser romantizada.

consistente de retomada de tal questão dentro da comunidade cigana (SILVERMAN, 2012). Assim, cabe aqui, trazer essa área do conhecimento para frutificar interpretações do terreno vivido, com uma ajuda fundamental do que é pensado com as próprias bases de vida cigana. De uma vida atribuída de complexidade exótica e misteriosa para uma hegemonia que atualiza essa vivência no passado, de um imaginário colonial (DILGER, 2016). Perspectivas e elementos que não ajudam a comunidade, de representações desse imaginário do que não é realmente organização de vida das identidades e identificações que figuram neste espaço-mundo, utilizadas enquanto instrumento de mistificação das comunidades. Existe um saldo colonial nesses consensos, da abordagem que impõe um “modelo único” (RAFFESTIN, 1993, p. 131).

Nessa trajetória que preconiza o território vivido, serão utilizados instrumentos da pesquisa empírica auxiliada por autores da própria comunidade. Esses instrumentos protegem uma maior flexibilidade de pesquisa, para que haja “a possibilidade de criatividade nos desenhos” (RAMALHO & RESENDE, 2011, p. 19) abordados. Pretende-se fazer um caminho coletivo, pois não se afirma, se organiza, e se mantém, sem seus pares. Também será utilizado recursos da mídia enquanto elemento demonstrativo factual. Trago tal metodologia para tratar o antagonismo presente na mídia hegemônica e o território-identidade. É escopo da proposta empírica, observar o que tem sido representado no cotidiano, “nas representações que os outros fazem deles” (MARX & ENGELS, 2001, p. 18), dos povos ciganos.

O objetivo deste artigo, é demonstrar que um paralelo de vida diverso e majoritariamente marginal, é também lugar de saída - estratégica - para os consensos hegemônicos e coloniais sobre a organização do território. Através da bibliografia levantada, de sujeitos da tradição delimitada, será operacionalizado, que quando se fala de povos ciganos, fala-se de saídas materiais e trânsitos intercontinentais. O contexto das políticas públicas - um exemplificativo da materialidade hegemônica - pouco oferece panoramas, e pretendo debater que há algo relevante em suas expressões dissidentes. Há a diáspora, a defesa transnacionalista, uma língua que persiste sem estado-nação, diversos agrupamentos sob uma mesma etnia, regionalidade e nacionalidades, um trajeto que vai, mas volta. Ou talvez nunca mais retorne.

A ferida da comunidade à margem: movimentação transnacional e diaspórica

(...) pois a história a ser relatada agora será em grande medida a história daquilo que os outros têm feito para destruir a sua diferença - conclui-se que a principal façanha dos ciganos foi ter sobrevivido.
(FRASER, 2005, p. 15)

A margem, é uma possibilidade não só de sofrimento e sobrevivência, mas também de uma alternativa de “abertura radical” (HOOKS, 2019) em contraponto aos padrões homogeneizadores que validam o que é legítimo na sociedade. A margem é categoria da diferença, e experimentada também, enquanto façanha, pois se organiza apesar dos padrões de destruição da hegemonia. Em outras palavras, celebra o lugar do

diverso. Essa afetação com a perspectiva da margem é requerida para se dizer dos muros físicos que cercam as vidas de povos tradicionais, que são contidos num espectro histórico e coletivo de tradição, de algo que continua, apesar dessas margens. Trata-se de uma “resposta crítica à dominação” (IDEM, 2019, p. 12).

A margem é mestiça, entremeio aos desencontros do território. Ela é dissimétrica. E falando de povos tradicionais, “as margens coloniais começam a adquirir algum significado conceitual não só para compreender o capitalismo, mas também para superá-lo” (BORBA; BENZAQUEN, 2019, p. 05). Enquanto conceito estratégico, essa margem tem a possibilidade de oferecer alternativa à permanência de mecanismos coloniais que tem momento datado na história (HARVEY, 2004). O funcionamento desses mecanismos depende da existência marginal da margem. A existência marginal está para os sujeitos assim como a margem está para o território.

Esse contexto de marginalidade associado aos povos ciganos é, por demais, antigo. No período medieval da Europa, no século XVI, ou talvez em período mais antigo⁹, “uma das maneiras de lidar com estas pessoas implicava em classificá-las como marginal, e por isso merecedoras de castigo” (MEDEIROS; BATISTA, 2015, p. 209). Esse dispêndio de classificação veio da Igreja Católica, de protestantes e calvinistas, que se uniram em exceção para pensar uma forma de lidar com os impuros ciganos. Essa classificação, então, vem do poder de nomeação, e não da própria comunidade cigana.

Às margens, estão as alternativas. “(...) Em que a particularidade tem seu lugar” (ANDERSON, 2019, p. 17). E parece bem simples. Nessa categoria que trago, as “particularidades são momentos da totalidade que a realizam e até podem determiná-la de modo diverso” (2019, p. 17). A externalização da margem cigana é também analisada enquanto cultura, um conceito de variadas acepções principalmente na antropologia, mas que é “fator crucial na produção e reprodução do espaço” (AZEVEDO, 2007, p. 35). É uma margem também construída, principalmente, por meio da oralidade, da língua comunitária. Essa cultura pode ser entendida também, como integrante do sistema imunológico de povos tradicionais¹⁰. São diferentes acepções, de fato.

Para além das romantizações do imaginário hegemônico, “permanecer à margem social é um movimento de negação e transgressão aos valores da burguesia” (AZEVEDO, 2009, p. 251). É exatamente a territorialidade vivenciada, que detém um “elo afetivo” entre os povos e lugar de estadia (TUAN, 1980, p. 08). Esse âmbito vivido do território pode até colocar em questão a noção de diáspora dos povos ciganos, uma vez que geralmente esse movimento é associado a um referencial fixo. Mas, a partir do próprio caminho cigano, esse território abre margem para que seja “também a experiência vivida

⁹ Afinal, muito da história cigana vem de tradição oralista. Sejam por motivos de proteção, criminalização ou precarização.

¹⁰ Como disse a Dra. Marimba Ani, uma ancestral preta: “nossa cultura é nosso sistema imunológico” no canal OSH1 do Youtube. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=zEpavqcbuyo&t=13s> Acesso em: 20 set. 2020.

de um local” (BRAH, 1996, p. 192). Esse caminho, que está sendo vivido no exato presente dessas existências subalternas:

(...) a arte secreta da invisibilidade cria uma crise na representação da pessoa e, nesse instante crítico, inaugura a possibilidade de subversão política. O que toma (o) lugar, no sentido do suplemento derridiano, é o mau olho desencarnado, a instância subalterna que executa a vingança circulando sem ser visto. O movimento anti-dialético da instância subalterna subverte qualquer ordenação binária ou negadora, de poder e signo, ele adia o objeto do olhar e o dota de um impulso estratégico, que podemos aqui analogamente chamar de movimento de pulso de morte (BHABHA, 2005, p. 91).

Se trata de uma consideração epistemológica e crítica, pois essa margem é constitutivo material da vida dos povos ciganos, afinal a própria história nos conta que essa minoria étnica não esteve ou está presente no Brasil por livre disposição de liberdade e nomadismo (adjetivos muito atribuídos aos *Roma*¹¹). O desembarque no país não se deu somente, mas foi fruto de subsequentes criminalizações seguidas de expurgos de cunho racial na forma do “degredo” de países como Portugal, em direção às colônias. É um caso conhecido entre ciganos Kalón de ascendência ibérica, das políticas persecutórias da corte portuguesa para com a comunidade (MACEDO, 2021). No século XVII, grande parte do “povoamento” da então colônia brasileira, era de *Roma* (Kalón), a mão-de-obra barata para qualquer tipo de serviço (DONOVAN, 1992, p. 36). Quando a forma-prisão não era regra em Portugal, existia o exílio e deportação de sujeitos considerados criminosos ou indesejados. Quando existiam países considerados de ninguém (política colonial), o degredo foi prática recorrente, e dinâmica de vida de ciganos Kalón. (PIERONI, 1993).

