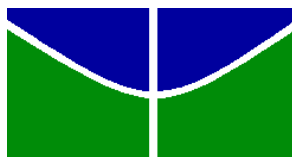


UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE LETRAS
DEPARTAMENTO DE LINGUÍSTICA, PORTUGUÊS E LÍNGUAS CLÁSSICAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LINGUÍSTICA

A IDENTIDADE CIGANA NA MODERNIDADE TARDIA: CONSTRUÇÕES
FRAGMENTADAS

ANNA CLARA VIANA DE OLIVEIRA

Brasília
2013



Universidade de Brasília – UnB
Instituto de Letras – IL
Departamento de Linguística, Português e Línguas Clássicas – LIP
Programa de Pós-Graduação em Linguística – PPGL

**A IDENTIDADE CIGANA NA MODERNIDADE TARDIA:
CONSTRUÇÕES FRAGMENTADAS**

Anna Clara Viana de Oliveira

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Linguística do Departamento de Linguística, Português e Línguas Clássicas, do Instituto de Letras da Universidade de Brasília, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Linguística, área de concentração Linguagem e Sociedade.

Orientadora: Prof.^a. Dr.^a. Viviane Cristina Vieira Sebba Ramalho

Brasília, 2013

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Central da Universidade de Brasília. Acervo 1010043.

Oliveira, Anna Clara Viana de.
O48i A identidade cigana na modernidade tardia : construções fragmentadas / Anna Clara Viana de Oliveira. -- 2013.

110 f. : il. ; 30 cm.

Dissertação (mestrado) - Universidade de Brasília, Instituto de Letras, Departamento de Linguística, Português e Línguas Clássicas, Programa de Pós-Graduação em Linguística, 2013.

Inclui bibliografia.

Orientação: Viviane Cristina Vieira Sebba Ramalho.

1. Ciganos - Identidade étnica. 2. Identidade social.
3. Análise crítica do discurso. I. Ramalho, Viviane Cristina Vieira Sebba. II. Título.

CDU 801:39

**A IDENTIDADE CIGANA NA MODERNIDADE TARDIA:
CONSTRUÇÕES FRAGMENTADAS**

Anna Clara Viana de Oliveira

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Linguística, Departamento de Linguística, Português e Línguas Clássicas do Instituto de Letras da Universidade de Brasília, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre, área de concentração Linguagem e Sociedade, defendida e aprovada em 19 de julho de 2013 à Banca Examinadora constituída pelas professoras:

Prof^a. Dr^a. VIVIANE CRISTINA VIEIRA SEBBA RAMALHO
Universidade de Brasília (UnB) – Presidente

Prof^a. Dr^a. JANAÍNA DE AQUINO FERRAZ
Universidade de Brasília (UnB) – Membro titular externo

Prof^a. Dr^a. VIVIANE DE MELO RESENDE
Universidade de Brasília (UnB) – Membro titular interno

Prof^a. Dr^a. JULIANA DE FREITAS DIAS
Universidade de Brasília (UnB) – Membro suplente

À dona Dalva,
por sua crença absoluta na minha capacidade de realizar qualquer coisa
que me proponha a fazer, em especial esta dissertação.

“Nossas vidas começam a terminar no dia em que permanecemos em silêncio sobre as coisas que importam.”

Martin Luther King

AGRADECIMENTOS

A minha mãe, **Dalva**, e meu pai, **Edilon**, por terem concedido o bem mais precioso que possuo: a vida. Única e finita é algo tão incomensuravelmente raro que, pelas probabilidades, não deveria existir, mas existe. Obrigada.

A minha irmã, **Loryne**, por sua crítica constante, incisiva e frequentemente mal interpretada.

A toda **minha família**, por compreender minha ausência cada vez mais frequente em aniversários, casamentos e batismos nos últimos anos.

Meu carinho especial ao tio **Marcos Túlio**, por me apoiar e me ajudar incondicionalmente.

À **Carolina Meneguz**, por estar presente mesmo na ausência. *I carry your heart with me (I carry it in my heart).*

Às inúmeras **amigas e amigos** que me incentivaram a não esmorecer diante dos percalços encontrados durante o curso de mestrado acadêmico.

À **Priscila Abreu** por ter me ensinado a ‘enxergar’ os povos ciganos.

A **Milton Neto** por compartilhar seu bom humor quando eu não via graça em nada.

Às todas/os as/os **professoras/es doutoras/es do LIP**, por demonstrarem o valor inestimável da pesquisa linguística.

À professora **Viviane Vieira**, por ser a melhor orientadora que eu poderia ter. Seu ensinamento, generosidade, paciência, esforço e trabalho constantes me fazem querer ser igual a você quando eu crescer.

Às professoras **Juliana Dias** e **Viviane Resende** que, em conjunto com minha orientadora, ministraram no verão de 2010 a disciplina que me levou a conhecer e a me apaixonar pela Análise de Discurso Crítica.

À professora **Janaína Ferraz**, por sua orientação durante minha graduação e por sua presença no fechamento de mais um ciclo de minha vida acadêmica.

Às/os colegas de pesquisa em ADC **Carolina Alvim**, **Gersiney Santos** e **Maria del Pilar Tobar Acosta** por debates e reflexões necessárias para o amadurecimento desta pesquisa.

À ONG Embaixada Cigana do Brasil, na figura de seu presidente **Nicolas Ramanush**, por permitir o uso do *corpus* aqui utilizado.

À **Capex**, pela bolsa concedida que possibilitou minha dedicação exclusiva à pesquisa.

RESUMO

Esta pesquisa tem por objetivo investigar aspectos da construção identitária das/os ciganas/os brasileiras/os e suas práticas sociais na sociedade da modernidade tardia. Afilio-me ao trabalho de Fairclough (2001, 2003) em Análise de Discurso Crítica, no qual a linguagem é concebida como parte irredutível da vida social e é dialeticamente interconectada a outros elementos dela. Os objetivos específicos da pesquisa são: (1) analisar os processos de (re)construção global da identidade cigana; (2) identificar possíveis organizações de grupos ciganos como resistência às tendências globalizantes neoliberais e (3) investigar o potencial de eventos discursivos situados, como parte das ações de comunicação, para desnaturalizar representações e identificações hegemônicas de ciganas/os brasileiras/os. Para tal fim, realizo análise conjuntural da produção e circulação de dois textos vinculados à ONG Embaixada Cigana do Brasil, tomando como base estudos sobre identidade e diferença (SILVA, 2000) e modernidade tardia (GIDDENS, 2002). A investigação é qualitativa, de caráter documental, sincrônica e crítico-explanatória, seguindo abordagem teórica e metodológica da ADC. Os resultados apontam para a construção de uma identidade de resistência (CASTELLS, 2000) por parte do(s) grupo(s) cigano(s), que mobilizam e utilizam diferentes espaços e mídias proporcionados pela globalização neoliberal como espaço de luta contra hegemônica.

PALAVRAS-CHAVE: Construção identitária. Ciganos. Modernidade tardia. Análise de Discurso Crítica. Luta contra-hegemônica.

ABSTRACT

This research aims to analyse aspects of Gypsies' identity construction in Brazil and their social practices in late modernity. I join Fairclough's work (2001, 2003) in Critical Discourse Analysis in which language is as an irreducible part of social life and is dialectically interconnected with other elements of it. The specific objectives of the research are: (1) analyse the construction and reconstruction processes of global Gypsy identity; (2) discriminate possible organization of gypsy groups as resistance to neoliberal globalizing tendencies and (3) examine the potential of located discursive events as part of communicational actions, in order to denaturalize Brazilian Gypsies' hegemonic representations and identifications. I shall perform a conjectural analysis of communicational actions linked to the NGO *Embaixada Cigana do Brasil*, based on studies of identity and difference (SILVA, 2000) and late modernity (GIDDENS, 2002). The research is qualitative, documental, synchronous and critical-explanatory following theoretical and methodological CDA approach. The results point to the construction of a resistance identity (CASTELLS, 2000) on gypsy groups, which mobilize and use different spaces and medias provided by neoliberal globalization as space of anti-hegemonic struggle.

KEYWORDS: Identity construction. Gypsies. Late modernity. Critical Discourse Analysis. Anti-hegemonic struggle.

LISTA DE FIGURAS

| | |
|---|----|
| Figura 1 – Momentos das práticas sociais..... | 24 |
| Figura 2 – Elementos de ordens de discurso..... | 26 |
| Figura 3 – Distribuição de acampamentos ou bairros ciganos no Brasil..... | 53 |
| Figura 4 – Cerimônia de encerramento da 1ª Semana Nacional dos Povos Ciganos..... | 60 |
| Figura 5 – <i>Layout</i> da <i>homepage</i> do website da ONG Embaixada Cigana do Brasil..... | 81 |
| Figura 6 – Análise imagética da <i>homepage</i> da ONG Embaixada Cigana do Brasil..... | 83 |
| Figura 7 – Bandeira cigana..... | 94 |

LISTA DE QUADROS

| | |
|--|----|
| Quadro 1 - Concepções históricas de identidade..... | 37 |
| Quadro 2 - Guia de Políticas Públicas para Povos Ciganos..... | 61 |
| Quadro 3 - Delimitação do <i>corpus</i> principal e do <i>corpus</i> ampliado de pesquisa..... | 67 |
| Quadro 4 - Alguns aspectos da mudança social entre ciganos..... | 98 |

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

- ADC – Análise de Discurso Crítica
- ADPF – Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental
- ADTO – Análise do Discurso Textualmente Orientada
- CNPIR – Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial
- GDV – Gramática do *Design* Visual
- GSF – Gramática Sistêmico-Funcional
- GTI – Grupo de Trabalho Interministerial
- IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
- IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
- LSF – Linguística Sistêmico-Funcional
- MCidades – Ministério das Cidades
- MDS – Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome
- MEC – Ministério da Educação
- MinC – Ministério da Cultura
- MPF – Ministério Público Federal
- MPS – Ministério da Previdência Social
- MS – Ministério da Saúde
- MTE – Ministério do Trabalho e Emprego
- PLS – Projeto de Lei do Senado
- PNDH – Programa Nacional de Direitos Humanos
- PNPCT – Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais
- RC – Realismo Crítico
- SEDH/PR – Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República
- SEPPIR – Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial
- SID/MinC – Secretaria da Identidade e da Diversidade Cultural do Ministério da Cultura
- SPM – Secretaria de Políticas para Mulheres
- STF – Supremo Tribunal Federal
- TSD – Teoria Social do Discurso
- TSF – Teoria Sistêmico-Funcional

SUMÁRIO

| | |
|---|-----|
| APRESENTAÇÃO | 13 |
| CAPÍTULO 1 - A ADC NA DISCUSSÃO SOBRE IDENTIDADES | 17 |
| 1.1 Teoria Social do Discurso | 17 |
| 1.1.1 As noções de discurso | 22 |
| 1.1.2 Principais significados assumidos pelo discurso | 27 |
| 1.1.2.1 <i>Significado acional e gêneros</i> | 29 |
| 1.1.2.2 <i>Significado representacional e discursos</i> | 30 |
| 1.1.2.3 <i>Significado identificacional e estilos</i> | 30 |
| 1.2 Poder, hegemonia e ideologia | 32 |
| 1.3 As questões de identidade | 35 |
| 1.3.1 Conceitos preliminares | 35 |
| 1.3.2 Globalização neoliberal e as “crises de identidade” | 40 |
| CAPÍTULO 2 - HISTÓRIA CIGANA: UMA JORNADA SEM FIM | 46 |
| 2.1 Origem e diferenças..... | 46 |
| 2.2 Ser cigano: diáspora e violência | 49 |
| 2.3 Ciganos no Brasil: quem são e onde estão? | 51 |
| 2.4 Direitos especiais e legislação | 54 |
| 2.5 Desafios e perspectivas | 62 |
| CAPÍTULO 3 - PERCURSO TEÓRICO-METODOLÓGICO DA PESQUISA | 64 |
| 3.1 A pesquisa qualitativa e interpretativista geral | 64 |
| 3.2 Breves considerações sobre o Realismo Crítico e ADC..... | 68 |
| 3.3 Arcabouço epistemológico aplicado à pesquisa | 69 |
| 3.4 Categorias analíticas utilizadas | 71 |
| CAPÍTULO 4- DISCURSOS CIGANOS E PRÁTICAS: ANÁLISE DE CATEGORIAS | 74 |
| 4.1 Gêneros: atividades, tecnologia e relações sociais ciganas..... | 74 |
| 4.2 A interdiscursividade e luta contra-hegemônica | 84 |
| 4.3 Avaliação: manutenção da língua, importância da família e papel da escola | 92 |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS & CONVITE AO DIÁLOGO | 97 |
| REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS | 100 |
| ANEXOS | 110 |

APRESENTAÇÃO

“O indivíduo é uma abstração. No concreto, a pessoa comparece sempre como uma rede complexa e ativa de relações. O eu é habitado por muitos.” Leonardo Boff

As chamadas “crises de identidade” parecem ser mais uma das características da modernidade tardia, e seu destaque atual só possui sentido quando estudadas no contexto das grandes transformações globais que configuram a vida humana na contemporaneidade. A globalização neoliberal força novas formas de interação econômica e cultural e, conseqüentemente, causa mudanças nos padrões de produção e consumo que, por sua vez, produzem identidades novas e globalizadas (WOODWARD, 2000, pp. 20-21).

Apesar de o desenvolvimento global do capitalismo promover a convergência de culturas e estilos de vida que até então estavam separados temporal-espacialmente (GIDDENS, 2002), em termos de identidade a globalização produz resultados diversos. Por um lado, a homogeneidade cultural promovida pelos modos de produção capitalista pode levar ao distanciamento da cultura da comunidade local, mas este mesmo processo pode levar à resistência que, ora fortalece e afirma identidades, ora leva ao surgimento de novas identidades. O aspecto discursivo na construção de identidades está, muitas vezes, sob o controle de forças hegemônicas da sociedade o que frequentemente traduz-se em abuso e manipulação, e isto é uma das motivações para a investigação aqui empreendida.

Esta dissertação segue proposta de abordagem teórico-metodológica da Análise de Discurso Crítica¹, que concebe a linguagem como parte essencial da vida social e dialeticamente ligada a outros elementos sociais como identidades sociais, relações sociais e sistemas de conhecimento e crenças (RESENDE & RAMALHO, 2006, p. 26). Pelo discurso, construímos, parcialmente, diferentes identidades que mostram diferentes perspectivas do mundo, associadas à linguagem e aos sistemas simbólicos pelos quais elas estão representadas (WOODWARD, 2000, p. 8). O objetivo geral da pesquisa sociodiscursiva aqui desenvolvida diz respeito a investigação da (re)construção da identidade cigana por um grupo específico de ciganos de etnia sinti, suas representações na sociedade da modernidade tardia e o possível surgimento de grupos preocupados com a reafirmação dessa identidade étnica.

¹ Doravante ADC.

Meu interesse pela temática surgiu ainda durante a graduação, quando pude realizar minhas reflexões iniciais na disciplina Introdução à Análise de Discurso por meio de pesquisa orientada pela professora doutora Viviane Vieira. A partir de pesquisa crítico-discursiva pude contrastar processos de (auto)identificação e representação social de um grupo cigano (de etnia calon) com os da sociedade majoritária. Os resultados da investigação apontaram desconhecimento, por parte do grande grupo, da situação dessas/es brasileiras/os², e que o preconceito e a discriminação ocorrem nas mais diversas esferas da vida social (VIANA, 2010).

O ingresso no curso de mestrado acadêmico foi motivado, cientificamente, pelo interesse em continuar tais reflexões, já que o escopo de estudos sobre os grupos ciganos brasileiros é bastante restrito. Dentro da grande área de Linguística, são escassas pesquisas relacionadas a este povo – destaco as pesquisas de mestrado de Macedo (1999), Melo (2005) e tese de doutoramento de Melo (2008), todas na Universidade de Brasília. Contudo, em bancos de dados de teses e dissertações não foram encontradas pesquisas que tivessem como preocupação principal os aspectos sócio-discursivos relacionados a mudanças do(s) modo(s) de vida e novas interconexões culturais ocorridas em grupos ciganos. Socialmente, tenho como pretensão apresentar possíveis estratégias para sensibilizar os povos não-ciganos às questões ciganas, assim como desmistificar determinados pré-conceitos a respeito dessa(s) etnia(s).

A delimitação do *corpus* ocorreu durante sete meses e foi constituído de dados documentais principais e ampliados. O *corpus* principal é composto por textos que constituem ações comunicativas realizadas por meio do website da ONG Embaixada Cigana do Brasil – *Phralipen Romani*. Depois do início do trabalho, realizou-se a ampliação do *corpus* com parte do Guia de Políticas Públicas para Povos Ciganos de autoria do Governo Federal (2013), assim como a reportagem “Grupo de ciganos é preso após briga em ônibus de turismo, diz polícia” (2011), do portal de notícias G1 do estado da Bahia.

Tais textos foram selecionados de forma a contribuir para alcançar os seguintes objetivos específicos da pesquisa aqui empreendida:

- a. identificar como se constituem culturas ciganas na modernidade tardia, assim como aspectos da dialética causal entre cultura cigana e cultura majoritária;
- b. identificar possíveis organizações de grupos ciganos de resistência às tendências globalizantes neoliberais;

² Com o intuito de colaborar para as discussões sobre gênero social, mais especificamente evitando a utilização do ‘masculino genérico’, utilizo nesta pesquisa a marcação explícita de gênero e procuro, sempre que possível, utilizar o feminino na primeira posição.

- c. analisar ações de comunicação das/os ciganas/os brasileiras/os na conjuntura do novo capitalismo;
- d. investigar o potencial de eventos discursivos situados, como parte das ações de comunicação, para desnaturalizar representações e identificações hegemônicas de ciganas/os brasileiras/os;
- e. refletir sobre os resultados da pesquisa situada e apontar caminhos para práticas de reconhecimento e respeito à multiplicidade cultural.

Para apresentar a pesquisa, esta dissertação está organicamente dividida em quatro capítulos, para além desta Apresentação e das Considerações finais.

No Capítulo 1, faço a análise da conjuntura em estudo, isto é, de redes de práticas sociais implicadas na preocupação de pesquisa, e que possuem aspectos discursivos/semióticos (CHOULIARAKI & FAIRCLOUGH, 1999, p. 60). Aqui explicito o marco teórico utilizado e focalizo o caráter transdisciplinar de diversas dimensões epistemológicas utilizadas para ampliar o escopo interdisciplinar da ADC. A seguir, partindo da compreensão funcional da linguagem e dos principais significados assumidos pelo discurso e delimitados pela Teoria Social do Discurso (FAIRCLOUGH, 2003), apresento as categorias analíticas utilizadas no estudo e que constituem as principais ferramentas metodológicas na análise textual/discursiva.

O Capítulo 2 é espaço de análise da prática particular com ênfase nos momentos cujo foco é o discurso e suas relações com outros momentos da prática social em foco (CHOULIARAKI & FAIRCLOUGH, 1999, p. 60). É por meio desta análise que construo a delimitação do problema discursivo motivador desta investigação.

A definição dos critérios empregados na construção do *corpus* documental são apresentados no Capítulo 3, assim como é explicada a posição ontológica adotada pela ADC para a compreensão do funcionamento da linguagem em sociedade.

Já o Capítulo 4 é dedicado à análise dos dados documentais e divide-se em categorias analíticas propostas por Fairclough (2003), sendo elas (i) gênero e estrutura genérica, com o objetivo de analisar os modos de ação cigana no mundo social/material; (ii) interdiscursividade, como forma de perceber como se constroem discursos contra-ideológicos e, por fim, a (iii) avaliação, que está entre as categorias diretamente relacionadas ao significado identificacional do discurso. Na análise de construções simbólicas e potencialmente ideológicas, utilizo-me do arcabouço teórico de Thompson (2000), especialmente do modo unificação, e das estratégias

diferenciação e coletivização. Outra categoria de análise é a representação de atores sociais, parte do arcabouço sócio-semântico criado por van Leeuwen (1997).

Por fim, há também a apresentação de Considerações finais, em que faço uma crítica-reflexiva sobre o problema de pesquisa bem como sobre os resultados indicados por ela.

CAPÍTULO 1 A ADC NA DISCUSSÃO SOBRE IDENTIDADES

“A língua penetra na vida através dos enunciados concretos que a realizam, e é também através dos enunciados concretos que a vida penetra na língua.” Bakhtin (2002, p. 282)

Na primeira seção deste capítulo pretendo situar a pesquisa em Análise de Discurso Crítica (ADC), de vertente britânica. Na segunda seção há a delimitação de alguns conceitos centrais da disciplina, tais como os conceitos de discurso, prática social, poder, ideologia e hegemonia. Posteriormente faço uma breve apresentação dos principais significados que o discurso pode assumir nas práticas sociais e, por fim, analiso os quadros sociais em que ocorrem as práticas discursivas em estudo para que seja possível investigar as produções decorrentes dessas mesmas práticas.

1.1 Teoria Social do Discurso

A ADC surgiu como um grupo de estudiosas/os reunidas/os em um simpósio realizado em Amsterdã, no início da década de 1990, e é reconhecida como um desdobramento dos estudos desenvolvidos em Linguística Crítica na década de 1970 (WODAK, 2004, p. 227). Se a ADC for considerada uma ‘escola’, pode ser caracterizada por um número de princípios seguidos por suas diferentes abordagens (cf. WODAK & MEYER, 2009, p. 2), e são três as características fundamentais que perpassam pesquisas em ADC: a interdisciplinaridade, o caráter posicionado em face dos problemas sociais parcialmente discursivos e a utilização da linguística como instrumento para a crítica social (RESENDE, 2009, p. 11).

Devido à heterogeneidade de enfoques seguidos por pesquisadoras/es críticas/os de discurso, vários modelos analíticos para pesquisas em ADC são aceitos. As análises possuem caráter dinâmico e interdisciplinar porque dialogam, frequentemente, com outras teorias alinhadas a seus pressupostos (cf. BAKHTIN, 2002; FOUCAULT, 2010; HALLIDAY, 2004), o que incentiva a articulação necessária entre as análises linguísticas do texto e explicações de caráter social (RAMALHO & RESENDE, 2011, p. 11). Pesquisadoras/es em ADC também assumem posições próprias e interesses explícitos mantendo suas respectivas metodologias científicas, além de serem auto-reflexivas/os de seu próprio processo de investigação (WODAK & MEYER, 2009, p. 3). Por fim, as análises procuram desmistificar relações de dominação,

discriminação, poder e controle por meio de investigação sistemática de dados semióticos (WODAK, 2004, p. 4). Fairclough (2003) e Chouliaraki e Fairclough (1999) esclarecem que a ADC está inserida na tradição da ciência social crítica, pois oferece suporte científico para questões de problemas sociais relacionados a poder e justiça (RESENDE & RAMALHO, 2006, p. 14).

A ADC permite abertura para debates contínuos, mudanças em suas metas e objetivos além de inovação e adaptação. Longe de ser uma teoria ‘total’ e ‘fechada’, a ADC nunca desejou associar-se a imagem de ‘seita’ (WODAK & MEYER, 2009, p. 5). Van Dijk afirma que a Linguística Crítica e a Análise de Discurso Crítica “são, no máximo, uma perspectiva compartilhada de fazer linguística, semiótica e análise do discurso” (VAN DIJK, 1993, p. 131). Conquanto as raízes epistemológicas da ADC sejam europeias (WODAK, 2003), enfatizo os inúmeros estudos discursivos na América Latina que desenvolvem “epistemologias que compreendem nossas especificidades culturais, conjunturais, históricas, para o duplo objetivo de contribuir com a superação de assimetrias sociais e com o avanço da ciência linguística” (ACOSTA, 2012, p. 55). No Brasil, a pioneira na área é a professora doutora Izabel Magalhães, que desenvolve pesquisas em ADC desde 1986. Ainda contamos com investigações de Meurer, 2004; Dias, 2007; Pardo Abril, 2008; Pardo, 2008; Silva, 2009; Resende, 2009; Ramalho, 2010; Ferraz, 2011 entre várias/outras/os pesquisadoras/es.

Esta pesquisa filia-se à vertente britânica da ADC desenvolvida por Norman Fairclough e seu método intitulado Análise do Discurso Textualmente Orientada (ADTO), enquadrado na Teoria Social do Discurso (TSD), que é direcionada para o estudo das dimensões discursivas da mudança social (FAIRCLOUGH, 2001). A maior contribuição de Fairclough à ADC foi, justamente, a criação de um método para o estudo do discurso “e seu esforço extraordinário para explicar por que cientistas sociais e estudiosos da mídia precisam das/os linguistas” (MAGALHÃES, 2005, p. 3). A ADC propõe análises linguísticas que sejam relevantes para crítica social e, ao mesmo tempo, exige que a crítica social seja baseada em análises linguísticas situadas (RAMALHO & RESENDE, 2011, p. 21).

A ADTO não pesquisa a linguagem como sistema semiótico isolado, tampouco como textos isolados, mas sim, como “forma de prática social e não como atividade puramente individual ou reflexo de variáveis situacionais” (FAIRCLOUGH, 2001, p. 90), ou seja, é também por meio da linguagem que os indivíduos agem e interagem, que se (auto)identificam e representam aspectos do mundo. Isso implica uma relação interna e dialética entre linguagem e

sociedade, pois “questões sociais são, deste modo, questões de discurso” e vice versa (CHOULIARAKI & FAIRCLOUGH, 1999, vii)³. Este modelo semiótico de linguagem recebeu contribuições do materialismo cultural de Williams (2000), que encara a linguagem como “distintamente humana, como, de fato, constitutivamente humana”, pois

é sempre, implícita ou explicitamente, uma definição de seres humanos no mundo (...) todas as categorias, incluindo a categoria “linguagem”, são elas mesmas construções na linguagem, e só com esforço podem, dentro de um sistema particular de pensamento, ser separadas dela para uma investigação da relação entre as categorias (WILLIAMS, 2000, p. 32).

O estudioso assevera, ainda, que durante séculos tal esforço de separação da linguagem tornou-a apenas uma esfera a mais no todo social, sendo realizada inúmeras vezes em sistemas particulares de pensamento (cf. WILLIAMS, 2000, p. 29-32). Nesse ínterim, a linguagem, assim como a cultura, foi reduzida à categoria de superestrutura, o que deu margem a um marxismo científico que procurava descobrir as leis fundamentais da mudança social, o que fez com que tais teorias idealistas colocassem o sistema linguístico além das relações humanas sociais específicas. Não obstante, a centralidade da linguagem na vida social impede que a encaremos apenas como superestrutura (GLASER, 2008, p. 81).

O maior expoente da concepção idealista de linguagem é Saussure (2002), que encara a linguagem como sistema autônomo e faz oposição entre o individual (*parole*) e o social (*langue*). A língua, nesta percepção, é a parte social da linguagem “exterior ao indivíduo que, por si só, não pode nem criá-la, nem modificá-la (SAUSSURE, 2002, p. 22). Encarada como “um sistema de signos que exprimem ideias”, o signo é “social por natureza” e passa pelo “consentimento coletivo da língua” (SAUSSURE, 2002, p. 23-25). Signos, desta forma, seriam relações arbitrárias entre significante e significado, e sua convencionalidade decorre do fato da língua ser “social”, por isso é ao mesmo tempo “um produto social da faculdade da linguagem e um conjunto de convenções necessárias, adotadas pelo corpo social para permitir o exercício dessa faculdade nos indivíduos” (SAUSSURE, 2002, p. 76).

Foi Bakhtin, em meados da década de 20 do século XX, quem ofereceu uma crítica tenaz ao objetivismo abstrato saussureano (BAKHTIN, 2006). Não se atendo às teorias da expressão e da objetividade do sistema, o estudioso russo criou uma teoria partindo de um pensamento legitimamente marxista, “reconsiderando o problema total da linguagem dentro de uma orientação marxista geral”, o que permitiu que visse a atividade da linguagem como

³ Todos os originais em língua estrangeira foram traduzidos pela autora.

atividade social e o “sistema (a força da nova linguística objetiva) em relação com a atividade social” (WILLIAMS, 2000, p. 80). A linguagem, conforme Bakhtin, é uma prática social, e sua realização material ocorre por meio da língua, definida como “um processo de evolução ininterrupto, constituído pelo fenômeno social da interação verbal, realizada através da enunciação” (BAKHTIN, 2006, p. 122).

Como podemos perceber, estudos em Linguística eram focados, até então, na interioridade da língua e nas semioses. Tal centralização é problemática para estudos em ADC, uma vez que sua teoria visa ser dialética (CHOULIARAKI & FAIRCLOUGH, 1999, p. 143). A autora e o autor salientam a importância social do discurso sem reduzir a vida social a este (CHOULIARAKI & FAIRCLOUGH, 1999, p. 6), já que ela também é dialeticamente ligada a outras facetas não discursivas do mundo (FAIRCLOUGH, 2001, p. 90).

Ontologicamente, a ADC concebe a vida social como constituída de práticas, definidas como “maneiras habituais ligadas a tempos e espaços particulares nos quais as pessoas aplicam recursos (materiais ou simbólicos) para agirem juntas no mundo” (CHOULIARAKI & FAIRCLOUGH, 1999, p. 21). Práticas constituem, assim, pontos de conexão entre estruturas abstratas e seus mecanismos, e eventos concretos – entre a sociedade e a vida das pessoas. O conceito de prática social, por sua vez, é trazido dos estudos de Harvey no materialismo histórico geográfico por reconhecer a importância social do discurso, uma vez que este “internaliza, em certo sentido, tudo o que ocorre em outros momentos” das práticas sociais (HARVEY, 1996, p. 80). O discurso é entendido como parte da ação no mundo e na construção reflexiva da vida, e o autor explicita a importância desse meio para transformar práticas – especialmente por meio de discursos contra-hegemônicos e dissidentes (o discurso feminista ou o pós-colonialista, por exemplo), pois estes “irrompem para desafiar as formas hegemônicas, e é a partir de tal contestação que as mudanças sociais podem fluir” (HARVEY, 1996, p. 89).

Chouliaraki e Fairclough adaptam os momentos identificados por Harvey a fim de atender demandas específicas da teoria, e propõem, portanto, que a prática social seja composta por discurso (ou semiose), atividade material, relações sociais (ou seja, de poder e luta hegemônica pelo estabelecimento, manutenção e transformação destas mesmas relações) e fenômeno mental (crenças, valores e desejos – o ideário) (CHOULIARAKI & FAIRCLOUGH, 1999, p. 28). Estes quatro momentos não são estanques, e, posteriormente, foram desdobrados em mais momentos. Fairclough (2003) sugere cinco deles, a saber: ação e interação, relações

sociais, pessoas (com crenças, valores, atitudes, histórias), mundo material, discurso (FAIRCLOUGH, 2003, p. 25). É importante notar que cada momento internaliza os outros sem, contudo, ser reduzido a eles. Essa forma de materialismo privilegia todos os momentos da prática ao mesmo tempo em que argumenta que todos eles – e não somente a atividade material – são ‘reais’ (RESENDE & RAMALHO, 2011).

A inovação da disciplina nos estudos discursivos é fundamentada na possibilidade de se fazer análises não puramente linguísticas, mas também “a análise dialética entre elementos semióticos (inclusive a linguagem) e outros elementos presentes nas práticas sociais” (FAIRCLOUGH, 2001, p. 234). Pesquisadoras/es em ADC utilizam-se de categorias linguísticas para investigar como a linguagem atua em processos sociais, além de “mostrar caminhos não-óbvios pelos quais a linguagem se envolve em relações de poder e dominação e em ideologias” (FAIRCLOUGH, 2001, p. 229).

Alguns dos processos sociais relacionados às transformações econômico-culturais contemporâneas se materializam em textos (MAGALHÃES, 2004, p. 113). Estes são as unidades mínimas de análise em ADC, visto que o entendimento mais amplo do conceito permite que possamos investigar suas condições de produção, distribuição e consumo além de dar destaque a seus efeitos sociais (RAMALHO & RESENDE, 2011, p. 21). Fairclough aponta:

os textos como elementos dos eventos sociais [...] causam efeitos, ou seja, eles causam mudanças. Mais imediatamente, os textos causam mudanças em nosso conhecimento (podemos aprender coisas com eles), em nossas crenças, em nossas atitudes, em nossos valores, e assim por diante (FAIRCLOUGH, 2003, p. 8).

Os efeitos sociais de textos precisam ser compreendidos e qualificados, pois não são “simples causalidade mecânica”, portanto não existe relação de causa e efeito associada a tipos específicos de textos. Entretanto, textos produzem efeitos, e esses efeitos são determinados pela relação dialética entre texto e contexto social (FAIRCLOUGH, 2001). O contexto social envolve ações e interações de diferentes dimensões tempo-espaciais (MAGALHÃES, 2004, p. 114).

Perceber os meios de ação do ser humano sobre suas práticas sociais é pensar na linguagem como controle das práticas sociais: a linguagem é usada como uma forma de controlar a estrutura social, mas ao mesmo tempo é usada também como forma de desestabilizar esse controle. A ADC pode ser vista como consequência de uma ‘inquietação social reflexiva’, ou como definem Fairclough e Wodak, “a análise de discurso crítica é, em primeiro lugar, uma característica da vida social contemporânea e, só secundariamente, uma

tarefa acadêmica” (FAIRCLOUGH & WODAK, 2000, p. 370). É por exigir que a análise linguística alimente a crítica social e a crítica social justifique a análise linguística que a ADC desenvolvida por Fairclough é referida como Análise de Discurso Textualmente Orientada (ADTO) (RAMALHO & RESENDE, 2011, p. 21).

Nesta seção, discuti brevemente sobre a constituição da ADTO e algumas das influências que moldaram a visão dialética entre linguagem e sociedade. Na Subseção 1.1, apresentarei a ambiguidade do termo *discurso* dentro da disciplina, além de discutir as relações simultâneas e transformacionais que este mantém com os outros estratos da vida social.

1.1.1 As noções de discurso

Muitos dos conceitos fundamentais utilizados na ACD foram derivados do trabalho de Foucault (2003 [1971], 2008 [1969], 2012 [1979]). Em seus primeiros estudos ‘arqueológicos’, Foucault (2008) identificou importantes considerações a respeito da natureza constitutiva do discurso e da realidade social através da construção de objetos de conhecimento, identidades sociais, relações e estruturas conceituais. Ele também enfatizou a interconexão dos discursos, mostrando que textos sempre se baseiam e transformam outros textos históricos e contemporâneos (FOUCAULT, 2003). Já em seu trabalho ‘genealógico’ posterior, o autor fez três outras observações significativas para ADC, quais sejam: (i) a importância das práticas discursivas; (ii) o significado da luta que ocorre dentro e além do discurso, ou seja, o discurso como prática política e, por fim, (iii) a discussão sobre o papel vital que mudanças discursivas possuem na produção da transformação social (FOUCAULT, 2012).

Foucault argumenta que o discurso não é

a manifestação, majestosamente desenvolvida, de um sujeito que pensa, que conhece, e que o diz: é, ao contrário, um conjunto em que podem ser determinadas a dispersão do sujeito e sua descontinuidade em relação a si mesmo. É um espaço de exterioridade em que se desenvolve uma rede de lugares distintos (FOUCAULT, 2008, pp. 61-62).

Ao contrário, em um processo que pode ser referido como “interpelação”, a linguagem constrói uma posição social para o indivíduo e constrange como estes falam e agem (FOUCAULT, 2008). Atores sociais não criam a realidade com base em suas próprias experiências e estratégias individuais. Em vez disso, dependem de quadros coletivos da percepção, ou “representações sociais”, que são compartilhados entre os membros de um grupo

social, formando, assim, um elemento central da sua identidade social (DURKHEIM, 2007 [1895]).

Nenhum grupo ou indivíduo tem o poder de determinar o discurso ou saber com precisão seu resultado final. Discursos evoluem ao longo do tempo e tornam-se independentes como resultado de processos históricos. Muitas/os analistas de discurso críticas/os, aceitando os princípios das teorias de Foucault, suavizaram sua posição sobre a interpelação e enfatizaram o poder de atores sociais para resistir ou transformar discursos (FAIRCLOUGH, 2001), pois possuem

propriedades aparentemente paradoxais, que devem ser socialmente determinados. Ainda assim são capazes de criatividade individual; obrigados a agir discursivamente em posições de sujeito pré-constituídas, mas capazes de transformar criativamente as convenções do discurso (FAIRCLOUGH, 1989, p. 140).

Em seus estudos de recepção de mídia, Hall argumenta que as/os destinatárias/os são capazes de interpretar ou ‘decodificar’ textos diferentemente de como foram codificados (HALL, 1980, p. 129). Assim discursos podem questionar ou ridicularizar as tentativas de influenciar as suas auto-percepções e identidades, empregando, por exemplo, humor (OTTONI, 2007), contra-narrativas (BHABHA, 2003), e ironia (BRAIT, 2008) para contestar as práticas discursivas das elites hegemônicas.

Além disso, enquanto Foucault tende a identificar um discurso dominante ou regime conhecimento em um período histórico, muitas/os estudiosas/os da ADC apresentam um quadro mais complexo no qual diferentes discursos existem lado a lado ou lutam pelo direito de definir a ‘verdade’ (FAIRCLOUGH, 2001, 2003; WODAK & MEYER, 2009). Sob este ponto de vista, os indivíduos não são interpelados em apenas uma posição de sujeito: discursos diferentes oferecem aos indivíduos posições diferentes - e possivelmente contraditórias - das quais falam (FAIRCLOUGH, 2003). Indivíduos de etnias ciganas, por exemplo, muitas vezes têm de fazer malabarismo entre seus papéis de ciganas/os e ‘brasileiras/os comuns’, e, ao fazê-lo, podem escolher entre dois discursos muito diferentes em sua interação com as/os demais ciganas/os e a sociedade ‘normal brasileira’ (VIANA, 2011). Elas/es são, nas palavras de Barthes (1996, p. 14), ambos as/os senhoras/es e escravas/os da linguagem.

Apesar de reconhecer no discurso o caminho para a compreensão sócio-histórica dos enunciados produzidos pelas instituições ou sociedades, Foucault não atende a determinadas necessidades da ADC, especialmente em relação à falta de uma orientação linguística que

tomasse a linguagem por meio de textos e que possibilitasse fazer uma conexão com suas práticas sociais inerentes (FAIRCLOUGH, 2001, p. 121).

Na interpretação da obra de Foucault, Fairclough e Wodak (1997) apontam que “discursos são realizados, em parte, como forma de se usar a linguagem, mas também, são usados parcialmente de outras maneiras” (FAIRCLOUGH & WODAK, 1997, p. 261). Partindo da visão estratificada da realidade social (ver Capítulo 3 para discussão mais detalhada sobre o quadro ontológico operacionalizado nos estudos em ADC), as práticas constituem-se na vida social dentro dos domínios econômicos, políticos e culturais (CHOULIARAKI & FAIRCLOUGH, 1999, p. 29).

Nesta perspectiva, o discurso é visto como *um* momento da prática social ao lado de outros momentos igualmente importantes e que também devem ser privilegiados na análise. Segundo Resende e Ramalho (2006), discursos são “amostras historicamente situadas que proporcionam perceber a internalização de outros momentos da prática no discurso” (RESENDE & RAMALHO, 2006, p. 197), o que pode ser resumido a seguir, na Figura 1:



Figura 1 - Momentos das práticas sociais

Observa-se que existe uma relação dialética entre a linguagem e a sociedade em todos os níveis, de tal modo que o discurso contribui para a constituição de todas as dimensões da estrutura social e esta, direta ou indiretamente, o molda e o restringe em suas próprias normas e convenções, como também relações, identidades e instituições que lhe são subjacentes

(FAIRCLOUGH, 2001, p. 91). Tal relação é interna e dialética e, por isso, o uso da linguagem não pode ser considerado como uma atividade puramente individual ou reflexo de variáveis institucionais, mas sim como forma de prática social (CHOULIARAKI & FAIRCLOUGH, 1999). Práticas são definidas como “maneiras recorrentes, situadas temporal e espacialmente, pelas quais agimos e interagimos no mundo” (CHOULIARAKI & FAIRCLOUGH, 1999, p. 21). É por meio do discurso que a linguagem articula-se aos demais momentos da prática: é a partir de recursos do mundo material que as pessoas agem e interagem umas com as outras e estabelecem relações sociais nas quais se utilizam do discurso.

Quando consideramos o discurso como “modo de ação, uma forma em que as pessoas podem agir sobre o mundo e especialmente sobre os outros, como também um modo de representação” (FAIRCLOUGH, 2001, p. 91), observamos que sua natureza é, tanto constitutiva por ser moldada pela estrutura social, como é restringida por ela (FAIRCLOUGH, 2001, p. 90). O papel fundamental do discurso é salientado especialmente no referente à (auto)construção de posições e identidades de indivíduos na sociedade. Discursos internalizados compõem o núcleo de uma comunidade de práticas⁴ – no sentido de que tais discursos controlam e organizam o que pode ser falado, como pode ser falado e por quem (FOUCAULT, 2003; FAIRCLOUGH, 2003, p. 23) – que são significativas e coerentes na medida em que estão em conformidade com os princípios do discurso. O discurso constitui e constrói o mundo em significado: “os eventos discursivos específicos variam em sua determinação estrutural segundo o domínio social particular ou o quadro institucional em que são gerados” (FAIRCLOUGH, 2001, p. 91).

O autor britânico relaciona os níveis do social com os da linguagem e explica que estruturas sociais são entidades abstratas que definem potencialidades e/ou conjuntos de possibilidades (FAIRCLOUGH, 2003, p. 24). No linguístico, o nível mais abstrato é a língua como sistema semiótico – possui a capacidade de formar elementos infinitos a partir de conexões léxico-gramaticais e semânticas finitas (RAMALHO & RESENDE, 2011, p. 45). “Linguagem, como momento irreduzível da vida social” é entendida como *discurso* em sua acepção mais abstrata, ou seja, como um elemento de todos os eventos sociais concretos (ações, processos), bem como de práticas sociais mais duradouras, embora não sejam simplesmente

⁴ Uma comunidade de práticas designa um grupo de pessoas que se unem em torno de um mesmo tópico ou interesse. Essas pessoas trabalham juntas para achar meios de melhorar o que fazem, ou seja, na resolução de um problema na comunidade ou no aprendizado diário, através da interação regular (LAVE & WENGER, 1991, p. 94).

discurso, também são articulações do discurso com elementos não-discursivos do social. Esta é a acepção mais concreta de *discurso*, aquela em que a língua e outras formas de semiose lhe são subordinadas já que o elemento discursivo de um evento social pode, muitas vezes, combinar sistemas semióticos diferentes. O uso do termo ‘discurso’ ao invés de ‘linguagem’ não é motivado, a princípio, pela diversidade de formas semióticas existentes, mas sim pela forma relacional de encararmos processos semióticos como elementos de eventos e práticas sociais dialeticamente interligados a outros elementos da vida social.