Sobre Portugal, trago o percurso histórico dos povos, para se desanuviar construções etnocidas do Brasil, em que os povos ciganos geralmente são tratados enquanto “conto” recente do país. Na verdade, é um assunto antigo, ancestral, e esteve presente em data mais antiga no território, anteriormente a muitos gajons. Ao analisar documentos da legitimidade e da lei portuguesa, ainda no século XIV, o Tribunal do Santo Ofício dispunha sobre o açoitamento, prisão, degredo e em alguns casos a pena de morte, para a “má casta” dos ciganos em Portugal (PEREIRA, 2009). De fato, a história dos ciganos é antiga, quando se trata de violência, saldo colonial e delimitação racial. Em outras palavras, “no contexto colonial, não existe uma conduta regida pela verdade. E o bem é simplesmente o que eles fazem do mal” (FANON, 1979, p. 32).

As cosmovisões resistem dessa forma, na resposta amarga à hegemonia que transforma tudo em mercadoria, e ressignifica processos como o da colonização. Essas conexões cosmológicas, na maioria das vezes, são construídas a partir da circularidade do afeto e cuidado radicalizados. O território que não faz circular padrões universalizados é uma ameaça para quem impõe e trata de manter essa margem. Resistir às tentativas de desapropriações pode ser um exemplo de produção contracorrente dessa margem. E. pode-se afirmar que “a discriminação espacial é um meio de impor, de fato ou formalmente,

¹¹ Outra terminologia para nomear povos ciganos. Muito utilizada por Roms e Sinti.

relações dissimétricas (...) no que se refere à energia e informação” (RAFFESTIN, 1993, p. 134-135).

A constante convivência com a real categoria do Outro. A outreridade, a distinção. A partir disso, o lugar do cigano é considerado lugar nenhum pelos mecanismos coloniais (SAID, 2007). Outra associação pertinente a se fazer sobre essa outreridade é a partir das categorias de dispersão e diáspora relacionadas aos povos ciganos. Nesse relacionamento entre esse outro disperso e itinerante, e a sociedade majoritária, o lugar dos ciganos, é geralmente o lado de fora, enquanto “eternos estrangeiros” (BORGES, 2007; FONSECA, 1996). Essa é a ferida que persiste em se demarcar nas movimentações Roma. Então mesmo que a margem seja também um lugar de possibilidades, ela empurra esses sujeitos, a partir de caracterizações pré-concebidas do mundo, para um lugar demarcado e não escolhido. O que os povos ciganos fazem a partir disso, entretanto a sua cosmovisão, é construção de mundo diverso desse que o empurrou. Pode-se pensar a margem enquanto alternativa, mas não deixa de ser um histórico vivenciado.

Se afirmar enquanto algum povo ou agrupamento de etnia Roma é um processo percebido enquanto aproximação de sentimentos de dignidade negada historicamente pela hegemonia sedimentada por um ocidente branco. “(...) Etnia sempre foi uma fonte fundamental de significado e reconhecimento” (CASTELLS, 1999, p. 32), para que, entre outras questões, os costumes em comum - importante e salutar para povos de tradição -, possam ser elementos de vida dos povos do presente, assim como foi vivido por seus ancestrais. Não explicitamente da mesma forma, afinal os contextos históricos se modificam, mas que preservem a tradição. Aqui está novamente a dignidade. É um movimento de se reconhecer pela primeira vez, pensando também na última vez. Essa “autodefinição é a chave do empoderamento dos indivíduos e dos grupos, de modo que ceder esse poder a outros grupos (...) reproduz em essência as hierarquias de poder existentes” (COLLINS, 2019, p. 37).

Há um desejo de autojustificação - que enfrenta a produção de hegemonia da identidade legitimadora e institucional - pela “necessidade de provar constantemente que nós, como povo, como cultura, não somos responsáveis pela morte de nosso povo” (FEJZULA, 2019). Trata-se de um demonstrativo trazido enquanto representação desse imaginário cotidiano atribuído aos povos Roma. Nessa representação, há ciganos que matam e roubam, ciganos que matam seus próprios parentes, e geralmente, não são matéria de representatividade de bonança e comentários positivos. A colonialidade instrumentaliza esses falsos encontros¹², por meio também, de seus atores na branquitude¹³. E “em face disso, os seres embotados, roídos de dentro pelas febres e os «costumes ancestrais», constituem um marco quase mineral do dinamismo inovador do mercantilismo colonial” (FANON, 1979, p. 45).

¹² Um exemplo disso está presente nessa matéria da mídia eletrônica: DA FOLHA, Equipe. Ciganos são absolvidos em caso de assassinato. Folha de Londrina, [S. l.], p. 1-3, 15 mar. 2012. Disponível em: <https://www.folhadelondrina.com.br/geral/ciganos-sao-absolvidos-em-caso-de-assassinato-795066.html>. Acesso em: 8 out. 2020.

¹³ Discutido pela psicanalista com abordagem social, Geni Nuñez, no instagram @genipapos.

Até o presente, a terminologia “povo cigano” é utilizada em desacordo a um referencial de uma grande diversidade étnica. É uma terminologia que universaliza e sedimenta uma identidade homogênea. É uma identidade que não identifica ninguém, é sinônimo de apagamento. É um termo genérico, fabricado pela sociedade considerada civilizada. Se trata de uma concepção de universalidade etnocida, pois o poder de nomeação não é da subalternidade¹⁴. Esse poder é instrumental para a colonialidade, pois decide quem é o sujeito que compreende direitos, através de uma “afirmação desenfreada de uma originalidade formulada como absoluta” (1979, p. 44).

Pela perspectiva de uma identificação transnacional - que se movimenta com o vento das oportunidades e ancestralidade -, é a ebulição deste trabalho. De uma identidade que se move enquanto memória coletiva de identidades regionais, locais, e, também internacionais. Essa perspectiva de identificação carrega uma forte consciência étnica orgulhosa de seu movimento e diversidade. Que se permite outra construção de território que não o da hegemonia dos *gajon*.

O significado de *Romanipen*¹⁵ e a movimentação transnacional cigana

No *chib*, ou língua *Roma*¹⁶, dos povos ciganos, que varia segundo o agrupamento comunitário - com aproximadamente 1 milhão de falantes no mundo, são umas das poucas línguas sem território -, *Romanipen* traz significado da força da identidade. Demonstra também suporte e esteio “no processo dinâmico das comunidades étnicas, o critério da auto atribuição leva os sujeitos envolvidos a se identificarem como pertencentes a uma determinada etnia” (SILVA, 2012, p. 19). Esse conceito amplo é um mantra de caminhada, de disposição e dinamicidade. Fala-se da identidade cigana, mas pouco se fala sobre *Romanipen*, que é lugar da vivência. Por isso é operacional essa perspectiva enquanto referencial, pois se trata de um alusivo do vivenciado e sentido. Trata-se de um conceito de pertencimento enquanto comunidade, de uma nomenclatura em movimento, de uma “identidade relacional” (CRUZ, 2007), experiência que o imaginário colonial não compreende.

Em alguns estudos construídos no Brasil, é evidenciado sobre esse debate da identidade, e suas diversas acepções. Teóricos como Roberto Cardoso de Oliveira (1974), discute a identidade, se tratando de sujeitos reconhecidos e afirmados - legitimidade hegemônica e autoidentificação - como etnia, não podem ser desconsiderados de conjunturas históricas e culturais bem delimitadas. Elas não foram e não estão dadas, mas são e foram construídas. Nesse aspecto, “a identidade não é uma essência, nem é naturalmente construída,

¹⁴ Categoria debatida pela indiana Gayatri Chakravorty Spivak (2010). Essa subalternidade seria o lugar do sujeito ou agrupamentos subalternos, que não detém poder na estrutura hegemônica do mundo. De um lugar tanto de fala, como territorial.

¹⁵ Vem como acepção de tradição ou identidade *romani*, que se ressignifica como força ancestral. Faz parte da língua *romani*. Em: Saul, Nicholas; Tebbut, Susan. Nicholas Saul, Susan Tebbutt (ed.). *The role of the Romanies: images and counter-images of 'Gypsies'/Romanies in European cultures*. Liverpool University Press. 2005, p. 218.

¹⁶ Com vários dialetos internos, que variam segundo diáspora, processo territorial, parentalidade e tradição. Exemplo: *sintó e chib*. Fonte de próprios aprendizados comunitários. Em: HANCOCK, Ian. *We are the romani people*. University Hertfordshire Press, 2012.

mas sim uma construção histórica e social” (CRUZ, 2007, p. 31). Essa identidade, também, apesar de não ter uma fixidez rígida, tem “pontos de reunião”, tem “locais de exclusão”, e tem “raízes profundas” (MARANDOLA, 2012). Uma identidade territorial e comunitária dos sujeitos ciganos organizada por inúmeros lugares (IDEM, 2012).

No Brasil da década passada estima-se a permanência de mais de meio milhão de ciganos (IBGE, 2000). Mesmo que haja a obrigatoriedade de haver contagem desses povos somente em 2018. Ou seja, continua-se no limbo de dados desde que o país foi inventado. Dados que estão altamente defasados, e mesmo na época da pesquisa de dados, também se mantinha com essa adjetivação. Além disso, existe o precedente da MUNIC (Pesquisa de Informações Básicas Municipais – Perfil dos Municípios Brasileiros), que lida com ciganos presentes em acampamentos, ou ranchados¹⁷. A problemática da defasagem tanto de um como de outro dado da simples permanência de ciganos em território brasileiro, é a subnotificação. Por exemplo, quando se aborda a metodologia de tiragem de dados da MUNIC, ela perpassa pela consulta feita aos gestores e gestoras municipais, e nem todos eles - principalmente interiores do país -, tem um acompanhamento ativo às comunidades.

A cada ano se tem ciência institucional de um novo agrupamento ou comunidade, e se trata de um dado mais relacionado à invisibilidade étnica, territorial, e da falta da aplicação abrangente das políticas públicas pertinentes às comunidades, do que pela simples reprodução e aumento exponencial dos povos. Trata-se de um apagamento étnico quantitativo, pois há ferramentas, mas ineficiência prática. Para se ter uma ideia, os dados da MUNIC, demonstram que, havia mais de 200 municípios com presença de comunidades ciganas acampadas no Brasil (2011), porém, apenas 40 deles, até a tiragem de 2011, possuíam políticas e ações voltadas para o agrupamento étnico. Essas políticas públicas vão desde o suporte para um lugar destinado a “parada” e acampamento - *tsaras*¹⁸ -, a vagas para crianças na escola e bolsa família. E mais do que isso, um pouco menos de 10% desses municípios oficializados nos dados públicos, dispunham de áreas destinadas aos ciganos em passagem. Recordando que a prerrogativa de exigências básicas para a disposição de acampamentos ciganos em toda a jurisdição nacional é uma das ações do Programa Nacional de Direitos Humanos III (PNDH), designado por Decreto Presidencial em 2009.

Outra preocupação importante a se demonstrar, é a do próprio parecer da institucionalidade. E no caso aqui, do Ministério Público Federal (MPF), que recomendou, no ano de 2018, que o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística inclua povos ciganos no censo e em outras pesquisas demográficas. Principalmente na MUNIC, o referencial demográfico municipal que citei antes. Desde 2014 isso não vinha acontecendo, assomando uma invisibilidade que contribuí para a vulnerabilidade que não descansa para as comunidades. Diversas violações de direitos estabelecidos, perseguição etnocida e racista, discriminação e atos de violência que tendem a acontecer banalizados nessa amorfa clandestinidade. A recomendação do MPF destaca que:

¹⁷ Termo utilizado em algumas comunidades ciganas, principalmente Kalón, traz relação com rancho, ou vida na estrada, nas barracas.

¹⁸ No *romaní chib* (língua), quer dizer: barraca; tenda.

(...) as pesquisas servem para garantir o acesso desta população brasileira de etnia romani (cigana) aos serviços públicos da área de saúde, educação, trabalho e segurança, bem como para o enfrentamento ao racismo institucional, ao preconceito e à discriminação (PROCURADORIA GERAL DA REPÚBLICA, 2018, p. 01).

É interessante trazer ao debate os dados da legitimidade para demonstrar que mesmo a própria existência e presença das comunidades ciganas no Brasil, no que se refere aos dados oficiais de referência, está em disputa. Há a presença numérica contida dos dados da institucionalidade, e a presença da consciência do real vivenciado pelas comunidades ciganas que não veem seu nome escrito nessa marcação. Se adentrarmos o território da identidade, alguns desses marcadores permanecem, mas de forma adversa e mais subjetiva.

Os dados institucionais ou de “autoridade” (CASTELLS, 1999), dispõem de um poder maior nesses consensos que marcam uma memória não pertinente às comunidades ciganas. Afinal, “o mundo colonial é um mundo maniqueu” (FANON, 1979, p. 45). De comunidades que se enxergam enquanto culturalmente distintas (CUNHA, 2015). Pois se trata também de uma história não relacional às comunidades, descrita de maneira ou outra nos livros que contam sobre tais e diversas existências. Essa marcação de poder de autoridade - ou dominação (CASTELLS, 1999), tem características que validam legitimidade, ou pressupostos particulares considerados de cidadania. Adentrar-se também pelas teorias nacionalistas, daria mais caracterizantes sobre essa própria cidadania, e de quem teria direito a ela. De quem poderia ser chamado e reconhecido plenamente como cidadão e “assujeitado¹⁹” (MASCARO, 2018, p. 01) pelos direitos de nacionalidade.

Neste espaço de identidade e dados “legitimadores²⁰”, em que se cristaliza vivências de maneira, geralmente unilateral por meio da autoridade, esse modo de existir deixa de ser vivo e dotado de sentidos. Esse modo de existir sendo despido de suas singularidades e aspectos da diversidade, tendo pouco de critérios “legítimos” torna-se pressuposto para não se reconhecer direitos. Vivências abstratas pouco elucidadas são campo oportuno para uma marginalidade sistêmica. Pensando no que a escritora portuguesa Grada Kilomba (2010) traz em seus escritos, sobre uma “identidade dependente”, “que existe através da exploração do Outro”, uma identidade relacional construída por brancos(as), definindo-os (as) mesmos(as) como racialmente diferentes dos Outros”, pode-se entender um pouco mais sobre a magnitude desse poder. É importante pensar sobre isso. No território da identidade cigana, e na concepção de Castells (1999) e de Cruz (2007), pode-se perceber tanto a dependência da nomeação pelo poder da

¹⁹ “Insisto sempre em propor que sujeito de direito é tão só e apenas um outro modo de dizer sujeito pelo direito.” Em: MASCARO, Alysson. Alysson Mascaro: O marxismo e o direito. Blog da Boitempo, [S. l.], p. 1-7, 11 jun. 2018. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2018/06/11/alysson-mascaro-o-marxismo-e-o-direito/>. Acesso em: 3 ago. 2020.