Não obstante, a relação entre o que é possível e o que verdadeiramente ocorre, isto é, entre estruturas e eventos, é difícil e complexa porque “eventos não são efeitos simples ou diretos de estruturas sociais mais abstratas” (FAIRCLOUGH, 2001, p. 23). A relação entre estes níveis é mediada pelas práticas sociais, que podem ser pensadas como formas de controlar e definir certas estruturas possíveis ao mesmo tempo em que excluem outras e retêm algumas delas em relação a áreas particulares da vida social (CHOULIARAKI & FAIRCLOUGH, 1999, p. 43). É a partir desta concepção que o autor define sua visão do que sejam ordens de discurso: rede(s) de práticas sociais em seu aspecto discursivo, ou seja, formas pelas quais o discurso funciona na sociedade (FAIRCLOUGH, 2003, pp. 24-25).

As instâncias de uso da língua, em textos escritos ou orais, são realizadas pelas ordens de discurso, compreendidas como a combinação de gêneros, discursos e estilos, que constituem os aspectos discursivos das redes de práticas sociais: discursos - em sua acepção mais concreta - são modos particulares de representar aspectos do mundo; (ii) gêneros, por sua vez, são modos de agir e interagir no/sobre o mundo e sobre os outros, e, por fim, (iii) estilos, são modos particulares de construção de identidades sociais em práticas específicas (FAIRCLOUGH, 2003, p. 26). A Figura 2, ao lado, sintetiza a ideia:

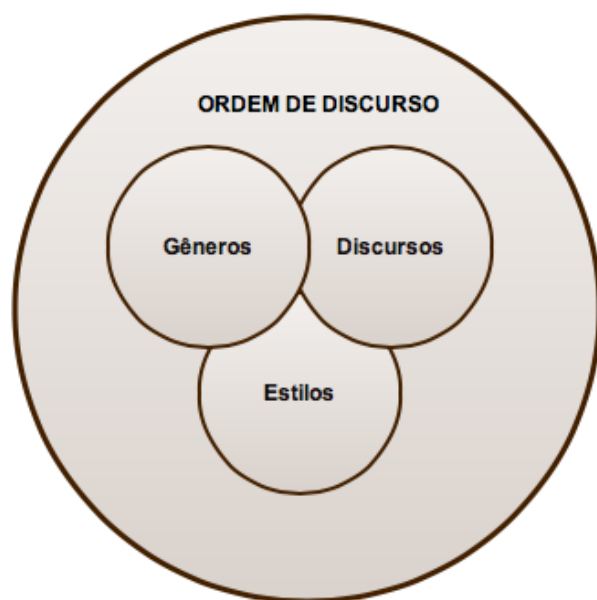


Figura 2 – Elementos de ordens de discurso

Estes momentos são tanto materializações sincrônicas de práticas da ação humana quanto seus produtos diacrônicos (RAMALHO & RESENDE, 2011, p. 48). Nesse sentido, a abertura da linguagem na formação de significados é mantida tanto por recursos dentro do sistema quanto por ordem(ns) de discurso(s) externa(s). É articulando tais elementos discursivos que a criatividade linguística mostra seu potencial para superar os constrangimentos do sistema semiótico e social na geração de novas práticas e/ou contestação delas. Essa capacidade transformacional está presente na relação entre estrutura e ação social e é repetida na relação entre estrutura e ação discursiva (RAMALHO & RESENDE, 2011, p. 48). A semiose é mediada tanto pela estrutura (língua) quanto pela rede de opções do sistema semiótico (ordem de discurso).

Ordens de discurso, desta maneira, constituem categorias sociais-discursivas híbridas, e a análise de gêneros, discursos e estilos possibilitam explicar a relação entre o discurso e os outros momentos da prática social, tais como mundo material, pessoas, relações sociais, ação e interação (FAIRCLOUGH, 2003, p. 25). É a partir da análise dos elementos constituintes de ordens de discurso e seus respectivos significados que se pode efetivar a relação dialética entre momentos semióticos e não semióticos do social (FAIRCLOUGH, 2003, pp. 26-27).

Procurei, nesta subseção, apresentar a ambiguidade do termo discurso dentro da disciplina: como prática social e como modos particulares de representar o mundo. A discussão detalhada dos principais significados que o discurso pode assumir nas práticas sociais será feita na próxima subseção.

1.1.2 Principais significados assumidos pelo discurso

Os três modos principais pelos quais o discurso atua nas práticas sociais - ação, representação e identificação são correlacionados aos três elementos de ordens de discurso, como mencionado na subseção 1.1.1. Cada um dos modos de interação entre discurso e prática social corresponde a um tipo de significado que, tal como os elementos de ordens de discurso, são dialéticos e internalizados uns nos outros (FAIRCLOUGH, 2003, p. 5).

A TSD é, linguisticamente, orientada pela Linguística Sistêmico-Funcional (LSF), uma vez que essa teoria trata a linguagem como um sistema semiótico aberto, estruturado em termos de camadas que interliga significados (CHOULIARAKI & FAIRCLOUGH, 1999, p. 139).

Michael Halliday é o linguista britânico que desenvolveu a Teoria Sistêmico-Funcional (TSF) da língua e suas descrições gramaticais são chamadas de Gramática Sistêmico-Funcional

(GSF). O autor descreve a língua como sistema semiótico, não como de sistema de signos, mas sim como “recurso sistêmico de significado” (HALLIDAY, 1985, p. 192). Por extensão, os significados das estruturas linguísticas não podem ser dissociados do valor social que possuem, e as realizações textuais desses significados devem ser incluídas no escopo da descrição gramatical (HALLIDAY, 1985, p. 19).

Este autor também registra que o funcionamento dos textos tem uma organização triplíce e simultânea: são três as metafunções responsáveis pelo valor social da linguagem: ideacional, interpessoal e textual. A metafunção ideacional corresponde ao papel da linguagem na estruturação da experiência humana, já a função interpessoal constitui relações entre as/os participantes, e, por fim, a função textual relaciona-se a coerência e à coesão nos textos (HALLIDAY, 2004, pp. 29-30).

Fairclough (2001) reconfigura este entendimento sugerindo a separação da função interpessoal em duas funções distintas: a identitária e a relacional. Tal reelaboração está relacionada “à importância do discurso na constituição, reprodução, contestação e reestruturação de identidades” (RESENDE & RAMALHO, 2006, p. 58), o que, segundo o britânico, foi desconsiderado por Halliday (FAIRCLOUGH, 2001, p. 92).

Em *Analysing Discourse* ocorreu a ampliação do diálogo com a LSF. Nessa obra Fairclough propõe uma relação entre as metafunções e os conceitos de discurso, gênero e estilo (FAIRCLOUGH, 2003, p. 27). O autor articula a metafunção relacional à textual, pois entende que a última, além de apontar informações e propósitos, também é uma forma de ação (FAIRCLOUGH, 2003, p. 27). O estudioso sugere usar o termo ‘significado’ no lugar de ‘funções’ e apresenta três deles: o significado representacional, o identificacional e o acional (FAIRCLOUGH, 2003, p. 27). Esta operacionalização “mantém a multifuncionalidade da LSF, uma vez que os três significados atuam simultaneamente em todo enunciado” (RAMALHO & RESENDE, 2011, p. 46).

Como parte de práticas sociais, o discurso representa as três principais maneiras na relação entre textos e eventos: como modos de agir, como modos de representar e como modos de ser. Esses modos de interação entre discurso e prática social correspondem a um tipo de significado. Esclarecem Ramalho e Resende (2011):

O significado acional focaliza o texto como modo de (inter)ação em eventos sociais, aproxima-se da função relacional pois a ação legítima/questiona relações sociais; [...] o significado representacional enfatiza a representação de aspectos do mundo - físico, mental, social - em textos, aproximando-se da função ideacional; [...] o significado identificacional, por sua vez, refere-se à construção e à negociação de identidades no

discurso, relacionando-se à função indenitária (RAMALHO & RESENDE, 2011, p. 47).

Há relação dialética entre ação e gêneros, representação e discursos e identificação e estilos, e a análise de discurso deve ocorrer de forma simultânea à análise de como esses significados materializam-se em traços linguísticos no texto, sem esquecer da conexão entre evento social e práticas sociais (CHOULIARAKI & FAIRCLOUGH, 1999, p. 139).

1.1.2.1 Significado acional e gêneros

Como discutido anteriormente, Fairclough conceitua ‘gêneros’ como aspectos discursivos de diferentes maneiras de agir e interagirmos em eventos sociais. A análise específica de gênero permite observar como textos figuram na (inter)ação social e contribuem em eventos sociais concretos (FAIRCLOUGH, 2003, p. 124).

O autor faz distinção entre os níveis de abstração nos modos de ação discursiva em dois níveis: os pré-gêneros e os gêneros situados. Os pré-gêneros se referem a categorias mais abstratas, como, por exemplo, a narração, a argumentação, a descrição etc. Estes ‘tipos’ discursivos são usados na composição de diversos textos em diferentes esferas da vida social. Os gêneros situados, por sua vez, são categorias mais concretas e características de redes de práticas particulares (FAIRCLOUGH, 2003, pp. 124-125).

Fairclough acrescenta que somente alguns gêneros possuem nomes estabelecidos nas práticas sociais em que são usados e, mesmo quando nomes são estabelecidos, devem ser tratados com cuidado porque como são “materializações discursivas e relativamente estáveis de práticas sociais sofrem constantes modificações sócio-históricas, que podem originar novos gêneros” (FAIRCLOUGH, 2003, p. 126). Outro tópico a se considerar é que textos individuais não materializam, necessariamente, gêneros particulares. Eles não são estanques e podem ser constituídos por diversos gêneros de forma hierárquica, apresentando um gênero principal e outro(s) subgênero(s) que podem se relacionar de forma disciplinada e/ou criativa (FAIRCLOUGH, 2003, p. 129). É bom salientar que, quando aceitamos tais pressupostos, reconhecemos gênero(s) como tipo(s) particular(es) de linguagem usados em domínios particulares na vida social.

Já que gêneros são mutáveis, sua potencialidade criativa pode ser usada de diferentes maneiras em eventos discursivos concretos (FAIRCLOUGH, 2003, p. 131). Pode(m) ocorrer(em) mudança(s) na(s) prática(s) discursiva(s), o que influencia na construção de

identidades (FAIRCLOUGH, 2001, p. 127). Esta mudança pode provocar, ainda, uma mudança mais profunda e transformar as práticas sociais no interior de uma sociedade.

1.1.2.2 Significado representacional e discursos

Fairclough relaciona o significado representacional de textos ao conceito de discurso. O autor explica que, como maneiras particulares de perceber o mundo, discursos estão associados a diferentes relações que os indivíduos mantêm com o mundo, suas identidades pessoais e sociais assim como suas relações interpessoais (FAIRCLOUGH, 2003, p. 124). Em *Discurso e mudança social* (2001), Fairclough procurou esclarecer a diferença entre os conceitos de intertextualidade e interdiscursividade, distinguindo uma “intertextualidade manifesta” e uma “intertextualidade constitutiva” ou “interdiscursividade” (FAIRCLOUGH, 2001, p. 152).

A intertextualidade é a combinação da voz de quem pronuncia um enunciado com outras vozes que lhe são articuladas (FAIRCLOUGH, 2003, p. 137). No processo de produção de sentidos, a intertextualidade acentua a historicidade dos textos, sendo sempre acréscimo às “cadeias de comunicação verbal” (BAKHTIN, 2000, p. 130). A intertextualidade é útil para a “exploração de redes relativamente estáveis em que os textos se movimentam, sofrendo transformações ao mudarem de um tipo de texto a outro” (FAIRCLOUGH, 2001, p. 114).

Já a interdiscursividade, ou “intertextualidade constitutiva”, resulta de um diálogo vivo entre discursos e sua articulação com outros discursos heterogêneos (RESENDE & RAMALHO, 2006, p. 72). Diferentes perspectivas de mundo são associadas a diferentes relações das pessoas com o mundo e dependem, também, de suas posições e relações que estabelecem com outras (FAIRCLOUGH, 2000, p. 149).

A análise da interdiscursividade nos obriga um exercício hermenêutico mais complexo do que aquele que se realiza na identificação dos intertextos, mais visíveis e menos sujeitos a serem descobertos.

1.1.2.3 Significado identificacional e estilos

Como o foco desta investigação é estabelecer relação entre o significado identificacional do discurso e a construção das identidades das/os ciganas/os, enfocarei o significado identificacional (relacionado ao estilo) e aspectos discursivos do modo de falar de uma pessoa, que revelam seu modo de ser, suas identidades (FAIRCLOUGH, 2003, p. 160). Nesse sentido,

o autor britânico entende que análises textuais devem se preocupar em identificar traços linguísticos que permitam perceber os estilos ou o modo como o enunciador identifica a si mesmo e como identifica outras pessoas. Os processos de identificação envolvem, portanto, efeitos constitutivos do discurso (FAIRCLOUGH, 2003, p. 163) e devem ser vistos como processos dialéticos nos quais os discursos estão assimilados pelas identidades. Podemos verificar como determinados discursos são ligados a identidades específicas e que podem constituir-las ou diferenciá-las.

Fairclough faz também distinção entre os aspectos pessoais e sociais da identidade, pois ela não pode ser reduzida somente a seu aspecto social – o que significa, parcialmente, que a identificação não é puramente um processo textual, ou seja, não é somente um problema de língua (FAIRCLOUGH, 2003, p. 160). Teorias pós-modernas e pós-estruturalistas recentemente associam identidade com discurso, e a identidade (ou o ‘sujeito’) é frequentemente considerada como efeito do discurso, construída dentro dele. Isso é parcialmente problemático, primeiramente porque as pessoas não ocupam posições predeterminadas em eventos sociais e textos, mas são, também, agentes sociais que fazem, criam e mudam coisas no mundo. Em segundo lugar, essas teorias não consideram a importância de nosso engajamento social no mundo, que começa antes mesmo de a criança aprender línguas e que continua durante toda nossa vida.

Nesta pesquisa, a categoria diretamente relacionada ao significado identificacional do discurso será a avaliação. A avaliação expressa valores aos quais as/os autoras/es se vinculam e pode incluir afirmações avaliativas – apresentam juízos de valor –, afirmações com processos mentais afetivos – tais como “detestar”, “gostar”, “amar” – e presunções valorativas – sobre o que é bom ou desejável, relevante ou irrelevante. É, geralmente, engatilhada por marcadores transparentes de avaliação (FAIRCLOUGH, 2003, p. 171-173).

Nesta subseção, aponte parte do arcabouço teórico no qual irei me embasar para avaliar o posicionamento de um grupo cigano em relação a algumas práticas específicas: as formas pelas quais age e interage no mundo, como articula discursos em lutas hegemônicas e alguns aspectos avaliativos de sua construção identitária na modernidade tardia. Na Subseção seguinte, irei discutir as influências dos estudos de Gramsci (1971) e de Thompson (2000) em relação ao discurso.

1.2 Poder, hegemonia e ideologia

Fairclough também problematiza o discurso como prática política – ou seja, como aspecto do mundo que contribui para estabelecer, manter e transformar relações de poder e entidades coletivas em que existem tais relações – e ideológica por constituir, naturalizar, manter e/ou transformar os significados de mundo nas mais diversas posições das relações de poder (FAIRCLOUGH, 2001, p. 94). Como forma de prática política, o discurso é mais do que um lugar da luta de poder, sendo também o marco que delimita tal luta, uma vez que “a prática discursiva recorre a convenções que naturalizam relações de poder e ideologias particulares e as próprias convenções, e os modos em que se articulam são um foco de luta” (FAIRCLOUGH, 2001, p. 96-97).

O conceito de poder em teorizações da ADC provém dos estudos genealógicos de Foucault, no qual o autor expõe sua visão da natureza do poder no qual o discurso é central às práticas e aos processos sociais. Para o estudioso, o poder na sociedade moderna é o ‘biopoder’, isto é, uma tecnologia de poder que é uma forma de gestão de pessoas como grupo. A qualidade distintiva desta tecnologia é que “faz entrar a vida e seus mecanismos, no domínio dos cálculos explícitos e faz do poder-saber um agente de transformação da vida humana” (FOUCAULT, 2012, p. 143).

Fairclough (2001) sugere “que o discurso e a linguagem são de importância central nos processos sociais da sociedade moderna [...]. Assim, analisar nas instituições e organizações em termos de poder significa entender e analisar suas práticas discursivas” (FAIRCLOUGH, 2001, p. 76). O discurso estabelece ligação estreita com o poder, tornando-se ligado a ele para além do estruturalismo e da hermenêutica: ele não é somente o meio através do qual se exerce o poder, mas também o lugar pelo qual se luta para exercê-lo: “o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar” (FOUCAULT, 2003, p. 10).

Luta-se por meio do discurso, no discurso, pelo discurso. O lugar do poder no discurso é relacionado à posição que este ocupa em ordens de discurso, já que é ela que legitima os grupos/indivíduos que têm direito à fala. Já o poder sobre o discurso é a capacidade de mudança e controle das regras nas práticas discursivas e as estruturas das ordens de discurso (FAIRGLOUGH & WODAK, 1997), logo, sua capacidade e autoridade para manipular a situação comunicativa e estabelecer posições e contratos genéricos (FAIRGLOUGH & WODAK, 1997, p. 280).

É a partir dos conceitos de hegemonia e poder, conforme apresentados por Gramsci (1991), que Fairclough (2001) explica poder no discurso: fazer com que as/os participantes mais poderosas/os controlem e restrinjam as contribuições das/os participantes menos poderosas/os. Tais restrições podem ser de conteúdo – no que é dito ou feito –, de relações – referente às relações sociais das pessoas que entram no discurso – ou de sujeito, referentes às posições de sujeito que as pessoas podem ocupar (FAIRCLOUGH, 1989, p. 46).

O poder está entremeado por relações de diferença, e seus efeitos em estruturas sociais demonstram tais diferenças. A linguagem como momento irreduzível das práticas sociais garante que aquela esteja relacionada ao poder social de várias maneiras, pois “a linguagem classifica o poder, expressa poder, e está presente onde há disputa e desafio pelo poder” (WODAK & MEYER, 2009, p. 11). A autora e o autor ainda destacam que o poder não surge da linguagem, mas a linguagem pode ser usada para “desafiar o poder, subvertê-lo, e alterar sua distribuição a curto e longo prazo” (WODAK & MEYER, 2009, p. 11).

O poder está intimamente ligado ao conceito de hegemonia, que Gramsci (1991) define como a capacidade de um grupo social unificar em torno de si outros blocos mais amplos e heterogêneos, marcados por contradições diversas (GRAMSCI, 1991, p. 73). O grupo hegemônico consegue ir além de seus interesses econômicos imediatos e através, essencialmente, de ações políticas mantém articuladas as forças heterogêneas por meio de direcionamento político e consenso, e não apenas mediante coerção, uma vez que é isto que impede a erupção dos contrastes existentes entre elas (GRAMSCI, 1991, p. 87).

Além de ação política, a hegemonia também pressupõe a constituição de ordens culturais e morais específicas para instaurar ‘acordos coletivos’ (GRAMSCI, 1991, pp. 73-74). Estes são introduzidos em ‘mensagens simbólicas’ que os reproduzem como naturais e verdadeiros, assumindo, a partir daí, uma realidade prática que, se aceita pelos atores sociais, torna-se poder material e, por conseguinte, ação prática ou práxis (MARX, 1977, p. 3)⁵.

Esse conceito de hegemonia entende que a superestrutura é mais do que um simples reflexo da realidade material na medida em que pode contribuir para a criação da própria realidade social, mesmo que, em última análise, a base seja o determinante de interesses e de classes (COUTINHO, 1999, pp. 121-143). Laclau e Mouffe afirmam que a concepção gramsciana representou um verdadeiro divisor de águas no pensamento marxista (LACLAU &

⁵ Práxis é a categoria central da filosofia que se concebe ela mesma não só como interpretação do mundo, mas também como guia de sua transformação (VÁZQUEZ, 1968, p. 5).

MOUFFE, 2004, pp. 100-102), pois suaviza a postura materialista-histórica de Marx sobre a determinação da superestrutura pela base com vistas a demonstrar a capacidade de grupos – como, por exemplo, os grupos ciganos – em “reconhecer sua própria posição dentro da sociedade oprimida e começar a trabalhar politicamente contra ela” (FAIRCLOUGH, 2001, p. 116). O discurso, como meio articulado para construir diferenças de poder nas estruturas sociais hierárquicas, é usado ora para gerar processo(s) hegemônico(s) legitimador(es) de diferentes papéis sociais, ora como espaço privilegiado de luta e contestação hegemônica, pois é “nele que o poder é exercido ou desafiado” (WODAK & MEYER, 2009, p. 11).

Marx já enfatizava que “todo grupo particular, toda classe que visa defender sua existência e seus interesses, produz um saber parcial, ligado à sua própria particularidade” (*apud* ANSART, 1978, p. 196). Ideologias são formadas e mantidas a fim de manter relações desiguais de poder e assim, não podem ser confundidas com simples manipulação, ilusão ou distorção da verdade:

A ideologia política possui, precisamente, a especificidade de não ser um discurso verdadeiro nem falso no sentido científico da palavra, mas sim fundir na mesma lógica a verdade e a ocultação polêmica, as instituições vivas e as distorções. É precisamente essa especificidade que faz da linguagem uma força simbólica historicamente criadora (ANSART, 1978, p. 196).

Fairclough encontra em Thompson (2000) a reformulação crítica que mais se adequa a sua visão das relações entre discurso, poder e ideologia, já que Thompson ressalta a importância que o conceito de ideologia possui quando procuramos entender a natureza das formas simbólicas assim como no exame da relação dos signos e contextos sociais dentro da qual estas são produzidas, transmitidas e recebidas (THOMPSON, 2000, p. 15).

De acordo com o autor, o termo ideologia “pode ser usado para se referir às maneiras como o sentido (significado) serve, em circunstâncias particulares, para estabelecer e sustentar relações de poder que são sistematicamente assimétricas” (THOMPSON, 2000, p. 16). A ideologia, quando analisada desta forma, faz parte de um interesse mais geral que pode ser ligado às “características da ação e da interação, às formas de poder e de dominação, à natureza da estrutura social, à reprodução e à mudança social, às qualidades das formas simbólicas e a seus papéis na vida social” (THOMPSON, 2000, p. 16).

Ideologias são constituídas em diversas esferas da vida social, inclusive nas práticas discursivas. Quanto mais as ideologias se tornam parte do senso comum, isto é, são

naturalizadas, mais eficazes se tornam na manutenção de relações de dominação⁶. Fairclough, entretanto, salienta que aquelas são instáveis, pois podem ser combatidas através da mudança de práticas discursivas específicas que contribuem para estabelecer ou sustentar formas de dominação assim como para reestruturá-las ou transformá-las (FAIRCLOUGH, 2001, p. 117). Os indivíduos, em geral, não têm consciência das dimensões ideológicas que suas práticas podem alcançar; por este motivo, Fairclough realça a necessidade de uma educação linguística crítica que ajude as pessoas a perceberem suas práticas e outras a que são submetidas (FAIRCLOUGH, 2001, p. 120).

A prática política não é mero reflexo do meio social no qual está inserida, portanto sofre limitações estruturais impedindo que o arbítrio ou vontade de mudança prevaleçam sobre outras práticas sociais: não basta somente a intenção da mudança, mas sim a luta efetiva por ela.

1.3 As questões de identidade

No final do século XX, a identidade deixou de ser “unicamente objeto de meditação filosófica” (BAUMAN, 2005, p. 23) para emergir como tema central de discussão em ampla gama de disciplinas acadêmicas, tanto das ciências sociais e humanidades quanto dos estudos linguístico-discursivos. Como há um grande número de diferentes – e por vezes conflitantes – abordagens analíticas utilizadas por pesquisadoras/es em teorização e análise de identidade, é necessário refletir sobre a própria ‘identidade’, conceito amplo e multifacetado que será discutido ao longo desta seção.

1.3.1 Conceitos preliminares

Lévi-Strauss (1977) alerta sobre a identidade ser “uma entidade abstrata sem existência real, muito embora seja indispensável como ponto de referência” (LÉVI-STRAUSS, 1977, pp. 11-39). Como nesta pesquisa identidades são estudadas como parcialmente discursivas, não posso concordar com o autor a respeito desta afirmação. Discursos são reais como potencialidades assim como em textos são concretizados. Partindo deste ponto de vista, a

⁶ O senso comum é uma visão de mundo expressa de forma fragmentada, desagregada, incoerente pelos agentes sociais, os quais repetem, sem questionamento, o que é afirmado pelas classes dominantes como verdade, uma verdade construída a partir de um ponto de vista particular e tornada universal no processo de convencimento ideológico (GRAMSCI, 1999, p. 94).

identidade faz parte do agir humano (OLIVEIRA, 1976) e pode ser encarada por diferentes vieses e níveis.

Em nível individual, segundo definição de Brandão (1986), a identidade é um conceito que exprime a subjetividade dos indivíduos, que é revestida de conteúdo social. Dessa maneira, configura-se como um sentimento pessoal e consciente do “eu”, realidade individual que assumimos face a outros “eus”. Ainda de acordo com o estudioso, a identidade é confundida com o próprio conceito de pessoa:

A definição social é, no seu todo impositivo, a armadura de símbolos que constrói a identidade. A própria codificação social da vida coletiva se encarna no sujeito e lhe impõe a sua identidade. Assinala para ele um lugar, um feixe de papéis, um nome que é seu, de sua família, de sua linhagem; daquilo que ele, como sujeito, ator, identidade, é parte essencial, e se faz uma pessoa que sabe ser quem é e que é reconhecido por outros como tal sujeito que é e sabe. (HÉRITIER, 1977, p. 69 *apud* BRANDÃO, 1986, p. 37).

Ortiz afirma que a identidade também se constitui em uma das principais mediações entre o indivíduo e a estrutura social, por ser capaz de sintetizar aspectos psicológicos e sociais que permitem dizer quem é o indivíduo e qual é a sociedade a que ele pertence (ORTIZ, 1994, p. 21). Para Mesquita (1997), por outro lado, a construção da identidade é uma construção social com aspectos não reflexivos, pois a pesquisadora sustenta que a identidade é formada a partir da socialização através de instituições agregativas, como, por exemplo, a família e a escola, e deste modo não estamos a par de todos os aspectos nela envolvidos. Tem-se, assim, de diferenciar o que pertence ao indivíduo daquilo que ele absorve no processo de socialização, “em outras palavras, muito do que acreditamos ser elaboração própria, nossa, enquanto indivíduo, é última instância resultado deste processo, mesmo que dele não nos demos conta com muita nitidez” (MESQUITA, 1997, p. 75).

De acordo com Archer (2000), existem certos aspectos identitários nos quais somos posicionadas/os involuntariamente, isto é, como agentes primárias/os. A autora também discute a incorporação dos agentes sociais que “refere-se a nossa capacidade de, reflexivamente, nos tornarmos capazes de agir coletivamente pela mudança social” (ARCHER, 2000 *apud* RAMALHO & RESENDE, 2011, p. 72).

A identidade, se encarada como processo relacional, surge através do contraste e/ou pela oposição ao “outro”, o que implica em reconhecer a importância da/o “outra/o” na composição de si mesma/o, pois é só por meio daquela/e que a identidade pode ser percebida como singular. Como afirma Cuche (1999, p. 183), “a identidade existe sempre em relação a

uma outra”, logo, configura-se como ponto de intersecção entre o “eu” e o “outro”. Desta maneira, a alteridade é componente da identidade na medida em que as expectativas alheias influenciam ou até mesmo determinam o que entendemos por nós mesmas/os. Como propriedade distintiva que diferencia e especifica grupos sociais, a identidade é moldada por meio de representações – inegavelmente marcadas pelo confronto com a/o outra/o – e não é apenas o produto do contraste, mas sim “o próprio reconhecimento social da diferença” (BRANDÃO, 1986, p. 27).

Uma das discussões centrais sobre identidade é a tensão existente entre perspectivas essencialistas e não essencialistas de identidade (WOODWARD, 2000, 15). Para a autora, se, por um lado, o essencialismo assegura a existência de uma identidade autêntica, “verdadeira”, a perspectiva não essencialista, por sua vez, aponta para a ideia da mobilidade das identidades e de sua constituição na relação com as diferenças.

Os Estudos Culturais abordam a temática em uma perspectiva não essencialista e propõem que a identidade seja vista como relacional, porque se constrói na relação com a diferença. Aquilo que “se é” está relacionado com aquilo que “o outro” é. A diferença marca a inclusão e a exclusão em grupos identitários; a identidade é historicamente situada, não é única, mas, sim, contraditória e resultado de diferentes processos de produção social (SILVA, 2000).

Segundo Woodward (2000), identidade e diferença são inseparáveis, interdependentes e partilham uma importante característica: estão em estreita conexão com relações de poder. As identidades “não são simplesmente definidas; elas são impostas. Elas não convivem harmoniosamente, lado a lado, em um campo sem hierarquias; elas são disputadas” (SILVA, 2002, p. 81).

Hall (2003, p. 10) esboça interessante panorama sobre mudanças históricas relativas ao conceito de identidade, alterado de acordo com a representação do sujeito, resumido no Quadro 1 a seguir:

- a) Iluminista (ser humano – centro)
- b) Sociológica (ser humano – interação)
 - interacionismo simbólico (G. H. Mead e C. H. Colley)
- c) Pós-moderna (ser humano – jogo de espelhos desfocados, imagens fugazes, variáveis e provisórias)

Quadro 1 - Concepções históricas de identidade

O sujeito do Iluminismo, como sintetiza Hall (2003), era um indivíduo centrado, dotado de razão, consciência e ação. O sujeito, nessa concepção, nascia e permanecia essencialmente o mesmo durante toda sua vida, e “o centro essencial do eu era a identidade de uma pessoa” (HALL, 2003, p. 11). Tal concepção é considerada pelo autor como muito “individualista”, tanto subjetiva quanto identificacional.

Já o sujeito sociológico refletia a complexidade do mundo, do indivíduo e de suas relações com o outro, compondo e mediando para o sujeito os símbolos, valores e sentidos da cultura que ele habitava. Logo, o núcleo desse sujeito não era mais autônomo e autossuficiente. A identidade, na concepção sociológica, faz uma ponte entre o interior e o exterior, entre o mundo pessoal e o mundo público do indivíduo (HALL, 2003, p. 11-12). Hall cita G. H. Mead e C. H. Cooley - representantes do interacionismo simbólico - como defensores desta concepção do sujeito sociológico, em que a identidade é formada na (inter)ação entre o eu e a sociedade; “a identidade, então, costura o sujeito à estrutura, estabiliza tanto os sujeitos quanto os mundos culturais que eles habitam, tornando ambos reciprocamente mais unificados e predizíveis” (HALL, 2003, p. 12).

O teórico jamaicano afirma que tais sujeitos unificados e estáveis estão se fragmentando, construindo várias identidades sincronicamente como resultado de mudanças estruturais e institucionais pelas quais passamos na vida moderna (HALL, 1996, p. 68). Se antes, no sujeito sociológico, havia a ideia do *looking-glass self*⁷, podemos dizer simbolicamente que a concepção do sujeito pós-moderno pode ser mais bem representada como um jogo de espelhos desfocados, imagens fugazes, variáveis e provisórias “a identidade torna-se uma ‘celebração móvel’, formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam” (HALL, 2003, p. 13). Esta é a perspectiva da identidade do sujeito pós-moderno e encontra-se no paradigma não essencialista, posto que demonstra que os sistemas culturais de representação e identificação se multiplicam, e com isso os indivíduos são confrontados por “uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar - ao menos temporariamente” (HALL, 2003, p. 13).

⁷ *Looking-glass self* é um termo cunhado pelo sociólogo C. H. Cooley, e se refere a sua proposta de que a percepção do indivíduo sobre si mesmo é baseada em como acredita que os outros o percebam (GECAS, & SCHWALBE, 1987, p. 1-2)

Como última referência importante na discussão sobre o conceito de identidade, destaco a abordagem de Manuel Castells (2000) no segundo volume de sua trilogia sobre a sociedade pós-industrial, intitulado *O poder da identidade*. O autor faz reflexão sobre o caráter múltiplo e fragmentário da identidade e, empiricamente, afirma que uma identidade pode sustentar múltiplas identidades com diferentes papéis sociais, pois estes estabelecem uma relação de segunda ordem com as identidades, uma vez que a importância desses papéis é relativa para influenciar o comportamento alheio. Ademais, “depende de negociações e acordos entre indivíduos e essas instituições e organizações. Identidades constituem fontes de significados para os próprios atores” (CASTELLS, 2000, p. 22).

Partindo desta premissa, o autor concebe uma dinâmica gerada por três tipos diferentes de identidade que são construídas a partir de relações de poder, que apresento sinteticamente: (i) a identidade legitimadora possui caráter essencialista e é introduzida pelas instituições dominantes nas relações de poder; (ii) a identidade de resistência é aquela criada por atores em posições ou condições desvalorizadas; e, por fim, (iii) a identidade de projeto é construída por atores sociais para redefinir sua posição social, na direção da busca de transformação de toda a estrutura social. O autor concorda com a perspectiva não essencialista de identidade, de forma geral, pois afirma que, do ponto de vista dos estudos sociológicos, toda e qualquer identidade é construída. Para ele,

a principal questão, na verdade, diz respeito a como, a partir de quê, por quem e para quê isso acontece. A construção de identidades vale-se da matéria-prima fornecida pela história, geografia, biologia, instituições produtivas e reprodutivas, pela memória coletiva e por fantasias e por fantasias pessoais, pelos aparatos de poder e revelações de cunho religioso. Porém, todos esses materiais são processados pelos indivíduos, grupos sociais e sociedades, que reorganizam seu significado em função de tendências sociais e projetos culturais enraizados em sua estrutura social (CASTELLS, 2000, p. 23).

O que mais interessa à pesquisa é a tessitura das relações entre grupos ciganos e não ciganos na sociedade brasileira. A estrutura e os processos de troca de bens materiais e simbólicos entre esses atores sociais e o modo como acontecem as ações discursivas na determinação de semelhanças e diferenças são especialmente importantes na investigação de processos identificacionais. Na próxima subseção, irei verticalizar a discussão sobre as consequências das mudanças sociais e estruturais que questionam a estabilidade e a inflexibilidade das identidades ciganas.

1.3.2 Globalização neoliberal e as “crises de identidade”

O termo “globalização” funciona como palavra-chave no cenário político das três últimas décadas devido a sua amplitude e profundidade (SANTOS, 2011, p. 25). Ulrich Beck a lança como forma de pergunta no título de seu livro *O que é globalização?*, e afirma que esta é uma das palavras mais usadas e menos definidas dos últimos e dos próximos anos, sendo também, “a mais nebulosa e mal compreendida, e a de maior eficácia política” (BECK, 1999, p. 44).

Ao definir a globalização, Beck (1999) afirma que se trata de um período histórico que surge mediante uma nova variedade de conexões e relações entre estados e sociedades. Trata-se, sobretudo, de um “conjunto das suposições fundamentais sob o qual todas as sociedades até hoje organizaram, viveram e apoiaram sua condição de unidades territoriais mutuamente separadas” (BECK, 1999, p. 49). Logo, a globalização significa o desmanche da unidade do Estado e da sociedade nacional bem como novas relações de poder e de concorrência, novos conflitos e incompatibilidades entre atores e unidades do Estado nacional por um lado e, pelo outro, atores, identidades, espaços sociais e processos sociais transnacionais (BECK, 1999, p. 50).

Giddens, por sua vez, descreve a globalização como “a intensificação das relações sociais em escala mundial, que ligam localidades distantes de tal maneira que acontecimentos locais são modelados por eventos ocorrendo a muitas milhas de distância e vice-versa” (GIDDENS, 1991, p. 60). Algumas ideias inter-relacionadas a esta definição são as de interdependência (OHMAE, 1989), de ação à distância (GIDDENS, 1994) e de compressão do tempo-espaço (HARVEY, 1992). Por *interdependência*, entende-se a intensidade crescente do emaranhado internacional entre economias e sociedades de tal forma que acontecimentos em um país possuem impacto direto em outro país (OHMAE, 1989, p. 6). A compressão do tempo-espaço, por sua vez, refere-se ao modo pelo qual a globalização parece diminuir a distância geográfica e o tempo. Em um mundo de comunicação quase instantânea, a distância e o tempo já não parecem ser grandes constrangimentos sobre os padrões de organização e interação humana (HARVEY, 1992, p. 82).

Vale ressaltar que Giddens define globalização como ‘ação à distância’, portanto este termo torna-se mais que a emergência de um mercado mundial ou de um sistema econômico mundial. O processo de globalização representa mudanças efetivas na vida social e política. Desse modo a sociedade globalizada, cosmopolita, é vista como a “sociedade do diálogo”, pois

“nossas atividades cotidianas são cada vez mais influenciadas por eventos ocorrendo do outro lado do mundo; e, inversamente, hábitos locais de estilo de vida tornam-se globalmente consequentes (GIDDENS, 1994, p. 39). Para Giddens, a modernidade reflexiva é caracterizada pela abertura ‘experimental’ e pela ‘democracia dialógica’. Esta modernidade reflexiva envolveria um processo de individualização e ‘destraditionalização’ em que a tradição muda seu status e é constantemente contestada. Contudo, continuam a persistir conjuntos inteiros de fenômenos que são muito claramente não-reflexivos e apenas questionavelmente modernos. Ademais, nem todos os atores sociais possuem acesso a reflexividade, ou seja, nem todos possuem meios para criticar ativamente e se auto confrontarem, processos que seriam estimulados pelo mundo pós-moderno (BECK, GIDDENS & LASH, 1995, p. 9).

Em *Modernização Reflexiva* (1995) Scott Lash situou a reflexividade nas práticas compartilhadas e fez uma crítica a Giddens e Beck que colocaram demasiada ênfase nas instituições. Lash explica que,

Embora Beck seja, em princípio, absolutamente contrário à racionalidade instrumental e à tecnocracia dos sistemas de especialistas, este foco nas instituições (alternativas e democráticas) carrega consigo uma grande confiança nas fontes competitivas de especialização e nos sistemas especialistas competitivos. Para Beck e Giddens, reflexividade aqui envolve, digamos, a “democracia representativa” inserida nas novas instituições, com o público leigo votando em formas de especialização competitivas. Há pouco espaço nessa concepção para a “democracia participatória” da política leiga e dos movimentos sociais do cotidiano informal (LASH, 1995, p. 238).

Lash propõe abordagem na qual as comunidades da modernidade seriam profundamente diferentes das comunidades tradicionais por estarem fundamentadas nas estruturas de informação e comunicação (LASH, 1995, p. 136). Por não estarem baseadas simplesmente nas estruturas sociais, as comunidades reflexivas seriam essencialmente mais culturais e dificilmente apresentariam componentes irracionais. Tais comunidades ofereceriam oportunidade de reflexividade ainda maiores porque se colocam a necessidade da compreensão das categorias impensadas, das significações compartilhadas, das práticas e significados existentes que seriam, para o sociólogo, as bases da comunidade (LASH, 1995, p. 140). As novas comunidades envolveriam, portanto, uma reflexividade hermenêutica (LASH, 1995, p. 143).

Para várias/os estudiosas/os, a globalização constitui uma das fases da história da reprodução capitalista, marcada por mudanças velozes em diversas ordens, sobretudo econômica, política, ambiental e sociocultural. Ianni (1996) explica a globalização como sendo

um novo ciclo de expansão do capitalismo, como modo de produção e processo civilizatório de alcance mundial. Um processo de amplas proporções envolvendo nações e nacionalidades, regimes políticos e projetos nacionais, grupos e classes sociais, economias e sociedades, culturas e civilizações (IANNI, 1996, p. 11).

Fairclough (2003), por sua vez, prefere usar o termo novo capitalismo para definir o período mais recente da série de reestruturações radicais pelas quais o capitalismo vem mantendo sua continuidade fundamental (JESSOP, 2000 *apud* FAIRCLOUGH, 2003, p. 5). O autor justifica o uso desta nomenclatura devido à preocupação da ciência social contemporânea em entender a natureza e as consequências das mudanças trazidas para a vida social. Acrescenta o autor:

no entanto, a utilização do termo ‘novo capitalismo’ não implica em foco exclusivo de questões econômicas: transformações no capitalismo têm ramificações por toda a vida social, e o ‘novo capitalismo’, como tema de investigação, deve ser interpretado amplamente como uma preocupação sobre a forma que essas transformações tem impacto na política, na educação, nas produções artísticas, e muitas outras áreas da vida social (FAIRCLOUGH, 2003, p. 5).

Do ponto de vista da teoria social, a globalização envolve os fluxos de mercadorias, capitais, tecnologias, ideias, formas de cultura e pessoas através das fronteiras nacionais, através de uma “sociedade global em rede” (CASTELLS, 1996, 1997, 1998). As transmutações de tecnologia e capital trabalham juntas para criar um novo mundo globalizado e interconectado, no qual a revolução tecnológica envolve a criação de redes informatizadas de comunicação. As redes de computadores e a internet foram duas das revoluções que tornaram a globalização possível, através da produção de uma infraestrutura tecnológica para a economia global. Produção, troca e consumo são pressupostos de uma economia globalizada juntamente com a extensão de um sistema de mercado capitalista mundial que está absorvendo e influenciando as áreas mais distantes do mundo.

Percebe-se que essas definições acabam por dizer relativamente pouco de um conjunto de fenômenos que em si mesmo é complexo, plural e contraditório. Sabe-se, entretanto, que várias das prescrições do conceito de globalização foram ancoradas no “Consenso de Washington”, ocorrido em novembro de 1989 na capital dos Estados Unidos da América e convocado pelo *Institute for International Economics*. O objetivo do encontro era avaliar as reformas econômicas empreendidas na América Latina e contou com a presença de funcionários do governo estadunidense, de organismos financeiros tais como o Fundo Monetário Internacional (FMI), o Banco Mundial e o Banco Interamericano de

Desenvolvimento (BID) (BATISTA, 1994, p. 5- 6). Autenticou-se, assim a proposta neoliberal que o governo dos EUA recomendava como condição para conceder cooperação financeira externa aos países da América Latina.

A importância do Consenso de Washington reside no fato de que reuniu elementos antes esparsos e de diferentes fontes, mas é importante lembrar que o ideário neoliberal “já havia sido apresentado de forma global pela entidade patrocinadora da reunião de Washington numa publicação intitulada “*Towards Economic Growth in Latin America*” (BATISTA, 1994, p. 10). Entende-se que o mundo de hoje é organizado justamente pela aceleração da globalização, o que reforça a dominação de um sistema econômico capitalista mundial, suplantando a primazia do Estado-Nação com empresas e organizações transnacionais, e erodindo as culturas e as tradições locais através de uma cultura global (KELLNER, 2001).