²⁰ “Identidade legitimadora: introduzida pelas instituições dominantes da sociedade no intuito de expandir e racionalizar sua dominação em relação aos atores sociais, tema este que está no cerne da teoria de autoridade e dominação de Sennett, e se aplica a diversas teorias do nacionalismo.” Em: CASTELLS, M. O Poder da Identidade. Tradução: Klauss Brandini Gerhardt. São Paulo: Paz e Terra, 1999. Pág. 08.

autoridade, quanto do relacional construído subjetivamente na sociedade, em cada conversa de canto e em cada estereótipo levantado. Isso confronta uma diversidade étnica.

Ademais, existe uma linha entre a real liberdade atribuída enquanto itinerário aos povos ciganos, e o nomadismo fruto de expulsões e banimentos territoriais. Esse aspecto tem força de normatização para a identidade cigana, num contexto que ignora fatos da materialidade:

Municípios com acampamentos fixos também demonstram o empobrecimento e a falta de condição do deslocamento, para além do romantismo das tendas, pensamento que por décadas se firmou como opção dos ciganos e não como uma condição de habitação imposta pelas várias políticas de repressão, onde o deslocamento (expulsão) era a opção, na lógica do: – “Faça-os andar” (CAVALCANTE, 2017, p. 15).

Em contraponto a esse panorama que cristaliza vivências e experiências, há a identidade para quem a reivindica e se autodetermina. Uma identidade que utiliza dados da própria coletividade, aprendizado e conhecimento de tradição e memória. Dados de ancestralidade que será apresentada neste artigo enquanto preceito de tradição e sentimento Romanipen. Nesse trajeto de pertencimento, resigna uma identidade e manifestação de existência enquanto resistência

(...) criada por atores que se encontram em posições/ condições desvalorizadas e/ou estigmatizadas pela lógica da dominação, construindo, assim, trincheiras de resistência e sobrevivência com base em princípios diferentes dos que permeiam as instituições da sociedade (...) (CASTELLS, 1999, p. 08).

Esses conceitos em disputa não dizem de todas as nuances, “e nenhuma delas encerra, per se, valor progressista ou retrógrado se estiver fora de seu contexto histórico” (CASTELLS, 1999, p. 08), por isso a trajetória e os dados tanto empíricos, como oficiais, são importantes.

Nem toda pessoa cigana é nômade, ou vive na estrada. Isso demonstra outro determinante para uma identidade diversa e não homogênea. Essa identidade também faz parte da totalidade da sociedade, e se movimenta com ela. Mesmo se encontrando majoritariamente em contextos adversos e marginais, a identidade dos povos Roma está contida na sociedade, e a moldando. É uma circularidade, que nem sempre se integra de maneira oficial, “formada na interação” entre o eu e a sociedade” (HALL, 1997, p. 11). Trata-se de um olhar sociológico, reconhecido na obra do autor Stuart Hall (IDEM, 1997).

Mesmo na academia, é estabelecida uma identidade cigana única. Isso tira de contexto o Romanipen das próprias comunidades. Para além disso, autores como Rodrigo Teixeira (2007) - que demonstra certa generalização em seus escritos -, é cristizador em elucidar que as próprias generalizações costumam ser um erro incidente dos teóricos da temática. Ao percorrermos o trajeto da identidade dos povos ciganos enquanto aspecto cultural pouco diverso, geralmente caminham numa rua de mão única. De uma identidade

pobrememente nomeada e singular. Isso acaba excluindo “o próprio processo de identificação” (HALL, 1997, p. 12), que é múltiplo e variado, e fruto de um processo histórico característico. Acaba tornando-se uma caracterização de identidade a-histórica.

Não se trata se um trânsito uniforme, a movimentação dos povos ciganos. Ora, seria impossível se movimentar de maneira lapidada e única. E sua identidade está ligada diretamente a essa relação de movimento e dispersão. Essa dispersão ou “a ideia da diáspora pode de certa forma, ser pensada em relação às populações ciganas, seja se tratando de representação e construção de identidades coletivas” (MEDEIROS; BATISTA, 2015, p. 204). Essa identidade tem memória afetiva e históricas dos lugares que ciganos e ciganas passaram, se mantiveram e depois novamente se movimentaram. Por esse motivo, a generalização perde sentido, pois se mostra dotada de enquadramentos esvaziados.

Romanipen e a movimentação que transpõe barreiras dos territórios organizados enquanto nação, é uma conexão de fulguração, e “que não perde sua identidade no seu deslocamento com relação a um referencial fixo” (ALMEIDA, 2009, p. 179). O uso de termos de caracterização uniforme dessa comunidade diversa perde razoabilidade frente a uma “territorialidade itinerante”. Por isso, novamente, a perspectiva de identificação com a transnacionalidade é pertinente:

Percebe-se que as relações entre sociedade e território são determinadas pelas necessidades de habitação, recursos naturais, e condições naturais para a efetivação da vida humana e sua sobrevivência. Portanto, o território só é entendido como Estado Nação, a partir do momento em que há uma organização para a sua defesa. É interessante observar que, enquanto espaço tempo vivido, o território é sempre múltiplo, diverso e complexo, ao contrário do território uni funcional proposto pela lógica hegemônica capitalista (SILVA, 2012, p. 34).

Essa “territorialidade itinerante” (ALMEIDA, 2009), uma categoria da geografia, é por demais apropriada à identidade de povos *Roma*. Ao apontar a desagregação entre Estado-Nações e a cosmovisão *Romanipen*, é possível perceber o movimento contra hegemônico constante dessas existências. Ele não deixa de se movimentar apesar das atrocidades históricas, e insiste em manter a tradição, como parte de uma possível vitalidade *Roma*. Como destaca um pensamento cigano: “(...) A lei dos reis tem destruído a lei dos ciganos” (PEREIRA, 2009, p.31). Não se pode deixar de movimentar, apesar dos processos de assimilação de diversas práticas do mundo gajon. Um exemplo dessas práticas é a sedentarização, mas, mesmo quando internalizada como parte do modo de vida de certa comunidade cigana, adquire elementos e tons diferentes. Pois é “(...) a forma viva coletivamente funcional de cultura das massas. (...) A palavra falada produz outros valores – significa mais do que diz” (MACÊDO, 1992, p. 37). O território cigano é o território da tradição, não se pode desvencilhar desse lugar.

Em alguns estudos sobre a etnia cigana no Brasil, como o feito por Teixeira (2007), mostra-se a permanência de duas etnias ciganas no país: os Kalón e os Rom. O contexto histórico é totalmente errôneo, a escassez de dados predomina, a invisibilização é quase permanente:

O nomadismo, assim como a cultura ágrafa, difere dos costumes da sociedade dominante, majoritariamente sedentária e gráfica. Estes hábitos, juntamente com a falta de uma ligação a uma pátria e origem bem definidas, acabam resultando em maior hostilidade e não reconhecimento (...) (PALOMO, 2017, p. 22).