A globalização também leva à homogeneização e consumismo que, juntamente com uma nova divisão internacional do trabalho, amplia a diferença de renda entre os que ‘têm’ e os que ‘não têm’ dentro de uma sociedade e entre as sociedades. A noção de globalização “aparece hoje como a inevitável referência mítica em toda reflexão econômica, política e social contemporânea, como peça principal da nova ideologia dominante” (VERGOPOULOS, 2005, p. 43). Todavia, há a necessidade de se pontuar o contrário: a globalização não é um processo linear ou consensual, mas sim “um vasto e intenso campo de conflitos entre grupos sociais, Estados e interesses hegemônicos, por um lado, e grupos sociais, Estados e interesses subalternos, por outro” (SOUSA SANTOS, 2011, p. 27). Logo, a ideia de que estes processos globalizantes são consensuais lhes concede características legitimadoras como as únicas e mais adequadas à vida moderna.

Quando o sociólogo português Boaventura de Sousa Santos define globalização como “um conjunto de relações sociais que se traduzem na intensificação das interações transnacionais, sejam elas práticas interestatais, práticas capitalistas globais ou práticas sociais e culturais transnacionais” (SOUSA SANTOS, 2011, p. 90), ele permite que levemos em conta na análise deste processo as múltiplas dimensões que o caracterizam, como, por exemplo, a dimensão militar (GIDDENS, 1991, p. 69) e a dimensão informática, como tratado anteriormente neste capítulo (CASTELLS, 2000). Essa definição, sobretudo, permite que percebamos as diferentes nuances da globalização como agentes em diversas outras modificações no sistema mundial sincrônicas a ela.

Sousa Santos faz, ainda, uma distinção entre a globalização neoliberal econômica - com todas as suas consequências técnicas e as suas implicações homogeneizadoras - e a chamada globalização da solidariedade - movimento de aproximação dos indivíduos na luta pelo reconhecimento de seus direitos e sua emancipação (SOUSA SANTOS, 2011)⁸. Esse aspecto é especialmente importante para refletir sobre os processos de globalização e seu impacto sobre identidades e culturas, no presente estudo, a respeito dos povos tradicionalmente chamados “ciganos”.

Já a “crise de identidade”, “confusão de identidade”, “manipulação de identidade”, “identidade negativa” (KELLNER, 2001, p. 143) são algumas das expressões utilizadas por estudiosas/os para traduzir as formas da modernidade se relacionar com os aspectos da vida pessoal dos indivíduos (WOODWARD, 2000, p. 19). Para cientistas sociais, o pensar contemporâneo sobre identidade surgiu da necessidade de compreender e explicar conflitos, relações desiguais entre grupos, classes e culturas, surtos de revolta de minorias sociais, de grupos étnicos e de classes oprimidas (BRANDÃO, 1986, p. 31).

A desestabilização gerada pela modernidade e os processos de globalização se intensificaram a partir da última década do século XX (ESCOSTEGUY, 2001, p. 141) e estão intimamente relacionados com a questão das identidades: não há como discutir processos identitários sem fazer referências aos sistemas que nos localizam e que romperam com a ordem tradicional. Passamos a viver em uma ordem pós-tradicional, que radicaliza as características fundamentais da modernidade, ao invés de romper com seus parâmetros (GIDDENS, 2002). Em uma sociedade tradicional, a identidade dos indivíduos tende a ser limitada pela própria tradição, pelo parentesco ou pela localidade. Já a modernidade - caracterizada como uma ordem pós-tradicional -, quando rompe com as práticas e preceitos já estabelecidos, enfatiza o cultivo das potencialidades individuais, “pois impõe ao indivíduo uma identidade móvel e mutável” (GIDDENS, 2002, p. 21).

Com efeito, referente às implicações culturais da globalização neoliberal nas identidades, percebe-se grande impacto dos fluxos comunicacionais (jornal, rádio, televisão e, mais recentemente, a internet) na circulação e transformação de tendências homogeneizadoras em diferentes níveis, do vestuário à música e cinema, por exemplo. Essas tendências diferenciadoras multiplicam a assimilação, miscigenação e cruzamento cultural, e não provocam

⁸ O autor também explicita as diversas figuras de globalização hegemônica e vários caminhos para a globalização contra-hegemônica (cf. SANTOS, 2011, p. 77-80).

dano quando não interferem nas culturas tradicionais a partir das quais “se definem os conceitos de nação, comunidades regionais ou locais, idiosincrasias linguísticas ou configurações étnicas” (ANDRÉ, 2006, p. 12). Se, por um lado, as culturas locais permitem transformações advindas da incorporação de elementos atípicos; por outro lado, se os grupos assimilarem os sentidos culturais em circulação farão seu repertório cultural diferenciado.

A partir do antes exposto, percebemos que as maiores críticas à globalização são aquelas que a percebem como prejudicial e como uma força que provoca o aumento da dominação e controle por nações mais ricas e superdesenvolvidas sobre países pobres e em desenvolvimento. É devido à hegemonia de determinados atores globais, e da capacidade de exploração e dominação que esses impõem, que desigualdades em todos os âmbitos vêm aumentando vertiginosamente.

Há, contudo, formas de revertermos este cenário nos utilizando de aspectos discursivos das práticas sociais proporcionadas por seu caráter construído/constitutivo e por sua potencialidade na ‘des/re/construção’ que estes espaços proporcionam. O discurso é, por excelência, lugar da luta hegemônica no qual podemos rever e subverter significados sociais (GRAMSCI, 1971), e devido a isto minha crença de que a globalização não precisa ‘se apresentar como um processo marcado pela perversidade’ (SANTOS, 2001).

CAPÍTULO 2 HISTÓRIA CIGANA: UMA JORNADA SEM FIM

“Parece que os ciganos e ciganas somente nascem no mundo para serem ladrões; nascem de pais ladrões, se criam com ladrões, estudam para ser ladrões, e finalmente se tornam ladrões. E o desejo de roubar e o roubar são neles fatos inseparáveis, que somente desaparecem com a morte.”
Miguel de Cervantes - A Ciganinha

Este capítulo será dedicado à contextualização da análise discursiva em aspecto mais amplo, o que possibilitará aos textos a serem analisados se relacionarem também a seu contexto particular (RAMALHO & RESENDE, 2011, p. 107). Não pretendo demonstrar a história de um só povo, mas sim, de uma comunidade de povos genericamente chamados “ciganos”. Tenho consciência que este é somente o passo inicial e muitas das lacunas aqui presentes precisam ser preenchidas.

2.1 Origem e diferenças

Várias razões contribuem para a obscuridade da história dos povos ciganos. O primeiro desafio a ser encarado é a escassez de documentos escritos que possam contribuir para explicar sua procedência histórica - os ciganos são, em sua grande maioria, povos ágrafos e dependem essencialmente da tradição oral para a transmissão de seus costumes, cultura e língua (TEIXEIRA, 2008, p. 7). Como sua história foi contada por gadjés⁹, o contato que temos com esses povos foi e continua sendo majoritariamente mediado por terceiros. Esse fato, além de revelar fortes traços etnocêntricos¹⁰, pode ter contribuído para a propagação de hostilidade e preconceito em relação a esses povos (NICOLAU, 2010). As principais fontes de informação histórica são os testemunhos escritos, as análises linguísticas e a genética populacional (CARBALLA, 2010, p. 5).

⁹ Para as/os ciganas/os, todos os estranhos à sua etnia são chamados de *busné*, *payo* ou *gadjé*, que em Romani quer dizer, literalmente, aquela/e que não é cigana/o. Nota-se que a denominação *gadjé* é a mais utilizada, principalmente nos países de línguas românicas (RISHI, 1976).

¹⁰ Etnocentrismo é um conceito elaborado pela antropologia para fazer alusão à tendência de pessoas ou grupos sociais em interpretar a realidade a partir dos seus próprios padrões culturais. Esta prática é ligada ao fato de achar que a própria etnia e práticas culturais são superiores aos comportamentos de outros grupos (ROCHA, 1993).

Existem diferentes teorias sobre a origem e a dispersão dos povos ciganos pelo mundo. Só muito recentemente comprovou-se, por meio de análise de DNA de indivíduos pertencentes a diversos grupos europeus, que as/os ciganas/os são originárias/os de regiões do Norte e do Noroeste da Índia (ZIEGLER, 2012). A pesquisa confirmou a teoria de que um grande grupo de hindus saiu da Índia há 1.500 anos e, uma vez na Europa, começou a se estabelecer e a se espalhar pelo resto do continente através da região dos Balcãs (COMAS et ali, 2012). As/Os estudiosas/os asseveram que as/os ciganas/os são descendentes desse grupo indiano, teoria que corrobora estudos linguísticos anteriores que afirmavam as línguas ciganas terem origem indiana (cf. BÜTTNER, 1771; RÜDIGER, 1782; GRELLMANN, 1783 *apud* MOONEN, 2012, p. 8).

A presença das/os ciganas/os foi documentada na Grécia e em países balcânicos a partir do século XIII, depois de passarem pela então Pérsia (hoje Irã) e Turquia durante o século anterior. No início do século XV, começam a migrar para a Europa Oriental, onde se apresentam como oriundas/os do “Pequeno Egito”, uma região da Grécia confundida pelos europeus com o país africano de mesmo nome. Moonen assevera:

Por causa desta suposta origem egípcia passaram a ser chamados “egípcios” ou “egitanos”, ou gypsy (inglês), egyptier (holandês), gitan (francês), gitano (espanhol), etc. Mas sabemos que alguns grupos se apresentaram também como gregos e atsinganos, pelo que também ficaram conhecidos como grecianos (espanhol antigo), tsiganes (francês), ciganos (português), zingaros (italiano) (MOONEN, 2012, p. 7).

As/Os ciganas/os estão presentes em quase todas as regiões do mundo. No entanto, pode-se dizer que são vários povos e não apenas um, já que por razões históricas foram se diferenciando em relação a língua, hábitos, práticas religiosas e costumes (cf. GHEORGHE & ACTON, 2001). Academicamente, distinguem-se em pelo menos três grandes grupos de ciganas/os, a saber, os Rom, os Sinti e os Calon (MOONEN, 2011, p. 14).

Os Rom (ou Roma, como se autodenominam) formam um grupo demograficamente majoritário e o que está distribuído por um número maior de países. É dividido em vários subgrupos (*natsia*, literalmente, nação ou povo), com denominações próprias, como os Kalderash, Matchuara, Lovara e Tchurara. Esse grupo teve sua história profundamente vinculada à Europa Central e aos Balcãs, de onde migrou a partir do século XIX para o leste da Europa e para a América. Algumas/ns estudiosas/os, assim como muitas organizações ciganas, têm tentado substituir no léxico a palavra “ciganos” por Rom. Esse processo tem-se denominado romanização, e tem a intenção de conferir legitimidade a esse grupo como

“verdadeiros ciganos” (MOONEN, 2012, p. 10). Existem, ainda, pelo menos, duas derivações dessa política. A primeira é a do subgrupo Kalderash, autoproclamada mais “autêntica” e “nobre” entre as comunidades ciganas. A segunda é a do grupo linguístico *vlast romani*, considerado por muitas/os pesquisadoras/es como portador da “verdadeira língua cigana” (ADOLFO, 1999).

Os Sinti, também chamados Manouch, falam língua sintó e são numericamente expressivos na Alemanha, Itália e França. No Brasil, nunca foi feita uma pesquisa apurada sobre sua presença. Provavelmente, os primeiros Sinti chegaram ao país também durante o século XIX, vindos dos países europeus já mencionados.

Os Calon, cuja língua é o caló, são ciganas/os que se diferenciaram culturalmente após um prolongado contato com os povos ibéricos. Da Península Ibérica, onde ainda são numerosos, migraram para outros países europeus e da América. Foi de Portugal que vieram para o Brasil, onde constituem o grupo mais numeroso. Existem povos Calon onde quer que tenha havido colonização portuguesa, pois, ao contrário da Espanha, o Reino de Portugal os degredava para todas as suas colônias.

Na perspectiva de San Román tais “distinções acadêmicas são confusas e contraditórias em relação aos diversos tipos de ciganos” (1997, *apud* NICOLAU, 2010, p. 1), por isso a tendência nos estudos sociais é assinalar as identidades reveladas pelos próprios atores através de suas representações sociais. A história de cada grupo cigano está intimamente ligada às condições sócio-históricas e culturais dos países nos quais viveram. Justamente por isso as/os ciganas/os não constituem, em nenhum país, grupos populacionais fechados, mas, sim, várias comunidades historicamente diferentes, porquanto se designam de maneira diferente.

As/os ciganas/os não se diferenciam apenas linguisticamente e culturalmente, mas também econômica e socialmente. Em *Minoria e escolarização: o rumo cigano*, Liégeois (2001) aponta alguns fatores responsáveis pela existência de grande diversidade cultural e linguística entre povos ciganos, tais como: i) a chegada, em épocas diferentes, de grupos de origem indiana com vivências históricas em parte semelhantes, dado o tratamento que sofreram, mas também diferentes devido à interação com um meio de que extraíram contributos diversos; ii) a sedentarização, mais ou menos longa, para uns, e deslocamentos frequentes, para outros e, por fim, iii) encontros com grupos nômades locais (LIÉGEOIS, 2001, pp. 31-32).

De acordo com os interesses teóricos e/ou práticos de cada pesquisadora ou pesquisador outras classificações são possíveis. É importante deixar clara a enorme

diferenciação existente entre os grupos ciganos – mesmo entre aqueles de determinado país ou região – para que sejam evitadas generalizações levianas e prejudiciais sobre esta minoria.

2.2 Ser cigano: diáspora e violência

“Ser cigano é ser filho de cigano, viver em comunidade e participar de sua cultura”. Esta definição está presente no *Guia de cadastramento de grupos populacionais tradicionais e específicos*, elaborado pelo Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS) a fim de servir como subsídio no cadastramento de indivíduos de etnia cigana em programas sociais do governo federal (BRASIL, 2012a, p. 11). Um dos maiores ciganólogos no Brasil, o professor Frans Moonen, define “cigano” como:

cada indivíduo que se considera membro de um grupo étnico que se auto-identifica como Rom, Sinti ou Calon, ou um de seus inúmeros sub-grupos, e é por ele reconhecido como membro. O tamanho deste grupo não importa; pode ser até um grupo pequeno composto de uma única família extensa; pode também ser um grupo composto por milhares de ciganos. Nem importa se este grupo mantém reais ou supostas tradições ciganas, se ainda fala fluentemente uma língua cigana, ou se seus membros têm características físicas supostamente ‘ciganas’ (MOONEN, 2013, p. 7).

Se assim encarada, uma das principais características dos povos ciganos é sua hereditariedade cultural e/ou genética, logo, só se é cigana/o através de vínculos entre os membros do grupo. Estes se organizam, na maior parte das vezes, em torno da família e da comunidade e, em diferentes graus, quase todos os povos ciganos compartilham o sentimento de não pertencer a um único lugar e dão valor à liberdade de deslocamento (BRASIL, 2012a, p. 10).

De acordo com seu padrão de fixação e deslocamento, as/os ciganas/os podem ser consideradas/os como: nômades, seminômades e sedentárias/os. As/Os nômades são aquelas/es que se mudam de maneira frequente. Geralmente vivem em tendas de lona, muitas vezes sem energia e água potável. As/Os seminômades se deslocam com alguma regularidade, mas têm uma moradia fixa, podendo ser uma tenda (em acampamento) ou uma casa de alvenaria (em “rancho”). Finalmente, há as/os ciganos sedentárias/os que são aquelas/es que não se deslocam com frequência e têm residência fixa (MOONEN, 2012, p. 14). Além da diferença de língua e cultura, há também diferenças do ponto de vista econômico e social. Muitas/os ciganas/os sedentárias/os têm empregos assalariados, em lojas, fábricas e/ou

instituições públicas. A maioria das/os ciganas/os nômades e seminômades, por seu turno, têm dificuldade para encontrar emprego qualificado (BRASIL, 2012a, p. 13).

Por essas e outras peculiaridades, os povos ciganos têm sido alvo de degredo ao longo dos séculos. Como sempre causavam incômodo à população local, os governos, não sabendo como incorporá-los às cidades, expulsavam-nos. Há relatos referindo-se aos ciganos como povos que desconheciam a noção de dever para com a sociedade (COSTA, 1997). Houve decretos em Portugal que proibiam as/os ciganas/os de usar suas vestimentas, falar sua língua e até de duas famílias ciganas morarem na mesma rua (PEREIRA, 2009, p. 54). Tais tentativas de adaptar as/os ciganas/os à vida cotidiana da maioria das/os cidadãs/ãos acabaram frustradas. Como simplesmente o fato de ser cigana/o e viver como cigana/o fazia, dos membros desse povo criminosos, houve muitas levas de ciganas/os degredadas/os de Portugal ao longo de cerca de três séculos (COSTA, 1997).

Portugal aplicava o degredo como pena, utilizando-se disso para povoar territórios colonizados mais remotos (como foi o caso do degredo para o Maranhão e para Cabo Verde) e para ter mão de obra auxiliar nos portos da África e no comércio de escravos/os (COSTA, 1997). Mesmo quando não eram expulsos, os grupos ciganos davam prosseguimento às constantes mudanças e exerciam ofícios que lhes permitiam serem nômades, como compradores e vendedores de cavalos e outros animais, ferreiros e artistas de artes circenses, dança e música. As mulheres ciganas sempre praticaram a *buena dicha* (leitura da sorte nas mãos) e mendigaram (TEIXEIRA, 2008, p. 30).

As/Os ciganas/os sempre evitaram a miscigenação e o convívio com as/os *gadjé*, o que contribuiu sobremaneira para a manutenção de seus costumes e de sua cultura ao longo dos séculos, embora sejam povos sem território. Elas/es sempre tiveram o mínimo possível de contato com as/os *gadjés*, somente o fazendo para fins de negociação e sobrevivência. Tal situação tem sido lentamente modificada hoje em dia à medida que precisam adaptar seus ofícios à sobrevivência no mundo atual. Mesmo as/os que continuam nômades precisam interagir mais intensamente com as/os *gadjés* para a venda de objetos, tais como toalhas e colchas, para aquisição de mantimentos e para comercialização em geral. Há, inclusive, grande número de ciganas/os que comercializa carros e carroças (PEREIRA, 2009, p. 45).

Infelizmente, quase não se sabe sobre a vinda das/os ciganas/os para o Brasil, contudo, há de se considerar as dificuldades documentais existentes, uma vez que quando os registros de imigrantes, quando feitos, eram muito precários. As pesquisas bibliográficas comprovam a

existência de dois grupos diferentes (COSTA, 1997) em maior número: o Calon e o Rom. As/Os Calon sofreram degredo ou voluntariamente migraram para o país a partir do século XVI. Em Portugal, a primeira lei a impor o degredo foi a de 28 de agosto de 1592, que determinava que homens não integrados à sociedade deveriam abandonar o Reino em um período máximo de quatro meses. Caso não o fizessem, ficavam sujeitos a pena de morte, e suas respectivas companheiras sofriam degredo perpétuo para a Colônia (COSTA, 1997). Estes grupos ciganos haviam chegado ao Reino de Portugal através da Espanha. Eram degredados como punição pelos crimes que cometiam: sendo acusados de não se integrarem à sociedade, não se adaptarem a ofícios, viverem em bandos, usar vestimenta inadequada e cometer furtos de pequenos objetos e de animais (como cavalos e burros, por exemplo).

No Brasil, há também grupos Rom, em sua maioria da subdivisão Kalderash, ferreiros que vieram para o Brasil somente a partir de meados do século XIX, provenientes dos Bálcãs e Europa Oriental. Na pesquisa bibliográfica não foi encontrada nenhuma publicação que trate especificamente sobre as/os ciganas/os Sinti no Brasil, todavia, estas/es também devem ter migrado para o Brasil juntamente com colonas/os alemãs/ães e italianas/os, a partir do final do séc. XIX (TEIXEIRA, 2008, p. 10).

Segundo dados oficiais, de 1819 a 1959 migraram para o Brasil 5,3 milhões de europeias/eus, dos quais 1.700.000 eram portuguesas/es, 1.600.000 italianas/os, 694.000 espanholas/óis, 257.000 alemã/es e 125.000 russas/os. No desembarque registrava-se apenas a nacionalidade da/o imigrante, e não a sua identidade étnica. É mais do que provável que no meio das/os quase dois milhões de imigrantes italianas/os e alemãs/es também tenham vindo ciganas/os Sinti, principalmente durante e após a II Guerra Mundial (TEIXEIRA, 2008, p. 12).

2.3 Ciganos no Brasil: quem são e onde estão?

Quase não se sabe sobre as/os ciganas/os brasileiras/os na atualidade e se sabe muito menos sobre como ocorreu sua chegada ao Brasil. Em 1574, um cigano de nome João de Torres e sua esposa Angelina foram presos “apenas pelo fato de serem ciganos” (COELHO, 1985, pp. 199-200). Inicialmente condenado às galés, Torres solicitou ser exilado para o Brasil, porém não se sabe se realmente o cigano embarcou em direção ao país, ou se chegando ao seu destino por quanto tempo permaneceu aqui. Em suma, não se sabe nada sobre o destino dele e de sua família (TEIXEIRA, 2008, p. 16). A documentação sobre ciganas/os no Brasil passa a ser menos

escassa em decorrência da política de degredo do reinado de Dom João V (TEIXEIRA, 2008, p. 15).

Oficialmente, essas migrações forçadas de ciganas/os portuguesas/es para o Brasil só começaram a partir de 1686, e tinham o Maranhão como destino primário. Para historiadoras/es essa escolha tinha dois objetivos principais, a saber, a manter esses povos longe das áreas de mineração e agricultura e utilizar sua presença para desbravar os sertões nordestinos, que até então eram ocupados por indígenas (TEIXEIRA, 2008, p. 20). A partir de 1718, outras capitanias também receberam ciganas/os: Pernambuco, com a deportação imediata de uma comunidade cigana constituída por 234 membros (cf. COSTA, 1983), e Bahia, com a chegada de “diversas famílias de ciganos à capital colonial brasileira” (KIDDER, 1980, p. 39 *apud* TEIXEIRA, 2008, p. 17). De Salvador, saíram muitas/os ciganas/os rumo a Minas Gerais, e em 1726 há notícia de ciganas/os em São Paulo; no Rio de Janeiro, se estabeleceram primeiramente no Campo de Sant’Ana, no final do século XVIII. A deportação de ciganas/os portuguesas/es continuou pelo menos até o final do mesmo século (TEIXEIRA, 2008, p. 21).

No século XIX, com a mudança da família real portuguesa para o Brasil, vieram, também, algumas/ns ciganas/os que eram artistas de teatro e tinham como missão distrair a Corte Portuguesa. É estimado que na primeira metade do século XIX chegaram ciganas/os Rom ao país (cf. COSTA, 1983, p. 301). Já nas primeiras décadas do século XX, houve um grande número de famílias ciganas que imigrou para o Brasil, fugindo dos horrores da Primeira Guerra Mundial. Um ano após a instalação do Estado Novo, o então presidente da república, Getúlio Vargas, assinou o decreto nº 3.010, que regulamentava o decreto-lei nº 406, de 4 de maio de 1938, que dispunha sobre a entrada de estrangeiras/os no território nacional. Na redação do artigo primeiro, inciso II da referida lei, “indigentes, vagabundos, ciganos e congêneres estão proibidos de ingressar em território brasileiro” (BRASIL, 1938).

Os povos ciganos podem ser encontrados em todo o território brasileiro em diferentes níveis do espectro social. Embora não existam informações oficiais precisas sobre o número de pessoas dessas etnias vivendo no território nacional, as estimativas variam de 800 mil – a mais adotada por órgãos do governo e entidades não governamentais – até 1,2 milhão de pessoas (JINKINGS & CHAGAS, 2011), e é uma das maiores do mundo. Contudo, esses números não devem ser encarados como reflexos demográficos ou identitários diretos, “mas sim como

artefato discursivo que reflete a busca de afirmação e o reconhecimento dos ciganos como parte integrante da narrativa nacional brasileira” (SOUZA, 2012, p. 1).

Foi somente em 2009 que o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) realizou levantamento sobre a distribuição geográfica dos acampamentos ciganos existentes no Brasil (BRASIL, 2009). As/Os ciganos têm agrupamentos significativos em 291 municípios, no Nordeste, no Centro-Oeste, no Sudeste e no Sul conforme pode ser observado na Figura 3, a seguir.

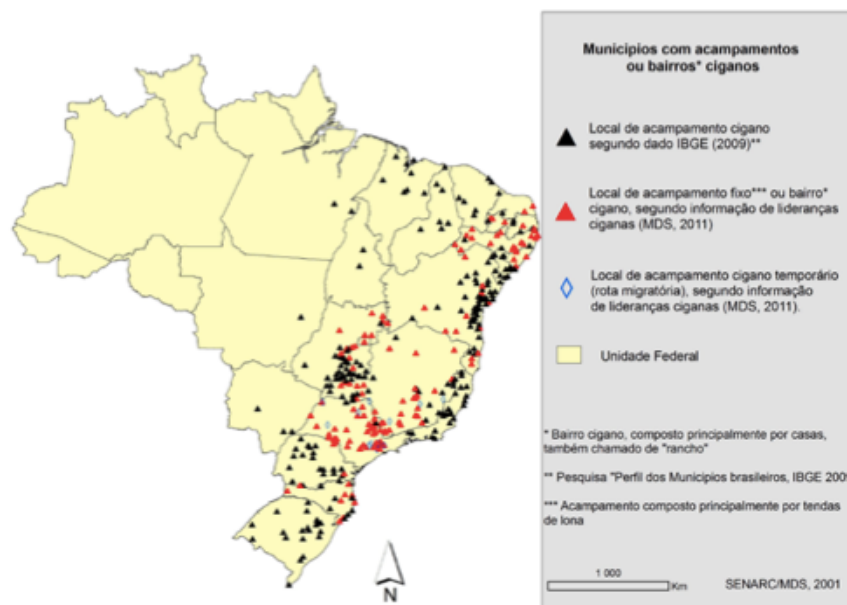


Figura 3 – Distribuição de acampamentos ou bairros ciganos no Brasil

Contudo, o número de acampamentos mapeados pelo IBGE não consegue contabilizar o número de ciganas/os nômades residentes no país. Em 2011, o IBGE apresentou os resultados do Questionário Básico da Pesquisa de Informações Básicas Municipais - MUNIC 2011, no qual o número de municípios com acampamentos ciganos no país foi confirmado em 291 (BRASIL, 2011).

Tímidas iniciativas são feitas para gerar dados confiáveis sobre o número destes povos no país, como, por exemplo, o projeto Cidadania dos Ciganos e Nômades Urbanos. Trata-se de uma parceria do Sindicato dos Oficiais de Registro Civil das Pessoas Naturais de Minas Gerais com a Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República (SEDH/PR) e a Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), cujo objetivo é o combate ao sub-registro nas comunidades ciganas e na população nômade (MANZATTI, 2007).

O Centro de Estudos Ciganos, criado em 1987 e extinto em 1993 no Rio de Janeiro foi a primeira ONG cigana criada no Brasil. Foi concebida por um pequeno grupo de ciganas/os e *gadjês* e foi presidido pelo músico cigano Mío Vacite. Em 1990, Vacite criou a União Cigana do Brasil, que existe até hoje. Apesar do nome, esta é uma ONG familiar e não representa todas/os as/os ciganas/os do Brasil (MOONEN, 2012, p. 125). Depois surgiram outras ONGs ciganas, a saber: Associação de Apoio e Divulgação da Cultura Cigana de Ribeirão Preto (SP), Associação Brasileira dos Ciganos (PR), Associação Cigana das Etnias Calons do Distrito Federal (DF), Associação Cigana do Estado de Goiás (GO), Associação Guiemos Kalóns (MG), Associação dos Ciganos de Pernambuco (PE), Associação de Preservação da Cultura Cigana (PR), Centro Calon de Desenvolvimento Integral (PB), Centro de Cultura Cigana (MG), Centro de Estudos e Resgate da Cultura Cigana (SP), Centro de Tradições Ciganas (MG), Coletivo de Ciganos Calon do Brasil (SP), Embaixada Cigana do Brasil Phralipen Romani (SP), Fundação Santa Sara Kali (RJ), Núcleo de Estudos Ciganos Pacha Romale Drom (DF), Pastoral dos Nômades (SP), Representação Cigana do Nordeste (NE), União Cigana do Brasil (RJ).

Entre todos os órgãos governamentais que tratam dos direitos das minorias étnicas não existe nada específico para lidar exclusivamente com os assuntos ciganos, e só recentemente leis foram criadas para sua proteção especial. Vejamos algumas dessas ações na próxima subseção.

2.4 Direitos especiais e legislação

Depois de tramitar por quase uma década pelas duas casas legislativas do País, o Estatuto da Igualdade Racial foi sancionado no dia 20 de julho de 2010 pelo Presidente Luiz Inácio Lula da Silva e apresenta respostas para a inserção da população negra nos meios de comunicação de massa, assim como para as demandas por moradia, acesso a terra, segurança, acesso à justiça, financiamentos públicos, entre outros (BRASIL, 2010).

No dia 26 de abril de 2012, o Supremo Tribunal Federal (STF) aprovou, por unanimidade, a adoção da política de cotas étnico-raciais nas universidades públicas brasileiras. A Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) 186, ajuizada na Corte pelo Partido Democratas (DEM) foi julgada improcedente, uma vez que as/os ministras/os consideraram o sistema de cotas para negras/os e pardas/os constitucional. A decisão é válida para todas as universidades e instituições públicas de ensino superior que já adotam ou que adotarão as reservas de vagas (BRASIL, 2012d).

Inegavelmente, esses instrumentos legais favorecerão a correção de desigualdades contemporâneas e históricas, especificamente no que se refere às oportunidades e direitos ainda não plenamente desfrutados por afrodescendentes, que representam, atualmente, uma parcela de 50,6% da sociedade brasileira (ARAÚJO, 2010).

Com esse grande avanço, não se pode deixar de refletir sobre os direitos das demais “minorias”, principalmente sobre a questão cigana no Brasil, que ainda é negligenciada. Uma breve consulta aos órgãos de fomento e aos bancos de dissertações e teses de nossas instituições de ensino e pesquisa revelam uma incipiente produção acadêmico-científica dedicada às/aos ciganas/os no Brasil – seja em sua dimensão histórica, econômica, política, sociológica, linguística ou artístico-cultural. Consoante Mello e Veiga, a incipiência desses estudos

dificulta ainda mais a formação de uma massa crítica que possa assegurar aos agentes dos órgãos federais uma interlocução qualificada. Interlocução que lhes permitisse compreender, equacionar, gerenciar e atender satisfatoriamente às demandas crescentes desses grupos (MELLO & VEIGA, 2008, p. 4).

A Constituição Federal de 1988, no artigo 232, atribuiu ao Ministério Público Federal (MPF) a defesa dos direitos e interesses indígenas (BRASIL, 1988). A Lei Complementar 75, de 20 de maio de 1993, ampliou ainda mais a ação do MPF ao atribuir-lhe a proteção dos interesses relativos às minorias étnicas em geral, incluindo-se também as comunidades negras isoladas (comunidades quilombolas) e as/os ciganas/os (BRASIL, 1993). Estratégias de visibilidade como estas ganharam força na última década com a adoção do multiculturalismo pelo Estado como princípio norteador de políticas públicas. Esse discurso, no Brasil, embora inicialmente direcionado aos grupos de etnias indígenas e negras, abriu conseqüentemente espaço para a expressão da identidade étnica de grupos não contemplados usualmente, a exemplo das/os ciganas/os (PINTO, 2010 *apud* SOUZA, 2012, p. 1). A partir disso, a etnicidade cigana, que antes era marcada em contextos familiares ou comunitários, passa a ser valorizada culturalmente na esfera pública (SOUZA, 2012, p. 2).

Oficialmente, a questão cigana só começou a ser problematizada em 2002, com o Programa Nacional de Direitos Humanos (PNDH), que tomou a iniciativa de reconhecer sua especificidade cultural. Alguns encaminhamentos, frutos das discussões do PNDH, foram a proteção dos direitos humanos e das liberdades fundamentais das/os ciganas/os; o apoio à realização de estudos e pesquisas sobre a história, cultura e tradições da comunidade cigana; o estímulo aos municípios nos quais estejam presentes acampamentos ciganos, com vistas ao estabelecimento de áreas de acampamento dotadas de infraestrutura, e a sensibilização das/os

próprias/os ciganas/os para a necessidade de realização do registro de nascimento das/os filhas/os, assim como o apoio a medidas destinadas a garantir o direito ao registro de nascimento gratuito para suas crianças (SOUZA, 2009).

Em 2003, ocorreu uma retomada dos direitos das minorias, a partir da criação da Secretaria da Identidade e da Diversidade Cultural do Ministério da Cultura (SID/MinC) com o objetivo de promover o diálogo e o debate com setores representativos da diversidade cultural brasileira desassistidos por políticas públicas (SIBAR, 2011, p. 13). No mesmo ano, a Presidência da República recomendou ações transversais para a etnia cigana, e foi criado o Grupo de Trabalho Interministerial Cigano (GTI), sob a coordenação da SEPPIR, e desse grupo faz parte a SID/MinC bem como o Ministério da Saúde (MS), o Ministério da Educação (MEC), o Ministério das Cidades (MCidades), o Ministério da Previdência Social (MPS), o Ministério do Trabalho e Emprego (MTE), o Ministério de Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS), e a SEDH/PR (SIBAR, 2011, p. 14).

Já o Projeto de Lei do Senado (PLS) nº 309 definiu os crimes resultantes de discriminação e preconceito de raça, cor, etnia, religião ou origem (BRASIL, 2004). Sob o aspecto formal, o PLS nº 309 traduz um grande avanço em relação a Lei nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989, uma vez que pretende dar nova definição jurídica aos crimes de racismo. Para tanto, ocorre a substituição das definições de crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor. A Lei nº 7.716 traz apenas três possibilidades de ação, quais sejam: praticar, induzir e incitar; ademais não descreve o objeto da conduta reprovável - o que é praticar discriminação? O que é incitar preconceito? Isso constituía um desafio muito grande às/aos juízas/es, pois dependia da exteriorização de um juízo de valor, porquanto “discriminação” e “preconceito” são elementos normativos de tipo, e não elementos objetivos ou descritivos¹¹. Por exemplo, no crime de estupro ocorre a “conjunção carnal”, cujo significado é extraído a partir de mera observação, e, assim, não demanda interpretação.

Todavia, nenhum dos outros dispositivos da Lei nº 7.716, de 1989, poderiam ser usados para absorver a conduta, porque são casuísticos, tratam de situações específicas, em ambientes

¹¹ Em Direito, existe o chamado Tipo Penal, que é uma descrição concreta da conduta proibida com elementos diversos. Os chamados elementos normativos são aqueles impossíveis de se extrair da mera observação e requerem que se faça um juízo de valor. Em contrapartida, há os elementos objetivos ou descritivos, que são aqueles que existem concretamente no mundo e cujo significado não requer que se faça nenhum juízo de valor. Estes referem-se a materialidade do fato e são ações indicadas, geralmente, pelo núcleo do tipo penal - o verbo (REALE, 2009).

específicos. De acordo com o Senador Rodolpho Tourinho, relator do Parecer nº 2.038 de 2005, da Comissão de Constituição, Justiça e Cidadania do Senado Federal:

isso é o grande problema da Lei nº 7.716, de 1989: possui brechas que não garantem que condutas com notória conotação racista sejam subsumidas aos tipos penais que apresenta. Várias condutas, embora facilmente identificadas no senso comum como prática de racismo, não caracterizariam sequer a genérica infração do art. 20, uma vez que sujeitas a disposições penais mais específicas (BRASIL, Parecer nº 2.038, 2005, p. 1).

A nova Lei prevê seis ações (negar, impedir, interromper, constranger, dificultar) – que fogem do núcleo tradicional dos tipos penais previstos na Lei nº 7.716, de 1989 (praticar, induzir e incitar), uma vez que detalha, pelo acréscimo desses verbos, o aspecto objetivo da ação discriminatória por parte da/o acusada/o.

Durante o ano de 2005, teve início a preparação de debates para as Conferências Estaduais de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, que ocorreram em todo o Brasil, e contaram com a participação de mais de 120 mil pessoas em todo o País (PRIMAPÁGINA, 2005).

O Ministério da Cultura, em 2006, redefiniu suas ações, instituindo como medida prática por meio da Portaria Ministerial nº 2, de 17 de Janeiro de 2006, grupos de trabalho que tiveram como finalidade conceber políticas públicas para diferentes grupos identitários do Brasil, inclusive os povos ciganos. O GT Ciganos foi composto por representantes de alguns grupos ciganos e representantes do Governo, mas podiam participar também pesquisadoras/es, estudiosas/os e demais interessadas/os por essas culturas. Este grupo de trabalho produziu relatórios finais contendo propostas de diretrizes e ações de políticas públicas que traduzem as atuais necessidades desses grupos (BRASIL, 2007).

O decreto de 25 de maio de 2006, assinado pelo Presidente Luiz Inácio Lula da Silva, instituiu o Dia Nacional do Cigano no Brasil, a ser observado no dia 24 de maio (BRASIL, 2006). O estabelecimento desta data pelo Governo Federal fez parte de algumas medidas destinadas especificamente a essa minoria étnica, adotadas pela SEPPIR e pela SEDH/PR (SIBAR, 2011, p. 15). No mesmo ano, foi preparada e enviada a prefeitos municipais a Carta Referendum, solicitando a permissão de atividades artístico-sociais ciganas em espaços públicos. O documento cita “o reconhecimento e a valorização, por parte do Governo Federal, do povo cigano, que pela diversidade, singularidade e riqueza de sua arte contribui de forma efetiva para a construção da identidade cultural brasileira” (BRASIL, 2007b).

Instituída por meio do decreto 6.040 de 7 de fevereiro de 2007, a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT) passou a considerar as/os ciganas/os sob a rubrica de “Povos e Comunidades Tradicionais” (BRASIL, 2007), que passaram a poder contar com benefícios de aposentadoria rural e do programa Bolsa Família (SIBAR, 2011, p. 16). Segundo Cunha (2009, *apud* SIBAR, 2011), o termo generalizador “comunidades tradicionais” foi propositalmente abrangente, pois “essa abordagem (...) apontaria para a formação de sujeitos por meios de novas práticas”. Para Sibar, a denominação “comunidades tradicionais” dá aos ciganos maior espaço em uma agenda marcada por novos atores sociais, pleiteando direitos perante o Estado” (SIBAR, 2011, p. 15).

A partir dessas iniciativas do Governo Federal, vários incentivos e projetos pró-ciganos foram lançados. No dia em que foi celebrado pela primeira vez o Dia Nacional do Cigano, o Ministério da Saúde lançou, no Rio de Janeiro, uma Campanha contra a Discriminação do Povo Cigano nos Serviços de Saúde (BRASIL, 2007b). A campanha propõe que toda a população cigana tenha o direito de ser atendida em postos de saúde e hospitais da rede pública, mesmo sem apresentar a identidade ou comprovante de residência. Também prevê atendimento de acordo com as tradições ciganas, o que implica, por exemplo, a ampliação do número de médicas ginecologistas nas unidades de saúde, evitando constrangimentos na comunidade, assim como de grupos móveis de médicas/os para consulta nos acampamentos (MONTEIRO, 2010). Durante o lançamento dessa campanha, a SEDH/PR divulgou também o lançamento da Cartilha Povo Cigano - o Direito em suas mãos (BRASIL, 2007c). Essa cartilha foi escrita por Mirian Stanescon¹², e abrange 29 reivindicações. Além de abordar os direitos do povo cigano, a publicação informa como reclamar vários desses direitos, e é distribuída gratuitamente em acampamentos e sedes de ONGs e associações ciganas (BRASIL, 2007c).

A SEPPIR é um órgão que tem intensificado o diálogo com seus parceiros no Governo Federal no atendimento às demandas e especificidades dos povos de cultura cigana: em 29 de março de 2012, coordenou uma reunião, entre representantes do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), MinC, MDS, MEC, MS, Secretaria de Políticas para Mulheres (SPM) e Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial (CNPIR), na qual foi decidida a realização da Plenária Governamental “Políticas Públicas e os Povos de Cultura

¹² Mirian Stanescon é cigana Rom, do clã Kalderash, advogada, cartomante e putativa “Rainha dos ciganos brasileiros”. Possui grande influência nas decisões governamentais sobre os povos ciganos e foi a consultora da autora Glória Perez para a novela *Explode Coração*, da Rede Globo (MOONEN, 2013), que abordou temáticas ciganas.

Cigana”. Ocorrida no dia 25 de maio de 2012, no Rio de Janeiro, a plenária teve como objetivo principal obter subsídios para elaboração do Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável para Povos de Cultura Cigana, previsto para o ano de 2013 (BRASIL, 2012).

Em 12 de dezembro de 2012, realizou-se audiência pública, a pedido do Subprocurador-Geral e Procurador Federal dos Direitos do Cidadão/Adjunto para a Comissão de Direitos Humanos e Legislação Participativa do Senado, Luciano Mariz Maia, e presidida pelo senador Paulo Paim (PT). A audiência teve como objetivo inserir na agenda política questões dos grupos e comunidades Calon, Rom e Sinti, com foco nos direitos à saúde, à assistência e à previdência social e ao reconhecimento e valorização de suas expressões culturais (BRASIL, 2012). O procurador federal Luciano Mariz Maia afirmou que a reunião foi grande conquista para as/os ciganas/os e seu diferencial foi “estar baseada em um referencial teórico mais consistente e mais objetivo, a partir das reflexões do antropólogo Frans Moonen, que estudou durante 20 anos a cultura cigana e também com base em estudos acadêmicos” (VELOSO, 2012).

Já no ano de 2013, a SEPPIR e a SEDH/PR confirmaram a parceria na pauta dos povos ciganos em encontro realizado no dia 8 de abril, Dia Internacional do Cigano, na Secretaria de Direitos Humanos, em Brasília. A atividade, coordenada pela ministra de Direitos Humanos, Maria do Rosário, reuniu representantes de diferentes órgãos a fim de discutir ações voltadas para defesa dos direitos dessas etnias. A parceria desses órgãos foi ratificada pela Secretária de Políticas para Comunidades Tradicionais da SEPPIR, Silvany Euclênio. Estiveram presentes na reunião o Procurador Federal dos Direitos do Cidadão, Luciano Mariz Maia, assim como lideranças das comunidades ciganas que apresentaram suas demandas.

Duas importantes iniciativas foram lançadas durante esse encontro. A primeira delas foi a disponibilização do Disque Direitos Humanos - Disque 100, que é voltado também para o recebimento de denúncias de violações de direitos humanos das comunidades ciganas de todo o país. A segunda iniciativa foi a determinação dada pela Ministra Maria do Rosário para a realização de um mutirão de Registro Civil de Nascimento e Documentação Básica nos principais acampamentos ciganos do país. Esses dados serão fundamentais para aumentar o número de crianças e adolescentes ciganas/os dotadas/os de documentação básica necessária para reivindicar direitos e cumprir deveres (BRASIL, 2012).