A identidade construída pela legitimidade das instituições age a partir de uma irre realidade material de grande extensão. Como propôs Frantz Fanon sobre sua terra, pode ser aplicado aqui: o sistema-mundo colonial atua na “petrificação dos indivíduos” (1979, p. 62). Propor um olhar para as margens do território é tarefa essencial para entender esse lugar da tradição e da ancestralidade, com o tão próximo e esquecido: os povos ciganos (FILIGRANA, 2020).

Diversidades regionais e comunitárias: processo territorial e territorialidades

Em termos sintéticos, quando se aborda sobre a comunidade Roma, “(...) a grande maioria dos ciganos atualmente não têm a menor ideia de onde vieram seus ancestrais; e aqueles que sabem tendem a rejeitar a ideia de pátria” (BARANY, 2002, p. 09). Adentrarei de forma mais aprofundada na questão transnacional enquanto identidade e perspectiva tradicional de ancestralidade Roma. Também, investiguei como essa identidade está ligada à terra e ao território. Em algumas comunidades ciganas, por diversas razões, seja fé ou trajetória, identificação ou raízes profundas, “são geralmente mais ancorados em um território e sua história que os povos ao redor” (OLIVERA, 2012, p. 20).

O círculo da ancestralidade, da tradição, do ensinamento e do respeito pelo afeto do aprendizado daqueles que fizeram o trajeto em processo anterior ao que se vive hoje. A ancestralidade prepara o caminho da consciência de si, mas também do nós, que significa comunidade. A trajetória do território-corpo constitui uma identidade que “organiza significados” (CASTELLS, 1999, p. 21), da dinâmica da vivência, do vivido e experienciado. Um olhar dos sujeitos e indivíduos enquanto árvore com raízes, que nos aproxima dos sentidos de ser comunidade. Escutei esta alusão de experiência com meu Bábá Adèlóná Sàngówálé, na tradição do Ifá²¹. Da memória de uma tradição-identidade presente fora de uma lógica linear do tempo, do desenvolvimento pautado pela ocidentalidade, em que grupos de tradição e ancestralidade são incorporados enquanto cota de primitivismo e passado (DILGER, 2016). Os espíritos antepassados da familiaridade e parentalidade, e toda a cosmologia do viver de povos tradicionais, nessa constituição que se manifesta nas margens, também se manifesta a identidade.

Todos aqueles que insistem em se organizar de modo dispare a sociedade hegemônica, e manifestam isso no seu próprio modo e maneira de viver, são convidados de maneira hostil a se inserir na universalidade catequizadora e colonizadora (MOHANTY, 2009). Esse modo de viver, ou melhor, tecnologia de permanência e vivência articula também os critérios da marginalidade imposta aos povos ciganos. Pois, se essa tecnologia de vivência

²¹ Um Babá seria o equivalente a um pai de santo, assentado num terreiro, de tradição de países em África, no Brasil. O Ifá é tecnologia, cosmologia e tradição de alguns países como Benin, e tem vários espaços de tradição aqui no Brasil.

se articula em desagregação a orientação majoritária e hegemônica dos territórios, ela estará posta em questão, enquanto problema. Esse termo tecnologia de viver é emprestada de povos indígenas (PERALTA, 2017), pois faz sentido utilizar essa “interculturalidade”, uma vez que muito do que é vivido e estudado na academia enquanto “estudos”, é de tradição cigana²². A arte circense, o pandeiro e diversas danças, são exemplos dessa assimilação. É uma abordagem de conceitualização que imagina um abraço entre os povos de tradição, e que, ao mesmo tempo, é motivo de criminalização para ciganos, e não para gajons:

Do contexto de supremacia em 1184 uma bula papal determinava o excomungasse de todos que agissem contra os dogmas. No ano de 1233, o papa Gregório IX criou o Tribunal do Santo Ofício, para perseguir e punir os dissidentes considerados hereges. (...) Dentre as várias práticas consideradas heréticas, se encontravam as consultas a métodos de adivinhação do futuro. (...) Dentre os diversos povos perseguidos, os Ciganos foram um alvo de diversas brutalidades. (...) Ao mesmo tempo em que os métodos de adivinhação do futuro, em especial a quiromancia – uma prática que também tem propriedades de adivinhar – eram combatidos por ser consideradas heréticas, aparentemente foi guardada e estudada pelo magistrado cristão e cultivada em sigilo. Um exemplo disso é a especulações a respeito de clérigos estudarem a morfologia das mãos, suas linhas e seus sinais (BORGES, 2018, p. 07).

Voltando ao tema principal, se pensarmos na identidade cigana enquanto transnacional e em constante diáspora, sem um referencial fixo de nação, ela se torna cada vez menos homogênea. Essa movimentação assume um fundamento elementar para perceber as dinâmicas territoriais diaspóricas. A identidade não tem um referencial fixo nas dinâmicas geográficas da nacionalidade, apesar de fazer parte do território nacional enquanto qualquer sujeito *gajon* (GUIMARAIS, 2012). Talvez seja um caminho tortuoso para a compreensão hegemônica de “sistema-mundo” (FILIGRANA, 2020), um fato que lança a comunidade enquanto particularidade à margem e dissidente.

Esse critério de identificação é também problemático na materialidade, pois a falta de uma nação como referencial fixo é elemento para não se legitimar direitos. Uma das discussões mais fortes dentro da comunidade cigana é a de ser uma minoria diaspórica e transnacional (2012). Vários povos têm como referencial um território para reafirmar sua identidade e histórico. Um exemplo muito forte é a relação dos povos palestinos com a terra próxima de Jerusalém. Essa questão também é paradoxal, pois um território fixo enquanto nação poderia ser sinônimo de garantia de direitos. Mas, para alguns Por isso *Romanipenf*, uma nação sedentária e fixa resultaria na perda de uma “ciganidade” (SLAVKOVA, 2007, p. 222) e interação “legítima” cigana que caminha com o vento. São paralelos que preconizam uma identidade não homogênea, contra hegemônica e dissimétrica (RAFFESTIN, 1993). E ora, para aqueles que desejam um mundo sem fronteiras, seria interessante remeter seu olhar para as tradições ciganas.

²² Exemplo: Cartomancia, flamenco e leitura da borra de café.

O território se constitui a partir do espaço, pelos atores sociais, e no caso aqui, baseando-se nos povos ciganos, falo de uma constituição muito particular, pois a própria diversidade é fruto da diáspora e vice-versa (GUIMARAIS, 2012). Nas trajetórias dispersas a diversidade faz a casa, pois os contextos do mundo são variados. Em vez de um território fixo e único, temos um território compenetrado em diáspora, que liga seus membros por linhas invisíveis (2012). Por isso *Romanipen* é algo material, mas também uma perspectiva espiritual, pois o pertencimento flutua nos dois prognósticos. Esses laços invisíveis de território são formados por essa conexão de identidade de “um arquipélago de pequenos territórios entrincheirados nos interstícios das sociedade *gadjes*” (REZENDE, 2000, p. 178). São os próprios movimentos que definem o território.