Em maio de 2013, ocorreu em Brasília o evento Brasil Cigano - I Semana Nacional dos Povos Ciganos, entre os dias 20 e 24, e contou com cerca de 300 participantes ciganos/os e não ciganos de 19 estados e do Distrito Federal. O encontro teve como principais objetivos o fortalecimento da organização e da participação dos povos ciganos nas discussões sobre políticas públicas, a valorização e a visibilidade da diversidade cultural cigana, assim como a ampliação da interlocução entre lideranças tradicionais ciganas e o Estado brasileiro. Foram realizadas também a Plenária Nacional dos Povos Ciganos - parte da III Conferência Nacional de Promoção da Igualdade Racial (III CONAPIR) -, a Conferência Livre da Cultura e várias oficinas de acesso às políticas públicas e prestação de serviços como, por exemplo, a emissão de cartão do SUS, certidão de nascimento e carteira de identidade. Apresentações de teatro, dança, música e exposição fotográfica também estiveram presentes na programação (AGÊNCIA BRASIL, 2013).



Figura 4 – Cerimônia Encerramento da 1ª Semana Nacional dos Povos Ciganos

O evento foi promovido pelo Governo Federal e pelo Governo do Distrito Federal, e organizado por várias entidades ciganas: Associação Internacional da Cultura Romani (AICROM-Brasil/GO), Associação Internacional Maylê Sara Kalí (AMSK-Brasil/DF), Associação Nacional das Etnias Ciganas (ANEC/GO), Associação de Preservação da Cultura Cigana (APRECI/PR), Centro de Estudos e Discussão Romani (CEDRO/SP), Grupo Leshjæ Kumpanja (AL), Associação Cultural Anankê (SP), Associação Cigana Unidos Kalons (ACUK/ES), Associação dos Ciganos de Pernambuco (ACIPE), Instituto de Apoio e Desenvolvimento à Cultura Cigana no Brasil (IADESCC-Brasil/DF), Associação de Referência Cigana (SC), Associação Guemos Kalon (MG), Associação Cigana das Etnias Calóns do DF e Entorno (ACEC/DF), Associação de Mulheres Ciganas (RS), Fundação Santa Sara Kali (RJ), Associação Cultura Cigana (SP), União Cigana do Brasil (RJ).

Durante a abertura do evento, foi lançado o Guia de Políticas Públicas para Povos Ciganos, que traz um apanhado da origem dos povos ciganos no mundo e no Brasil. A publicação é dividida em eixos e explica os pormenores para o acesso desses grupos às políticas públicas relacionadas a Direitos Humanos, políticas sociais e de infraestrutura, políticas culturais e regularização fundiária. O Quadro 2, a seguir, sintetiza os temas tratados em cada eixo:

| EIXOS | DIREITOS HUMANOS | POLÍTICAS SOCIAIS E DE INFRAESTRUTURA | POLÍTICAS CULTURAIS | ACESSO À TERRA |
|--------------|---|---|---|--------------------------------|
| TEMAS | Documentação básica e registro civil, capacitação de Defensores Públicos para direitos das comunidades tradicionais, segurança nos acampamentos, mediação de conflitos e Centro de Referência dos Direitos Humanos. | Busca Ativa - CadÚnico, Programa Bolsa Família, Minha Casa Minha Vida, Programa Luz Para Todos, Tarifa Social, direito à educação itinerante, Programa Nacional de Acesso ao Ensino Técnico e Emprego - Pronatec, Direito à Saúde e o Programa Saúde da Família - PSF, Programa Saúde Bucal - PSB/Brasil Sorridente e Rede de Assistência - SUAS. | Prêmio Culturas Ciganas e Pontos de Cultura | Regularização Fundiária - SPU. |

Quadro 2 – Guia de Políticas Públicas para Povos Ciganos

Espera-se para o segundo semestre do ano de 2013 o lançamento do Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável para Povos de Cultura Cigana e, com isso, melhor delineamento de atitudes para atender às demandas de populações ciganas no país (BRASIL, 2013).

2.5 Desafios e perspectivas

É interessante pensar num elemento muito importante na superação de desafios pelos grupos minoritários: os padrões de acesso ao discurso e a eventos comunicativos (VAN DIJK, 2008). Sabemos que enormes fragilidades ainda têm de ser superadas no campo dos direitos ciganos, sendo a principal delas a necessidade de ser feito um amplo estudo em nível nacional sobre as comunidades ciganas (VELOSO, 2012).

Em *Discurso e poder*, Van Dijk afirma que as minorias, geralmente, têm pouco ou nenhum acesso aos contextos comunicativos cruciais tais como os discursos governamentais e legislativos de tomada de decisões, informação, persuasão e legitimação, especialmente os de nível nacional (VAN DIJK, 2008, p. 97). Essa desigualdade na divisão do acesso reitera a necessidade de se produzir conhecimento sócio-demográfico fiável a respeito da temática – como, por exemplo, sobre as principais rotas de itinerância cigana no Brasil, a localização dos grupos sedentários e a estimativa da população cigana – a fim de desenvolver discursos burocráticos de construção e implementação de políticas de mais alto nível (VAN DIJK, 2008, p. 97), o que é indispensável para qualquer tentativa de desenvolver instrumentos e coordenar um conjunto de ações que atenda às demandas prioritárias dos povos ciganos brasileiros (VELOSO, 2012).

A subordinação encontrada nesses grupos é mais exacerbada pela posição do que pela classe que ocupa socialmente. O acesso a políticas públicas já existentes também é um ponto a se considerar, pois, apesar de ter acesso aos hospitais públicos, integrantes das comunidades que não têm certidão de nascimento encontram dificuldades para seu atendimento (BRASIL, 2012c). O não acesso à educação de qualidade, especialmente com as necessidades pedagógicas diferenciadas desses grupos (ver Capítulo 4 para discussão da importância da escola para crianças e jovens ciganas/os) resulta em alto grau de analfabetismo em muitos acampamentos ciganos.

O acesso das/os ciganas/os ao discurso da mídia de massa e aos veículos da mídia jornalística é outro problema a ser enfrentado. Esses grupos raramente têm acesso a jornalistas,

e quando isso acontece não sabem como serão representados e descritos. Tampouco suas opiniões e crenças são usadas para influenciar o público *gadjé* sobre sua diversidade cultural. Para o sucesso de políticas específicas para povos ciganos, seria altamente recomendável que os grupos de trabalho e/ou comissões de acompanhamento (a exemplo dos GTIs) contassem com a participação de representantes de cada grupo étnico e que sua nomeação fosse feita pelos seus pares e não pelo organismo que coordena a estratégia. Como padrões e estratégias podem ser explicitados em praticamente todos os domínios sociais, torna-se relevante refletir sobre o acesso cigano a vários aspectos da vida social e discutir como a dificuldade contribui para a manutenção desses grupos sociais em zonas de invisibilidade.

CAPÍTULO 3 PERCURSO TEÓRICO-METODOLÓGICO DA PESQUISA

“A ADC não está interessada em investigar uma unidade linguística em si, mas em estudar os fenômenos sociais que são necessariamente complexos e, portanto, requerem uma abordagem multi-disciplinar e multi-metódica.” Wodak (2009, p. 2)

Estudos pautados pela ADC permitem que exista uma maior coerência com a realidade social em sua diversidade e em seus constantes processos de mudança. Seu caráter emancipatório dá destaque à investigação das relações entre discurso e prática social, buscando-se assim desnaturalizar crenças que servem de suporte a estruturas de dominação, a fim de favorecer sua desarticulação. Neste capítulo, discutirei brevemente algumas das teorias e métodos que foram utilizados nesta pesquisa. Também relaciono os três principais significados assumidos pelo discurso a algumas categorias de análise linguística que serão utilizadas no próximo capítulo.

3.1 A pesquisa qualitativa e interpretativista geral

A preocupação da ADC com questões sociais e usos reais de linguagem incentiva pesquisadoras/es a adotarem metodologias de caráter qualitativo-interpretativista em seus estudos. Silva (2003) afirma que existe grande dialogicidade entre a natureza do objeto estudado e a perspectiva que será adotada para o desenho da pesquisa: ora a dimensão teórico-metodológica ajuda a delimitar o objeto de pesquisa e a visualizar a perspectiva de análise das questões, ora a própria concepção do objeto de estudo aponta para o tipo de pesquisa a ser desenvolvida (SILVA, 2003, p. 15).

De acordo com Denzin e Lincoln (2006, p. 17), pesquisas qualitativas concretizam um “conjunto de práticas materiais e interpretativas que dão visibilidade ao mundo” (DENZIN & LINCOLN 2006, p. 17). Essa característica torna a pesquisa qualitativa um terreno que não privilegia nenhuma prática ou metodologia específicas em detrimento de outras nem possui uma teoria nitidamente própria. Ela também não pode ser associada a uma única disciplina, pois várias delas se favorecem do paradigma qualitativo. Para o autor e a autora, a pesquisa qualitativa ressalta “a natureza socialmente construída da realidade, a íntima relação entre o

pesquisador (sic.) e o que é estudado, e as limitações situacionais que influenciam a investigação” (DENZIN & LINCOLN, 2006, p.23). Diversas práticas interpretativas podem ser usadas na pesquisa de cunho qualitativo e estas “permitem transformar aspectos do mundo em representações por meio das quais poderemos entendê-los, descrevê-los e interpretá-los” (RAMALHO & RESENDE, 2011, p. 74).

Para descrever os momentos da prática, a pesquisa qualitativa utiliza-se de uma grande variedade de materiais empíricos: em ADC, realizamos pesquisas qualitativas que utilizam textos como principal material empírico (RAMALHO & RESENDE, 2011, p. 73). O paradigma qualitativo, ao contrário do positivista, não naturaliza o fato de que cada comunidade científica possui uma concepção própria do mundo, do que seja ciência e de como fazê-la:

Todo instrumento ou procedimento de pesquisa encontra-se inextricavelmente permeado de compromissos para com versões particulares do mundo e modos de conhecimento do mundo adotados pelo pesquisador (sic.) que os utiliza (HUGUES, 1983, p. 22).

Esta afirmação tem implicações importantes: pesquisadoras/es em ADC não assumem uma postura ‘neutra’, assim como não percebem o fazer ciência como desassociado de fatores sociais, crenças ou formas socialmente construídas de conceber o mundo material – aspectos estes negados no paradigma positivista geral. Estudiosas/os que realizam pesquisas qualitativas percebem que até mesmo afirmações de conhecimento têm dimensões sociais, e por isso tais afirmações funcionam dentro de concepções mantidas de forma coletiva acerca do/sobre o mundo e os modos pelos quais nos relacionamos (HUGHES, 1983, p. 17).

Quando encaramos que o ‘fazer ciência’ é interpretar diferentes aspectos do mundo, mudamos a concepção de ‘verdade’ como absoluta e imutável para a concepção de que ela é o resultado flexível de negociações de sentido entre a comunidade acadêmica, negociação esta que é discursiva e subjetiva.

A pesquisa qualitativa é sensivelmente mais complicada para pesquisadoras/es iniciantes, pois proporciona múltiplas práticas de interpretação e geração de dados complexos e contextuais, e isso exige que elas/es tenham sempre uma postura autocrítica e mantenham em mente que suas descrições e explanações são feitas a partir de um ponto de vista e interpretação seletiva de aspectos do mundo (HUGHES, 1983, p. 119).

Este é outro motivo pelo qual acreditamos que não há como realizar pesquisas ‘neutras’ pois todas/os somos membros de uma sociedade e cultura, e isso, conseqüentemente, afeta

diretamente a prática científica. Mesmo quando assumimos pesquisas como práticas interpretativas, não significa que elas sejam menos confiáveis e tenham menor rigor científico do que as que seguem outros paradigmas: utilizamo-nos de métodos de coleta e geração de dados flexíveis e adaptáveis ao contexto social nos quais foram gerados.

Ao passo em que essas características se tornam um desafio a pesquisadoras e pesquisadores – já que envolvem possibilidades e desafios diferentes na coleta e geração de dados –, também auxiliam na confiabilidade e rigor da pesquisa advindos da triangulação. Nesse processo, dados de naturezas diversas no contexto da investigação são inter cruzados, comparados e relacionados (ERICSON, 2001, p. 14).

Esta pesquisa foi, em vários aspectos, desafiadora, mas gostaria de comentar a respeito da flexibilidade que tive de assumir na técnica de coleta de dados. Explico-me: esta pesquisa tem como objetivo geral investigar aspectos da construção identitária cigana no Brasil. Logo, seria improdutivo partir de relatos produzidos por *gadjés*, pois tal estudo não responderia a minha inquietação principal: como as/os ciganas/os se enxergam e quais são suas práticas sociais na sociedade da modernidade tardia?

A partir de tal reflexão, passei a ter como objetivo primordial ser capaz de coletar dados de autoria de ciganas e ciganos. Felizmente encontrei tais documentos disponíveis no website da ONG Embaixada Cigana do Brasil – organização que conhecia anteriormente. Entrei em contato com seu presidente, Nicolas Ramanush, durante o primeiro semestre do ano de 2012, a fim de pedir permissão para usar os materiais por ele escritos. Após permissão dada por escrito, parti para a análise do principal material empírico utilizado nesta dissertação, quais sejam os textos *Cultura Cigana, nossa História por nós - Parte I* e *Cultura Cigana, nossa História por nós - Parte II*.

Após esta análise, senti a necessidade de ampliar a investigação por meio da estratégia de triangulação, já que funciona como ferramenta através da qual se acrescenta mais rigor, complexidade e profundidade a investigações em pesquisa qualitativa/interpretativa. Nesse intuito, coletei dois documentos que fazem parte do *corpus* ampliado: o Guia de Políticas Públicas para Povos Ciganos, lançado em maio de 2013, de autoria da SEPPIR e a reportagem “Grupo de ciganos é preso após briga em ônibus de turismo, diz polícia” do portal de notícias G1 do estado da Bahia. Estes dois documentos de *corpus* ampliado são úteis por contraste com os dados do *corpus* principal.

A configuração final do *corpus* é exibida sumariamente no Quadro 3, abaixo:

| | CORPUS PRINCIPAL | | CORPUS AMPLIADO | |
|------------------------------|--|--|---|---|
| TEXTO (NÚMERO) | Cultura Cigana, nossa História por nós - Parte I (T1) | Cultura Cigana, nossa História por nós - Parte II (T2) | Guia de Políticas Públicas para Povos Ciganos (T3) | Reportagem “Grupo de ciganos é preso após briga em ônibus de turismo, diz polícia” (T4) |
| AUTORIA & TIPO DE VEICULAÇÃO | Nicolas Ramanush /Site da ONG | Nicolas Ramanush /Site da ONG | SEPPIR/Site da secretaria na internet | Editorial do G1 baiano/ disponível na internet |
| CONTEÚDO | Origem, perseguições, nomadismo, tradições, valores, dia internacional da Língua Romani. | Preservação da cultura, estereotipização de ciganas/os, profissões tradicionais. | Direitos Humanos políticas sociais e de infraestrutura, políticas culturais, acesso à terra | Ciganos são presos por porte ilegal de arma durante viagem de ônibus para Sergipe |
| PUBLICAÇÃO & COLETA | Set/2011 e Fev/2012 | Fev/2012 e Set/2012 | Mai/2013 e Mai/ 2013 | Jul/2012 e Set/2012 |

Quadro 3 – Delimitação do *corpus* principal e do *corpus* ampliado de pesquisa

Entrei em contato novamente com Ramanush no mês de abril de 2013. Gostaria de saber de sua disponibilidade para conceder uma entrevista a fim de esclarecer alguns aspectos que não ficaram claros somente com a análise documental dos textos. Isso, além de possibilitar que eu entrasse em contato diretamente com essa liderança cigana, proporcionaria mais respaldo à pesquisa devido a seu caráter parcialmente etnográfico. Após combinar datas e confirmar a visita com o presidente da ONG, entrei com pedido de solicitação de apoio financeiro para viagem de campo junto ao Programa de Pós Graduação em Linguística (PPGL) da Universidade de Brasília (UnB). Tendo em vista que tais processos burocráticos podem ser bastantes demorados, fui a campo para entrevistar o presidente da ONG na cidade de São Paulo/SP. Na configuração da pesquisa de campo não há como prever com antecedência o que irá acontecer e, infelizmente, Ramanush cancelou o encontro quando eu já me encontrava na cidade sendo custeada pela bolsa concedida pela Capes.

Entendo que tal entrevista poderia ter proporcionado observações sistematizadas do grupo cigano e ser instrumento para a investigação de outros aspectos sócio discursivos por ele assumido. Contudo, é importante reconhecer que existem limitações de acesso à realidade de

grupos ciganos, não só pela história de violência que marca as relações entre eles e a sociedade majoritária, mas também pelo seu modo de vida particular. Embora esta barreira não tenha inviabilizado a realização desta investigação, admito que tornou o processo de análise menos rico.

3.2 Breves considerações sobre o Realismo Crítico e ADC

A ontologia, conforme Resende (2009), diz respeito ao modo como entendemos a natureza do mundo social e seus componentes essenciais. A ADTO adota uma versão ontológica baseada no Realismo Crítico (FAIRCLOUGH, JESSOP & SAYER, 2002). O RC influenciou a ADC especialmente no tocante a perceber a realidade social estratificada e a vida social como sistema aberto. De acordo com Bhaskar (1989), a ontologia estratificada do mundo social sugere a existência de três estratos da realidade: o potencial – refere-se às estruturas e poderes dos elementos sociais; o realizado – refere-se ao que acontece quando esses poderes são ativados, e o empírico – refere-se àquilo que nós efetivamente observamos dos efeitos das estruturas, das potencialidades e das realizações.

Resende explica que, para o RC, a realidade é constituída de experiências, do curso de eventos realizados, de estruturas, de poderes, de mecanismos e de tendências de aspectos da realidade, que geram e facilitam eventos realizados que podemos (ou não) experimentar (BHASKAR & LAWSON, 1998 apud RESENDE, 2009). Logo, nem todas as possibilidades ligadas a estruturas internas dos objetos sociais acontecem de fato, pois existem contingências contextuais que bloqueiam determinados mecanismos.

A estrutura social surge como condição sempre presente e como o resultado continuamente reproduzido da mediação intencional humana. Esta é uma dualidade de estrutura na terminologia da Teoria de estruturação de Giddens (2003) e do Modelo transformacional de atividade social, de Bhaskar (1989). A mediação aparece como um poder da matéria, sincronicamente emergente; estrutura e agência humana são causalmente interdependentes mas não redutíveis uma a outra.

Essas regras, por sua vez, correspondem a “técnicas ou procedimentos generalizáveis aplicados no desempenho/reprodução de práticas sociais” e recursos, que se referem à capacidade de gerar controle sobre objetos, bens, pessoas; são propriedades estruturadoras e resultantes da ação humana (RAMALHO, 2010, p. 252). A relação entre estrutura e agência

têm caráter dual: estrutura é condição, causa material, mas também é resultado da atividade humana, a qual, por sua vez, produz e reproduz essa causa material (RAMALHO, 2010, p. 237).

Conforme discuti em seções anteriores, os momentos da prática social são relacionados a vários níveis (cf. RESENDE 2009 para uma discussão mais detalhada do RC e ADC) e desse modo percebe-se a importância de relacionar a análise do momento semiótico à análise dos outros momentos da (rede de) prática(s).

3.3 Arcabouço epistemológico aplicado à pesquisa

Chouliaraki & Fairclough (1999) entendem a Análise de Discurso Crítica como uma junção de teoria e método:

como um método de análise de práticas sociais com interesse específico nos momentos discursivos que unem preocupações teóricas e práticas às esferas públicas, onde as formas de análise ‘operacionalizam’ – tornam práticas – teorizações sobre o discurso na vida social (da modernidade tardia), e a análise contribui para o desenvolvimento e elaboração dessas teorias (CHOULIARAKI & FAIRCLOUGH, 1999, p. 16).

A partir do enquadre teórico-metodológico proposto em 1999 e 2003 e de acordo com a proposta da crítica explanatória de Bhaskar (1989), explicarei como o arcabouço de pesquisa em ADC foi aplicado às propostas específicas da investigação aqui empreendida. Fairclough explica que a pesquisa envolve diferentes passos, os quais serão discutidos a seguir.

Primeiramente é preciso focalizar um problema social que tenha um aspecto semiótico (FAIRCLOUGH, 2003, p. 184). Nesta investigação, o problema é oriundo, sobretudo, dos efeitos da globalização sobre a formação identitária cigana e seus possíveis impactos para os modos de vida cigano.

O segundo passo sugerido é identificar os elementos que impõem obstáculos, a fim de abordá-los. Nesta etapa existem três análises atuando juntamente. Primeiramente, faz-se (i) a análise da conjuntura, ou seja, da rede das práticas em que o problema está localizado. Na presente investigação, não foi feita análise de conjuntura, já que esta seria análise do papel do discurso nas práticas específicas da ONG Embaixada Cigana do Brasil. O que foi feito no Capítulo 2 foi a contextualização da história do povo cigano, suas origens, movimentos de diáspora e realidade na sociedade brasileira pós-moderna.

Posteriormente, realiza-se (ii) a análise da prática particular, que nesta pesquisa diz respeito às ações de comunicação do site da ONG - Embaixada Cigana do Brasil Pralipen

Romani, sediada em São Paulo/SP, quais sejam Cultura Cigana, nossa História por nós Parte I e Parte II. Na análise da prática particular, é necessário também refletir sobre a relação que a semiose/discurso mantém com outros elementos da prática particular de que se trata; neste caso específico, dos mecanismos e ações comunicacionais utilizados pelo grupo supracitado (ver Subseções anteriores deste capítulo).

Por fim, ocorre a (iii) análise de discurso, que se volta tanto para a estrutura (a ordem de discurso, que neste estudo foi baseada em sua maioria com dados documentais), quanto para a interação (análise linguística, na qual lançarei mão das categorias dialéticas de análise: acional, representacional e identificacional) e a relação com a prática social. Esta etapa será feita no Capítulo 4 e é caracterizada por pesquisa complexa entre os mecanismos discursivos e o problema em foco, ou seja, é interpretativa mas também explanatória (RAMALHO, 2010, p. 516). Interpretativa ao passo que temos de compreender as diferentes descrições e interpretações de textos e seus resultados, que serão afetados pela combinação de vários fatores - conhecimentos, crenças, experiências da leitora e do leitor, propriedades do texto etc. Explanatória, pois são 'redescritas' as particularidades textuais baseadas no arcabouço teórico escolhido, e como objetivo "demonstrar como o momento discursivo trabalha na prática social, do ponto de vista de seus efeitos em lutas hegemônicas e relações de dominação" (CHOULIARAKI E FAIRCLOUGH, 1999, p. 65).

Existe também preocupação em organizar dados coletados e refletir sobre as estratégias analíticas que mais se adequam aos dados, objetivos e questões de pesquisa, isso é foco do presente capítulo. A ADC dialoga com uma enorme variedade de teorias sociais e linguísticas, e tem caráter transdisciplinar. Essas características favorecem à pesquisadora e ao pesquisador lançar mão de vários conceitos e/ou categorias oriundos de outras abordagens.

Seguindo pressupostos do campo, entendo a linguagem em uma proposta multimodal, e como a maior parte da comunicação na atualidade é, inegavelmente, multimodal, faz-se necessário refletir sobre como diferentes semioses além de representar o mundo, também estabelecem com ele uma interação social. Independentemente de estar ou não acompanhado por texto escrito, textos visuais constituem-se como tipos de textos reconhecíveis além de serem dotados de unidade significativa (KRESS & VAN LEEUWEN, 2006, p. 14).

Nesse sentido, na análise de textos visuais utilizarei alguns pressupostos e categorias de análise da Gramática do *Design Visual* (GDV) proposta por Kress e van Leeuwen (2006) para analisar textos multimodais, pois, nessa teoria, esses são vistos como "produção de significado

em múltiplas articulações” (KRESS & VAN LEEUWEN, 2006, p. 4). Tal qual Fairclough, estes autores além de adotarem a noção teórica hallidayana de metafunções, ainda realizam algumas alterações para adequá-la a sua própria teoria (KRESS & VAN LEEUWEN, 2006, pp. 40-41).

As metafunções ideacional, interpessoal e textual passam a ser denominadas como ‘significados’, quais sejam, (i) os representacionais, relacionados a ideias ou atividades realizadas (de modo concreto ou abstrato) pelos participantes representados; (ii) os interativos, tipos de interações realizadas entre os participantes interacionais (a/o produtora/r da imagem e as/os espectadoras/es) e, por fim, (iii) os composicionais, que realizam o tipo de ‘coerência’ e ‘coesão’ estabelecidos entre os elementos representados, construindo significados sociais específicos (KRESS & VAN LEEUWEN, 2006, p. 42-44).

Na investigação de como os atores sociais são representados em textos, utilizo parte do arcabouço sócio semântico de van Leeuwen (1997), pois permite analisar de que forma representações diferentes de atores sociais implicam na exclusão de determinados atores para “servir aos interesses em relação a quem se dirigem” (VAN LEEUWEN, 1998, p. 80). O sistema apresentado ajuda a perceber como esses processos discursivos ocorrem em articulação com sua relevância sociológica e ideológica, isto é, relativa a sentidos da dominação.

O terceiro passo da abordagem analítica é refletir sobre a função do problema na prática, na qual se deve “considerar se a ordem social (a rede de práticas) ‘demanda’ em certo sentido o problema ou não” (FAIRCLOUGH, 2003, p. 184). Ou seja, se existe o reconhecimento da etnia cigana como legítima e se isso sustenta a dominação *gadjé* sobre os grupos espalhados no país. Na etapa seguinte, reflete-se sobre as possíveis maneiras de superar estes obstáculos e, por fim, deve-se refletir criticamente sobre a análise porque toda pesquisa crítica deve ser reflexiva (RESENDE & RAMALHO, 2006).

3.4 Categorias analíticas utilizadas

Categorias analíticas são as formas e significados textuais associados a maneiras particulares de representar, (inter)agir e identificar(se) em práticas sociais situadas (RAMALHO & RESENDE, 2011, p. 112). Analisando textos por meio delas, conseguimos mapear sistematicamente relações entre os elementos discursivos e os não discursivos de práticas sociais. Pesquisadoras/es em ADC não fazem simplesmente leitura e interpretação de dados, e isso se deve à associação entre conceitos e categorias analíticas que são aplicadas de forma sistemática

na análise de textos (RAMALHO & RESENDE, 2011, p. 112). Devo salientar que, apesar de o texto ‘demandar’ certo tipo de análise, é a/o analista de discurso crítico que, de fato, escolhe as categorias as categorias de análise.

O significado acional, isto é, o modo de (inter)ação de atores em eventos discursivos, mostra-se indispensável nesta pesquisa, pois um de seus objetivos é, justamente, analisar ações de comunicação de ciganas/os brasileiras/os na conjuntura do novo capitalismo. A categoria analítica estrutura genérica mostrou-se produtiva na análise pois permitiu (i) analisar como os textos do *corpus* figuram como modos de ação e interação de grupos ciganos com a sociedade majoritária, e (ii) perceber como mudanças genéricas ocorrem, em especial em relação à incorporação de estratégias comunicativas presentes na nova ordem mundial por esses atores.

Na GDV, os elementos visuais existem dentro de sistemas de representação que são cultural e historicamente moldados, e, tal como os textos escritos, podem ser utilizados socialmente por indivíduos e/ou grupos em relação a objetivos específicos. Para esta análise, utilizarei a categoria relacionada aos significados composicionais no *layout* (arranjo e estilo de elementos ou conteúdos em uma página) do *website* da ONG Embaixada Cigana do Brasil¹³. Apesar de os elementos dispostos em *layouts* serem integrados através de três sistemas inter-relacionados, irei analisar somente o valor informacional, portanto irei interpretar as significações dos elementos em função de sua localização no *layout* do *website*, em especial as relações de polarização entre esquerda e direita (KRESS & VAN LEEUWEN, 2006, p. 109-111).

Discursos excedem a simples função de representar o mundo: acabam também por projetá-lo, imaginá-lo, representá-lo como possível (logo, diferente do mundo real), já que estão ligados a projetos de mudança social em direções diferentes. Discursos estabelecem relações com outros discursos e, em geral, é através deles que atores sociais se relacionam, cooperam, competem e dominam uns aos outros (FAIRCLOUGH, 2003, p. 129).

Uma vez que discursos diferentes podem estar envolvidos em um mesmo texto, é interessante notar como a diferença entre eles é articulada e pode se realizar de várias maneiras, variando entre cooperação e contestação. Caso haja um cenário de competição é comum haver um discurso antagonista e um protagonista, e o papel da articulação é servir a propósitos de negação de um discurso em nome da afirmação do outro (FAIRCLOUGH, 2003, p. 133).

¹³ Os termos *websites* e *sites* designam o mesmo recurso semiótico, definido aqui como um conjunto de páginas harmonicamente interligadas, contendo informações, arquivos e documentos de uma entidade. Já uma *homepage* se refere à página inicial ou principal de cada *website* (FERRAZ, 2011).

A interdiscursividade, ou seja, a capacidade de textos de articular discursos heterogêneos será utilizada para mapear quais são os discursos articulados e como são articulados. Fairclough (2001) aponta que é essencial analisar quais são as principais partes da vida social são representadas, isto é, quais são os principais temas abordados, e os focos pelos quais são abordados, pois diferentes ângulos representaram o mundo de diferentes formas.

Utilizando do modelo sócio semiótico de van Leeuwen (1997), percebemos como o discurso permite escolhas diferenciadas de atores sociais e cada uma delas possui implicações ideológicas distintas em textos. Algumas das escolhas disponíveis para representação são, por exemplo, a (i) inclusão ou exclusão: quais atores são enfatizados ou apagados em determinados textos; e a (ii) ativação ou passivação: se os atores sociais são representados de modo ativo (como ator no processo) ou passivo (como afetado ou beneficiário) (VAN LEEUWEN, 1997, p. 169-222). A maior preocupação aqui é examinar o potencial de eventos discursivos situados, como parte das ações de comunicação, para desnaturalizar representações e identificações hegemônicas de ciganas/os brasileiras/os.

Partindo do pressuposto que a construção de significados depende não apenas do que está explícito, mas também do que está implícito, utilizo-me da categoria avaliação, principalmente para identificar como se constituem as culturas ciganas na modernidade tardia assim como os aspectos da dialética causal entre cultura cigana e cultura majoritária.

O estudo da modalidade é importante para o significado identificacional, uma vez que é entendida como a relação entre a autora ou o autor de um texto e a construção discursiva de identidades, porque “o quanto você se compromete é uma parte significativa do que você é” (FAIRCLOUGH, 2003, p. 170). Logo, diferentes modalidades em textos podem ser encaradas como parte do processo de texturização de auto-identidades.

Neste capítulo discuti algumas das teorias e métodos que foram utilizados na pesquisa, bem como relacionei algumas categorias de análise linguística que serão utilizadas no Capítulo 4. Este será dedicado à análise de dados documentais que constituem o *corpus* principal desta pesquisa.

CAPÍTULO 4 DISCURSOS CIGANOS E PRÁTICAS: ANÁLISE DE CATEGORIAS

*“- Mas, afinal, o que querem os ciganos?
Ir até o fim do mundo e depois voltar.”
Os ciganos vão para o céu (Tabor ukhodit v nebo, 1976).*

Este capítulo é dedicado à análise de dados documentais que constituem o *corpus* e está dividido segundo categorias analíticas propostas por Fairclough (2003). Primeiramente, apresento reflexões sobre gênero e estrutura genérica, a fim de analisar alguns modos de ação cigana no mundo por meio do discurso. Posteriormente, dedico-me a analisar como se constroem discursos contra-ideológicos, utilizando, para isto, a categoria a intertextualidade, e, por fim, utilizo a categoria avaliação, que ajuda a perceber como estilos diferentes proporcionam construções identificacionais distintas.

Na análise de construções simbólicas potencialmente ideológicas, utilizo-me do arcabouço teórico de Thompson (2000), especialmente os modos unificação. E outro enquadre de análise de que me valho é a representação de atores sociais, parte do arcabouço sócio-semântico criado por van Leeuwen (1997).

4.1 Gêneros: atividades, tecnologia e relações sociais ciganas

Gêneros constituem um dos debates centrais na agenda de estudos linguísticos, e a razão desta centralidade é, justamente, a grande variedade e a nossa submissão a eles na sociedade da modernidade tardia (MARCUSCHI, 2005). Por vezes nos sentimos confusos/os em relação a sua identificação, o que é natural já que gêneros, além de transitar por todas as esferas discursivas da vida humana, têm, ainda, rapidez para se adequar a padrões sócio-históricos e culturais emergentes.

Partindo da perspectiva bakhtiniana de que gêneros são tipos mais ou menos estáveis de enunciados escritos e orais, podemos encarar a produção linguística de indivíduos como ações resultantes de conjuntos de decisões tomadas na busca pela melhor tessitura textual possível para determinada situação comunicativa, portanto é a melhor escolha genérica que servirá para materializar novos textos (BAKHTIN, 2000, p. 292). Esta ação acontecerá em, pelo menos, duas dimensões: a social – na qual os indivíduos entram em contato com produções textuais

sincrônicas – e a histórica – na qual os indivíduos partem de produções disponíveis já realizadas para construir seus textos. Portanto, a realização de uma ação linguística parte da exploração de outras formas comunicativas usadas em determinadas formações discursivas, o que implica em empréstimo de combinações históricas que são os diferentes gêneros.

Fairclough (2003) entende, de maneira geral, que gêneros são atividades sociais que se constituem em ambientes multimodais. Na vertente britânica da ADC, os estudos sobre gêneros partem do pressuposto de que gêneros são práticas sociais e possuem como preocupação principal questões relativas a suas condições de produção e recepção, bem como aos diferentes sistemas de significação que interagem com o texto verbal na constituição de gêneros. Este autor atribui enorme importância a gêneros textuais específicos, pois é através deles que o discurso como prática social se realiza (FAIRCLOUGH, 2003, p. 66).

Como prática social dialeticamente ligada a estruturas sociais, o discurso possui poder constitutivo porque cria conhecimento, estabelece relações sociais e identidades (FAIRCLOUGH, 2003, p. 36). Textos também carregam traços de rotinas sociais que envolvem várias instâncias diferentes – apesar que, nem sempre, os indivíduos são capazes de perceber essas pistas textuais. O britânico defende ainda a necessidade de investigação dos textos por serem perpassados por relações de poder.

Cabe alertar à(s) leitora(s) e ao(s) leitor(es) que, apesar da posição epistemológica adotada por Marcuschi (2005, 2010) em relação a gêneros ser diferente da utilizada em ADC, alguns dos pressupostos do estudioso serão aqui considerados, tais como a necessidade de reflexão profunda sobre a manipulação genérica de textos, já que “estes estão em relação direta com contextos de cultura e são atividades discursivas socialmente estabilizadas que se prestam aos mais variados tipos de controle social e até mesmo ao exercício de poder” (MARCUSCHI, 2005, p. 8).

Agimos e interagimos no mundo e nas práticas diárias também através da linguagem – as/os falantes de uma língua dominam dispositivos de sentido os mais variados possíveis, o que lhes possibilita perceber diferentes gêneros e determiná-los em ações diferentes, em momentos históricos e sociais distintos (MARCUSCHI, 2010). Tomando por base as considerações teóricas apresentadas, procuro, a seguir, investigar como os textos específicos em estudo atuam e podem contribuir para a ação e interação em eventos sociais nos quais a comunidade cigana está inserida. Fairclough sugere que, ao analisarmos aspectos de gêneros, analisemos três

aspectos principais, quais sejam i) as cadeias genéricas; ii) as misturas de gêneros em um texto particular e iii) os gêneros individuais em um texto particular (FAIRCLOUGH, 2003, p. 65).

A respeito do primeiro aspecto, observamos com Giddens (2002) que as relações dos indivíduos consigo mesmos, com os outros e com o mundo “real” foram profundamente afetadas pelas mudanças trazidas pela modernidade tardia. A pós-modernidade trouxe consigo “a dissolução das narrativas por meio das quais os sujeitos se inserem na história, tendo um passado definitivo e um futuro predizível” (GIDDENS, 1991, p. 12). Este estudioso aborda o desenvolvimento social moderno de forma ‘descontinuista’, logo, considera que as instituições sociais modernas são, de alguma forma, únicas, e capturar a essência destas é essencial para entendermos a atual conjuntura. Os modos de vida produzidos pela modernidade nos afastam de todos os tipos tradicionais da ordem social de uma maneira sem precedentes (GIDDENS, 1991, p. 14).

As transformações produzidas pela modernidade, por sua vez, seriam mais profundas tanto em seu aspecto vertical quanto do ponto de vista horizontal (GIDDENS, 2002, p. 21). Em virtude da radicalidade dessas transformações, há uma limitação de nosso conhecimento de períodos anteriores para interpretá-las. Estas discontinuidades resultaram na sensação de que os eventos estão fora de controle devido a ‘aparente’ falta de sistematização da organização social. Ademais, formas de interconexão social até então fixas (como, por exemplo, o descolamento de tempo-espaço e a transformação de estruturas sociais) deram surgimento a outras novas (GIDDENS, 1991, p. 14).

Uma dessas novas interconexões socioculturais dos dias hodiernos está estruturada na conectividade entre os indivíduos através das novas tecnologias de comunicação, por isso é importante perceber como elas causam inquietações desde sua incorporação parcialmente forçada pelos indivíduos até sua influência na construção de identidades, na interligação de diferentes culturas, na disseminação de informação e conhecimento (LÉVY, 1999, p. 46). Lévy chama a atenção para o fato de que algumas características dessa comunicação refletem aspectos próprios da globalização neoliberal: a velocidade de circulação da informação, a troca de mensagens entre os indivíduos, o espírito de colaboração e a ausência de territorialidade (LÉVY, 1999, p. 201). Ademais, a própria comunicação ocorre em ambientes criados com auxílio de interfaces tecnológicas, como por exemplo, computadores, telefones, televisão entre outros.

Uma das interfaces desta nova forma de interação/comunicação hodierna é a Internet, que se destaca pelo crescimento expressivo no Brasil e no mundo: só no país alcançou a marca de 94,2 milhões de usuários em 2012, conforme pesquisa realizada pelo Ibope.¹⁴ Apesar de sua acessibilidade ainda não conseguir atingir todas as camadas sociais, seu uso cresce cada vez mais, mesmo entre grupos anteriormente excluídos: vários grupos ciganos mantêm websites na internet além de possuírem perfis em redes sociais virtuais como o *Twitter* e *Facebook*. A internet, na opinião de Marcuschi (2010), se transformou em uma imensa rede social e virtual que ligam indivíduos diferentes por formas diversas em grande velocidade e de forma síncrona. Segundo o autor, “isso dá uma nova noção de interação social. As novas tecnologias não são antissociais como alguns supuseram, mas favorecem a criação de verdadeiras redes de interesses” (MARCUSCHI, 2010, p. 24).

Uma das características mais importantes da internet é justamente seu caráter interativo, que favorece a comunicação e cria novas formas de interação. Lévy “interpreta a produção e circulação de mensagens no interior das redes de computadores como um elemento-chave de uma sociedade em mutação” (COELHO, 2001, p. 6). A virtualização passa a ser um processo articulador de toda a vida social, cada vez mais marcada pela ruptura dos limites espaço-temporais – que é uma das características mais expressivas da modernidade. Estas transformações tecnológicas afetam muito além da comunicação, pois interferem também nas relações pessoais na internet, uma vez que o sujeito passa a assumir um lugar mais ativo no processo comunicativo.

A internet proporciona ambiente para a utilização de diversos recursos multimídia de significação semiótica, o que é refletido na relativa facilidade com a qual novos gêneros se manifestam nos ambientes virtuais, e esta é o que a diferencia dos demais meios de comunicação. A internet não é “ambiente virtual homogêneo, mas apresenta uma grande heterogeneidade de formatos e permite muitas maneiras de operação relativas à participação e aos processos interativos” (MARCUSCHI, 2010, p. 32).

A partir dessas considerações percebe-se que é difícil acompanhar os novos debates em relação a novos conceitos de gêneros e novas tecnologias comunicativas. Uma das razões pode estar relacionada à velocidade da mudança tecnológica associada à criação, inovação ou reprodução de gêneros já existentes. O ambiente virtual proporciona várias dessas possibilidades,

¹⁴ Disponível em: <http://www.meioemensagem.com.br/home/midia/noticias/2013/03/22/Usuarios-de-web-chegam-a-94-2-mi-no-Brasil.html#ixzz2SHydxAsf> Acesso em: 4 mai. 2013

pois atende a diferentes demandas de usuárias/os em diversas áreas da vida social, como, por exemplo, de professoras/es de Português (FERRAZ, 2011).

A rápida evolução tecnológica parece ser um dos motivos principais para a difícil definição do conceito entre diferentes teorias, mas o que todas têm em comum é a proposição de que gêneros não existem fora de relações sociais (BONINI, 2011, p. 680). Destaco as pesquisas de Bonini (2005, 2011) nas quais o autor opta por estabelecer gênero como meio termo entre prática social (FAIRCLOUGH, 2003) e projeto enunciativo (BAKHTIN, 2000). Não utilizarei a totalidade dos estudos do autor nesta pesquisa, por receio de extrapolar em muito o que havia delimitado, mas isso não me impede de lançar mão de suas conclusões sobre mídia e suporte: a primeira é qualquer tecnologia de mediação da interação linguística e pode ser identificada pelo modo como é organizada, produzida e recebida e pelos suportes que a constituem. Já o último é o elemento material pelo qual a mídia se concretiza – sua organização, produção e recepção (BONINI, 2011, p. 688).

O *website* configura-se como suporte para vários gêneros, inclusive a *homepage* da ONG Embaixada Cigana do Brasil. Aquele possibilita a circulação de variados textos, que por sua vez materializam diversos gêneros. O *website* como suporte participa de uma infinidade de ações comunicativas associadas a diversas práticas – comerciais, pedagógicas, organizacionais etc. Seu uso reflete inovação para ampliar o alcance de textos de grupos ciganos – atores sociais que sempre foram excluídos dos meios de comunicação em massa (GHEORHE & ACTON, 2001, p. 54). Isto pode ser considerado como um indicio de que as/os ciganos estão incluídas/os e incluindo-se em instituições da vida contemporânea conforme abordado no Capítulo 2. Elas/es se veem e se representam como um grupo específico que possui direito a políticas especiais e reconhecimento.

Gêneros digitais são capazes de reunir em um só suporte, isto é, em um elemento material diversas formas de expressão, como, por exemplo, a linguagem verbal em sua forma escrita/oral/visual, possibilitando assim o envolvimento concomitante de multissemiotes (DIAS, 2000). Estes gêneros são definidos por Erickson como:

padrão de comunicação criado pela combinação de forças individuais, sociais e técnicas implícitas numa situação comunicativa recorrente. Um gênero estrutura a comunicação ao criar expectativas partilhadas acerca da forma e do conteúdo da interação, atenuando assim a pressão da produção e interpretação (ERICKSON, 2000, p. 3).

O franco desenvolvimento e uso cada vez mais generalizado de suportes digitais é o que torna sua análise relevante, e, apesar de terem contrapartes em suportes prévios, suas

peculiaridades formais e funcionais oferecem a possibilidade de se rever conceitos tradicionais. Santaella assevera que antes da grande revolução tecnológica do final do século XX, os suportes estavam separados, portanto não interagiam em um mesmo ambiente de informação (SANTAELLA, 2001, p. 35). Contudo, após o advento das mídias e imagens digitais, pintura e texto podem ser examinados em um mesmo suporte, por exemplo, da *homepage* do *website* da ONG. Para esta autora, todas as formas de comunicação digitalizadas constituem o nascimento de uma nova linguagem: a hipermídia.