E adentrando sobre a questão da territorialidade dos povos *Roma* e dos processos territoriais - uma concepção cujo enredo está por ser ensejado a todo momento pelos atores citados - a perspectiva de um lugar também espiritual é percebida. Ademais, existe uma dimensão quase mágica atribuída aos povos ciganos hegemonia *gajon*, na associação com o curandeirismo, adivinhação e predição do futuro (SCHOLZ, 2007). Mas daquilo que é percebido enquanto tecido espiritual do território cigano, fora do lugar da mistificação, “diz respeito ao território como categoria da prática” (HAESBAERT, 2020a, p. 142). Esse entendimento e pertença retoma em constante uma defesa anticolonial de organização dos territórios de agrupamentos como o dos *Roma*, que estão relacionados a categorias de subalternidade (HAESBAERT, 2020b).

Ao tomar emprestado a construção de Haesbaert de “territorialismos em território-rede” (2004, p. 354), pode-se assimilar, ou melhor, consubstanciar a questão da territorialidade cigana. Essa rede também é remédio para os laços de parentalidade e reconhecimento intercontinental. Apesar do país em que o trajeto cigano está em permanência, a mesma rede, mesmo que diversa e fruto de processos históricos distintos, caracteriza toda uma etnia. Essa rede é também sobre proteção, pois a marginalização é a realidade social das comunidades. Isso sem desconsiderar a relação de pertencimento com o país e regionalismo onde essa comunidade possa residir. Se uma comunidade está no Brasil, ela terá características territoriais desse país (GUIMARAIS, 2012).

Essa territorialidade vem sendo tratada enquanto elemento diretamente ligado ao mundo da natureza, e num padrão teórico particular, é tratada como separada do mundo dos humanos (RAFFESTIN, 1993). Essa perspectiva é um mecanismo colonial, pois detona uma nomeação de primitivismo a tudo aquilo que não é padrão da sociedade hegemônica e seu poder legitimador (CASTELLS, 1999). Esse entendimento particular não tem lugar aqui, pois está se abordando sobre um povo tradicional com uma relação diversa com o mundo à sua volta, que tem uma territorialidade orientada por uma parentalidade afetiva. A natureza avaliada apenas por aquilo que ela não possui (obscurantismo e exotização) não se refere ao vivido enquanto territorialidade pelos *Roma*. Esse é um demonstrativo de que “o espaço colonial é tradicionalmente dividido: natureza/cultura, caos/civilidade” (BHABHA, 2005, p. 179).

Dentro desse “paradigma desenvolvimentista” (HARVEY, 2004), não existe espaço para Roms, Kalóns, Sinti²³, e outros diversos agrupamentos da grande história diaspórica cigana. Dos membros de uma coletividade em suas várias formações, tanto em termos de relações vividas no território quanto de processos produtivos que incidem nessa construção. Se pauta aqui, sobre autonomia, de um conjunto de relações que permita “aos indivíduos conservar sua identidade e diferença no seio da coletividade a qual pertencem” (RAFFESTIN, 1993, p. 268).

A racionalidade dualista e hierárquica da quebra e divisão aniquila comunidades que, muitas vezes, existem a partir de familiaridade mais simbióticas com o meio natural, degradando a amarração originária para consolidar a ordem dualista e ferramental. Dos ciganos é dito, em tom de memória e presente, que “a estrada, o pó e a família, eram seus companheiros” (AZEVEDO, 2009, p. 17). Para os povos *Roma*, ao contemplar que sua “identidade foi estabelecida a partir de uma profunda interação com o meio ambiente, que se apresenta como um fator fundamental para a sua r-existência” (IDEM, p. 41), entende-se o próprio reconhecimento tradicional. A sua prática retoma em constante essa profunda relação e “revela uma percepção menos utilitarista da natureza” (IDEM, p. 42).

A identificação transnacionalista é uma perspectiva de cosmovisão territorial. Segundo ao que foi abordado e construído com o auxílio de Raffestin (1993), a identidade transnacionalista é dissimétrica, pois mexe com uma hegemonia que nega certos tipos de territorialidades não hegemônicas. Territorialidades ciganas, de imigrantes e de povos em marcha, sendo fruto de processos de expulsão ou não. Na maioria das vezes, é oferecido pelos *gajon* uma assimilação político-social e territorial aos *Roma*, que parece mais um instrumento que corrobora para seu fim enquanto tradição étnica. Principalmente uma territorialidade em rede, horizontal, que não se organiza da forma fixa que os Estados oficiais se orientam. Ela também não faz parte de um referencial fixo de projeto-mundo, é supranacional, mas com assimilação no território em que permanece durante determinado tempo. E ainda se tem a questão da diáspora, que se funda numa perspectiva de dispersão geográfica. Só que não se trata de uma dispersão vinda de um território originário ou “oficial”. São desencontros para diversos panoramas geográficos (GUIMARAIS, 2012).

Ademais, a partir de Haesbaert (2004), pode-se perceber uma multiplicidade territorial enquanto dispersão. São diversos os encontros e desencontros com uma perspectiva internacionalista e uma regionalidade, que não cessarão o passo. Essa territorialidade tem diversas relações que criam raízes pelos caminhos que os *Roma* passam, assim como dos muitos lugares de referência e identificação territorial. Os povos *Roma* compreendem um espírito ancestral e multinacional em diáspora, portanto, se pauta uma identidade transnacional. O próprio *romani* é reconhecido enquanto língua não-territorial (TONINATO, 2009, p. 06). A mobilidade é central para se entender esses povos. Em vez de se pensar num território fechado, é importante aqui, pensar num grande mundo aberto (GUIMARAIS, 2012).

Como se trata de perspectiva de povos tradicionais e de uma cosmovisão, a demanda transnacional parte da própria comunidade e seus estudos e ativismos. Se

²³ Principais grupos *Roma* do Brasil.

puxarmos o auxílio da autodeterminação dos povos, somente o apontamento anterior será necessário. Mas se associar aqui o território e a territorialidade característica dos povos ciganos, será percebido que essa articulação transnacional é estratégica para se ter possibilidades de direitos, pois o “Outro”, ou estrangeiro, em contextos subalternos, dificilmente os terá (IDEM, 2012). O assunto ainda não se encerra aqui, pois os passos dessa identidade em movimento ainda circulam com e por tal demanda.

Considerações finais

Os filhos são muito importantes na familiaridade cigana. O nascimento desempenha, assim como o casamento (geralmente feito fora dos contratos civis *gajon*), várias funções ou, melhor dizendo, simbologias. Faz parte de um ideário de vida que é vítima de diversos processos de exotização, indicações pejorativas e mitologias irreais. Assim como seu movimento pelos territórios, é zona convergente de desacordos teóricos que pouco dizem dos povos *Roma*. É território de invisibilidade.

Através da bibliografia levantada, em oportunidade de disciplina específica de territorialidades e território, conjuntamente ao acervo de compreensão de autores ciganos e de etnia, buscou-se operacionalizar um esquema da atual e, histórica compreensão de povos *Roma*. Não se trata de uma construção linear que a geografia e seu campo científico está acostumada a debater, por isso foram utilizadas categorias teóricas demarcatórias do território enquanto cultura, para se fazer um paralelo com o movimento itinerante cigano.

A condição de ciganidade, e especialmente das condições geográficas dissimétricas pautadas pela geografia, se depara com barreiras que impõem limitações ao exercício de direitos constituídos pelos Estados democráticos, como o de exercer sua cultura, trabalhar e circular pelo espaço.

Os contextos político-geográficos de predisposição dos territórios não favorecem um ser que migra, principalmente se for um sujeito racializado. Quanto mais toda uma comunidade que se organiza com veemência de outra forma: ancestral, tradicional, afetivo, parental, em redes, em diáspora. É um paralelo perigoso.