A hipermídia é definida como a integração sem suturas de dados, textos, imagens de todas as espécies e sons dentro de um único suporte (SANTAELLA, 2001, p. 54) e pode ser caracterizada pela convergência de textos escritos (livros, periódicos científicos, jornais, revistas), do audiovisual (televisão, vídeo, cinema) e da informática (computadores e programas informáticos). De acordo com Leroy (2009), essa convergência que veio a popularizar a Internet se caracteriza pela junção de dois conceitos básicos: o de servidores de informação e o de hipertexto.

O conceito de hipertexto, concebido em 1945 por Vannevar Bush, consiste em uma forma de organização não-linear de informação que permite situar assuntos distintos inter-relacionados em diferentes níveis de aprofundamento, proporcionando a personalização do processo de leitura e “permitindo ao usuário (sic) trabalhar em seu próprio ritmo, nível e estilo, adequando às suas características e interesses” (BUGAY & ULBRICHT, 2000, p. 44). O hipertexto veio alterar nossa noção de textualidade, pois é um texto plural, que não possui um centro discursivo e margens, além de “ser produzido por um ou vários autores (sic), estando sempre mudando e recomeçando de maneira associativa, cumulativa, multilinear e instável” (DIAS, 2000, p. 66).

Hoje grande parte de meios comunicacionais envolvem uma complexa inter-relação entre texto escrito, imagens e outros elementos gráficos que, juntos, são combinados em um *design visual*, o chamado *layout* (KRESS & VAN LEEUWEN, 2006). Sobretudo em *websites*, a diagramação de *layouts* reproduz um determinado sistema de convenções sociais, construindo, assim, significados específicos (CARVALHO, 2010, p. 2).

No *layout* do *website* da ONG, podemos perceber uma hierarquia genérica materializada em hipertextos: existe um gênero principal – a *homepage* e vários gêneros individuais, o que tem

levado algumas pesquisadoras/es a definirem a Internet como uma relação complexa entre gênero, hipergênero e mídia¹⁵ (BONINI, 2011, p. 690).

Como mídia, a Internet é composta de vários suportes físicos (monitor, unidade de sistema, modem, disco rígido etc), e é produzida pela manipulação da linguagem HTML.¹⁶ Fairclough (2003) explica que considera a internet como tecnologia de comunicação mediada unidirecional, já que usuárias/os podem decidir o que olhar e o que não olhar, e em qual a ordem. Contudo, a configuração de *websites* está restringindo esta mediação pois as vezes as opções da/o usuária/o são fortemente limitadas (FAIRCLOUGH, 2003, p. 77). Por outro lado, a Internet se organiza através de diferentes navegadores e *sites* de busca – suportes organizacionais – e, por outro, através de diversos tipos de *sites* – suportes funcionais (BONINI, 2011, p. 693). O aspecto mais interessante com relação à Internet, contudo, é que, nela, muitas outras mídias são mobilizadas (por vezes, até mídia dentro de mídia), trazendo cada uma seus gêneros específicos.

A análise de gêneros individuais ou interações pode ser, de acordo com Fairclough (2003), em termos de i) atividade, ii) relações sociais e, por fim, iii) tecnologia comunicativa. A atividade está relacionada à ação discursiva que os atores sociais estão realizando em eventos sociais, e, neste caso especificamente, o discurso assume o papel de principal atividade social pois é através do próprio gênero *homepage* que a ação ocorre.

Quando definidos em termos de propósito de atividade ou de instância gêneros são neles estão inclusos em eventos de classes comunicativas, isto é, quando os membros de determinado grupo dividem propósitos comunicativos (SWALES, 1990 *apud* FAIRCLOUGH, 2003, p. 63). O gênero aqui analisado possui como propósito comunicativo central diminuir as diferenças entre as comunidades não cigana e cigana. O hiperlink “Quem somos” remete a um texto que materializa o gênero *homepage* e funciona como apresentação da ONG, na qual encontramos o excerto que afirma seu propósito:

(1) Através de planejamento a entidade desenvolve projetos e ações voltadas aos membros de grupos menos favorecidos, dando a eles a oportunidade de práticas de cidadania. Assim como, também desenvolve projetos voltados aos não ciganos visando, através da cultura, diminuir o preconceito e criar a possibilidade de integração social.

¹⁵ Para Bonini, hipergênero é a produção de gêneros em grandes grupos que compõem unidades maiores de interação (BONINI, 2011, p. 691).

¹⁶ *Hypertext markup language* é o que possibilita a construção de conexões hipertextuais na Internet.

Além disso as/os organizadoras/es da ONG também estão conscientes das dificuldades relativas à inclusão cultural e à preservação das tradições e do patrimônio cultural cigano, o que igualmente faz parte de sua meta:

(2) Somos pessoas imbuídas de um mesmo ideal: resgatar, fomentar e preservar a cultura cigana (que é nossa própria identidade) e auxiliar os indivíduos de grupos que ainda encontram obstáculos de acessibilidade à cidadania (documentos de identificação civil), à saúde pública e ao ensino.

A partir do significado composicional proposto na GDV, nota-se que o site possui a configuração *new writing*, ou seja, seu *layout* é sofisticado pois emprega diversos recursos semióticos (KRESS & VAN LEUWEEN, 2006), como pode ser conferido na Figura 5 abaixo:

Figura 5 a seguir:



Figura 5 - Layout da homepage da ONG Embaixada Cigana do Brasil

É interessante notar que o desenvolvimento de novas tecnologias comunicativas possibilitou o surgimento de novos gêneros. Formatos reúnem gêneros característicos de outras tecnologias – por exemplo, tipográficas – e gêneros que se desenvolveram como parte da mudança tecnológica – e-mail, fóruns de discussão, bate-papo, etc. (FAIRCLOUGH, 2003, pp. 71-72).

Gêneros situados podem reunir diferentes modos semióticos em seus subgêneros (FAIRCLOUGH, 2003, p. 77), no caso do suporte em foco os textos semióticos utilizados são fotografias e demais tipos de imagens visuais, músicas e vídeos ciganos para *download* entre outros. O suporte possui *hiperlinks* para seções que apresentam textos com aspectos tipológicos diferentes, em sua maioria narrativos (lendas, fábulas, crônicas literárias e narrativas conversacionais) e argumentativos (artigos de opinião, carta aberta, debate regrado, discurso de defesa, ensaios). Percebe-se, também, a presença de diferentes textos, como relatos históricos, experiências de vida, biografias de ciganos famosos, notícias, reportagens, leis e decretos. Estes textos explicativos materializam gêneros situados, ou seja, específicos de redes de práticas particulares (literatura histórica e biográfica, jornalística, jurídica).

Partindo do pressuposto de que a agência e significado para o indivíduo se formam por meio de atributos culturais interrelacionados – que prevalecem sobre outras fontes (CASTELLS, 2000), é possível concluir que o grupo cigano escolheu algumas fontes de significados e experiências no mundo que os representam de maneiras específicas. Contudo, alguns dos gêneros que utilizam fazem parte do esforço de apresentar sua história e cultura de forma autônoma, ou seja, eles mesmos agem e interagem com os membros da sociedade majoritária. Essas funções comunicativas são proporcionadas pela *web*, que se constitui como novo tempo-espaço e abre possibilidades para utilização dessa inovação tecnológica por ciganas/os a fim de ampliar seu contato com o mundo, proporcionar informação sobre suas condições sócio-históricas além de ser espaço de agir no/sobre mundo.

Utilizar o componente valor de informação da metafunção composicional da Gramática do *Design Visual* (conferir discussão detalhada no Capítulo 3), para analisar a disposição dos componentes na imagem permite que possamos mapear seus valores de informação, já que eles “estarão interagindo, comprometendo e sendo comprometidos em seus valores pelos outros elementos da imagem” (ALMEIDA, 2008, p. 7).

O lado direito da composição é o lugar que, para Kress e van Leeuwen (2006), apresenta informações novas, as informações que podem não ser “conhecidas ou completamente aceitas pelo/a leitor/a ou observador/a da imagem” (JEWITT & OYAMA, 2004, p. 148). Por sua vez, o lado esquerdo é relacionado ao elemento já dado, que traz informação familiar para o/a observador/a ou apresenta algum dado ao qual se deve prestar atenção (KRESS & VAN LEEUWEN, 2006). Os autores chamam esse elemento colocado do lado direito de elemento novo e no lado esquerdo de elemento dado (KRESS & VAN LEEUWEN, 2006, p. 109-111).

Na Figura 6, observamos, com a análise imagética que estereótipos de povos ciganos estão à esquerda – espaço destinado a informações familiares ou ‘dadas’ – e os hiperlinks estão posicionados à direita na composição do *layout* – lugar destinado ao novo.

Figura 6 – Análise imagética da homepage da ONG Embaixada Cigana do Brasil



Esquerda – informações dadas

Direita – informações novas

As imagens demonstram o imaginário da sociedade majoritária sobre as/os ciganas/os: vivem em tendas, possuem grandes famílias, se manifestam artisticamente através da dança e da música, além de comumente serem artesãos e ferreiros. Ainda é apresentada uma faceta mística comumente ligada a esses povos: a leitura da *buena dicha* pelas ciganas.

Já o texto escrito, no lado direito da composição, revela a presença de hiperlinks direcionados a esclarecer a organização e objetivos gerais da ONG Embaixada Cigana do Brasil (Quem somos e Diretoria), demonstrar ações sociais e projetos por ela desenvolvidos (Projeto Romani Rota e Ciganos na Escola), oferecer compilações de direitos ciganos, ações políticas e internacionais, bem como acesso a materiais de pesquisa, textos estes que compõem o *corpus* principal desta pesquisa. Outros hiperlinks levam a leitora ou o leitor a páginas que informam

sobre ações culturais ciganas (Eventos e shows, Venda de livros, Lendas, Música e Dança cigana) e à oferta de cursos presenciais voltados a aspectos da vida de povos ciganos no Brasil que são oferecidos por membros da própria ONG.

De acordo com o exposto, acredito que estes gêneros estão vinculados a atividade específica de defender, recuperar e valorizar a história e as tradições étnicas e culturais da etnia cigana, assim como proteger os direitos patrimoniais consuetudinários e o patrimônio cultural e intelectual dos grupos ciganos.

4.2 A interdiscursividade e luta contra-hegemônica

A categoria intertextualidade (manifesta ou constitutiva) está ligada à produção de sentidos: a intertextualidade acentua a historicidade dos textos ou, de acordo com Bakhtin, é acréscimo às “cadeias de comunicação verbal” (BAKHTIN, 2000). Já no processo de distribuição, é útil para a “exploração de redes relativamente estáveis em que os textos se movimentam, sofrendo transformações ao mudarem de um tipo de texto a outro” (FAIRCLOUGH, 2001, p. 114). Por fim, no processo de consumo de sentidos, é proveitosa ao destacar que não é unicamente “o texto” (ou os textos intertextualizados na constituição deste) que molda a interpretação, porém, também, os outros textos que as/os intérpretes, variavelmente, trazem ao processo de interpretação.

Textos, como já discutido nas seções anteriores, são materializações do discurso no processo de produção, composição, recepção de (efeitos de) sentidos e trazem consigo traços e significados distintos. Em T1 (*Cultura Cigana, nossa História por nós - Parte I*), que faz parte da constituição do *corpus*, por exemplo, são explicitadas as relações sociais mais ou menos assimétricas entre as pessoas envolvidas na interação. Ora, essas inserções têm grande potencial ideológico - pois são modos de naturalização de relações assimétricas de poder -, ora são formas de resistência e tentativa de supressão das hegemonias (FAIRCLOUGH, 2003, p. 41).

Uma maneira de articulação de outros textos no *corpus* ocorre em T1. O autor insere a definição do verbete ‘cigano’ presente em dois dicionários, Aurélio e Michaelis, quais sejam: “boêmio; astuto, velhaco, trapaceiro” e “povo nômade, originário do Noroeste da Índia, que emigrou para a Europa Central e que, atualmente, encontra-se presente com sua cultura e costumes em vários países do Ocidente”.

Há de se lembrar que, socialmente, dicionários tem como função “servir como espelho dos recortes culturais, dos problemas e das preocupações da nação” (SCHMITZ, 1997, p. 62). Eles não são textos acabados ou fechados, mas, sim, uma “interpretação da realidade realizada por uma pessoa ou um grupo de pessoas” (GALERA, 1996, p. 13). Teixeira (2008), em seu detalhado estudo sobre a história dos povos ciganos no Brasil, explica que tais definições potencialmente ideológicas já estavam presentes no primeiro dicionário de língua portuguesa, publicado no início do século XVIII, em Portugal, pelo Pe. Raphael Bluteau:¹⁷

Ciganos - Nome que o vulgo dá a uns homens vagabundos e embusteiros, que se fingem naturais do Egito e obrigados a peregrinar pelo mundo, sem assento nem domicílio permanente, como descendentes dos que não quiseram agasalhar o Divino Infante quando a Virgem Santíssima e S. José peregrinavam com ele pelo Egito (BLUTEAU, 1712, p. 311-312).

A respeito de construções discursivas em dicionários, Bourdieu afirma que estes “estão cheios de uma certa mitologia política” (BOURDIEU, 2004, p. 30). Exemplo de sentido ideológico que tais obras de referência podem assumir ocorreu em 2012, quando houve ação perpetrada pelo Ministério Público Federal de Minas Gerais para retirar de circulação exemplares do dicionário Houaiss, sob alegação de que o dicionário trazia referências preconceituosas e racistas na definição do verbete ‘cigano’ (PEIXOTO, 2012).

Acton afirma que a grande falha da literatura sobre ciganos (oficial e acadêmica) é a ‘supergeneralização’, isto é, “observadores têm sido facilmente levados a acreditar que práticas de grupos particulares são universais” (ACTON, 1974, p. 3). Tais práticas levam o autor do T1 a afirmar:

(3) Quando o generalizador atribui a todos os clãs ciganos aquilo que ele somente observou em um único clã cigano, ou pior ainda, caso que ocorre aqui no Brasil, atribui a todos os clãs ciganos aquilo que ele observou em um grupo de não-ciganos que dizem-se ciganos, ele, então, faz uma conclusão geral a partir de premissas particulares ou até mesmo sobre premissas falsas.

Indivíduos de etnias ciganas sofrem com tais ‘generalizações’ que se foram legitimadas e por parte dos demais integrantes da sociedade (THOMPSON, 2000, p. 81). Uma das ferramentas da legitimação - aqui entendida como um dos cinco *modus operandi* na teoria social crítica de Thompson - acontece por meio da narrativização, isto é, quando histórias do passado são contadas para enquadrar o presente como parte de uma tradição eterna e aceitável

¹⁷ Digitalizado por alunos e docentes do Instituto de Estudos Brasileiros (IEB) da Universidade de São Paulo (USP) e disponível para consulta pública e gratuita na internet no site: http://www.ieb.usp.br/catalogo_eletronico/

(THOMPSON, 2000, p. 82). Um exemplo da narrativização a respeito dos povos ciganos ocorre, por exemplo, com uma característica atribuída a eles, o nomadismo. Observemos como o autor percebe e contradiz o nomadismo como parte inevitável do ‘ser cigano’ em T1 e T2:

(4) As viagens e os deslocamentos sempre ocuparam papéis funcionais e não tradicionais. Permitiam o exercício de nossas profissões (...). A viagem tinha, e as vezes ainda tem, uma função econômica. E ocorria o tal ‘nomadismo’ porque éramos expulsos do local.

(5) Todos esses grandes deslocamentos foram vistos pelos não ciganos como nomadismo. Mas para membros de nossa etnia isso era a tentativa de salvar suas vidas. Alguns quando não eram expulsos tinham que abandonar as tradições e os valores culturais, pagando o preço da aculturação e assimilação (sic) pela salva-guarda de sua própria (sic) vida.

(6) na Europa apenas 15% dos chamados ciganos ainda têm vida seminômade. E entre esse número devemos deixar claro que 10% não são ciganos e sim Yeniches, Scottish Travellers e os Gens du Voyage (grupos étnicos que vivem do pequeno comércio e se deslocam em trailers que são: suas casas e suas lojas).

Apesar da construção imaginária simbólica dos grupos ciganos sempre os ligarem ao nomadismo, o autor assevera que esse traço não faz parte do modo de vida de grupos étnicos ciganos, mas, sim, fruto de contínuas expulsões sofridas por serem diferentes. Como forma de salvaguardar suas tradições os indivíduos procuravam manter-se em movimento, fato observado desde sua origem na Índia e posterior diáspora pela Ásia e Europa. A naturalização dessa característica nos faz pensar que todos os indivíduos nômades pertencem, necessariamente, a alguma etnia cigana e vice versa. Ademais, sabe-se que por diversos motivos apenas uma pequena parte das/os ciganas/os são nômades: grande parte dos grupos são seminômades ou sedentários. Os grupos seminômades são aqueles viajam somente durante parte do ano e ficam em acampamentos fixos e/ou em casas durante o resto do tempo; já os sedentários deixaram de viajar por completo ou dificilmente viajam (MOONEN, 2012, pp.8-9).

Para a sociedade majoritária, não existe diferença na identidade de grupos que chegaram ao país em épocas e condições diferentes: calons, que vieram deportados de Portugal durante o século XVI, acabam sendo incluídos no mesmo grupo de famílias rom e sinti – em geral, oriundas dos Balcãs e da Europa Central –, que chegaram ao Brasil fugindo de perseguições durante a Segunda Guerra Mundial. Percebe-se que a pluralidade dos grupos ciganos é apagada justamente pela construção simbólica de comunidade e história únicas, que transcendem conflitos, diferenças e divisões (THOMPSON, 2000, p. 83). O autor em T1 traça a história de seu grupo específico (sinti) utilizando-se de textos por ele escritos, lutando para

diminuir tais generalizações. O autor registra em T2 (*Cultura Cigana, nossa História por nós - Parte II*) que foi durante o século XVIII que se estabeleceu a imagem romântica da/o cigana/o:

(8) Apenas no século 18 com o Iluminismo a história começa a aceitar nossa legítima identidade Romani.

(9) Ainda na literatura ou na indústria cinematográfica somos retratados assim: roupas coloridas, orgulhosos e independentes, uma vida apaixonada e com a possibilidade de desfrutar os prazeres da vida, nossas mulheres e homens são sedutores. E esse quadro irreal é especialmente prevalente na literatura e artes plásticas da Renascença.

O ciganólogo Frans Moonen (2013) alerta que tal figura cigana ‘romantizada’, muito provavelmente, nunca existiu, sendo somente uma criação simbólica das/os *gadjés* a fim de criar uma falsa identidade coletiva e união ilusória entre povos que apresentavam características normalmente atribuídas aos ciganos: viver em tendas/acampamentos, possuir atividades profissionais tipicamente “ciganas” etc. (MOONEN, 2013, p. 35). Vejamos os seguintes excertos do T4 (*Grupo de ciganos é preso após briga em ônibus de turismo, diz polícia*) para melhor contextualização:

(10) durante a viagem houve uma confusão no ônibus, em que ciganos ameaçaram o condutor do veículo.

(11) Desde que o grupo foi preso, cerca de 20 ciganos estão acampados na frente da delegacia.

A legitimação da relação desigual entre ciganas/os e *gadjés* é ligada à padronização da figura cigana em gêneros específicos, como no exemplo dado, na ordem de discurso jornalístico. A padronização, estratégia ligada ao *modus operandi* da unificação, acontece quando indivíduos são interligados por um mesmo padrão social (THOMPSON, 2000, p. 86). A seleção lexical utilizada na reportagem também ajuda a construir trocas simbólicas pelas quais o discurso jornalístico pode ser identificado: os itens lexicais e expressões *detidos, porte ilegal de arma, polícia, preso, confusão, ameaçaram, armas, delegacia, revólveres, pistola, facas, presos*, no T4, são palavras que “lexicalizam” o mundo de maneiras particulares (FAIRCLOUGH, 2001, p. 103).

Ciganas/os são representadas/os como desordeiras/os e perturbadoras/es da ordem pública envolvidas/os em confusões e brigas constantes com seus iguais e outras/os brasileiras/os. Esse tipo de texto contribui não somente na naturalização dessa ideologia, mas também para criar um inimigo público e fomentar o expurgo do outro: ciganas/os são uma possível ameaça ao poder dominante, no modo de operar a ideologia chamado fragmentação (THOMPSON, 2000, p. 87).

O discurso da ONG Embaixada Cigana do Brasil, por sua vez, apresenta uma perspectiva diferente na representação do mundo, que, por sua vez, é associada a relações que eles mantêm com o mundo, a posição que ocupa nele e as relações que estabelecem com outros discursos (FAIRCLOUGH, 2001, p. 136). A interdiscursividade no *corpus* projeta uma representação de mundo completamente diferente daquela articulada pela voz hegemônica do T4. Em T1 e T2, são utilizadas diferentes estratégias de construção simbólica para operar modos contra-hegemônicos na luta contra a unificação e fragmentação da identidade e de indivíduos ciganos.

Cabe aqui apontar que Thompson (2000) alerta que as ferramentas de construção simbólica não são intrinsecamente ideológicas, ou seja, depende do uso dado a elas em sua construção: se estiverem servindo para subverter, contestar ou minar relações de dominação, podemos dizer que elas são modos de operar a ideologia de forma contra-hegemônica (THOMPSON, 2000, p. 82). A representação de atores sociais em textos acontece a partir de um composto de elementos linguísticos que funciona para incluir indivíduos e grupos. Partindo da análise destas representações, podemos compreender como acrescentam mais elementos às práticas sociais além de perceber a potencialidade para transformação de discursos acerca delas.

Utilizando do quadro sócio semiótico proposto por van Leeuwen (1997), percebi que em T1 e T2 as/os ciganas/os são incluídos em lutas contra-hegemônicas através da assimilação. A assimilação ocorre de duas maneiras principais: a agregação - na qual os grupos de participantes vêm quantificados - e a coletivização - na qual os grupos de participantes são retratados de uma forma coletiva (VAN LEEWEN, 1997, p. 210).

A coletivização é a forma de inclusão mais utilizada em T1 e T2, ocorrendo, linguisticamente, através do uso da primeira pessoa do plural “nós” (N= 18)¹⁸ mas, sobretudo, por meio do uso de pronomes possessivos, em construções como “nossa língua”, “nossa cultura”, “nossa família” (N= 95). Isso denota haver uma representação de acordo entre todos os indivíduos de um grupo:

(12) No mundo todo, nossa atual realidade é bem outra: nós, ciganos, somos cidadãos e, portanto, como qualquer outro cidadão, procuramos oportunidades de trabalho.

(13) “Para nós, o casamento geralmente começa com uma fuga do casal e posterior pedido de perdão e aprovação de nossas famílias.

¹⁸ N = número de ocorrências no *corpus*.

(14) em nossas tradições, em nossa língua e principalmente em nossa consciência.

Este tipo de unificação, que se constrói no nível simbólico, funciona, parcialmente como foco de resistência à imagem hegemônica, e interliga os indivíduos ciganos em uma identidade coletiva, independentemente das diferenças e divisões que possam separá-los. Vistos desta forma, eles tornam-se cidadãos dignos de apoio além de legitimar que também pertencem ao país. Este posicionamento pode ser considerado como uma tentativa inicial de melhoria da figura cigana ante o senso comum. Contudo, há de se pontuar que o mesmo discurso funciona como manutenção de relações de poder no interior do grupo cigano mais amplo, no qual aqueles que possuem acesso aos espaços discursivos serão ouvidos ao passo em que outros serão silenciados. Existem hegemonias internas ligadas a poder aquisitivo, letramento e, principalmente, gênero como pode ser observado nos excertos de T1, abaixo:

(15) O fato de pertencer a minha família é mais importante do que se sentir “cigano”.

(16) somos os Manush, também denominados de sinti, hoje em dia somos encontrados em grande maioria na Alasácia, sul da França, norte da Itália e norte da Alemanha.

(17) sempre do nome do chefe, aquele que por vários motivos (capacidade de comunicação, dinheiro etc) representava os demais perante os não ciganos. Entre nós, Manush, nunca houve esse tipo de procedimento. Cada homem é responsável apenas pela sua própria família.

(18) As relações amorosas fora do casamento são constantemente vigiadas e desencorajadas e toda a comunidade realiza o papel de protetora das moças, a esse respeito.

(19) Eles procuram para futura nora alguém que seja, bonita, que tenha um bom “darro” (dote) e que seja de uma família conhecida pela comunidade.

(19) O pano branco amarrado com linha vermelha simboliza a integridade da moça.

(20) O papel do homem e da mulher é diferente, porém complementar um ao outro. Cabe a mulher, por educação, assegurar a continuidade da tradição de seu clã. Uma de suas principais preocupações é a educação de sua filha antes do casamento.

Em T1, o autor faz também relato histórico se utilizando da coletivização “nós” como se estivesse estado presente desde 1300 e como se os povos ciganos fossem o mesmo que são hoje desde o século XIV. Isso é significativo já que o autor utiliza-se da reificação, *modus operandi* da

ideologia no qual uma situação transitória é retratada como permanente e natural (THOMPSON, 2000, p. 86). Essa estratégia específica é a eternalização, pois o fenômeno sócio-histórico apresentado, os grupos ciganos e sua forma de vida, são representados como permanentes. Os grupos ciganos são representados como sofrendo ações de outros grupos, mas são parcamente representados como agindo no mundo. Isso também é significativo já que denota certa ‘vitimização’ por parte desses grupos, o que faz o autor tomar posição empoderada em relação ao restante de seus pares, como observado em T1:

(21) Após termos deixado a Índia, alguns emigraram para Pérsia, outros para a Ásia central e outros para o ocidente, para Bizâncio, alcançando a Europa. Isso ocorreu entre 1300 e 1400.

(22) Quando estivemos em territórios controlados pelos Otomanos fomos feitos escravos nos principados da Moldávia e Valáquia, por conta da capacidade artesanal em metalurgia de alguns entre nós na fabricação de armas.

(23) Desde nossa chegada aos países medievais, fomos feitos escravos dos proprietários de terras, tendo nossa emancipação somente em 1851.

(24) a Pragmática dos Reis Católicos em 1499 deu início a uma faze (sic) muito longa de perseguição, na qual era visada a diversidade cultural de nossos clãs, no caso especificamente dos Calon.

(25) Em todos os outros países da Europa encontramos éditos de leis de perseguição ou expulsão.

Embora se representem e sejam representados como um grande grupo, as/os ciganas/os também se vinculam a grupos específicos. Teixeira (2008) explica que o termo ‘cigano’ não designa as comunidades por nomes que dão a si próprias, mas sim designa uma sobreposição de “diversas comunidades (historicamente diferenciadas) chamadas de ciganas, mantendo relações de semelhança e/ou dissemelhança umas com as outras” (TEIXEIRA, 2008, p. 11). Sempre que o autor utiliza a palavra “cigano”, a coloca entre aspas, distanciando-se desse modo de representação. Isso é relevante pois marca a presença desse ‘outro’ distante cuja representação não é aceita. O autor de T1 e T2, que faz parte do grupo sinti, explica:

(26) Nós, rroms (ciganos) reconhecemos entre nós divisões e subdivisões em diferenças territoriais, culturais e linguísticas. Além das várias denominações que os não-ciganos nos dão, temos nossas autodenominações.

(27) Não existe uma ‘ciganidade’ como conteúdo único para todos os nossos clãs existe uma phralipen romani (irmandade cigana).

(28) Muitas pessoas (...) foram levadas (...) a acreditar que nós, ciganos, somos geneticamente inclinados a cometer crimes. Por esse motivo, sempre

que um indivíduo comete o crime a comunidade inteira fica com o estigma e, portanto, somos julgados e condenados por um ato individual.

A diferenciação (THOMPSON, 2000, p. 87) é usada como estratégia contra ideológica em T1 e T2 para dar ênfase às diferenças e mostrar características que diferenciam determinados indivíduos ciganos dos demais. Linguisticamente, a diferenciação pode ser observada de modo a explicitamente distinguir um ator social individual ou um grupo de atores sociais de um ator ou grupo semelhante (VAN LEEUWEN, 1997, p. 199). Em T1 e T2, são criadas diferenças entre o ‘nós’ e o ‘outro’ ou entre os ‘clãs’ (N= 40) como podemos observar nos excertos abaixo:

(29) não se descarta a possibilidade de indivíduos de etnia cigana praticarem algo errado. Afinal, em qualquer povo existem pessoas descendentes e aqueles outros.

(30) Os casamentos representam um elemento essencial na organização Rroma (cigana) e (...) variam muito de um clã para outro.

Essa desconstrução discursiva conflituosa é característica da luta contra hegemônica cigana: ora se padronizam e criam símbolos de unidade coletiva – tradições, mitos, leitura da *buena dicha* –, ora se diferenciam dos ‘outros clãs’. O autor em T1 e T2 parece ter consciência sobre sua atividade discursiva, assim como sobre o caráter processual histórico da construção dos discursos, estilos, gêneros e da ‘realidade’ social. A consciência do poder da representação hegemônica pela mídia frequentemente e seu impacto sobre os modos como a sociedade majoritária vê os povos ciganos é muito relevante para discussão entre representantes de grupos ciganos e sociedade majoritária:

(31) E finalizando, resta uma pergunta: A quem interessa a generalização praticada pela Mídia (meios de comunicação) brasileira?

(32) quando uma pessoa de origem nipônica se envolve em uma desinteligência e isso acaba em morte do outro. Nunca lemos ou ouvimos a seguinte frase: “japonês mata em briga de trânsito”, o que se lê ou se ouve é: “O sr. Nakamura matou fulano em briga de trânsito”.

(33) Agora quando o envolvido (sic) é de etnia cigana eis o que lemos ou ouvimos: “Cigano mata homem e deixa mulher ferida em Ribeirão das Neves. A polícia acredita que o crime possa ter relação com o tráfico de drogas.

Para a filósofa Marilena Chauí, a ideologia como corpo teórico não conseguiu superar os “brancos” ou “vazios” que possui em seu sistema prático, pois estes “nunca poderão ser

preenchidos, sob pena da ideologia se tornar uma outra coisa” (CHAUÍ, 2003, p. 109). É nessas “lacunas” que os diversos grupos ciganos devem preencher os discursos hegemônicos com estratégias contra-ideológicas semelhantes, pois é só desta maneira que “a suposta lógica de ideologias cairá por terra, e capitulará com ela todos os mecanismos que escondem a desigualdade social, a exploração econômica e a alienação política” (CHAUÍ, 2003, p. 118).

4.3 Avaliação: manutenção da língua, importância da família e papel da escola

As diferenças e a diversidade ciganas/os não impede que exista solidariedade entre elas/es: a própria da flexibilidade de sua identidade constitui um fator de seu fortalecimento (TEIXEIRA, 2008, p. 25). Poucas/os ciganas/os conhecem todos os detalhes da história em que estão inseridas/os, logo não conhecem todo o espaço cultural que as/os comporta, o que influencia a margem de manobra que estes membros possuem para reivindicar direitos especiais aos quais tem direito.

De acordo com Pereira, o cigano como indivíduo só é conhecido por meio de seu contexto, isto é, dos condicionamentos socioculturais de sua etnia (PEREIRA, 2009, p. 19). Logo, a cultura e personalidade de indivíduos de etnias ciganas molda-se no grupo, e daí projeta-se em cada um de seus componentes. Um dos condicionamentos mais ligados a identidade e tradições ciganas são suas diversas línguas (e/ou dialetos, conforme algumas/ns estudiosas/os), como pode-se perceber em excertos do T1:

(34) Pois, certo é que estamos ligados por uma história comum, assim como por nossas tradições e língua.

(35) Nós, os ciganos, tememos por nossa língua, que é muito importante para nós, pois reforça a nossa identidade e não deve ser esquecida entre os próprios Rroma e entre outros.

(40) e criaram suas próprias igrejas e organizações missionárias. E se esse fato por um lado é importante porque as pregações são feitas em Romani, o que viabiliza a manutenção da língua, mas não deixa de ter seu lado negativo.

Estas avaliações positivas que versam especificamente acerca da manutenção da cultura cigana: estes são grupos étnicos que não possuem território delimitado (como no caso dos nômades); sua sobrevivência cultural é, em parte, garantida pela manutenção de suas línguas

(e/ou dialetos) e por suas tradições que trazem enraizadas em si suas características essenciais, sua cosmovisão (PEREIRA, 2009, p. 71).

Cada cigano/a é portador/a de um conjunto singular de elementos dessa identidade, e uma grande parte dela é moldada na língua. Segundo Bernal, a universalidade dos ciganos se manifesta pela língua e por meio dela os ciganos podem apresentar discursos nos quais descrevem e representam a si mesmos (BERNAL, 2002, p. 16), visão compartilhada pelo autor de T1:

(41) Ainda que hajam (sic) especificidades culturais de cada clã oriundas da região onde o clã tenha se tornado sedentário ou pelo fato de haver dialetos do Romani. O fato de pertencer a minha família é mais importante do que se sentir 'cigano'.

Mesmo sendo um diacrítico cultural importante, a língua não é considerada um 'denominador comum' da identidade cigana, como podemos perceber pela fala do autor no excerto acima. Mio Vacite, fundador e presidente da ONG União Cigana do Brasil, compartilha esta visão já que "os diferentes clãs não se entendem, porque falam um romani muito diferente" (VACITE, 2011, p.1). Um dos símbolos de unidade e de identificação coletiva criada por ciganas/os foi o estabelecimento da música "Gelem, Gelem" como hino dos povos ciganos durante o Primeiro Congresso Mundial Rom que ocorreu em Londres, em abril de 1971. Como atesta o, cigano Nicolas Ramanush, autor do Texto 1:

(42) Foi composto por um cigano iugoslavo, Jarko Janovic, inspirado em uma canção popular cigana do leste europeu. Seus versos foram inspirados nos ciganos que foram reclusos em campos de concentração nazistas, durante a II Guerra Mundial.

Existem relações de poder entre os diversos grupos ciganos que não foram profundamente contempladas nesse estudo. Como não realizei a análise da prática particular contemplando os modos de ação da ONG, suas relações com o Estado e com outros grupos ciganos, não pude saber quais relações se estabelecem, se a ONG é representativa da comunidade sinti ou que tipo de poderes podem estar em jogo. No excerto, 43 podemos notar que durante o mesmo Congresso, foi adotada a bandeira cigana, baseada na bandeira da Índia:

(43) duas listras horizontais, azul representando os valores espirituais, verde os valores materiais e ao centro uma roda com 16 raios simbolizando os 16 principais clãs.

Aqui fica a dúvida do por que alguns clãs são considerados principais em detrimento de outros, quais são esses e por que estão apagados do T1. Não há abertura para vozes diferentes no texto e mesmo incluídas estão, na verdade, sendo representadas.



Figura 7 - Bandeira cigana

A escolha desses ‘emblemas étnicos’, de acordo com Souza, se relaciona diretamente à “redes de ativismo transnacional, que imaginam os ciganos como uma comunidade globalizada baseada na etnicidade” (SOUZA, 2012, p. 7). A importância da língua romani e demais dialetos para o estabelecimento dessa unidade não está presente puramente devido a seu caráter ‘instrumental’, mas sobretudo por seu valor simbólico como sinal de distinção étnica dentro da grande comunidade cigana. A língua, nesse sentido, pode determinar a posição dos sujeitos dentro das comunidades, pois quanto mais conhecimento linguístico o indivíduo possuir mais ele será respeitado. Como os indivíduos mais velhos são, em geral, aqueles que mantem a tradição oral:

(44) são e serão sempre os mais respeitados, pois com experiência de vida são verdadeiramente sábios da família.

Fora da comunidade são os indivíduos que falam romani que estruturam a hierarquia no contexto das redes de ativismo, como por exemplo, os GTs Ciganos. Assim como Souza (2012), chamo a atenção para o fato significativo de que as posições de poder, reconhecimento e status no contexto dessas redes sejam ocupadas por falantes do romani (SOUZA, 2012, p. 10). Esses agentes políticos têm experiência com o manuseio das línguas (e/ou dialetos) – mesmo que não seja o romani necessariamente – são escritoras/es, professoras/es, linguistas, advogadas/os e músicas/os, o que certamente contribui para a produção de narrativas e discursos públicos sobre as/os ciganas/os (BERNAL, 2002, p. 20). O romani não é uma língua ágrafa: contudo, vários de seus dialetos, como o caló ou o sintó, são somente orais e tornam-se o

único meio de resistência cultural de costumes, lendas, manifestação artística e mitos de grupos ciganos específicos. O processo de manutenção da língua parece ocorrer, principalmente, através do convívio familiar, no qual as crianças:

(45) são, geralmente, educadas para que possam adquirir e manter as especificidades culturais e étnicas.

A família, desta forma, acaba sendo um dos principais elementos na formação da identidade destes povos, como se pode inferir do excerto 49, presente em T1:

(46) O fato de pertencer a minha família é mais importante do que se sentir 'cigano'.

Como parte fundamental do que molda a estrutura social, econômica, política e étnica dos diferentes grupos ciganos, a família acaba assumindo a responsabilidade de educar suas crianças a partir de seus próprios conceitos (PEREIRA, 2009, p. 59). Para esses povos, de maneira geral, educar-se não é ter uma educação formal, ao contrário, é se preparar para a vida. Em geral, são duas posições adotadas pelas mães e pelos pais ciganos/os em relação à educação formal de suas filhas e filhos. Ferreira (2003) explica que há aquelas/es que veem a escola somente como fornecedora de conhecimentos que os permitem “continuar vivendo como ciganos”, ou seja, que lhes proporcione domínio básico da leitura, da escrita e do cálculo para que possam exercer seus ofícios tradicionais, como, por exemplo, comerciantes (FERREIRA, 2003, p. 67). Contudo, há também uma grande parte das pessoas na comunidade que reconhecem a importância da educação como forma de superar barreiras culturais (SIMÕES & JULIANO, 2012, p. 1).

Existem inúmeras dificuldades a serem enfrentadas quando falamos de inclusão de crianças e jovens ciganos/os no sistema de ensino brasileiro. A primeira delas seria fazer cumprir a Resolução nº. 3 do Conselho Nacional de Educação (CNE) na qual há a definição de diretrizes para o atendimento escolar de crianças em situação de itinerância (BRASIL, 2012d). Muitas são as escolas, públicas ou privadas, que além de não garantir a matrícula dessas/es estudantes ainda impõem a elas/es diversas formas de embaraço, preconceito ou discriminação. As escolas têm de ser preparadas para receber as crianças ciganas, independentemente dos atributos culturais específicos dos grupos a que elas pertencem. As crianças ciganas têm direito à educação formal – sendo ela usada ou não. A legislação brasileira prevê que a educação é dever do Estado e da sociedade. Teoricamente, famílias brasileiras são obrigadas a matricular suas crianças na escola. (LDB, 1996).

Identities podem ser usadas para além de fontes de significado e experiência de povos. Processos identificacionais se ligam, também, a diferentes tipos de ação estratégica de grupos desprivilegiados na distribuição desigual de recursos. Castells (2000) propõe três formas de construção da identidade: a (i) identidade legitimadora é aquela introduzida por instituições dominantes a fim de legitimar sua dominação; a (ii) identidade de resistência formada por atores sociais em posição social desprivilegiada constituindo, assim, foco de resistência; e, finalmente, a (iii) identidade de projeto que é construída quando atores sociais buscam uma redefinição de sua posição na sociedade, fato que por si constitui recurso para mudança (CASTELLS, 2000, p. 24).

Cada tipo de processo de construção de identidade levará a um resultado distinto no que tange à constituição da sociedade. Acredito que as/os ciganas/os estão em um período de transição da identidade legitimadora para a de resistência a partir das manifestações descritas de organização de grupos ciganos em ONGs e atos comunicacionais, como o *website* da ONG Embaixada Cigana do Brasil. Esses grupos sociais pertencem a uma parcela da população que sempre foi excluída das decisões tomadas no âmbito político, e por esse motivo espaços podem ser organizados a fim de criar novas possibilidades de conquista e de visibilidade social.

CONSIDERAÇÕES FINAIS & CONVITE AO DIÁLOGO

As/Os ciganas/os são povos que, ao mesmo tempo em que negam a si mesmos, afirmam uma identidade de dominado ou perseguido, integradora de valores negativos e positivos de diferenciação (ACTON, 1974). As/os ciganas/os se veem como minorias desprivilegiadas, porque a sua própria condição engendra a necessidade de lutar pela sua sobrevivência e nesta luta incluem-se os símbolos que preservam uma identidade de minoria com identidades próprias e construídas não apenas por oposição à do outro – a maioria dominante – mas, justamente, para oporem-se a ela e daí estabelecer a diferença.

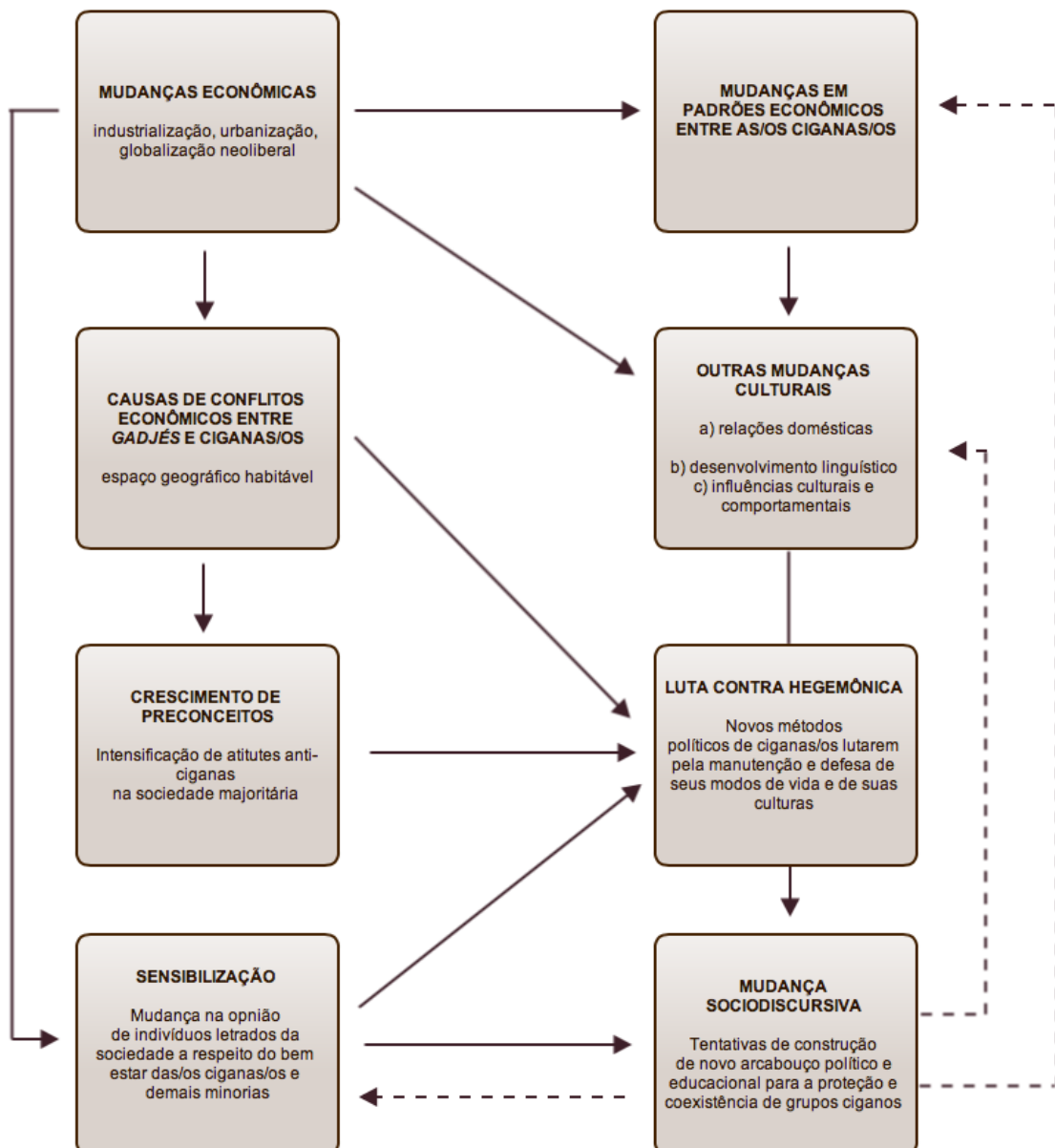
Esta investigação buscou desenvolver reflexões sobre alguns dos aspectos da identidade cigana, enfatizando a concepção subjetiva do termo, analisada aqui como uma representação, ou seja, um discurso que tenta homogeneizar hábitos, costumes e povos diferentes conferindo-lhes semelhanças construídas. Dizer que essas semelhanças são construídas ou imaginadas não quer dizer que são irrealis, visto que essas imagens criam sentimentos e práticas sociais que realmente despertam na população um sentimento de pertencimento. Essas imagens também carregam consigo uma gama de interesses por um lado hegemônicos (Estado, sociedade majoritária e grupos ciganos) e contra hegemônicos (expressos na identidade de resistência de algumas das lideranças ciganas). Esses modelos de identidade podem levar a uma maior conscientização a respeito de espaços discursivos que podem ser assumidos por esses grupos, principalmente para se tornarem ainda mais ativos na formulação de políticas públicas propostas pelo poder governamental.

Acredito que pude perceber alguns aspectos em comum na mudança da vida social entre os diversos povos ciganos, os quais explanarei de forma sucinta a seguir. Determinadas mudanças econômicas mundiais – tais como a industrialização, a urbanização e motorização e, em última instância, a globalização neoliberal – causaram mudanças em padrões econômicos até então utilizados por ciganas/os, como a obsolescência de vários de seus ofícios tradicionais (de vendedores de cavalos passaram a ser vendedores de carros, por exemplo).

Estas foram causas de conflitos socioeconômicos entre ciganas/os e *gadjés*, principalmente por território tanto nas grandes metrópoles quanto no campo. Mudanças culturais em esferas específicas da vida particular também contribuíram para que antigas tradições ciganas fossem flexibilizadas: na vida doméstica, a relação entre os sexos parece ter ficado menos desigual (entre grupos menos conservadores); houve também influência das línguas dos países em que as/os ciganas/os se refugiavam, o que influenciou o desenvolvimento

linguístico do romani e acabou por criar vários dialetos crioulos; expressões artísticas e comportamentais de não ciganas/os, por sua vez, começaram a influenciar fortemente a arte e as tradições ciganas.

A partir dessa “competição”, intensificam-se tanto as atitudes hegemônicas da sociedade majoritária quanto a procura por novos métodos políticos para garantir a manutenção e defesa dos modos de vida e culturas ciganos. Começa, então, uma mudança de opinião da sociedade letrada sobre o bem-estar das/os ciganas e os direitos das demais minorias. Como resultado dessa mudança, ocorrem tentativas de construção de um novo arcabouço político e educacional para a proteção de ciganas e ciganos, bem como novos padrões de coexistência entre os diversos grupos e padrões culturais ciganos. A proposta será resumida no Quadro 4 abaixo:



Quadro 4 – Alguns aspectos da mudança social entre ciganas/os

É importante esclarecer que, na medida do possível, tentei demonstrar nesta pesquisa a história não só de um povo, mas sim de uma comunidade de povos genericamente chamados “ciganos”. Tenho consciência que esta investigação foi somente o passo inicial que envolve aspectos sociodiscursivos desses povos e as lacunas restantes são um terreno fértil e convite ao diálogo com outras pesquisadoras e pesquisadores.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACOSTA, M. P. T. *Protagonismo face à inevitabilidade da violência: vozes da rua em Ocas*” e em o Trecheiro. Dissertação (Mestrado em Linguística). Programa de Pós- Graduação em Linguística, Instituto de Letras, Universidade de Brasília, Brasília, 2012. 232 f.

ACTON, T. *Gypsy Politics and Social Change: the development of ethnic ideology and pressure politics among British Gypsies from Victorian Reformism to Romany Nationalism*. London & Boston: Routledge & Kegan Paul, 1974.

_____. Modernity, Culture and ‘Gypsies’: is there a meta-scientific method for understanding the representation of “gypsies”? And do the Dutch really exist? In: SAUL, N. & TEBBUTT, S. (Eds.). *The Role of the Romanis: images and counter-images of ‘Gypsies/Romanies’ in European cultures*. Liverpool/UK: University Press, 2004, pp. 98-116.

ADOLFO, S. P. *Rom: uma odisseia cigana*. Londrina: UEL, 1999. ANSART, P. *Ideologias, Conflitos e Poder*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

ARAÚJO, E. F. *Estatuto da Igualdade Racial é uma das conquistas mais relevantes dos negros no Brasil*. Programa Bom Dia, Ministro [Brasília], 18 jun. 2010. Disponível em: <<http://blog.planalto.gov.br/estatuto-da-igualdade-racial-e-uma-das-conquistas-mais-relevantes-dos-negros-no-brasil/>> Acesso em: 15 jun. 2011

BAKHTIN, M. *Estética da criação verbal*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 2000.

_____. *Marxismo e filosofia da linguagem*. 12ª ed. São Paulo: Hucitec, 2006.

BARTHES, R. *Aula*. São Paulo: Cultrix, 1996.

BAUMAN, Z. *Identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

BECK, U. *O que é globalização? Equívocos do globalismo: respostas à globalização*. [Tradução de André Carone.] São Paulo: Paz e Terra, 1999.

_____, GIDDENS, A. & LASH, S. *Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*. [Tradução de Magda Lopes.] São Paulo: EdUNESP, 1997.

BERNAL, J. Anglune Lava. In: HANCOCK, I. *We are the Romani people*. Hatfield/UK: University of Hertfordshire Press, 2002, p. xv-xvi.

BONINI, A. *Mídia/suporte e hipergênero: os gêneros textuais e suas relações*. RBLA, Belo Horizonte, v. 11, n. 3, 2011, pp. 679-704.

BOURDIEU, P. *A Dominação Masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

BRAIT, B. *Ironia em perspectiva polifônica*. Campinas: EdUNICAMP, 2008.

BRANDÃO, C. R. *Identidade e etnia: construção da pessoa e resistência cultural*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

BRASIL. Decreto s/n, de 25 de maio de 2006, Institui o Dia Nacional do Cigano. Diário Oficial da República de 26 mai. 2006, p. 4. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2004-2006/2006/Dnn/Dnn10841.htm> Acesso em: 24 mai. 2011

BRASIL. Decreto 6.040, de 07 de fevereiro de 2007, Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Diário Oficial da República de 08 fev. 2007a, p. 316. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm> Acesso em: 22 abr. 2013

BRASIL. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Diretoria de Pesquisas, Coordenação de População e Indicadores Sociais, Pesquisa de Informações Básicas Municipais. *Tabela 174 - Municípios, total e com acampamento cigano, segundo as Grandes Regiões e as Unidades da Federação*. Brasília: 2009. Disponível em: http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/economia/perfilmunic/2009/tabelas_pdf/tabela_MUNIC_174.pdf Acesso em: 14 jun. 2011.

BRASIL. Lei nº. 9.394, de 20 de dezembro de 1996, Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Diário Oficial da República de 20 dez. 1996. Disponível em: <http://legis.senado.leg.br/legislacao/ListaPublicacoes.action?id=102480&tipoDocumento=LEI&tipoTexto=PUB> Acesso em: 25 jun. 2013

BRASIL. Lei Complementar nº. 75, de 20 de Maio de 1993, Dispõe sobre a organização, as atribuições e o estatuto do Ministério Público da União. Diário Oficial da República de 21 mai. 1993, p. 6845. Disponível em: <<http://www.planalto.gov.br/ccivil/leis/LCP/Lcp75.htm>> Acesso em: 11 jan. 2010

BRASIL. Lei nº. 12.288, de 20 de julho de 2010, Institui o Estatuto da Igualdade Racial. Brasília: Diário Oficial da República de 20 jul. 2010, p. 1. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2010/Lei/L12288.htm> Acesso em: 14 jun. 2011

BRASIL. Ministério da Cultura. Secretaria da Identidade e da Diversidade Cultural. *Comunidades ciganas: ministério da cultura prepara ações voltadas aos grupos de todo o país*. Brasília: 2007b. Disponível em: <http://www.cultura.gov.br/site/2007/02/13/comunidades-ciganas/> Acesso em: 16 jun. 2011

BRASIL. Ministério da Cultura. Secretaria da Identidade e da Diversidade Cultural. *Dia Nacional do Cigano*. Brasília: 2007c. Disponível em: <http://www.cultura.gov.br/site/2007/05/23/dia-nacional-do-cigano/> Acesso em: 24 mai. 2011

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. *Guia de cadastramento de grupos: populacionais, tradicionais e específicos*. Brasília, 2012a. Disponível em: <<http://www.mds.gov.br/saladeimprensa/noticias->

1/2012/09/2_Guia%20dos%20Povos%20MDS%2026x20cm%20FINAL.pdf> Acesso em: 7 jan. 2013

BRASIL. Ministério da Educação. *Resolução nº 3 de 16 de maio 2012*, Define diretrizes para o atendimento de educação escolar para populações em situação de itinerância. Diário Oficial da União, Brasília: 17 de maio de 2012, Seção 1, p. 14.

BRASIL. Secretaria da Cidadania e da Diversidade Cultural. *Políticas Públicas para povos ciganos*. Cultura Viva: Brasília, 2012b. Disponível em: <http://www.cultura.gov.br/culturaviva/politicas-publicas-para-povos-ciganos/> Acesso em: 14 jan. 2013

BRASIL. Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. *Relatório Plenária Governamental: Políticas Públicas e os Povos de Cultura Cigana*. Auditório da Superintendência do IPHAN: Rio de Janeiro, 25 de maio de 2012c. Disponível em: <http://www.seppir.gov.br/arquivos-pdf/plenaria-ciganos> Acesso em: 22 abr. 2013

BRASIL. Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. *SEPPIR e SDH confirmam parceria na pauta dos povos ciganos*. Coordenação de Comunicação da SEPPIR: Brasília, 10 de abril de 2013. Disponível em: http://www.seppir.gov.br/noticias/ultimas_noticias/2013/04/seppir-e-sdh-confirmam-parceria-na-pauta-dos-povos-ciganos Acesso em: 22 abr. 2013

BRASIL. Senado Federal. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília: Senado Federal, 1988. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constitui%C3%A7ao.htm Acesso em: 11 jan. 2010

BRASIL. Senado Federal. *Decreto-lei nº 406, de 4 de maio de 1938*, Dispõe sobre a entrada de estrangeiros no território nacional. Brasília, 1938. Disponível em: <http://www6.senado.gov.br/legislacao/ListaPublicacoes.action?id=12803> Acesso em: 4 jan. 2013

BRASIL. Senado Federal. *Parecer nº 2.038, da Comissão de Constituição, Justiça e Cidadania*. Brasília, 2005. Disponível em: <http://www.senado.gov.br/atividade/Materia/getPDF.asp?t=36177&tp=1> Acesso em: 29 jun. 2012.

BRASIL. Senado Federal. *Projeto de Lei do Senado nº 309*, Define os crimes resultantes de discriminação e preconceito de raça, cor, etnia, religião ou origem. Brasília, 2004. Disponível em: <http://www.senado.gov.br/senadores/Senador/PauloPaim/pages/projetos/Projetos2004/PLS/PLS%20N%C2%BA%20309%20de%202004%20-%20crime%20de%20racismo%20Lei%207716.pdf> Acesso em: 14 jun. 2011

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. *STF julga constitucional política de cotas na UnB*. [Brasília] 26 abr. 2012d. Disponível em: <http://www.stf.jus.br/portal/cms/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=206042> Acesso em: 29 jun. 2012.

BUGAY, E. L. & ULBRICHT, V. R. Hipermídia. São Paulo: Visual Books, 2000.

CARBALLA, F. V. A instrução dos povos nômades: os ciganos rumo ao ensino superior. Novo Milênio [Santos]. 26 dez. 2010 Disponível em: <http://www.novomilenio.inf.br/santos/h0352g.htm> Acesso em: 14 jan. 2013

CARVALHO, F. Comunicação e novas tecnologias: contribuições da abordagem multimodal para a análise dos significados sociais construídos por layouts de websites. In: CONGRESO INTERNACIONAL COMUNICACIÓN: Las Media Enterprises y las Industrias Culturales, Investigar la Comunicación y los Nuevos Medios, 3, 2012, Salamanca. Anais... Salamanca: Universidad de Salamanca, 2012, 9p. Disponível em: <http://campus.usal.es/~comunicacion3punto0/comunicaciones/053.pdf> Acesso em: 04 abr. 2013

CASTELLS, M. O poder da identidade. [Tradução de Klauss Brandini Gerhardt.] 2ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2000. 530p.

CHAUÍ, M. O que é ideologia. Coleção primeiros passos. São Paulo: Brasiliense, 2003.

CHOULIARAKI, L. & FAIRCLOUGH, N. Discourse in late modernity: rethinking critical discourse analysis. Edinburgh: University Press, 1999.

COMA, D. et aliae. Reconstructing the Population History of European Romani from Genome-wide Data. *Current Biology*, v. 22, issue 24, 2013. pp. 2342-2349. Disponível em: <[http://www.cell.com/current-biology/abstract/S0960-9822\(12\)01260-2](http://www.cell.com/current-biology/abstract/S0960-9822(12)01260-2)> Acesso em: 14 jan. 2013

COSTA, E. M. L. O Povo Cigano entre Portugal e Terras de Além-mar (Séculos XVI- XIX). Grupo de Trabalho do Ministério da Educação para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses. Lisboa: Fergráfica, 1997.

COSTA, F. A. P. Anais Pernambucanos, v. 5 (1701-1739). Recife: Arquivo Público Estadual, 1983.

COUTINHO, C. N. Teoria 'ampliada' do Estado. In: _____. Gramsci: um estudo sobre seu pensamento político. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

CUCHE, D. A noção de cultura nas ciências sociais. Bauru/SP: EDUSA, 1999. DIAS, M. H. P. Encruzilhadas de um labirinto eletrônico: uma experiência hipertextual. Tese (Doutorado em Educação) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2000. Disponível em < <http://www.unicamp.br/~hans/mh/>>. Acesso em: 16 abr. 2013

DENZIN, N. K. & LINCOLN, Y. S. A disciplina e a prática da pesquisa qualitativa. In: _____. (Orgs.). *O Planejamento da pesquisa qualitativa: teorias e abordagens*. Porto Alegre: Artmed, 2006.

DURKHEIM, E. *As regras do método sociológico*. [Tradução por Paulo Neves]. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007 [1895], 153p.

ESCOSTEGUY, A. C. *Cartografias dos estudos culturais: uma versão latino- americana*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

ERICKSON, F. Prefácio. In: ASSIS-PETERSON, A. A. & COX, M. I. P. (Orgs). *Cenas de sala de aula*. Campinas/SP: Mercado de Letras, 2001, pp. 9-17.

ERICKSON, T. Making Sense of Computer-mediated Communication (CMC): Conversations as genres, CMC Systems as Genre Ecologies. In: NUNAMAKER, J. F & SPRAGUE JR., R. H. (Eds.) *Proceedings of the Thirty-Third Hawaii International Conference on Systems Science*. Hawaii/US: IEEE Press, January 2000. Disponível em: <http://www.visi.com/~snowfall/genreEcologies.html> Acesso em: 04 dez. 2010

FAIRCLOUGH, N. *Analysing discourse: textual analysis for social research*. London: Routledge, 2003.

_____. *Discurso e mudança social*. [Tradução de Izabel Magalhães.] Brasília: Universidade de Brasília, 2001.

_____. *Language and power*. New York: Longman, 1989.

FAIRCLOUGH, N. & WODAK, R. Critical Discourse Analysis. In: VAN DIJK, T. A. *Discourse as Social Interaction*, v. 2, London: Sage, 1997, pp. 258-284.

FERRAZ, J. A. *A Multimodalidade no Ensino de Português como Segunda Língua: novas perspectivas discursivas críticas*. Tese (Doutorado) – Programa de Pós- Graduação em Linguística, Instituto de Letras, Universidade de Brasília, Brasília, 2011.

FERREIRA, M. O. V. *Fabricando a desigualdade: escola e etnia cigana*. Ijuí/RS: UNIJUÍ, 2003. Coleção Trabalhos Acadêmico-Científicos, série doutorado: 5.

FOUCAULT, M. *A ordem do discurso – aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. São Paulo: Edições Loyola, 2003 [1971].

_____. *Arqueologia do saber*. [Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves]. 7ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008 [1969].

_____. *Microfísica do poder*. [Organização, introdução e revisão técnica de Roberto Machado]. 25ª ed. São Paulo: Graal, 2012 [1979].

GALERA, J. A. La pragmática en los diccionarios españoles actuales. In: FORGAS, E. (Coord.) *Léxico y diccionarios*. Universitat Rovira i Virgili: Tarragona/Espanha, 1996, p. 7-23.

GLASER, A. L. *Materialismo cultural*. Tese (Doutorado em Letras) – Programa de Pós Graduação em Literaturas Inglesa e Norte-Americana, Departamento de Letras Modernas, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008. 236p.

GRAMSCI, A. *Maquiavel, a Política e o Estado Moderno*. 8ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.

_____. *Cadernos do Cárcere – Volume 1*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

GECAS, V. & SCHWALBE, M. L. Beyond the looking glass self: social structure and efficacy-based self-esteem. *SOCIALPSYCHOLOGY QUARTERLY*. v. 46, Issue 2, 1987. Disponível em: <<http://www.ssc.wisc.edu/~jpiliavi/965/gecasschwalbe.pdf>> Acesso em: 24 fev. 2013

GIDDENS, A. *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

_____. *As consequências da modernidade*. [Tradução de Raul Fiker.] São Paulo: UNESP, 1991.

HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. [Tradução de Tomaz Tadeu da Silva & Guaracira Lopes Louro.] 7ª edição. São Paulo: DP&A, 2002.

_____. Identidade cultural e diáspora. In: *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*. Rio de Janeiro: IPHAN, 1996, pp. 68-75.

_____. Encoding/decoding. In: _____ et al. (Eds.) *Culture, Media, Language*. London: Routledge, 1980. pp. 128-138.

HARVEY, D. *Justice, Nature and the Geography of Difference*. Oxford: Blackwell, 1996. pp. 77-95

_____. *The condition of postmodernity: an enquiry into the origins of cultural change*. Oxford: Blackwell, 1992.

HUGHES, J. *A Filosofia da Pesquisa Social*. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

IANNI, O. *A era do globalismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1996.

JINKINGS, D. & CHAGAS, M. *Ciganos um Povo Invisível*. Agência Brasil [Brasília], 24 mai. 2011. Disponível em: <http://agenciabrasil.etc.com.br/grande-reportagem/2011-05-24/ciganos-um-povo-invisivel> Acesso em: 24 mai. 2011.

KELLNER, D. *A cultura da mídia: estudos culturais, identidade e política entre o moderno e o pós-moderno*. Bauru: EDUSC, 2001.

KRESS, G. & VAN LEEUWEN, T. *Reading images: the grammar of visual design*. 2nd ed. London: Routledge, 2006.

LACLAU, E. & MOUFFE, C. *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*. 2ed. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2004.

LAVE, J. & WENGER, E. *Situated learning: legitimate peripheral participation*. Cambridge: University Press, 1991.

LASH, S. A reflexividade e seus duplos: estrutura, estética, comunidade. In: BECK, U., GIDDENS, A. & _____. *Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*. [Tradução de Magda Lopes.] São Paulo: EdUNESP, 1997. pp. 135-206

_____. Sistemas especialistas ou interpretação situada? Cultura e instituições no capitalismo desorganizado. In: BECK, U., GIDDENS, A. & _____. *Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*. [Tradução de Magda Lopes.] São Paulo: EdUNESP, 1997. pp. 235-254.

LÉVI-STRAUSS, C. (Org.) *La Identidad*. Paris: Grasset, 1977. pp. 11-39.

LÉVY, P. *Cibercultura*. [Tradução de Carlos Irineu da Costa.] Rio de Janeiro: 34, 1999. 251p.

LEROY, H. R. *A Hipermídia no ensino de português como língua estrangeira: compartilhando experiências*. In: ENCONTRO NACIONAL SOBRE HIPERTEXTO, 3, 2009, Belo Horizonte, 2009. *Anais...* Belo Horizonte: CEFET/MG, 2009.

LIÉGEOIS, J. P. *Minoria e escolarização: o rumo cigano*. Coleção Interface. Centre de Recherches Tsiganes. Lisboa: Ministério da Educação, 2001.

MAGALHÃES, I. Teoria crítica do discurso e texto. In: *Linguagem em (Dis)curso - LemD*, Tubarão/SC, v. 4, n.º. spe., 2004. pp. 113-131. Disponível em: <http://linguagem.unisul.br/paginas/ensino/pos/linguagem/0403/05.htm> Acesso em: 3 mar. 2013.

_____. Por uma abordagem crítica e explanatória do discurso. In: *DEL.T.A.*, 2 (2), 1986. pp.181-215.

MANZATTI, M. *Cidadania dos Ciganos*. Boletim Família [São Paulo] 2007. Disponível em: <<http://www.overmundo.com.br/blogs/projeto-cidadania-dos-ciganos-e-apresentado-em-belo-horizonte>>. Acesso em: 14 jun. 2011.

MARCUSCHI, L. A. Gêneros textuais emergentes no contexto da tecnologia digital. In: _____. & XAVIER, A. C. (Orgs.). *Hipertexto e gêneros digitais: novas formas de construção de sentido*. 3ª ed. São Paulo: Cortez, 2010. pp. 13-67

_____. O papel da atividade discursiva no exercício do controle social. In: *Cadernos de Linguagem e Sociedade*, vol. 7, 2005. pp. 7-33

MARX, K. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel - Introdução*. Coleção Temas de Ciências Humanas, São Paulo: Grijalbo, vol. 2, 1977, p. 3.

MELLO, M. A. S. & VEIGA, F. B. *Os ciganos e as políticas de reconhecimento: desafios contemporâneos*. In: XXVI Reunião Brasileira de Antropologia - Igualdade na Diversidade: desafios contemporâneos. Porto Seguro, 2008.

MESQUITA, Z. *Descobrir-se pela arte na escola isto é possível?* Arte e Educação em Revista, ano III, n. 4, p. 71-80. Porto Alegre: UFRGS, 1997.

MONTEIRO, S. *O Brasil Cigano & o SUS*. Rede Humaniza SUS - Rede de colaboração para a humanização da gestão e da atenção no SUS, 2010. Disponível em: <<http://redehumanizasus.net/9092-o-brasil-cigano-o-sus>> Acesso em: 17 jun. 2011.

MOONEN, F. *Anticiganismo e políticas ciganas na Europa e no Brasil*. Núcleo de Estudos Ciganos: Recife, 2012. Disponível em: www.caravanacigana.com Acesso em: 07 jan. 2013

_____. *Os estudos ciganos no Brasil: 1885-2010*. Núcleo de Estudos Ciganos: Recife, 2010. Disponível em: www.caravanacigana.com Acesso em: 20 jun. 2010

_____. *Políticas ciganas no Brasil e na Europa: subsídios para encontros e congressos ciganos no Brasil* - [segunda edição revista e ampliada]. Núcleo de Estudos Ciganos: Recife, 2013. Disponível em: www.caravanacigana.com Acesso em: 22 abr. 2013

NICOLAU, L. F. *Ciganos e não ciganos em Trás-os-Montes: investigação de um impasse interétnico*. Tese (Doutorado em Sociologia) – Departamento de Economia, Sociologia e Gestão, Escola de Ciências Humanas e Sociais, Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro, Chaves, 2010. Disponível em: http://repositorio.utad.pt/bitstream/10348/1447/1/PhD_lfnicolau.pdf Acesso em: 14 jan. 2013

OHMAE, K. *Managing in a Borderless World*. In: Harvard Business Review, May-June, 1989, pp. 152-161

ORTIZ, R. *Cultura Brasileira e Identidade Nacional*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

PEREIRA, C. C. *Os ciganos ainda estão na estrada*. Rio de Janeiro: Rocco, 2009.

PORTAL DE NOTÍCIAS G1. *Grupo de ciganos é preso após briga em ônibus de turismo, diz polícia*. [Bahia, caderno Notícias] 24 dez. 2011. Disponível em: <http://g1.globo.com/bahia/noticia/2011/12/grupo-de-ciganos-e-preso-apos-briga-em-onibus-de-turismo-diz-policia.html> Acesso em: 20 mai. 2013

RAMALHO, V. *O discurso da imprensa brasileira sobre a invasão anglo-saxônica ao Iraque*. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Programa de Pós-Graduação em Linguística, Instituto de Letras, Universidade de Brasília, Brasília, 2005. 194p.

_____. *Constituição da Análise de Discurso Crítica: um percurso teórico- metodológico*. In: SIGNÓTICA, v. 17, n. 2, jul./dez, 2005. pp. 275-298.

_____. & RESENDE, V. M. *Análise de discurso (para a) crítica: o texto como material de pesquisa*. Coleção Linguagem e Sociedade, v. 1. Campinas: Pontes, 2011.

RESENDE, V. M. *Análise de discurso crítica e realismo crítico: implicações interdisciplinares*. Campinas: Pontes, 2009.

_____. & RAMALHO, V. *Análise de Discurso Crítica*. São Paulo: Contexto, 2006.

RISHI, W. R. *Roma: the Punjabi emigrants in Europe, Central and Middle Asia, the USSR, and the Americas*. Patiala/India: Punjabi University, 1976.

ROCHA, E. P. G. *O que é etnocentrismo?* Coleção Primeiros Passos. São Paulo: Brasiliense, 1993.

SANTAELLA, L. *Matrizes da linguagem e pensamento - sonora, visual e verbal*. São Paulo: Iluminuras, 2001.

SANTOS, M. *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*. Rio de Janeiro: Record, 2001.

SAUSSURE, F. *Curso de Linguística Geral*. 30ª Edição. São Paulo: Cultrix, 2002.

SCHMITZ, J. R. *Rumos e tendências na lexicografia brasileira*. XVI SERIENCONTROS. Araraquara/SP: 1997, pp. 55-67.

SIBAR, L. M. L. Ciganos Brasileiros alteridade e resistência no estado de São Paulo. In: CONGRESO ARGENTINO DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL: La antropología interpelada - nuevas configuraciones político-culturales en América Latina. 10, 2011, Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. *Actas...* Buenos Aires, 2011.

SILVA, T. T. (Org.) *Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000, 133p.

SIMÕES, S. R & JULIANO, D. B. R. Educação cigana: escola para ciganos ou escola com ciganos? In: SIMPÓSIO SOBRE FORMAÇÃO DE PROFESSORES (SIMFOP). 4, 2012, Tubarão/SC: [recurso digital]. *Anais...*, Tubarão, 2012. Disponível em: http://linguagem.unisul.br/paginas/ensino/pos/linguagem/simfop/artigos_IV%20sfp/_S%C3%ADlvia_Simões.pdf Acesso em: 27 mai. 2013

SOUSA SANTOS, B. (Org.) *A Globalização e as ciências sociais*. 4ª ed. São Paulo: Cortez, 2011. 572p.

SOUZA, M. A. Construções identitárias ciganas e codificações políticas na esfera pública. SEMINÁRIO DO PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA DA UFSCAR: Sociologia em Movimento - novos olhares, novas perspectivas. 3, 2012, São Carlos/SP: [recurso digital]. *Anais...*, São Carlos, 2012. Disponível em: http://iiiseminarioppgsufscar.files.wordpress.com/2012/04/souza_miriam-alves.pdf Acesso em: 27 mai. 2013

TEIXEIRA, R. C. *História dos ciganos no Brasil*. Recife: Núcleo de Estudos Ciganos, 2008, 127p.

THOMPSON, J. B. *Ideologia e cultura moderna: teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa*. 4ª ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 2000.

VACITE, M. *Aproximação com “gadjes” não deve se tornar uma ameaça*. EXTRA, Globo [Rio de Janeiro] 06 mai. 2011. Disponível em: <http://extra.globo.com/noticias/religiao-e-fe/comissao>

de-combat...-gadjes-nao- deve-se-tornar-uma-ameaca-1751416.html?service=print Acesso em: 27 mai. 2013

VAN DIJK, T. A. *Discurso e poder*. São Paulo: Contexto, 2008. 281p.

_____. *Elite Discourse and Racism*. Newbury Park: Sage, 1993.

VAN LEEUWEN, T. A representação dos atores sociais. In: PEDRO, E. R. (Org.). *Análise crítica do discurso*. Lisboa: Caminho, 1997, pp. 169-222.

VÁZQUEZ, A. S. *Filosofia da Práxis*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.

VELOSO, L. *É importante que o Estado comece a incorporar grupos ciganos como parte do Brasil, diz procurador federal*. UOL Notícias [São Paulo] 12 dez. 2012. Disponível em: <http://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2012/12/12/e-importante-que-o-estado-comece-a-incorporar-grupos-ciganos-como-parte-do-brasil-diz-procurador-federal.htm> Acesso em: 14 jan. 2013

VERGOPOULOS, K. *Globalização: o fim de um ciclo*. Ensaio sobre a instabilidade internacional. [Tradução Estela dos Santos Abreu.] Rio de Janeiro: Contraponto, 2005.

VIANA, A. C. O. *Rom, Sinti e Calon: os chamados “ciganos”*. In: ENCONTRO NACIONAL DE INTERAÇÃO EM LINGUAGENS VERBAL E NÃO-VERBAL (ENIL): Linguagens e cultura, 9, 2010, João Pessoa. Anais... João Pessoa: Ideia, 2010.

_____. Representação e autoidentificação social dos povos Calon. In: CONGRESSO LATINO-AMERICANO DE ESTUDOS DO DISCURSO (ALED): Discursos da América Latina: vozes, sentidos e identidades, 9, 2011, Belo Horizonte [recurso digital]. Anais... Belo Horizonte: UFMG, 2011.

WILLIAMS, R. *Marxismo y literatura*. 2nda ed. Barcelona: Península, 2000. 252 p.

WODAK, R. & MEYER, M. Critical Discourse Analysis: History, Agenda, Theory, and Methodology. In: _____(Orgs.). *Methods of Critical Discourse Analysis*. 2nd ed. London: SAGE, 2009.

WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA T. T. (Org.). *Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000, pp. 7-72.

ZIEGLER, M. F. *Estudo genético confirma que ciganos são originários do noroeste da Índia*. Último Segundo [São Paulo] 06 dez. 2012. Disponível em: <http://ultimosegundo.ig.com.br/ciencia/2012-12-06/estudo-genetico-confirma-que-ciganos-sao-originarios-do-noroeste-da-india.html> Acesso em: 14 jan. 2013

ANEXOS

Anexo A – Texto 1: Cultura Cigana, nossa História por nós - Parte I

Anexo B – Texto 2: Cultura Cigana, nossa História por nós - Parte II

Anexo C – Texto 3: Guia de Políticas Públicas para Povos Ciganos

Anexo D – Texto 4: Reportagem “Grupo de ciganos é preso após briga em ônibus de turismo, diz polícia”

ANEXO A

Texto 1: Cultura Cigana, nossa História por nós - Parte I



Cultura Cigana, nossa História por nós

por Nicolas Ramanush, sinti-valshkane
presidente Embaixada Cigana do Brasil - Phralipen Romani
www.embaixadacigana.com.br

2011

A generalização da palavra cigano(a) e suas implicações negativas quanto à nossa verdade.

Como a própria palavra já indica, a generalização consiste em generalizar, isto é, em atribuir a todos os indivíduos de uma etnia, em nosso caso, aquilo que só se viu ou se conhece ou ainda pensa-se conhecer sobre alguns. E esta forma de raciocinar leva ao generalizador a pensar de todos aquilo que ele somente sabe ou pensa saber sobre alguns.

Quando o generalizador atribui a todos os clãs ciganos aquilo que ele somente observou em um único clã cigano, ou pior ainda, caso que ocorre aqui no Brasil, atribui a todos os clãs ciganos aquilo que ele observou em um grupo de não-ciganos que dizem-se ciganos, ele, então, faz uma conclusão geral a partir de premissas particulares ou até mesmo sobre premissas falsas.

E vejam bem, ainda que o generalizador parta de premissas verdadeiras, não existe a possibilidade de garantir a verdade de sua conclusão. E isto simplesmente pela omissão das particularidades de cada clã.

A propósito do que acabo de escrever vejamos duas generalizações que ocorrem em dicionários:

No Dicionário Aurélio

Significado de Cigano

s.m. Fig. Boêmio; astuto, velhaco, trapaceiro. / Ant. Vendedor ambulante de artigos de armarinho.

No Dicionário Michaelis

cigano

ci.ga.no

adj sm **1** *Etnol* Diz-se de ou povo nômade, originário do Noroeste da Índia, que emigrou para a Europa Central e que, atualmente, encontra-se presente com sua cultura e costumes em vários países do Ocidente. Dedicam-se ao comércio de cavalos, música, prática das artes divinatórias, artesanato, venda de miudezas etc.; calom, zíngaro. **2** *coloq* Que ou quem tem grande habilidade para o comércio. **3** *coloq* Mercador ambulante que oferece miudezas em domicílios. **4** *coloq* Que ou quem leva vida itinerante e/ou de boêmio. **5** *Zool* Diz-se de ou carneiro treinado para guiar rebanhos. • *sm Ling V romani. Etim: fr ant cigain*

No Aurélio nota-se explicitamente uma generalização preconceituosa e discriminadora. Já no Michaelis apenas uma generalização.

Esta obra está registrada na Fundação Biblioteca Nacional, do Ministério da Cultura, sob nº 978-85-909161-0-9, tem todos os direitos reservados em nome de, Nicolas Ramanush Leite. É expressamente proibida a reprodução total ou parcial desta obra sem a prévia autorização do autor.

Bem, eis um pouco de nossa História contra as generalizações.

Após termos deixado a Índia, alguns emigraram para Pérsia, outros para a Ásia central e outros para o ocidente, para Bizâncio, alcançando a Europa. Isso ocorreu entre 1300 e 1400.

Quando chegamos à Europa, espalharam-se vários pressupostos a nosso respeito, entre os quais alguns muito esquisitos: diziam que éramos descendentes dos Druidas, dos Núbios, que éramos europeus, mas que pintávamos nossa pele e falávamos uma linguagem inventada com propósitos de atividades criminais e ainda, este por conta da Igreja, que éramos feiticeiros. A Igreja Católica, historicamente, foi a primeira a gerar estereótipos a respeito de nosso povo. Pois, no Concílio de Tarracón, de 1591, a Igreja pediu aos poderes públicos que castigassem os ciganos... pois, são uns embusteiros, ladrões, vigaristas e viciosos. E no século XVII o teólogo Sancho de Moncada enviou ao rei documento em que solicitava severa repressão aos ciganos, sua deportação do país, e defendia a pena de morte, inclusive para as mulheres e crianças ciganas, segundo o padre, "porque não há lei que nos obrigue a criar filhotes de lobos".

Naquela Europa éramos chamados de gitanos (Espanha), tsgianes (França), zigeuner (Alemanha), zíngaros (Itália), ciganos (Portugal) entre outras denominações no leste europeu. Mas ninguém respeitava nossa autodenominação Romani (de origem indiana significando "pessoa").

Quando estivemos em territórios controlados pelos Otomanos fomos feitos escravos nos principados da Moldávia e Valáquia, por conta da capacidade artesanal em metalurgia de alguns entre nós na fabricação de armas.

Nos séculos 13 e 14 ocorreu a fixação de muitos roms (ciganos) na Bulgária. Esse grupo fazia parte do exército Otomano, na fabricação de armas, na conquista dos Balcãs e eram denominados por "chingene", "kibiti" e "sterlet".

Na metade do século 14 ocorre a dispersão para outras partes da Europa. Na Valáquia o primeiro documento com a palavra cigano tratava da escravidão. Nesta referência de 1385, um grupo de "ciganos" foi incluídos em um documento de doação do voivóide Dan I da Valáquia para o Mosteiro de Tismana.

E outros documentos semelhantes encontramos durante o reinado de Mircea Cel Batran. Na Moldávia a presença de "ciganos" é mencionada pela primeira vez em 1428, durante o reinado de Alexandru Cel Bun, em um documento de

Esta obra está registrada na Fundação Biblioteca Nacional, do Ministério da Cultura, sob nº 978-85-909161-0-9, tem todos os direitos reservados em nome de, Nicolas Ramanush Leite. É expressamente proibida a reprodução total ou parcial desta obra sem a prévia autorização do autor.

doação ao Mosteiro. Desde nossa chegada aos países medievais, fomos feitos escravos dos proprietários de terras, tendo nossa emancipação somente em 1851.

No século 15, os Reis Católicos iniciaram a idéia da Espanha como um Estado. E como algumas famílias Romani já haviam se instalado em Andaluzia, a Pragmática dos Reis Católicos em 1499 deu início a uma faze muito longa de perseguição, na qual era visada a diversidade cultural de nossos clãs, no caso especificamente dos Calon. Estes estavam a partir dessa data proibidos de usar sua língua e roupas tradicionais, e eram obrigados a abandonar o trabalho tradicional, ligado ao artesanato, e a servir a um Lorde. Vejam a que ponto chegou a Sansão Pragmática de Carlos III em 1783: " Eu declaro que aqueles que são chamados de ciganos não o são nem por origem nem por natureza." No édito éramos reconhecidos como cidadãos espanhóis mas nossa existência e diversidade eram negadas. E essa "igualdade" que nos era oferecida não passava de um eufemismo e tremenda desigualdade que perdurou até a Constituição de 1978. Em 1525 fomos proibidos de entrar no Reino Português. E posteriormente iniciou-se as condenações de degredo, para Angola e Brasil. Durante os séculos 16 e 17 foram legisladas muitas leis contra nossa presença na Europa. E somente com a instituição do regime liberal é que houve a interrupção das medidas de perseguição e expulsão. E em 1822 é reconhecida a "cidadania" de nossa etnia.

Em todos os outros países da Europa encontramos éditos de leis de perseguição ou expulsão.

Apenas no século 18 com o Iluminismo a História começa a aceitar nossa legítima identidade Romani. Porém, ironicamente registrou-se nesse período o estabelecimento de uma imagem "cigana" romântica. A qual permanece até os dias de hoje, principalmente entre os brasileiros que brincam de ser ciganos e alimentam o estereótipo e o preconceito, por desconhecerem nossa verdadeira situação a nível de mundo.

E em meados do século 19 emergiu o Racismo Científico que tentou o extermínio de nossa gente e cultura no III Reich de Hitler. Da mesma maneira que os judeus tem uma denominação para esse genocídio, nós também temos uma palavra: Porraimos (somente em Lodz, na Polônia, 500.000 "ciganos" foram mortos).

Em março de 1936 foi elaborado o primeiro documento referente à Introdução da Solução Total para o problema Cigano a nível nacional e internacional, sob orientação do Secretario de Estado Hans Pfundtner do Ministério do Interior do Reich e decidiu-se que seria estabelecida em Berlim a principal "instituição" nazista para lidar com nossa gente, denominada Unidade de Pesquisa de Higiene Racial da População do Ministério da Saúde. Em fevereiro de 1940, no campo de concentração em Buchenwald, 250 das nossas crianças foram usadas como cobaias para testar Zyklon-B (pesticida a base de ácido cianídrico, cloro e nitrogênio) mais tarde usado nas câmaras de gás de Auschwitz - Birkenau.

Esta obra está registrada na Fundação Biblioteca Nacional, do Ministério da Cultura, sob n° 978-85-909161-0-9, tem todos os direitos reservados em nome de, Nicolas Ramanush Leite. É expressamente proibida a reprodução total ou parcial desta obra sem a prévia autorização do autor.

Cultura Cigana, nossa História por nós - copyright © Nicolas Ramanush 2011

Ao término desse horror não houveram reparações às atrocidades cometidas pelos nazistas e ao contrário quase todos os países europeus continuaram a produzir legislação anticigana.

Durante o auge dos regimes comunistas, nossa gente que vivia em países desse sistema político, passaram fome porque a mão de obra artesanal era proibida e apenas a produção estatal era permitida (e é claro, ciganos não eram admitidos nas indústrias). Depois da queda do regime comunista, muitos entre nós preferiram trabalhar no "estrangeiro" e os destinos preferidos foram: França, Bélgica, Grécia, Itália, Espanha, Portugal, Holanda e Reino Unido.

Quanto somos no mundo? Eis uma pergunta difícil de responder. Porque os representantes oficiais procuram reduzir o número de ciganos que vivem em seus países.

Por exemplo, o Censo IBGE 2009 apresentou na Tabela 174, em um total de 5.565 municípios, a presença de ciganos em apenas 290 municípios brasileiros. Sendo que nossa ong Embaixada Cigana do Brasil levantou a presença de 28 acampamentos apenas na grande São Paulo. E isso não ocorre somente por aqui, em 1997, oficialmente não havia ciganos vivendo na Moldávia, enquanto ativistas ciganos citavam outra realidade. Com uma população mundial estimada entre 8 a 12 milhões o maior número vive no centro e leste europeu. No Brasil calculamos que haja pelo menos 800.000.

Nós, rroms (ciganos) reconhecemos entre nós divisões e subdivisões em diferenças territoriais, culturais e lingüísticas. Além das várias denominações que os não-ciganos nos dão, temos nossas autodenominações. Vejamos um pouco sobre o clã ao qual pertencemos: somos os Manush, também denominados de sinti, hoje em dia, somos encontrados em grande maioria na Alsácia, sul da França, norte da Itália e norte da Alemanha. Contudo, também em várias outras regiões em número inexpressivo.