Quando se fala em *Romanipen*, aborda-se uma identidade mais afetiva, que tenha orgulho se sua tradição. Ela não pode ser desligada de um sentimento orgulhoso de pertencimento, apesar da hegemonia. Não pode partir de um ideário fixo de identidade, e não deve tentar apontar como deve se comportar uma etnia dentro de um território. Essa identidade parte de contextos históricos diversos, e não detém um ponto de partida específico e unitário. A familiaridade e a ancestralidade caminham por algo a mais, numa consciência de pertencimento.

A principal problemática aqui apontada foi da condição de identidade em dispersão, sem um referencial fixo de país originário, caracterizando por fim uma condição transnacional. Nesse caminho, ainda existe uma multiplicidade étnica *Roma*, vasta pelos territórios. Ela está organizada de diversas maneiras, mas, que não perdem sua identidade a partir dessa diversidade. Na verdade, essa diversidade reafirma o sistema-mundo cigano. É uma possibilidade para se pensar o que se entende de território vivenciado, sujeitos

marginalizados - pelos *gajon* - por não se permitirem organizações de vida de maneira diferente, e de olhar a saída - dos territórios -, enquanto alternativa.

Referências

ALMEIDA, M. G. De. *Diáspora: Viver entre-territórios e entre-culturas?* In: SAQUET, M. A.; SPOSITO, E. S. (Orgs.). *Territórios e Territorialidades: Teorias, processos e conflitos*. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

ANDERSON, Kevin V. *Marx nas margens: nacionalismo, etnias e sociedades não ocidentais*. Boitempo, 2019.

AZEVEDO, A. F. *Geografias Pós-coloniais: contestação e renegociação dos mundos culturais num presente pós-colonial*. In: PIMENTA, J. R. et. al. (Org.) *Geografias Pós-coloniais*. Livraria Figueirinhas, 2007.

AZEVEDO, A. De. *A liberdade na aprendizagem ambiental cigana dos mitos e ritos kalon*. 2009. 271 f. Dissertação de mestrado (PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO) - UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO, [S. l.], 2009. Disponível em: <http://livros01.livrosgratis.com.br/cp100264.pdf>. Acesso em: 25 ago. 2020.

AZEVEDO, A. De; FERREIRA, Pimênio. *Dia Nacional dos Ciganos: resistimos e lutamos por Justiça, liberdade e saúde*. Associação Estadual das Etnias Ciganas, [S. l.], p. 1-1, 24 maio 2020. Disponível em: <https://aeecmt.blogspot.com/2020/05/dia-nacional-dos-ciganos-resistimos-e.html>. Acesso em: 5 out. 2021.

BARANY, Zoldan. *The East European Gypsies: regime change, marginality and ethnopolitics*. Cambridge. University Press, 2002.

BHABHA., Homi K. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2005.

BORGES, I. C. M. M. *Cidades de portas fechadas: a intolerância contra os ciganos na organização urbana na Primeira República*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, da Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas, Juiz de Fora, Minas Gerais, 2007.

BORGES, Kellen. *A arte de ler as mãos: saberes e crenças do quirólogo contemporâneo*. Academia.edu, [s. l.], 1 jul. 2018. Disponível em: https://www.academia.edu/42241855/A_ARTE_DE_LER_AS_M%C3%83OS_SABERES_E_CREN%C3%87AS_DO_QUIR%C3%93LOGO_CONTEMPOR%C3%82NEO?auto=citations&from=cover_page. Acesso em: 3 ago. 2021.

BORBA, Pedro dos Santos de; BENZAQUEN, Guilherme Figueiredo. *TEORIA CRÍTICA NAS MARGENS*: Um diálogo entre marxismo e pós-colonialismo*. REVISTA BRASILEIRA DE CIÊNCIAS SOCIAIS, [s. l.], 17 out. 2019.

BRAH, Avtar. *Cartographies of Diaspora: contesting identities*. London and New York: Routledge, 1996.

- BRASIL. *Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. Brasil Cigano – Guia de Políticas Públicas para Ciganos*. Brasília: SEPPIR, 2013.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Um Conceito Antropológico de Cultura*. Brasília: Série Antropologia, 1974.
- CASTELLS, M. *O Poder da Identidade*. Tradução: Klauss Brandini Gerhardt. São Paulo: Paz e Terra, 1999.
- CAVALCANTE, Lucimara; COSTA, Elisa; CUNHA, Jamilly. *Acampamentos “ciganos” 2017: os desafios da implementação de direitos*. Revista UFPE, [s. l.], 15 mar. 2017. Disponível em: [file:///C:/Users/Usuario/Downloads/236305-113334-1-PB%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/Usuario/Downloads/236305-113334-1-PB%20(1).pdf). Acesso em: 10 nov. 2020.
- COATES, Thimoty. *Degredados e órfãs: colonização dirigida pela Coroa no império português. (1550-1755)*. Lisboa, CNCDP, 1998.
- COLLINS, Patricia Hill. *Pensamento Feminista Negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento*. Tradução Jamille Pinheiro Dias. 1ª edição. São Paulo: Boitempo Editorial, 2019.
- CROWE, David M. *A History of the Gypsies of Eastern Europe and Russia*. St. Martin’s Griffin, 1996.
- CRUZ, V. C. *Itinerários teóricos sobre a relação entre território e identidade*. In: BEZERRA, A. C. A. et. al. (Orgs.). *Itinerários Geográficos*. Niterói: Ed. UFF, 2007. P, 13-35.
- CUNHA, Jamilly Rodrigues. *“Olha o nosso centro. Aqui somos todos ciganos”:* *construções identitárias e dinâmicas políticas entre os calon de Sousa-PB*. Dissertação de mestrado defendida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPE, 2015.
- DA FOLHA, Equipe. *Ciganos são absolvidos em caso de assassinato*. Folha de Londrina, [S. l.], p. 1-3, 15 mar. 2012. Disponível em: <https://www.folhadelondrina.com.br/geral/ciganos-sao-absolvidos-em-caso-de-assassinato-795066.html>. Acesso em: 8 out. 2020.
- DONOVAN, B. *Changing Perceptions of Social Deviance: Gypsies in Early Modern Portugal and Brazil*, *Jornal of Social History*, vol. 26: 33-53, 1992.
- DILGER, G; Lang, M. Filho, J. (Org). *Descolonizar O Imaginário: Debates Sobre Pós Extrativismo E Alternativas Ao Desenvolvimento*. São Paulo: Fundação Rosa De Luxemburgo, 2016.
- DUPAS, Gilberto. *Atores e Poderes na Ordem Global*. Ed. Unesp. 2005.
- FANON, Frantz. *Os Condenados da Terra*. 2º ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.
- FEJZULA, Sebijan. *No room for roma feminism in white feminism*. *Menelique*, [S. l.], 22 jul. 2019.

FILIGRANA, Pastora. *El Pueblo Gitano contra el Sistema Mundo: reflexiones desde una militancia feminista y anticapitalista*. Akal, 2020.

FILIGRANA, Pastora. *Resistencia en los márgenes: Extracto del libro 'El pueblo gitano contra el sistema-mundo. Reflexiones desde una militancia feminista y anticapitalista'*. CTXT - Contexto y Acción, [S. l.], p. 1-9, 21 jun. 2020. Disponível em: <https://ctxt.es/es/20200601/Firmas/32592/Pastora-Filigrana--pueblo-gitano-resistencia-sistema-mundo-adelanto-editorial.htm#>. Xu8jAbBVXGs.twitter. Acesso em: 28 ago. 2020.