Nossa maior e mais importante organização chama-se, família. No caso do nosso clã encontramos famílias patriarcais e matriarcais. Nossas crianças são, geralmente, educadas para que possam adquirir e manter as especificidades culturais e étnicas. O papel do homem e da mulher é diferente, porém complementar um ao outro. Cabe à mulher, por educação, assegurar a continuidade da tradição de seu clã. Uma de suas principais preocupações é a educação de sua filha antes do casamento. Aos nossos homens cabe a manutenção física e espiritual da família, assim como a defesa da reputação familiar. Se a família é grande, deve predominar a comunidade sobre os interesses individuais. E isso tem a ver com o que consideramos, dentro de cada clã, puro e impuro, bem e mal, permitido e proibido etc...Os mais idosos são e serão sempre os mais respeitados, pois com experiência de vida são verdadeiramente sábios da família.

Nossos clãs, sejam Calderash, Sinti ou Caló, são verdadeiramente entidades históricas. Pois, certo é que estamos ligados por uma História comum, assim

Esta obra está registrada na Fundação Biblioteca Nacional, do Ministério da Cultura, sob nº 978-85-909161-0-9, tem todos os direitos reservados em nome de, Nicolas Ramanush Leite. É expressamente proibida a reprodução total ou parcial desta obra sem a prévia autorização do autor.

como por nossas tradições e língua. Ainda que hajam especificidades culturais de cada clã oriundas da região onde o clã tenha se tornado sedentário ou pelo fato de haver dialetos do Romani. O fato de pertencer à minha família é mais importante do que se sentir "cigano". A título de explicitar uma diferença bastante significativa entre nós, Manush, e os Calderash eis um exemplo: a organização social dos Calderash encontra-se dividida em conceitos de nações: Calderash Sérvios, Moldovanos, Húngaros, Gregos, Russos etc...E uma nação, neste caso, refere-se ao país no qual eles vivem ou viveram. Em nosso caso, Manush, apenas reconhecemos nossas três origens: os Manush valshtike, sul da França, Piemontekari, norte da Itália e Gachkane, norte da Alemanha.

Os Calderash sempre viajaram e trabalharam juntos formando uma companhia, esta que era composta por várias famílias e não necessariamente consangüínea. O nome da companhia derivava, hoje isso já não acontece mais, sempre do nome do chefe, aquele que por vários motivos (capacidade de comunicação, dinheiro etc) representava os demais perante os não-ciganos. Entre nós, Manush, nunca houve esse tipo de procedimento. Cada homem é responsável apenas pela sua própria família.

Os casamentos representam um elemento essencial na organização Rroma (cigana). E os mesmos variam muito de um clã para outro. Para alguns clãs o casamento sempre será o resultado de negociações de família. Para nós, Manush, o casamento geralmente começa com uma fuga do casal e posterior pedido de perdão e aprovação de nossas famílias. Contudo, na ausência dos pais de ambos, por morte, o Manush pede a mão da moça de forma ritual. Um casamento entre indivíduos de clãs diferentes pode ocorrer, mas é muito raro. E nunca foi bem visto entre todos os clãs.

Nomadismo:

Quem já não ouviu dizer que: "cigano é igual vento não tem parada!", eis outro estereótipo sobre nossa realidade. As viagens e os deslocamentos sempre ocuparam papéis funcionais e não tradicionais. Permitiam o exercício de nossas profissões (geralmente artesanais e bem apreciadas como: utensílios domésticos de metal e madeira, caixeiro viajante, negociante de cavalo, feirante, artista).

A viagem tinha, e as vezes ainda tem, uma função econômica. E ou, ocorria o tal "nomadismo" porque éramos expulsos do local.

Tradições:

Nossas tradições, e aqui sim cabe uma generalização para todos os clãs, sempre foram nossas ferramentas, através das quais, conseguimos manter nossa identidade (romanipen) através de séculos. Elas sempre foram transmitidas, de forma oral, pelos avós e pais aos filhos e netos. Portanto, é na vida familiar que nossas tradições tiveram e continuam tendo força. Elas nos acompanham do nascimento à morte.

Esta obra está registrada na Fundação Biblioteca Nacional, do Ministério da Cultura, sob nº 978-85-909161-0-9, tem todos os direitos reservados em nome de, Nicolas Ramanush Leite. É expressamente proibida a reprodução total ou parcial desta obra sem a prévia autorização do autor.

Eis uma síntese sobre nossas tradições:

Nascimento:

Em alguns clãs, desde a gestação ao dar à luz, existe um número significativo de proibições para a mulher. E essas tem a função de proteger a vida e a saúde da mãe e do bebê. Em outros clãs o nascimento de um filho marca o reconhecimento do homem na comunidade e também a mulher gozará de certa independência quanto ao controle exercido por sua sogra. Entre nós, Manush, há o banho da Slav (glorificação) realizado no sétimo dia da criança. Já entre os Xoraxano (clã de ciganos convertidos à fé islâmica) eles celebram o "syunet" a circuncisão que deve ser feita até aos 7 anos do menino.

Casamento:

Ocorriam, e ainda ocorrem em menor escala a nível mundial, em uma idade jovem. Para rapazes, entre 14 e 17, para as moças entre 13 e 15. As relações amorosas fora do casamento são constantemente vigiadas e desencorajadas e toda a comunidade realiza o papel de protetora das moças, a esse respeito.

Dentro da maioria dos clãs as possíveis esposas são procuradas por via oral: quando a moça está em idade de casamento torna-se público o fato. Os pais do rapaz visitam, várias vezes, a família da moça. Eles procuram para futura nora alguém que seja, bonita, que tenha um bom "darro" (dote) e que seja de uma família conhecida pela comunidade. Incrivelmente entre os ciganos do clã islamizado, usa-se, até hoje, uma prática semelhante denominada de "babahak" (direito do pai). E uma exceção a essa tradição ocorre entre nós, Manush. Como já mencionei anteriormente "raptamos" ou pedimos a moça diretamente aos pais dela. Depois do casamento nossas mulheres usam, quando em público, um lenço na cabeça amarrado aos cabelos e ou amarrado aos ombros e cintura.

Uma tradição ainda muito bem preservada, entre os ciganos mulçumanos, é o dia que antecede ao casamento. Ocorre a pintura das mãos da noiva com hena (que deve ser feita por mulher idosa e influente que somente tenha se casado uma vez e nunca tenha traído o marido) nos dedos dos pés e dedos e palmas de ambas as mãos. Esse ritual é acompanhado com a doação de dinheiro dentro de uma pano branco que é envolto ao redor dos pés e mãos da moça. O pano branco amarrado com linha vermelha simboliza a integridade da moça. Ao término todos os parentes mais velhos abençoam o casal.

Funeral:

Entre os Calderash, que conheci na minha infância, quando alguém morria na família, os seus familiares mais próximos compravam o caixão e colocavam o corpo com suas melhores roupas, objetos estimados pelo falecido(a) iam dentro do caixão. Durante um número determinado de dias (omito a quantidade por respeito ao ritual) o defunto era velado dentro de casa, com toda a família

Esta obra está registrada na Fundação Biblioteca Nacional, do Ministério da Cultura, sob nº 978-85-909161-0-9, tem todos os direitos reservados em nome de, Nicolas Ramanush Leite. É expressamente proibida a reprodução total ou parcial desta obra sem a prévia autorização do autor.

sentada à sua volta. Depois quando o número de dias chegava ao que era preconizado pelo ritual como final, o falecido era levado ao cemitério, sempre com os pés para frente, e em túmulos suntuosos. Para os Xorarano, mulçumanos, o costume da sepultura envolvia e ainda envolve dar dinheiro aos parentes do falecido. Entre Manush e Caló, via de regra, queima-se as principais coisas do falecido(a) e o que não for queimado será distribuído aos familiares.

Cultura Cigana:

Quando ouvirem falar em cultura cigana é necessário lembrar que ela não é universal, ao contrário, é bem diversificada. Contudo, com características comuns a todos nós, entre os diversos clãs. Nossa cultura, como qualquer outra, possui duas colunas principais: os valores espirituais e materiais.

Valores espirituais: nestes encontram-se a medicina cigana, o folclore cigano e os conceitos religiosos. Quanto a religiosidade cigana, é notório que habitualmente os clãs adotam a religião dominante do país onde foram acolhidos. É por esse motivo que há um número bastante significativo de ciganos católicos, ciganos islâmicos e mais recentemente, desde a II Guerra Mundial um número crescente de ciganos evangélicos, cujos membros tornaram-se pastores e criaram suas próprias igrejas e organizações missionárias. E se esse fato por um lado é importante porque as pregações são feitas em Romani, o que viabiliza a manutenção da língua, mas não deixa de ter seu lado negativo. Em detrimento das nossas tradições, muitas famílias tem abandonado as atividades que estão em contradição com os conceitos religiosos, tais como medicina tradicional e a prática da leitura de mão. Minha família, em particular, sempre foi e se Deus permitir há de continuar sendo agnóstica (sabemos que não se pode provar a existência ou inexistência de Deus. Por essa razão, não debatemos sobre assuntos religiosos. Não acreditamos em tudo, mas também não desacreditamos em tudo. Procuramos usar como ferramentas, a Verdade e o Amor para atingir um equilíbrio na vida).

Ainda temos dentro deste tópico, nossas lendas, provérbios, poesias e as mais importantes de todas: **nossa música e dança**. Existe uma forte tradição de música e dança cigana no centro e leste europeu, em países como: Iugoslávia, Bulgária, Romênia e Hungria. E isso decorre do fato de que uma parte considerável da música cigana está fundamentada na música popular dos países por onde passamos. Exemplo vivo disso, temos aqui no Brasil em nosso repertório uma canção chamada Hozd El Istem (que em húngaro significa, Traga-me meu Deus) que foi retirada do folclore húngaro. E assim ainda ocorre em todo o mundo, a música e a dança local é adotada e vai se transformando lentamente no estilo cigano. Na Bulgária as canções e danças ciganas representam uma mistura das tradições populares dos Balcãs. E ainda podemos citar como exemplo, agora já na Europa ocidental, o flamenco espanhol que na realidade é a música e dança cigana de Andaluzia.

Esta obra está registrada na Fundação Biblioteca Nacional, do Ministério da Cultura, sob nº 978-85-909161-0-9, tem todos os direitos reservados em nome de, Nicolas Ramanush Leite. É expressamente proibida a reprodução total ou parcial desta obra sem a prévia autorização do autor.

Cultura Cigana, nossa História por nós - copyright © Nicolas Ramanush 2011

E para finalizar, sem ter esgotado, o tópico sobre nossos valores espirituais, cito alguns valores muito nossos:

- nossa palavra dada a outro cigano é respeitada, e deve se fazer respeitar sem a necessidade de assinar papéis e ou documentos escritos;
- o respeito pelos nossos sábios idosos que nunca serão vistos em asilos;
- o valor de Ser e não de Ter (ainda que atualmente vejamos alguns clãs em outro posicionamento);

Valores materiais: neste encontramos o resultado de todos os ofícios e trabalhos típicos de nossos clãs. São eles:

- a forja de metais, um dos mais respeitados e admirados. É arte e ofício dos Calderash (ferreiros, armeiros, fabricantes de utensílios domésticos);
- o trabalho em madeira, a arte de produzir colheres, taças, potes de madeira e pentes. É arte e ofício dos Lingulari e Sepecides (carpinteiros e cesteiros);
- criação, compra e venda de cavalos e adestramento de ursos. São arte e ofício dos Lovara, Calon e Ursari;
- a música e dança, ourivesaria e lapidação. São arte e ofício dos Manush, Calon entre outros clãs que também possuem ótimos músicos e dançarinos;

Com o passar do tempo, temos visto gradativamente, a perda de nossa cultura material. Pois, a Tecnologia e seus adventos tomaram o espaço que antes pertencia à nossas artes e ofícios. Exemplo, quem comprava um balde de metal feito a mão, que durava quase a vida toda, hoje consome baldes plásticos que duram menos e são mais baratos. É essa perda tem representado um processo irreversível de assimilação das comunidades majoritárias em relação as nossas etnias. E como já me referi anteriormente, devemos lembrar que em tudo sempre tem o lado bom da história. Com essa inevitável assimilação, hoje em dia, encontramos ciganos dos mais diversos clãs em todas as profissões. E aqui no Brasil, principalmente nestas: médicos, advogados, professores, pequenos comerciantes e empresários.

E finalmente devo ressaltar que há uma arte e ofício entre nós que mesmo a tecnologia não irá ocupar o espaço.

Me refiro a Leitura da Verdade: "nossas mãos são pedaços de um velho pergaminho que no caminho para o céu o Senhor resolveu rasgar...e o vento tratou de espalhar. E foi nas linhas tortas das palmas de nossas mãos que o certo e o errado Ele escreveu...Somente saberemos a Verdade quando unirmos esses pedaços..."

Esta obra está registrada na Fundação Biblioteca Nacional, do Ministério da Cultura, sob nº 978-85-909161-0-9, tem todos os direitos reservados em nome de, Nicolas Ramanush Leite. É expressamente proibida a reprodução total ou parcial desta obra sem a prévia autorização do autor.

Cultura Cigana, nossa História por nós - copyright © Nicolas Ramanush 2011

Desde nossa chegada à Europa nos tornamos conhecidos pela prática da arte de falar sobre a sorte. Ao longo dos tempos cada clã se utilizou de muitos métodos, desde bolas de cristal, leitura das mãos (embasada na quiromancia), baralho, tarot, borras de café, cabala etc. Se por um lado essa prática pode ser analisada como prestação de serviços de psicologia a preço popular, de outra forma também foi analisada como prática de contravenção penal artigo 171, estelionato: sendo definido como "obter para si ou para outro, vantagem ilícita, em prejuízo alheio, induzindo ou mantendo alguém em erro, mediante artifício, ardil ou qualquer outro meio fraudulento".

Bem queridos leitores, devo lembrar que no início deste falávamos sobre generalização e as implicações negativas dessa prática sobre nossa cultura ou etnia. Portanto, devemos ressaltar dois fatores de suma importância com relação à Leitura da Sina ou da Verdade:

- primeiro, aqui no Brasil há um número muito grande de não-ciganos que se utilizam do estereótipo cigano(a) para ganhar dinheiro. Seja travestidos daquilo que eles acreditam ser a roupa cigana e praticando qualquer dessas mancias, não porque de fato acreditam nisso, mas tão somente para ganhar dinheiro;

- e segundo, que também não se descarta a possibilidade de indivíduos de etnia cigana praticarem algo errado. Afinal, em qualquer povo existem pessoas descentes e aqueles outros. Quando um cigano(a) pratica a Leitura de Verdade ou da Sorte, este(a) deve fazê-lo respeitando todos os nossos antepassados. Do contrário não honra a palavra!

E finalizando, resta uma pergunta: A quem interessa a generalização praticada pela Mídia (meios de comunicação) brasileira ?

Exemplo: quando uma pessoa de origem nipônica se envolve em uma desinteligência e isso acaba em morte do outro. Nunca lemos ou ouvimos a seguinte frase: " japonês mata em briga de trânsito", o que se lê ou se ouve é: " O sr. Nakamura matou fulano em briga de trânsito". Ou ainda, quando um judeu se vê envolvido no mesmo episódio, o fato segue assim: " O sr. Braunstein matou fulano de tal em briga de trânsito". Agora quando o envolvido é de etnia cigana eis o que lemos ou ouvimos: "**Cigano** mata homem e deixa mulher ferida em Ribeirão das Neves A polícia acredita que o crime possa ter relação o tráfico de drogas. A PM busca informações sobre a rivalidade entre bandidos moradores do Bairro Florença e ciganos do Conjunto Henrique Saporì" extraído do seguinte site:

http://www.em.com.br/app/noticia/gerais/2011/09/26/interna_gerais,252584/cigano-mata-homem-e-deixa-mulher-ferida-em-ribeirao-das-neves.shtml

E a pergunta não cala: A quem interessa a generalização praticada pela Mídia, levando-se em conta que o envolvido pode ser um desses mitomaniacos que brincam de ser cigano. E mesmo em se tratando de alguém da etnia cigana envolvida em crime, porquê a generalização?

Esta obra está registrada na Fundação Biblioteca Nacional, do Ministério da Cultura, sob nº 978-85-909161-0-9, tem todos os direitos reservados em nome de, Nicolas Ramanush Leite. É expressamente proibida a reprodução total ou parcial desta obra sem a prévia autorização do autor.

Cultura Cigana, nossa História por nós - copyright © Nicolas Ramanush 2011

Somos uma etnia sem território, porém com Hino e Bandeira:

Nosso Hino chama-se Gelem, Gelem. Foi composto por um cigano iugoslavo, Jarko Janovic, inspirado em uma canção popular cigana do leste europeu. Seus versos foram inspirados nos ciganos que foram reclusos em campos de concentração nazistas, durante a II Guerra Mundial. Foi adotado oficialmente como Hino no I Congresso Cigano, realizado em Londres em 1971.

Gelem, gelem lungone dromensar
maladilem baxtale Rromençar
A Rromalen kotar tumen aven
E chaxrençar bokhale chavençar
A Rromalen, A chavalen
Sâsa vi man bari familja
Mudardás la i Kali Lègia
Saren chindás vi Rromen vi Rromen
Maskar lenoe vi tikne chavorren
A Rromalen, A chavalen
Putar Dvla te kale udara
Te saj dikhav kaj si me manusa
Palem ka gav lungone dromençar
Ta ka phirav baxtale Rromençar
A Rromalen, A chavalen
Opre Roma isi vaxt akana
Ajde mançar sa lumáqe Rroma
A Rromalen, A chavalen

Andei, andei por longas estradas
Encontrei os de sorte
Ai ciganos, de onde vocês vem ?
Com tendas e crianças famintas?
Ai, homens ciganos, ai jovens ciganos
Também eu tive uma grande família
Foi assassinada pela legião de preto (nazistas)
Homens e mulheres foram mortos
Entre eles também crianças pequenas
Ai homens ciganos, ai jovens ciganos
Abre, meu Deus, as portas escuras
Para que eu possa ver onde está minha gente
Voltarei a percorrer os caminhos
E andarei com ciganos de sorte
Ai homens ciganos, ai jovens ciganos
Levantem ciganos! Agora é o momento
Venham comigo ciganos do mundo
Ai homens ciganos, ai jovens ciganos

Esta obra está registrada na Fundação Biblioteca Nacional, do Ministério da Cultura, sob nº 978-85-909161-0-9, tem todos os direitos reservados em nome de, Nicolas Ramanush Leite. É expressamente proibida a reprodução total ou parcial desta obra sem a prévia autorização do autor.

Romale Shavale
(Gypsy Men, Gypsy Brothers)

Rom Anthem
Intro: Adagio rubato Transcribed by Karen Elaine

Dje-lem dje-lem lu-go-ne dro-mensa Ma-la-di-lem
 bax-ta-le Romen-sa
 Ay Ro-ma-le ka-tar tu-men a-ven Ay
 Ro-ma-le Sha-va-le ay Ay Sha-va-le
 Rhumba-like Le tser en-sa bax-ta-le dro-men
 Tai mud-ar-dya la e ka-li legiya
 Vi-man sas u ba-ri fa-mi-li-ya
 Ay, Ay, Ro-ma-le Ay,
 Sha-va-le Ay, Ro-ma-le *Fine*

Esta obra está registrada na Fundação Biblioteca Nacional, do Ministério da Cultura, sob nº 978-85-909161-0-9, tem todos os direitos reservados em nome de, Nicolas Ramanush Leite. É expressamente proibida a reprodução total ou parcial desta obra sem a prévia autorização do autor.

Cultura Cigana, nossa História por nós - copyright © Nicolas Ramanush 2011

Também estabelecida no mesmo Congresso de 1971, a nossa Bandeira foi inspirada na Bandeira da Índia



Bandeira da Índia três listras horizontais laranja, branco e verde e no centro o roda azul marinho com 24 raios Ashoka Chackra.



Bandeira Rroma(cigana) duas listras horizontais, azul representando os valores espirituais, verde os valores materiais e ao centro uma roda com 16 raios simbolizando os 16 principais clãs.

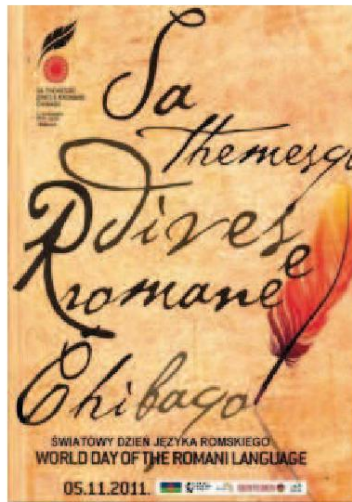
O Dia Internacional dos Ciganos é comemorado em 8 de Abril, justamente por ser o dia em que se deu início ao I Congresso Internacional Rroma.

O Dia Nacional do Cigano (Brasil) é comemorado oficialmente no dia 24 de maio, e foi instituído em 25 de maio de 2006 por um decreto assinado pelo presidente Luiz Inácio Lula da Silva, em reconhecimento em reconhecimento à contribuição da etnia cigana na formação da história e cultura brasileira.

Esta obra está registrada na Fundação Biblioteca Nacional, do Ministério da Cultura, sob nº 978-85-909161-0-9, tem todos os direitos reservados em nome de, Nicolas Ramanush Leite. É expressamente proibida a reprodução total ou parcial desta obra sem a prévia autorização do autor.

Cultura Cigana, nossa História por nós - copyright © Nicolas Ramanush 2011

Entre os presente nesse Congresso tivemos a presença de nosso querido amigo Carlos Munhoz Nieto , representante da Espanha. Abaixo apresento o texto traduzido e original.



Declaração do "Dia Internacional da Língua Rroma"

Nós, os participantes, lingüistas, professores, jornalistas, líderes de organizações de Rroma(ciganas) de 15 países reunidos em Zagreb, para a Conferência sobre nossa língua, de 3 a 05 de novembro, tomamos a seguinte decisão:

1. Em 5 de novembro, deve ser o "Dia Internacional da Língua Rroma"

Esta decisão é tomada pelo mesmo desejo de todos os participantes.

Na Europa vivem mais de 15 milhões de ciganos e sua situação é muito complicada. Observamos aumento tanto do nazismo e do nacionalismo radical, que é contra a nossa cultura e nossa língua.

É por isso que nós, os ciganos, tememos por nossa língua, que é muito importante para nós, pois reforça a nossa identidade e não deve ser esquecida entre os próprios Rroma e entre outros.

Esta obra está registrada na Fundação Biblioteca Nacional, do Ministério da Cultura, sob n° 978-85-909161-0-9, tem todos os direitos reservados em nome de, Nicolas Ramanush Leite. É expressamente proibida a reprodução total ou parcial desta obra sem a prévia autorização do autor.

Cultura Cigana, nossa História por nós - copyright © Nicolas Ramanush 2011

Que queremos:

2. que a linguagem Romani seja oficialmente reconhecida como uma língua europeia de grande envergadura entre outras línguas da Europa.
3. como enunciados na Carta Europeia das Línguas Regionais ou Minoritárias, a língua Romani tem que ser aceita nas duas administrações do Estado como em outras instituições do Estado.
4. Os Estados devem financiar a promoção da língua Romani, assim como todas as ações que ela acarreta.
5. As instituições europeias devem fazer um acompanhamento minucioso e controle sobre as ações tomadas pelos Estados envolvidos na língua e na cultura cigana.
6. queremos que o dia 05 de novembro - Dia Internacional da língua cigana - seja reconhecido e celebrado em todos os países.

Esta obra está registrada na Fundação Biblioteca Nacional, do Ministério da Cultura, sob nº 978-85-909161-0-9, tem todos os direitos reservados em nome de, Nicolas Ramanush Leite. É expressamente proibida a reprodução total ou parcial desta obra sem a prévia autorização do autor.

**INTERNACIONAL ROMANI UNIA
UZOR "Kali Sara" - Zagreb
Croatia, 5. Novembro 2009**

**I Deklaracia kaθar Sa-Themenqo Dives e
Rromane Čhibaqo**

Ame, e participantura, lingvistura, siklarne, žurnalistura, rromane lidera le rromane organizacieneθar 15-e themenθar, save samas anθ-o Zagreb, pal-i čhibaqi konferencia, kaθar 3-to zi 5-to novembro, liam decizia:

1. 5-to novembro si te ovel e Sa-Themenqo Dives e Rromane Čhibaqo.

Kadaja Decizia si lini anθar o baro kamipen e Rromenqo.

1. Anθ-e Europa živen opral 15 miliona Rroma thaj lenqi situacia si but phari. Dikhas sar barθl o nazismo thaj nacionalizmo, save si kontra amari kultura thaj čhib.

Kodolesθar, ame, o Rroma, daras kaj amari čhib, savi si amenqe but importante, savi zorarel amaro identiteto, thaj te na avel bisterdi maθkar e Rroma thaj aver manuša.

Ame kamas:

2. I Rromani Čhib te avel oficialo prinžardi sar jekh Europaqi čhib maθkar aver Europeaqe čhiba.
3. Sar phenel i *Charta Regionalone Čhibenqi thaj Minoritetenqi* – i Rromani čhib si te ovel akceptime anθ-e themenqi administracia thaj anθ-e aver themenqe institucie.
4. E thema te den finansisqo žutimos vaš i promocio e rromane čhibaqi thaj sa so si phandlo laqa.
5. E Europeaqe institucie te keren monitoringo thaj kontrolo p-e thema, save keren buti vaš i Rromani čhib thaj kultura.
6. Mangas kaj o 5-to Novembro – o Internacionalo Dives e Rromane Čhibaqo - te avel dino lesqe pativ anθ-e savorre thema.

SARAU QLEORSHI ROLUFASTA
YEHKO KAJTAN THAXATSKA
GJULNER ASHULA BELPITA
DAMIJANOVIĆ JOVAN SRBIJA HJM

Signatura
PRESIDENT
INTERNACIONAL ROMANI UNIA
Stokholmo Stanhegovic

obrazovanja na materinskom romskom jeziku, predstavljanje romskog jezika javnosti, kao jezika koji ispunjava potrebe modernog europskog jezika, ali i načina za izražavanje tradicije i kulture Roma.

3. Da omoguće uporabu romskog jezika uz primjenu izražajnih stilskih sredstava, koje govore o bogatstvu romskog jezika, kao i uporabu govornoga jezika iz svakodnevne komunikacije u razmjeni umjetničkog stvaralaštva, pisanju za tiskane medije, radio i televiziju.
4. Da podupru proučavanje i izučavanje romskog jezika i kulture na akademskoj razini, stvaranjem katedara na sveučilištima te prenošenjem posebnosti romskog jezika i kulture putem tečajeva, edukacijskih seminara, prijevoda, antologija, izložbi, kazališnih djela i dr.

Zagreb, 5. studenog, 2009.

Sudionici:

| Ime i prezime | Zemlja | |
|--------------------|-----------------|---|
| SARĀU OHEORGHE | ROMĀNIA | <p>PRESIDENT INTERNATIONAL ROMANI UNION Stavjara Stanković Petrus</p> <p>Stavjara Stanković</p> <p>Stavjara Stanković</p> <p>Stavjara Stanković</p> <p>Stavjara Stanković</p> <p>Stavjara Stanković</p> <p>Stavjara Stanković</p> <p>Stavjara Stanković</p> <p>Stavjara Stanković</p> <p>Stavjara Stanković</p> <p>Stavjara Stanković</p> <p>Stavjara Stanković</p> <p>Stavjara Stanković</p> <p>Stavjara Stanković</p> |
| VEIJKO KAJTAR | HRVATSKA | |
| GJULNER ABĀULA | BELGIJA | |
| DAMJANOVIĆ JOVAN | SRBIJA | |
| ANNA KAPTOVA | SLOVAK REPUBLIC | |
| RAHADAN KAJTAR | SRBIJA | |
| Lilyana Kovacheva | Bulgaria | |
| Masako WATABE | JAPAN | |
| MUSIC BRAHM | FRANCA | |
| JAMETA BEŠIĆ | BIH | |
| SERVO SEJAIĆ | BIH | |
| GRAN ĐURĐEVIĆ | HRVATSKA | |
| Jamet Jajarević | SRBIJA | |
| VERA KLOPIĆ | SLONENIJA | |
| LJATIF DENIR | MAKEDONICA | |
| ORHAN GALIYS | HOLLAND | |
| Carlos Muñoz Nieto | ESPAÑA | |
| Stavjara Stanković | Stavjara | |

Esta obra está registrada na Fundação Biblioteca Nacional, do Ministério da Cultura, sob n° 978-85-909161-0-9, tem todos os direitos reservados em nome de, Nicolas Ramanush Leite. É expressamente proibida a reprodução total ou parcial desta obra sem a prévia autorização do autor.

Cultura Cigana, nossa História por nós - copyright © Nicolas Ramanush 2011

Sem Fim...nossa História há de continuar

Sar e Rroma si phrala!
Opre Romalen, shavalen...

Esta obra está registrada na Fundação Biblioteca Nacional, do Ministério da Cultura, sob nº 978-85-909161-0-9, tem todos os direitos reservados em nome de, Nicolas Ramanush Leite. É expressamente proibida a reprodução total ou parcial desta obra sem a prévia autorização do autor.

ANEXO B

Texto 2: Cultura Cigana, nossa História por nós - Parte II

*Cultura Cigana, nossa História por nós – parte II copyright ©
Nicolas Ramanush 2012*



**Cultura cigana,nossa História por nós
Parte II**

por Nicolas Ramanush, clã sinti-valshtike
presidente Embaixada Cigana do Brasil – Phralipen
Romani
www.embaixadacigana.com.br

Não foi fácil preservar nossa autenticidade e identidade (romanipen) já que as expulsões (que são eufemisticamente denominadas de nomadismo) nos levou a convivência com as nações mais diversas no mundo. E a nossa palavra de ordem, ainda que por instinto, sempre foi família. Sim, a família é nossa defesa contra a perda ou diluição de nossa cultura, em prol da cultura do país em que estejamos vivendo. Nossas raízes não se aprofundam em um corpo material chamado de solo, mas sim em um terreno muito mais profundo: em nossos valores humanos, em nossas tradições, em nossa língua e principalmente em nossa consciência.

Não existe uma “ciganidade” como conteúdo único para todos os nossos clãs existe uma phralipen romani (irmandade cigana). Portanto, quem quiser brincar de ser cigano, aguarde, aqui no Brasil, o carnaval para se fantasiar.

Na maioria das vezes, e dos países, somos vistos pela sociedade majoritária como um grupo homogêneo e reduzidos a generalização da palavra cigano.

Muito raramente somos percebidos como indivíduos e na maioria das vezes somos vistos simplesmente como ciganos. Não há, no planeta, um único cigano que possa atender a todos os estereótipos que existem a nosso respeito.

Há uma grande diversidade entre nossos grupos e clãs. O que pode ser verdade em um clã, geralmente é completamente diferente em outro. E as vezes até de família para família.

O que realmente existe de diferença facilmente detectada entre nós é: o que é tradicional e aquilo que foi assimilado.

As diferenças entre os indivíduos ciganos são maiores do que as diferenças entre os grupos e clãs. E isso ocorre pelo fato de que vivemos nos cinco continentes, temos línguas diferentes e dialetos diferentes do Romani. Geralmente adotamos hábitos da população majoritária dos países em que vivemos ou nascemos. Hoje, com o fim de nossos ofícios tradicionais, estamos envolvidos em inúmeras profissões, somos livres para professar diferentes religiões, e nossa situação social quanto a finanças depende muito da situação do país em que vivemos e das políticas de integração.

Um estereótipo enraizado na mente das pessoas através da literatura é o do nomadismo. Muitas vezes escuto pessoas dizendo que somos nômades, que

vivemos despreocupados, que somos livres para fazermos o que quisermos, que temos a liberdade de amar, que vivemos em tendas sob a luz da lua com muita música e dança ao redor de fogueiras. Dizem que quando estamos com fome... roubarmos uma galinha.

É obvio que esse estereótipo encontra-se muito longe de nossa realidade em qualquer parte do planeta.

Para que tenham uma idéia aproximada do que estou falando, na Europa apenas 15% dos chamados ciganos ainda tem vida semi-nômade. E entre esse número devemos deixar claro que 10% **não são ciganos** e sim Yeniches, Scottish Travellers e os Gens du Voyage (grupos étnicos que vivem do pequeno comércio e se deslocam em trailers que são: suas casas e lojas). No Brasil apenas o clã Calon ainda leva uma vida meio-nômade. Uma parte porque também depende do pequeno comércio que necessita de mobilidade para atingir novos clientes, e outros porque não encontram políticas de integração por parte do governo.

Quanto a nós, ciganos, o nomadismo nunca foi uma questão de livre escolha ou de modo de vida. Mas sempre esteve associado à questão das perseguições.

Tenhamos em vista a Inquisição e posteriores ações da Igreja: no Concílio de Tarracón, de 1591, a Igreja

pediu aos poderes públicos que castigassem os ciganos, pois, são uns embusteiros, ladrões, vigaristas e viciosos. No século XVII o teólogo Sancho de Moncada enviou ao rei documento em que solicitava severa repressão aos ciganos, sua deportação do país, e defendia a pena de morte, inclusive para as mulheres e crianças ciganas, segundo o padre, "porque não há lei que nos obrigue a criar filhotes de lobos".

Não éramos autorizados a nos estabelecer ou a trabalhar em muitos países e, portanto, tínhamos que encontrar outras formas de ganhar a vida e sobreviver.

Durante a Segunda Guerra Mundial fomos alvo dos nazistas...e mais nomadismo!

No fim do Comunismo fugimos das perseguições étnicas...e mais nomadismo!

Todos esses grandes deslocamentos foram vistos pelos não ciganos como nomadismo. Mas para membros de nossa etnia isso era a tentativa de salvar suas vidas. Alguns quando não eram expulsos tinham que abandonar as tradições e os valores culturais, pagando o preço da aculturação e assimilação pela salva-guarda de sua própria vida.

A literatura tem sido responsável por muitos estereótipos, por exemplo, apresenta a dança como

uma característica da nossa cultura tradicional e sempre de forma muito exótica. Mas a verdade é que existem clãs que habitualmente não dançam. Os que

o fazem é porque se encontram em países onde a dança é uma tradição comum. Como exemplo, podemos citar Espanha, Rússia, Hungria, Sérvia etc.

Já entre aqueles que não têm a dança como tradição temos, Eslováquia, República Tcheca, Romênia etc.

Ainda na literatura ou na indústria cinematográfica somos retratados assim: roupas coloridas, orgulhosos e independentes, uma vida apaixonada e com a possibilidade de desfrutar os prazeres da vida, nossas mulheres e homens são sedutores. E esse quadro irreal é especialmente prevalente na literatura e artes plásticas da Renascença.

Basta uma simples visita aos guetos ciganos existentes na Hungria, Eslováquia, Romênia para verificar que a realidade é completamente outra.

Outro exemplo é a música, muitos dos que deixaram a Índia não tinham habilidade musical, mas como uma estratégia de sobrevivência tornaram-se virtuosos violinistas (que chamamos de lavtari).

Agora, um dos ofícios, tradicionais, mais difundido é a arte de ferreiro. A maioria que professa esse ofício

pertence ao clã Calderash, e boa parcela aprendeu essa habilidade na Armênia.

Mas na Índia, esse grupo era chamado de “gadulia lohars”. A palavra lohar significa ferreiro e gadulia é o nome do carro de boi desse grupo. Por esse motivo o termo gadulia lohars pode ser traduzido como “ferreiro nômade”, distinguindo-se assim dos ferreiros indianos sedentários. O Rajastão é a região de origem dos Gadulia Lohars, que pertenciam ao grupo

Rajput. Reza a lenda que os Gadulia Lohars estiveram a serviço dos príncipes rajputs e dedicavam-se à fabricação de armas de seus exércitos entre 1567 e 1568, os repetidos ataques do imperador Akbar triunfaram sobre os defensores do Forte de Chittorgarh, marcando o fim da dinastia Rajput. Os lohars sentiram-se profundamente feridos em sua honra, ao serem vencidas as armas por eles fabricadas, e juraram interromper sua tarefa tradicional até que a desonra fosse lavada. E assim passaram a dedicarem-se ao pacífico ofício de fabricantes de utensílios domésticos.

No mundo todo, nossa atual realidade é bem outra: nós, ciganos, somos cidadãos e, portanto, como qualquer outro cidadão, procuramos oportunidades de trabalho.

Quando temos a chance de transpor a discriminação social e institucional entramos para o mercado de trabalho. E tudo isso aconteceu por conta do

desenvolvimento industrial. Éramos artesãos e hoje somos vítimas da sociedade industrial. Durante centenas de anos fomos artesãos, muito respeitados em todo o mundo, até que a Revolução Industrial nos empurrou para as margens das sociedades. Em toda a parte nossas ocupações mais comuns foram o trabalho dos metais e madeiras: pregos de ferro, ferraduras, armas, tinas de madeira, gamelas, pratos e colheres, cestos de vime, charretes e vassouras etc.

No final do século XVIII é que houve um choque entre nossos artesãos e os artesãos não ciganos e esses conflitos chegaram ao limite com o surgimento da indústria.

E também temos que registrar que depois da II Guerra Mundial, as máquinas agrícolas e os veículos a motor substituíram gradativamente o cavalo, levando à completa falência os vendedores dos clãs Lovara, Romanichel e Manush.

Quanto à religião, normalmente adotamos a religião da maioria da população do país onde vivemos ou tenhamos nascido. Existem ciganos de fé católica,

protestante, muçulmana, ortodoxos, umbandistas, espíritas etc.

Entre alguns grupos mais tradicionais, nesse sentido, caso, por exemplo, dos

Calderash e Sinte-Manush, a fé na religião formal pode ser complementada pela fé em preságios, maldições, (Calderash) e ou cabalá, ocultismo (Sinte-Manush).

Síntese:

*As relações sexuais antes do casamento e traição são tradicionalmente inaceitáveis em todos os clãs;

*Quando uma cigana dança, aos olhos dos não ciganos muitas vezes é vista como sedutora, porém, os movimentos são relíquias atávicas dos templos das danças indianas que não foram destinadas a serem sedutoras e sim filosóficas;

*Em muitos países nossas crianças são colocadas em classes para crianças com deficiência mental;

* Durante 500 anos fomos escravizados na Europa e nos últimos 438 aqui no Brasil, não houve políticas governamentais de inclusão de nossa etnia junto a sociedade;

*Muitas pessoas, em todo o mundo, foram levadas, por campanhas de apelo subliminar, a acreditar que nós, ciganos, somos geneticamente inclinados a cometer crimes. Por esse motivo, sempre que um indivíduo comete o crime a comunidade inteira fica com o estigma e, portanto, somos julgados e condenados por um ato individual (agora atentem para um grande detalhe: o número de ciganos, mundialmente, que ocupam lugares nas celas de cadeias e penitenciárias é muito pequeno, com relação ao preconceito e à discriminação com que somos tratados na sociedade). E quem tem colaborado muito para que esse estigma seja perpetuado são os meios de comunicação confirmam nesses links:

http://www.em.com.br/app/noticia/gerais/2011/09/26/interna_gerais.252584/cigano-mata-homem-e-deixa-mulher-ferida-em-ribeirao-das-neves.shtml

<http://www.cabuloso.xpg.com.br/portal/news/view/cigano-mata-pintor-que-atropelou-sua-enteada-em-ribeirao-preto>

<http://www.jornalpequeno.com.br/2009/1/20/Pagina96855.htm>

<http://www.correiosantafe.com.br/site/video/165/index.php>

<http://www.wscom.com.br/noticia/policial/PRESO+CIGANO+QUE+MATOU+PM+EM+SOUZA-117866>

Estas são apenas algumas matérias que enfocam o indivíduo pelo coletivo. E o mesmo não acontece com outras etnias. Por exemplo, não encontrarão matérias com os dizeres:

judeu mata, japones mata, afrobrasileiro mata.

Agora índio mata e cigano mata, infestam a Imprensa em suas novas mídias.

Isso precisa mudar urgentemente.

Alguém já parou para pensar nas coisas que realmente foram roubadas de nós, ciganos?

Durante o nazismo, roubaram nossos objetos de valor, especialmente o ouro;

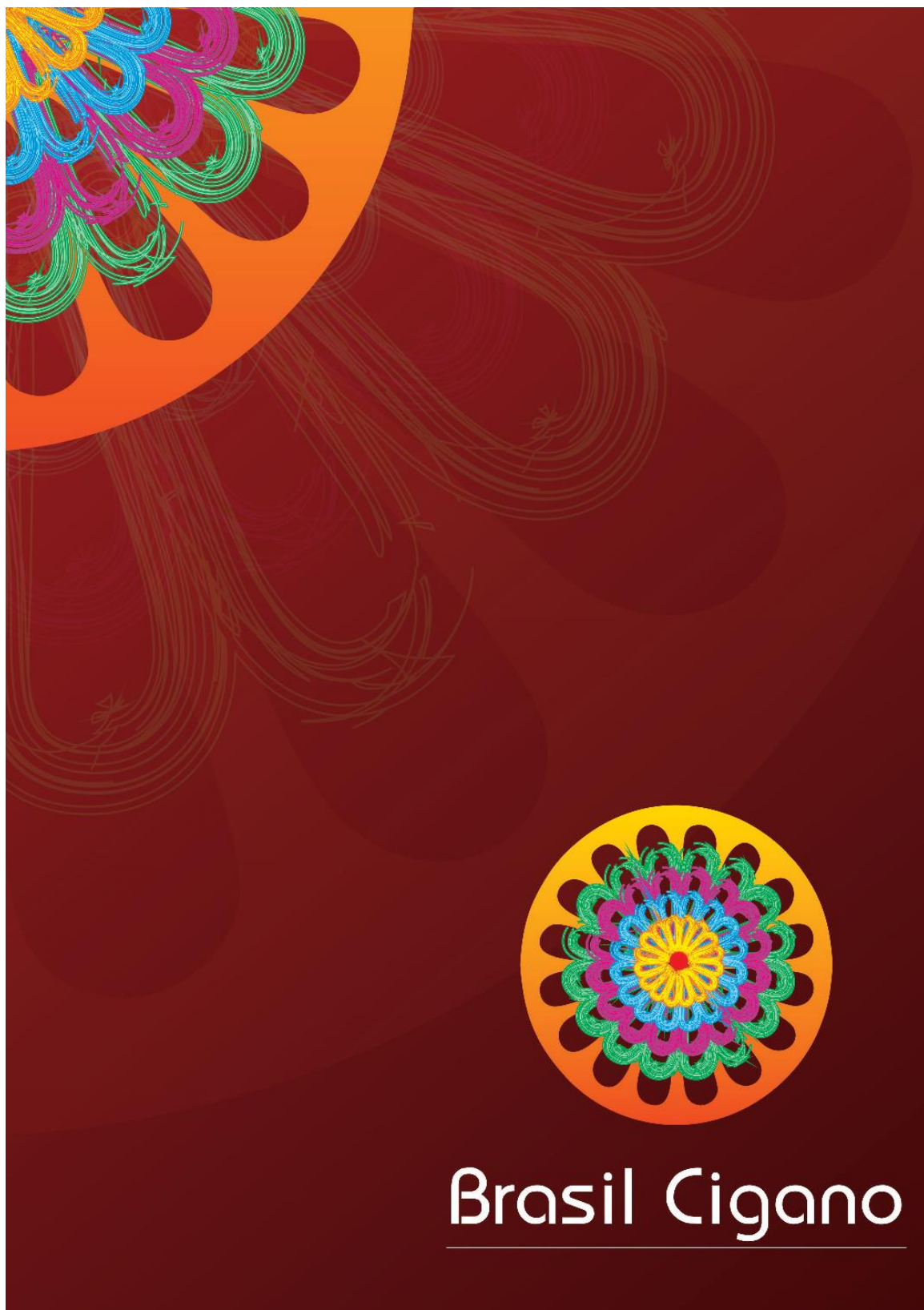
No período pós Comunismo fomos frequentemente vítimas do Pogrom (ataque violento maciço com destruição de nossas casas, negócios, centros de cultura). Historicamente o termo tem sido utilizado para denominar atos em massa de violência premeditada contra nossa etnia.