FONSECA, I. *Enterrem-me em pé – a longa viagem dos ciganos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

FRASER, Angus. *Los Gitanos*, Ed. Ariel, 2005.

GUIMARAIS, Marcos Toyansk Silva. *O associativismo transnacional cigano: identidades, diásporas e territórios*. 2012. Tese (Doutorado em Geografia Humana) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012. doi:10.11606/T.8.2012.tde-22022013-124150. Acesso em: 2020-08-26.

GRUPPI, L. *O Conceito de Hegemonia em Gramsci*. Rio de Janeiro: Graal, 1978.

HALL, Stuart. *A identidade Cultural na Pós-Modernidade*. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Lobo. Rio de Janeiro: DP&A, 1997.

HANCOCK, Ian. *We are the romani people*. University. Hertfordshire Press, 2012.

HARVEY, David. *O novo imperialismo*. Tradução: Adail Sobral e Maria Stela Gonçalves. 1ª Ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

HAESBAERT, Rogério. *O mito da desterritorialização: do fim dos território à multiterritorialidade*. Bertrand Brasil, 2004.

HAESBAERT, Rogério. *Território(s) numa perspectiva latino-americana*. In: Journal of Latin American Geography, Volume 19, Number 1, January 2020a.

HAESBAERT, Rogério. *Do corpo-território ao território-corpo (da terra): contribuições decoloniais*. In: Revista GEOgraphia, V. 22, N. 48, 2020b.

HOOKS, Bell. *Anseios: raça, gênero e políticas culturais*. Editora elefante, 2019.

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. (2000). *Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios - PNAD*. Visto em: 15/10/2020. Disponível em: http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/default_censo_2000.shtm

KILOMBA, Grada. "The Mask". In: *Plantation Memories: Episodes of Everyday Racism*. Münster: Unrast Verlag. 2. Auflage, 2010.

MACÊDO, Sara. *Romanipen nas margens: o triângulo marrom, diáspora e a movimentação de mulheres romani*. In: SAMYN, Henriques Marques; ARAO, Lina. *Feminismos dissidentes: Perspectivas interseccionais*. 1ª. ed. [S. l.]: Jandaíra, 2021. ISBN 9786587113449.

MACÊDO, O. Ciganos, natureza e cultura. Rio de Janeiro. Editora Imago. 1992.

MASCARO, Alysso. *Alysso Mascaro: O marxismo e o direito*. Blog da Boitempo, [S. l.], p. 1-7, 11 jun. 2018. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2018/06/11/alysson-mascaro-o-marxismo-e-o-direito/>. Acesso em: 3 ago. 2020.

MARANDOLA, Eduardo Jr; HOLZER; OLIVEIRA, Livia (orgs). *Qual o espaço do lugar?* Perspectiva, São Paulo, 2012. P.17-68.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Martins Fontes, 2001 [1846].

MEDEIROS, Jéssica Cunha de; BATISTA, Mércia Rejane Rangel. *Nomadismo e Diáspora: sugestões para se estudar os ciganos*. Revista ANTHROPOLÓGICAS, [s. l.], 25 ago. 2015. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/revistaanthropologicas/article/viewFile/23910/19465>. Acesso em: 29 nov. 2020.

MOHANTY, Chandra. Sous le regard de l'Occident : recherche féministe e discours colonial. In: DORLIN, Elsa (dir.), Sexe, race, classe, pour une épistémologie de la domination. PUF, Paris, 2009.

MOONEN, F. Anticiganismo: Os ciganos na Europa e no Brasil. Recife: Núcleo de Estudos Cigano, 2012.

OLIVERA, Martin. The Gypsies as indigenous groups: the Gabori Roma case in Romania. *Romani Studies* 5, Vol. 22, nº 1, 2012. Pp. 19-23.

PALOMO, Lorena Rueda. Educação Cigana: História e Cultura de um Povo à Margem, Trabalho de Conclusão de Curso, UNICAMP, Faculdade de Educação, 2017.

PERALTA, Anastácio. A Agroecologia Kaiowá: tecnologia espiritual e bem viver, uma contribuição dos povos indígenas para a educação. *Movimentação*, [S.l.], v. 4, n. 06, p. 01-19, dez. 2017. ISSN 2358-9205. Disponível em:

<<https://ojs.ufgd.edu.br/index.php/movimentacao/article/view/7542>>. Acesso em: 13 nov. 2020. doi:<https://doi.org/10.30612/mvt.v4i06.7542>.

PEREIRA, Cristina da Costa. *O ciganos ainda estão na estrada*. Editora Rocco, 2009.

PIERONI, G. "Detestáveis na metrópole e receados na Colônia", *Varia Historia*, Belo Horizonte, n. 12: 114-27, 1993.

PROCURADORIA GERAL DA REPÚBLICA. *MPF recomenda que IBGE inclua povos ciganos no censo e em outras pesquisas demográficas*. MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL, [S. l.], p. 1-2, 28 maio 2018. Disponível em: <http://www.mpf.mp.br/pgr/noticias-pgr/mpf-recomenda-que-ibge-inclua-povos-ciganos-no-censo-e-em-outras-pesquisas-demograficas>. Acesso em: 8 out. 2020.

RAFFESTIN, Claude. *Por uma geografia do poder*. Tradução de Maria Cecília França. São Paulo: Ática, 1993.

RAMALHO, Viviane & RESENDE, Viviane de Melo. *Análise de Discurso (para a) Crítica: O Texto como Material de Pesquisa*. Campinas: Pontes, 2011.

REZENDE, Dimitri Fazito Almeida. *Transnacionalismo e etnicidade - A construção simbólica do Romanesthàn (nação cigana)*. Dissertação de mestrado pela Universidade Federal de Minas Gerais, 2000.

SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SAUL, Nicholas; Tebbut, Susan (ed.). *The role of the Romanies: images and counter images of 'Gypsies'/Romanies in European cultures*. Liverpool University Press, 2005. P. 218. ISBN 978-0-85323-689-4. Acesso em: 11/11/2020.

SCHOLZ, R. *Homo Sacer e "Os Ciganos": O Anticiganismo – Reflexões sobre uma variante essencial e por isso "esquecida" do racismo moderno*. Revista Exit!, 4, 1-29, 2007.

SILVA, Márcia Vieira da. *Reterritorialização e identidade do povo Omágua- Kambeba na aldeia Tururucari- Uka*. 2012. 175 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2012.

SILVERMAN, Carol. *Romani Routes: cultural politics & Balkan music in diaspora*. Oxford University Press, 2012.

TUAN, YI-FU. *Topofilia: Um Estudo da Percepção, Atitudes e Valores do Meio Ambiente*. Tradução: Livia de Oliveira. São Paulo/Rio de Janeiro: Difel. 1980, p,8-33.

Sara Macêdo de Paula

Pesquisadora do Instituto de Pesquisa em Direito e Movimentos Sociais / Comissão Pastoral da Terra, Mestre em Direito Agrário pela Universidade Federal de Goiás (UFG) e ativista kalón, Brasil.

Endereço de correspondência dos autores: Rua 225, nº 619, ap. 1304, Goiânia, GO, CEP 74610-090.

E-mail: sara.macedop@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3367-1479>

Adegmar José Ferreira

Professor em Direito da Universidade Federal de Goiás (UFG) e juiz substituto em segundo grau do Tribunal de Justiça do Estado de Goiás (TJGO), Brasil.

E-mail: adegmarjferreira@uol.com.br

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8193-358X>

Recebido para publicação em agosto de 2021.
Aprovado para publicação em abril de 2022.