A família cigana encontra-se estruturada na necessidade de se proteger do preconceito e da discriminação. Criamos nossa sociedade dentro da própria sociedade que nos envolve. A palavra de um mais velho sempre foi a nossa Lei. Dizer que no Brasil vivemos em democracia é uma coisa, mas viver mesmo democraticamente é viver

sob as regras de uma vitsa (família), pois nesta a distribuição é realmente igualitária e democrática. Os rendimentos obtidos pelos parentes são repartidos por igual, e se um dos membros não puder trabalhar por motivo de saúde, por exemplo, sua parte continua igual a dos outros que o auxiliam a cuidar da família.

ANEXO C

Texto 3: Guia de Políticas Públicas para Povos Ciganos



SEPIR

Secretaria de Políticas
de Promoção da
Igualdade Racial

GUIA
DE POLÍTICAS PÚBLICAS PARA
POVOS CIGANOS

Brasília, maio de 2013.

Sumário

| | Pág. |
|---|------|
| I - POVOS CIGANOS | 6 |
| II - POLÍTICAS PÚBLICAS PARA POVOS CIGANOS | 7 |
| EIXO 1: DIREITOS HUMANOS | 7 |
| 1.1 Documentação Básica e Registro Civil - Mobilização Nacional | 7 |
| 1.2 Capacitação de Defensores Públicos para Direitos das Comunidades Tradicionais | 9 |
| 1.3 Direitos Humanos, Segurança nos Acampamentos, Mediação de Conflitos | 9 |
| 1.4 Centro de Referência dos Direitos Humanos | 9 |
| EIXO 2: POLÍTICAS SOCIAIS E DE INFRAESTRUTURA | 10 |
| 2.1 Busca Ativa – CadÚnico | 10 |
| 2.2 Programa Bolsa Família | 11 |
| 2.3 Minha Casa Minha Vida | 12 |
| 2.4 Tarifa Social - Programa Luz Para Todos | 13 |
| 2.5 Direito à Educação Itinerante | 14 |
| 2.6 Programa Nacional de Acesso ao Ensino Técnico e Emprego – Pronatec | 14 |
| 2.7 Direito à Saúde e Programa Saúde da Família – PSF | 16 |
| 2.8 Programa Saúde Bucal – PSB/Brasil Sorridente | 17 |
| 2.9 Rede de Assistência – SUAS | 17 |
| EIXO 3: POLÍTICAS CULTURAIS | 19 |
| 3.1 Prêmio Culturas Ciganas | 19 |
| 3.2 Pontas de Cultura | 20 |
| EIXO 4: ACESSO À TERRA | 21 |
| 4.1 Regularização Fundiária – SPU | 21 |

I - POVOS CIGANOS

As origens dos Povos Ciganos são, ainda hoje, objeto de estudo. Porém, a teoria mais aceita atualmente afirma que os Povos Ciganos são originários da Índia e que há cerca de mil anos, começaram a se dispersar pelo mundo. No Brasil, o primeiro registro oficial da chegada de ciganos data de 1574: um decreto do Governo português que deportava o cigano João Torres e sua esposa Angelina para terras brasileiras por 5 anos. Há presença de pelo menos três etnias ciganas no Brasil: Calon, Rom e Sinti. Cada uma dessas etnias tem línguas, culturas e costumes próprios.

Os Rom brasileiros pertencem principalmente aos sub-grupos Kalderash, Machwaia e Rudari, originários Romênia; aos Horahané, oriundos da Turquia e da Grécia, e aos Lovara. A eles se juntam os Calons, com grande expressão no Brasil e em todo o território nacional, oriundos da Espanha e Portugal. Os Sinti chegaram em nosso país principalmente após a 1ª e 2ª Guerra Mundial, vindos da Alemanha e da França.

Os dados oficiais sobre os povos ciganos ainda são muito incipientes. De acordo com dados da Pesquisa de Informações Básicas Municipais (MUNIC), do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), em 2011 foram identificados 291 acampamentos ciganos, localizados em 21 estados, sendo que os estados com maior concentração de acampamentos ciganos são: Bahia (53) Minas Gerais (58) e Goiás (38). Os municípios com 20 a 50 mil habitantes apresentam mais alta concentração de acampamentos. Desse universo de 291 municípios que declararam ter acampamentos ciganos em seu território, 40 prefeituras afirmaram que desenvolviam políticas públicas para os povos ciganos, o que corresponde a 13,7% dos municípios que declararam ter acampamentos. Em relação à população cigana total, estima-se que há mais de meio milhão no Brasil.



Figura 1 - Mapa das Comunidades Ciganas, por município - Brasil, 2011

II - POLÍTICAS PÚBLICAS PARA POVOS CIGANOS

A Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Social (SEPPIR), por meio da Secretaria de Políticas para Comunidades Tradicionais (SECOMT), tem intensificado o diálogo com parceiros do Governo Federal para atendimento de políticas públicas específicas que garantam os direitos humanos, sociais e culturais dos povos ciganos. Os principais parceiros dessa ação são: Ministério da Cultura (MinC), Secretaria de Direitos Humanos (SDH), Secretaria de Políticas para as Mulheres (SPM), Ministério da Justiça (MJ) e Ministério do Meio Ambiente (MMA). As principais demandas apresentadas pelos povos ciganos estão voltadas para as áreas de educação, saúde, registro civil, segurança, direitos humanos, transferência de renda e inclusão produtiva.

Principais Decretos relacionados à promoção dos povos ciganos:

- **Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007:** institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais

- **Decreto de 25 de maio de 2006**, que institui o Dia Nacional do Cigano, a ser comemorado no dia 24 de maio de cada ano. Destaca-se que a Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial da Presidência da República e a Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República apoiarão as medidas a serem adotadas para comemoração do Dia Nacional do Cigano.

EIXO 1. DIREITOS HUMANOS

1.1 Documentação Básica e Registro civil – Mobilização Nacional

A Mobilização Nacional faz parte do Compromisso Nacional pela Erradicação do Sub-registro Civil de Nascimento e ampliação do acesso à documentação.

A certidão de nascimento é o primeiro passo para o pleno exercício da cidadania no País. É gratuita e indispensável. Sem o documento, os cidadãos e as cidadãs ficam privadas de seus direitos fundamentais, sem acesso aos benefícios sociais e, quando adultas, não podem, por exemplo, obter a carteira de identidade, CPF e outros documentos.

Quem deve requerer: Todo nascido vivo na República Federativa do Brasil, que ainda não tenha documentação de registro civil e demais documentos civis.

a. Certidão de Nascimento - Sem a certidão de nascimento, uma pessoa, oficialmente, não tem nome, sobrenome e nacionalidade. Só com a certidão é possível fazer matrícula escolar, realizar casamento civil, registrar filhos/as, participar dos programas sociais do Governo Federal como o Bolsa Família, Luz para Todos, entre outros.

Onde requerer: No cartório de registro civil de pessoas naturais do lugar onde a pessoa nasceu ou reside, nas maternidades que ofereçam esse serviço aos ali recém-nascidos ou nos mutirões.

Documentos necessários para o registro:

Se os pais são casados, apenas um deles precisa comparecer ao cartório e apresentar:

- A via da Declaração de Nascido Vivo (DNV), fornecida pelo hospital ou maternidade; e
- Certidão de casamento; e
- Um documento de identificação.

Se os pais não são casados, o pai deve comparecer ao cartório, acompanhado ou não da mãe, com:

- A via da Declaração de Nascido Vivo (DNV), fornecida pelo hospital ou maternidade; e
- Um documento de identificação.

Atenção! A primeira via é gratuita para todas as brasileiras e brasileiros. A segunda via é gratuita para pessoas reconhecidamente pobres, de acordo com a Lei nº 9.534/97, de registros.

b. Registro Civil (RG) - O interessado deve encaminhar-se a Secretaria Estadual de Segurança Pública ou outros órgãos credenciados no estado, munido dos seguintes documentos:

- Certidão de nascimento ou casamento originais; e
- Duas fotos 3x4

Em alguns estados a emissão é gratuita.

c. Cadastro de Pessoa Física – CPF: É um documento obrigatório para abrir contas em bancos e obter crédito e requerer benefícios previdenciários. Para requerer é preciso certidão de nascimento ou carteira de identidade original. Maiores de 18 anos devem apresentar também o título de eleitor.

Onde requerer: Os órgãos emissores do CPF são os bancos (Banco do Brasil ou Caixa Econômica Federal), as agências dos Correios e órgãos públicos autorizados. Para emissão é cobrada uma taxa de R\$ 5,70.

d. Carteira de Trabalho e Previdência Social – CTPS: A carteira de trabalho é obrigatória para comprovar a relação de trabalho assalariado. Vale ainda como documento de identificação e é sempre emitida gratuitamente. Só maiores de 14 anos podem obter a CTPS.

Documentos necessários: Para tirar a carteira de trabalho (CTPS), é necessário apresentar a certidão de nascimento ou carteira de identidade original, CPF e duas fotos 3x4.

Onde requerer: A CTPS é emitida nas Superintendências Regionais do Trabalho e nas Agências de Atendimento ao Trabalhador.

Os Mutirões de emissão de documento

- Os órgãos públicos podem organizar mutirões para emissão de documentos. A Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República (SDH) pode ser acionada para apoiar a realização de mutirões.
- A Prefeitura deve inicialmente identificar as pessoas sem certidão de nascimento e sem documentação em seu município.
- A busca ativa de pessoas pode ser feita por meio de visita domiciliar, realização de reuniões com líderes comunitários, associações, Igrejas, entidades, movimentos sociais, cartórios e com outros agentes municipais e gestores de programas sociais locais, sejam governamentais ou de organizações sociais privadas;
- Identificadas quem são e onde estão as pessoas sem certidão de nascimento e sem documentação básica, já é possível organizar um mutirão para garantir o acesso das que precisam de documentação aos órgãos emissores.

Mais informações e contatos:

Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República – SDH/PR
- Setor Comercial Sul, Quadra 09, Edifício Parque Cidade Corporate –
Torre A, 9º andar CEP 70308-200 – Brasília-DF - Telefone: (61) 2025-9206.
E-mail: registrocivil@sdh.gov.br – Site: www.direitoshumanos.gov.br

1.2 Capacitação de Defensores Públicos para Direitos das Comunidades Tradicionais

A SEPPIR e a Defensoria Pública da União (DPU) firmaram Acordo de Cooperação, em 2012, que visa fortalecer e ampliar a atuação da DPU junto às comunidades tradicionais, incluindo quilombos, povos de matriz africana e povos ciganos.

A parceria entre a SEPPIR e a DPU tem por **objetivo** o fortalecimento da atuação dos Defensores Públicos nas questões referentes à defesa e promoção dos direitos desses povos e comunidades, cuja vulnerabilidade exige um esforço diferenciado na defesa e promoção dos seus direitos.

Como funciona: É promovido pela SEPPIR e DPU. As atividades de formação já foram realizadas no estado do Maranhão, de 20 a 24 de agosto de 2012, para defensores de toda a região nordeste. Estão previstos para 2013 mais 2 (dois) cursos, um na região Norte e um na região Sudeste. A capacitação é fundamental para qualificar a atuação dos defensores públicos em defesa dos direitos das comunidades tradicionais.

1.3 Direitos Humanos, Segurança nos Acampamentos, Mediação de Conflitos.

A Ouvidoria Nacional dos Direitos Humanos atende e dá sequência a denúncias, reclamações e sugestões dos cidadãos. Funciona como um instrumento ágil e direto, de conhecimento da realidade de vida das pessoas.

Qualquer denúncia de violação de direitos dos povos ciganos pode ser feita por meio do Disque 100 - Ouvidoria Nacional dos Direitos Humanos.

**DISQUE
DIREITOS
HUMANOS 100**



1.4 Centro de Referência de Direitos Humanos

A concepção dos Centros de Referência em Direitos Humanos surgiu a partir de experiências realizadas por órgãos públicos e organizações não-governamentais que possibilitaram o acesso da população de baixa renda a serviços essenciais como, por exemplo, assistência jurídica e documentação civil básica. Assim, os Centros de Referência em Direitos Humanos atuam como mecanismos de defesa, promoção e acesso à justiça e estimulam o debate sobre cidadania influenciando positivamente na conquista dos direitos individuais e coletivos.

Os resultados exitosos alcançados com esses projetos apoiados pela Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República (SDH) fundamentaram a criação dessa ação específica.

Os Centros de Referência em Direitos Humanos deverão ser uma Casa de Direitos, de convivência entre pessoas. Um espaço físico onde são implementadas ações que visam à defesa e promoção dos Direitos Humanos. As equipes envolvidas nos Centros de Referência em Direitos Humanos têm como ponto de partida atividades que visam à humanização, à emancipação do ser humano, à transformação social, construindo realidades mais justas e igualitárias.

Objetivos:

- a. Mobilizar, em torno de uma unidade física baseada no desenho universal de acessibilidade, instituições governamentais, não governamentais e particulares com o objetivo de gerar conhecimento, propor políticas públicas e desenvolver ações de Promoção e Defesa dos Direitos Humanos de modo a efetivar o Programa Nacional de Direitos Humanos 3 – PNDH-3
- b. Desenvolver capacidades e o exercício da cidadania.

Os Centros de Referência, ao implementar ações que tem como base a cultura dos Direitos Humanos, como direitos adquiridos que devem ser assegurados plenamente na linha de dar condições para que as pessoas, em todas as fases da sua vida, possam estar resguardadas e desenvolver suas potencialidades humanas e sociais, pretendem levar as pessoas encontrarem projetos de vida, visões de mundo, praticar sociabilidades diferentes daquelas apontadas naturalmente pela vida cotidiana. Essas ações devem apontar valores e linguagens capazes de atrair àqueles que são o público alvo, para uma realidade marcada pela auto-estima, pertencimento, dignidade e valorização individual e coletiva.

Quem tem direito: **ciganos**, pessoas em vulnerabilidade social e econômica, atores de governos públicos, educadores e profissionais do sistema educacional, beneficiárias de programas sociais, lideranças em Direitos Humanos e movimentos sociais, egressas do sistema prisional, profissionais do sexo, refugiados ambientais, vítimas de xenofobia, vítimas de conflitos agrários, pessoas em sofrimento psíquico, população carcerária e familiares, proteção a testemunha, ou seja, todas as vítimas do preconceito, da discriminação, intolerância, desrespeito, abusos e maus tratos, negligência e abandono.

Quem pode implementar: Administração Pública Federal, Estadual, Distrito Federal, Municipal, Entidade Privada sem fins Lucrativos e Instituições Federais de Ensino.

Mais informações:

Coordenação-Geral dos Centros de Referência em Direitos Humanos
Telefone: (61) 2025-3331
Endereço: Setor Comercial Sul - B, Quadra 9, Lote C, Edifício Parque Cidade Corporate, Torre "A", 9º andar, sala 904 - Brasília (DF) - Brasil
CEP: 70308-20

EIXO 2: POLÍTICAS SOCIAIS E DE INFRAESTRUTURA

2.1 Busca Ativa – CadÚnico

O Cadastro Único para Programas Sociais do Governo Federal (CadÚnico) é um instrumento que identifica e caracteriza as famílias de baixa renda, entendidas como aquelas que têm:

- Renda mensal de até meio salário mínimo por pessoa ou
- Renda mensal total de até três salários mínimos.

A partir de 2011, as informações contidas na versão 7, do Cadastro Único para Programas Sociais também podem ser utilizadas pelos governos estaduais e municipais para obter o diagnóstico socioeconômico das famílias cadastradas, possibilitando o desenvolvimento de políticas sociais locais. Famílias com **renda superior a meio salário** mínimo por pessoa também podem ser cadastradas, desde que sua inserção esteja vinculada à inclusão e/ou permanência em programas sociais implementadas pelo poder público nas três esferas do Governo. No momento da entrevista para o cadastramento o Responsável Familiar (RF) deve ter no mínimo 16 anos, e apresentar

obrigatoriamente CPF ou título de eleitor.

Povos ciganos: O primeiro passo para se fazer a inclusão no Cadastro Único ou a atualização dos dados cadastrais das famílias ciganas é realizar um diagnóstico das comunidades ciganas no município. Um dos problemas mais comuns entre as famílias ciganas é a falta de documentação civil, acarretando necessariamente uma ação inicial de identificação. Para essas ações, pode-se contar com as Coordenações Estaduais do Cadastro Único, vinculadas, na maioria dos casos, às Secretarias Estaduais de Assistência Social, e às Secretarias de Estado de Direitos Humanos e Cidadania. Para isso, no âmbito municipal, é importante contar com as parcerias da Assistência Social e do Conselho Municipal de Promoção da Igualdade Racial, nos municípios em que houver essa entidade. É possível também entrar em contato com as associações representativas e com as entidades de apoio às ciganas que atuam em cada estado.

Atenção! O campo 2.07 no Formulário Suplementar 1 permite a identificação de famílias que fazem parte de grupos específicos. O campo 2.07 consta no Formulário, para atender aos seguintes grupos: ciganos, extrativistas, ribeirinhos, assentados da Reforma Agrária, comunidades de terreiro e outros povos e comunidades tradicionais ou grupos específicos.

Quem pode participar: Famílias de baixa renda são aquelas com renda familiar mensal por pessoa de até meio salário mínimo e as que possuam renda familiar mensal de até três salários mínimos.

Onde se cadastrar: O cadastramento é feito pelo setor responsável pela gestão do Programa Bolsa Família no município ou por setor específico do CadÚnico designado pelo Gestor Municipal (**Secretarias de Assistência Social**). Para começar a receber o benefício, a família precisa aguardar que o sistema analise as informações do Cadastro Único.

Atenção! O cadastramento de famílias não se completa apenas pelo preenchimento do formulário, é essencial que as informações das famílias sejam inseridas no aplicativo de entrada e manutenção de dados do CadÚnico.

Mais informações e contatos:
Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS) -
Departamento do Cadastro Único - Secretaria Nacional de Renda de
Cidadania – Senarc - SEPN 515 – Bloco B – Edifício Ômega – Sala 463 -
CEP 70770-502 – Brasília/DF, Telefones (61) 3433- 34333637/3601/2907
(Rafael ou Kátia)
E-mail: cadastrounico@mds.gov.br ou info.decau@mds.gov.br
Site: (<http://www.mds.gov.br/bolsafamilia/cadastrounico/gestao-municipal/gestaomunicipal>)

2.2 Programa Bolsa Família

A gestão do Bolsa Família é descentralizada e compartilhada entre a União, estados, Distrito Federal e municípios. É um programa de transferência direta de renda que beneficia, em todo País, **famílias** em situação de pobreza (ren-

da familiar per capita de R\$ 70,01 a R\$ 140,00) e de extrema pobreza (renda familiar per capita de até R\$ 70,00).

Podem fazer parte do Programa Bolsa Família as famílias com renda mensal de até R\$ 140 (cento e quarenta reais) por pessoa devidamente cadastrada no Cadastro Único para Programas Sociais (CadÚnico). A renda da família é calculada a partir da soma do dinheiro que todas as pessoas da casa ganham por mês (como salários e aposentadorias). Esse valor deve ser dividido pelo número de pessoas que vivem na casa, obtendo assim a renda por pessoa da família. As famílias que possuem renda mensal entre R\$ 70,01 e R\$ 140,00, só ingressam no Programa se passuírem crianças ou adolescentes de 0 a 17 anos. Já as famílias com renda mensal de até R\$ 70,00 por pessoa, podem participar do Bolsa Família qualquer que seja a idade dos membros da família.

Quem pode participar: Os Estados, os Municípios e Distrito Federal (como **gestores locais**) e famílias em situação de pobreza ou extrema pobreza (como **beneficiários**).

Como participar: A seleção das famílias para o Programa Bolsa Família (PBF) é feita com base nas informações registradas pelo município no Cadastro Único para Programas Sociais (CadÚnico), que é instrumento de coleta de dados que tem como objetivo identificar todas as famílias de baixa renda existentes no Brasil.

Benefícios:

- Os valores pagos pelo Programa Bolsa Família variam de **R\$ 22,00** (vinte e dois reais) a **R\$ 200,00** (duzentos reais), de acordo com a renda mensal por pessoa da família e com o número de crianças e adolescentes de até 15 anos e de jovens de 16 e 17 anos.
- O Programa Bolsa Família tem três tipos de benefícios: o Básico, o Variável e o Variável Vinculado ao Adolescente.
- O **Benefício Básico, de R\$ 68** (sessenta e oito reais), é pago às famílias consideradas extremamente pobres, aquelas com renda mensal de até R\$ 70 (setenta reais) por pessoa (pago às famílias mesmo que elas não tenham crianças, adolescentes ou jovens).
- O **Benefício Variável, de R\$ 22,00** (vinte e dois reais), é pago às famílias pobres, aquelas com renda mensal de até R\$ 140,00 (cento e quarenta reais) por pessoa, desde que tenham crianças e adolescentes de até 15 anos. Cada família pode receber até três benefícios variáveis, ou seja, até R\$ 66,00 (sessenta e seis reais).
- O **Benefício Variável Vinculado ao Adolescente (BVJ), de R\$ 33,00** (trinta e três reais), é pago a todas as famílias do Programa que tenham adolescentes de 16 e 17 anos frequentando a escola. Cada família pode receber até dois benefícios variáveis vinculados ao adolescente, ou seja, até R\$ 66,00 (sessenta e seis reais).

Mais informações e contatos:

Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS), (Secretaria Nacional de Renda de Cidadania - Senarc), SEPN 515 – Bloco B – Edifício Ômega – 5º andar – Brasília/DF – CEP: 70770-502. Telefones (61) 3433-3618 ou 0800 707 2003. Email: gabinete.senarc@mds.gov.br

2.3 Minha Casa Minha Vida

O Programa Minha Casa, Minha Vida – Entidades, foi criado pelo Governo Federal, em 2009, com objetivo de tornar a moradia acessível às famílias

organizadas por meio de cooperativas habitacionais, associações e demais entidades privadas sem fins lucrativos.

O programa, ligado à Secretaria Nacional de Habitação do Ministério das Cidades, é dirigido a famílias de renda familiar mensal bruta de até R\$ 1.600,00 e estimula o cooperativismo e a participação da população como protagonista na solução dos seus problemas habitacionais.

O PMCMV-E funciona por meio da concessão de financiamentos a beneficiárias organizadas de forma associativa por uma Entidade Organizadora (EO) ou diretamente a uma Entidade Organizadora, com recursos provenientes do Orçamento Geral da União (OGU) aportados ao Fundo de Desenvolvimento Social (FDS). O programa pode ter contrapartida complementar de Estados, do Distrito Federal e dos Municípios, por intermédio do aporte de recursos financeiros, bens e/ou serviços economicamente mensuráveis, necessárias à composição do investimento a ser realizado.

Atenção! O Programa garante recursos para:

- Compra de material de construção
- Reforma de moradias de povos e comunidades tradicionais.

Quem está nessa parceria: O Ministério das Cidades, responsável por estabelecer as condições operacionais do Programa e avaliar os resultados obtidos na aplicação dos recursos e a Caixa Econômica Federal, agente operador e financeiro, é quem libera os recursos.

Quem pode participar: Podem ser beneficiárias do programa pessoas físicas com renda familiar bruta mensal máxima de R\$ 1.600,00, organizadas de forma associativa por uma Entidade Organizadora habilitada pelo Ministério das Cidades (cooperativas, associações e demais entidades da sociedade civil, sem fins lucrativos)

Pré-requisito do beneficiário:

- Ser indicado pela Entidade Organizadora;
- Apresentar capacidade civil – maioridade ou menor emancipado com 16 anos completos;
- Apresentar regularidade do CPF na Receita Federal;
- Ser brasileiro nato ou naturalizado;
- Se estrangeiro, ter visto permanente no País

O que é Entidade Organizadora: pode ser representada por cooperativa, associação, sindicato ou Poder Público (estado, município e Distrito Federal).

Mais informações e contatos:

a. Agente Financeiro - Nas agências da Caixa Econômica Federal de sua localidade, credenciadas - Atendimento comercial: 304 1105/atendimento a Capitais e Regiões Metropolitanas: 0800726 0505.

b. Agente Articulador - Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial – SEPPIR – Esplanada dos Ministérios – Bloco A – 9º andar – Brasília DF. Telefones: (61) 2025 7092/7095.

2.4 Tarifa Social – Programa Luz para Todos

A Tarifa Social de Energia Elétrica, reformulada pela Lei nº 12.212/10 e regulamentada pelo Decreto nº 7.583/11, estabelece que para ter acesso ao desconto na conta de luz é necessário que a família esteja inscrita no Cadastro Único para Programas Sociais e que possua renda familiar por pessoa de

até meio salário mínimo. O desconto varia entre 10 e 65% de acordo com a faixa de consumo.

As famílias inscritas no Cadastro Único com renda mensal de até 3 salários mínimos, mas que tenham entre seus membros pessoas em tratamento de saúde que necessitam usar continuamente aparelhos com elevado consumo de energia, também têm direito ao desconto.

Quem pode participar: famílias inscritas no CadÚnico para programas sociais com renda familiar por pessoa até meio salário mínimo.

Como participar: O desconto é concedido com base nas informações inseridas no Cadastro Único.

Base Legal: Lei nº 12.212/2010, e Decreto nº 7.583/2011.

Mais informações e contatos:

Ministério de Minas e Energia /Secretaria de Energia Elétrica - Esplanada dos Ministérios – Bloco U - 6º andar, Telefones (61) 2032 5555 / 2032 5445.

2.5 Direito à Educação Itinerante :

O Ministério da Educação considerando a *Agenda Territorial de Desenvolvimento Integrado de Alfabetização e Educação de Jovens e Adultos*, compreendendo a articulação entre as políticas de elevação da escolaridade e os Programas de Educação Profissional e Tecnológica (PRONATEC) e Bolsa Família (PBF), no âmbito das metas do Plano Brasil sem Miséria, busca fomentar políticas públicas que valorizem a etnia cigana.

O Conselho Nacional de Educação (CNE), por meio da Câmara de Educação Básica, definiu a Resolução nº 3, de 16 de maio de 2012, sobre diretrizes para o atendimento de educação escolar para populações em situação de itinerância. As crianças, adolescentes e jovens em situação de itinerância deverão ter garantido o direito à matrícula em escola pública, gratuita, com qualidade social e que garanta a liberdade de consciência e de crença.

Quem pode participar: crianças, adolescentes e jovens em situação de itinerância.

Como participar: Os sistemas de ensino, por meio de seus estabelecimentos públicos ou privados de Educação Básica deverão assegurar a matrícula de estudante em situação de itinerância sem a imposição de qualquer forma de embarço, preconceito e/ou qualquer forma de discriminação, pois se trata de direito fundamental, mediante autodeclaração ou declaração do responsável.

Atenção! A instituição de educação que receber matrícula de estudante em situação de itinerância deverá comunicar o fato à Secretaria de Educação ou a seu órgão regional imediato.

2.6 Programa Nacional de Acesso ao Ensino Técnico e Emprego – Pronatec

O Programa Nacional de Acesso ao Ensino Técnico e Emprego (PRONATEC) é uma iniciativa do Ministério da Educação (MEC) que visa a ampliar a oferta de vagas na educação profissional brasileira e melhorar as condições de inserção no mundo do trabalho.

O **PRONATEC/Brasil Sem Miséria** é uma das modalidades do Programa. Ao prever o atendimento prioritário aos beneficiários de programas federais de transferência de renda, como o Programa Bolsa Família e o Benefício de Proteção Continuada (BPC), o PRONATEC alinha-se ao esforço de superação

da extrema pobreza do Plano Brasil Sem Miséria. Essa linha de atuação do programa é voltada ao público do programa Bolsa Família e aos Inscritos no Cadastro Único de Programas Sociais (CadÚnico).

O PRONATEC atenderá prioritariamente:

- Pessoas Inscritas no Cadastro Único: chamado de **PRONATEC/Brasil Sem Miséria**. É implementado em parceria do MDS – Ministério do Desenvolvimento Social com as Secretarias Estaduais e Municipais de Assistência Social.
- Estudantes do ensino médio da rede pública: sob responsabilidade do MEC – Ministério da Educação, em parceria com as Secretarias Estaduais de Educação.
- Beneficiários do Seguro-Desemprego: sob responsabilidade do Ministério do Trabalho e Emprego (MTE).

Entre as instituições que ofertam cursos do PRONATEC, estão:

- Institutos Federais de Ciência e Tecnologia (IFs);
- Serviço Nacional de Aprendizagem Industrial (SENAI) e;
- Serviço Nacional de Aprendizagem Comercial (SENAC).
 - Rede estadual de educação profissional e tecnológica (dos estados que aderiram).

Atenção!

- O Pronatec não oferece benefício financeiro aos participantes;
- O candidato interessado nos cursos Pronatec/BSM que não esteja cadastrado no CadÚnico, mas que tenha o perfil para cadastramento, poderá participar dos cursos do Pronatec/BSM;
- Adolescentes de 16 e 17 anos não poderão se matricular em cursos de qualificação relacionados a atividades econômicas vedadas a menores de 18 anos – Decreto 6.481/2008;
- A prioridade na inscrição do Pronatec/BSM é dada aos cidadãos em situação de extrema pobreza (renda familiar por pessoa de até R\$ 70,00), aos beneficiários do Bolsa Família e do benefício de proteção continuada.

(Fonte: mds.gov.br)

Quem pode participar: Jovens a partir de 16 anos de idade, e que estejam cadastrados ou em processo de cadastramento no CadÚnico.

Como participar: A pessoa interessada deve dirigir-se à Secretaria Municipal de Assistência Social ou nos Centros de Referência de Assistência Social - CRAS ou Centros de Referência Especializada de Assistência Social (CREAS).

São documentos necessários: o Cadastro para Pessoas Físicas (CPF). A Unidade Ofertante não poderá exigir do candidato a comprovação de inscrição no Cadastro Único nem o cartão do Programa Bolsa Família. Essa comprovação é de responsabilidade exclusiva da Prefeitura. Comprovantes de escolaridade e de residência são **desejáveis**, mas não são obrigatórios, podendo o estudante confirmar a matrícula mesmo não apresentando esses documentos. A Unidade Ofertante não pode exigir que o estudante custeie fotos 3x4 e cópias de documentos.

Gestor local: A oferta do PRONATEC em nível municipal depende da adesão da Prefeitura, a ser firmada no Formulário eletrônico de Adesão ao PRONATEC/BSM disponível no portal do Brasil Sem Miséria: www.brasilsemmiseria.gov.br. Em seguida clique em Inclusão Produtiva e depois PRONATEC/BSM. Para acessar o formulário, insira a **login e senha do CADSUAS**. A adesão terá validade até 2014.

Mais informações e contatos:

Ministério da Educação - - Coordenação Geral de Políticas da Educação Profissional e Tecnológica
Telefone (61) 2022-8567 —
Esplanada dos Ministérios Bl "L" - 2º Andar - Anexo I - Sala 200, CEP: 70047-900 - Brasília – DF

2.7 Direito à Saúde e Programa Saúde da Família – PSF

Todo cidadão brasileiro tem direito ao acesso universal à saúde, o que quer dizer que todos hospitais públicos e conveniados do Sistema Único de Saúde (SUS) não poderão negar atendimento a qualquer pessoa, seja esta de qualquer etnia, classe social, sexo, cor, religião, idade e localidade do país.

O Ministério da Saúde preocupa-se em garantir atendimento à saúde de toda população brasileira, refletidas no acesso da população a serviços de qualidade, com equidade e em tempo adequado ao atendimento das necessidades de saúde, aprimorando a política de atenção básica e a atenção especializada, articulado com o SUS, baseado no cuidado integral, observando as práticas de saúde e as medicinas tradicionais, com controle social, garantindo o respeito às especificidades culturais, implementação de ações de saneamento básico e saúde ambiental, de forma sustentável, para a promoção da saúde e redução das desigualdades sociais, com ênfase no Programa de Aceleração do Crescimento (PAC).

A estratégia de Saúde da Família é um projeto dinamizador do SUS, condicionada pela evolução histórica e organização do sistema de saúde no Brasil.

A Saúde da Família como estratégia estruturante dos sistemas municipais de saúde tem provocado um importante movimento com o intuito de reordenar o modelo de atenção no SUS. Busca maior racionalidade na utilização dos demais níveis assistenciais e tem produzido resultados positivos nos principais indicadores de saúde das populações assistidas às equipes saúde da família.

Quem pode participar: Estados, Municípios e o Distrito Federal (como gestores locais), população em geral (como beneficiários)

Como participar: O Departamento de Atenção Básica (DAB), estrutura vinculada à Secretaria de Atenção à Saúde, no Ministério da Saúde, tem a missão institucional de operacionalizar essa política no âmbito da gestão federal do SUS. A execução dessa política é compartilhada por estados, distrito federal e municípios.

O **Cartão SUS** é um documento projetado para facilitar o acesso à rede de atendimento do Sistema Único de Saúde (SUS) e conter dados sobre quando e onde o paciente foi atendido, quais serviços foram prestados e por qual profissional e quais procedimentos foram realizados. O documento fornecido gratuitamente facilita o acesso à rede de atendimento do Sistema Único de Saúde.

Cartão para Cidadão em Situação Especial: cigano, estrangeiro, índio, apenado e população de fronteira.

Base Legal: Portaria 940, de 04 de setembro de 2012

Mais informações e contatos:

Ministério da Saúde – Secretaria de Atenção à Saúde – Departamento de Atenção Básica
Telefone para contato: (61) 3315-2898, Endereço: Esplanada dos Ministérios Bloco G, sala 645 - CEP: 70.058-900 – Brasília – DF - e-mail : dab@saude.gov.br

2.8 Programa Saúde Bucal – PSB/Brasil Sorridente

O Brasil Sorridente é uma política do Governo Federal com o objetivo de ampliar o atendimento e melhorar as condições de saúde bucal da população brasileira. As principais linhas de ação do Brasil Sorridente são a reorganização da Atenção Básica em saúde bucal (principalmente por meio da estratégia Saúde da Família), a ampliação e qualificação da Atenção Especializada (através, principalmente, da implantação de Centros de Especialidades Odontológicas e Laboratórios Regionais de Próteses Dentárias) e a viabilização da adição de flúor nas estações de tratamento de águas de abastecimento público.

Quem pode participar: Municípios (como gestores) e toda a população brasileira (como beneficiários).

Como participar: O gestor municipal interessado em implantar a equipe de saúde bucal deverá apresentar proposta ao Conselho Municipal de Saúde e, se aprovada, encaminhar à Comissão Intergestores Bipartite (CIB) do respectivo Estado. O município deverá possuir equipe de Saúde da Família implantada, bem como materiais e equipamentos adequados ao elenco de ações programadas, de forma a garantir a resolutividade da Atenção Primária à Saúde.

Mais informações e contatos:

1. Ministério da Saúde/ MS - Coordenação-Geral de Saúde Bucal - Telefone: (61) 3315-9056 – E-mail: cosab@saude.gov.br / www.saude.gov.br/bucal

2.9 Rede de Assistência – SUAS

Os Benefícios Assistenciais integram a política de assistência social e se configuram como direito do cidadão e dever do Poder Público. São prestadas de forma articulada às seguranças afiançadas pela Política de Assistência Social, por meio da inclusão dos beneficiários e de suas famílias nos serviços socioassistenciais e de outras políticas setoriais, ampliando a proteção social e promovendo a superação das situações de vulnerabilidade e risco social. Os Benefícios Assistenciais se dividem em duas modalidades direcionadas a públicos específicos: o Benefício de Prestação Continuada da Assistência Social (BPC) e os Benefícios Eventuais.

O BPC garante a transferência mensal de 1 (um) salário mínimo vigente ao idoso, com idade de 65 anos ou mais, e à pessoa com deficiência, de qualquer idade, com impedimentos de longo prazo, de natureza física, mental, intelectual ou sensorial, os quais, em interação com diversas barreiras, podem obstruir sua participação plena e efetiva na sociedade em igualdade de condições com as demais pessoas. Em ambas as casos, devem comprovar não possuir meios de prover a própria manutenção, nem tê-la provida por sua família.

Os Benefícios Eventuais caracterizam-se por seu caráter suplementar e provisório, prestadas aos cidadãos e às famílias em virtude de nascimento, morte, situações de vulnerabilidade temporária e de calamidade pública.

Quem pode participar: o acesso aos Benefícios Assistenciais é um direito do cidadão. Deve ser concedido primando-se pelo respeito à dignidade dos indivíduos que deles necessitem.

De quem é a responsabilidade: Todo o recurso financeiro do BPC provém do orçamento da Seguridade Social, sendo administrado pelo Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS) e repassado ao Instituto Nacional do Seguro Social (INSS), por meio do Fundo Nacional de Assistência Social - FNAS. A prestação, o financiamento e a execução dos benefícios eventuais são de competência dos municípios e do Distrito Federal, com responsabilidade de co-financiamento pelos estados.

Onde buscar os serviços: O Centro de Referência da Assistência Social (CRAS) é a porta de entrada para os serviços assistenciais, basta o usuário procurar o CRAS mais próximo e o financiamento dos benefícios eventuais é de competência dos municípios e do Distrito Federal, com responsabilidade de co-financiamento pelos estados.

Mais informações:

Departamento de Benefícios Assistenciais (DBA), Secretaria Nacional de Assistência Social (SNAS)
Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS)
SEPN 515 – Bloco B – Ed. Ômega – 1º andar – Sala 143
CEP 70770-502 – Brasília/DF - Tel.: 0800 707 2003
E-mails: bpc@mds.gov.br / beneficioseventuais@mds.gov.br

EIXO 3. POLÍTICAS CULTURAIS

3.1 Prêmio Culturas Ciganas

A busca pela implantação de políticas públicas de cultura para o segmento cigano motivou a Secretaria da Identidade e da Diversidade Cultural (SID/MinC) a criar, em 2007, a primeira edição deste concurso.

O Ministério da Cultura, o Ministério da Saúde, a Secretaria de Promoção de Políticas para a Igualdade Racial, a Secretaria dos Direitos Humanos e a Pastoral dos Nômades do Brasil lançaram em 2010 a 2ª edição do Prêmio Culturas Ciganas, fruto do trabalho conjunto do Governo Federal e dos protagonistas das expressões tradicionais destes povos, tão importantes para a formação cultural do Brasil.

Essa ação, assim como as outras desenvolvidas pela SID/MinC, está em sintonia com a Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais, da UNESCO, promulgada no Brasil pelo Decreto-Lei nº 6.177, de 1º de agosto de 2007. Ela integra o Programa Identidade e Diversidade Cultural – Brasil Plural e resulta das propostas do Grupo de Trabalho para as Culturas Ciganas, criado em janeiro de 2006 pelo Ministério da Cultura, assim como das diretrizes propostas pelo Grupo de Trabalho Interministerial Cigano coordenado pela SEPPIR.

O que é o Prêmio :

É um concurso público que premia **Iniciativas culturais** de indivíduos ou grupos ciganos de todo o Brasil, como reconhecimento por sua contribuição ao fortalecimento das expressões culturais tradicionais de seus povos. Iniciativas culturais são entendidas, aqui, como trabalhos individuais ou coletivos que fortaleçam as expressões culturais ciganas, contribuindo para a continuidade e a manutenção das identidades dos diferentes clãs e povos ciganos presentes no Brasil, nas seguintes áreas de abrangência:

1. **Rituais e festas tradicionais;**
2. **Expressões artísticas;**
3. **Mitos, histórias e outras narrativas orais;**
4. **Religiosidade;**
5. **Processos tradicionais de transmissão de conhecimentos;**
6. **Medicina tradicional;**
7. **Alimentação e culinária tradicional;**
8. **Artesanato;**
9. **Pinturas, desenhos, grafismos e outras formas de expressão plástica;**
10. **Escritos, estudos, pesquisas e outras produções intelectuais aplicadas a iniciativas culturais;**
11. **Produção audiovisual; e**
12. **Outras formas de expressão.**

Quem pode concorrer ao Prêmio:

Pessoas Físicas: Indivíduos pertencentes a qualquer clã ou etnia cigana, dedicadas às expressões culturais ciganas, com reconhecimento das comunidades onde vivem e atuam.

Instituições: Coletivos organizados como pessoa jurídica de direito privado, nacionais, sem fins econômicos, inscritas há 03 (três) anos ou mais no Cadastro Nacional de Pessoa Jurídica (CNPJ), contadas a partir da data de publicação do edital. Por exemplo, associações, organizações não governamentais, fundações e outras entidades do gênero, formadas predominantemente por ciganos, envolvidas em ações de fomento e difusão das expressões culturais ciganas.

Grupos Informais: Coletivos de qualquer natureza, sem registro como pessoa jurídica, representados por uma liderança escolhida dentre os membros do grupo e apresentada pela Carta de Apoio, formados predominantemente por ciganos, organizados segundo suas tradições e envolvidos em ações de fomento e difusão das expressões culturais ciganas.

Como se inscrever: As informações sobre novos editais estão disponíveis no endereço eletrônico www.cultura.gov.br/diversidade e, também, nas representações regionais do Ministério da Cultura em Recife, Porto Alegre, Rio de Janeiro, São Paulo, Belo Horizonte e Belém.

3.2 Pontos de Cultura

O programa promove o estímulo às iniciativas culturais da sociedade civil já existentes, por meio da consecução de convênios celebrados após a realização de chamada pública.

A prioridade do programa são os convênios com governos estaduais e municipais, além do Distrito Federal, para fomento e conformação de redes de pontos de cultura em seus territórios. Atualmente, as redes estaduais abrangem 25 estados e o Distrito Federal. Já as redes municipais estão implementadas, ou em estágio de implementação, em 56 municípios.

Objetivo: Os projetos a serem selecionados deverão partir de iniciativas culturais e funcionar como instrumento de pulsão e articulação de ações já existentes nas comunidades, contribuindo para a inclusão social e a construção da cidadania, seja por meio da geração de emprego e renda ou do fortalecimento das identidades culturais.

Como se tornar um ponto de cultura: Para se tornar um Ponto de Cultura, os responsáveis pela entidade devem participar do edital de divulgação da Rede de Pontos de Cultura do seu estado ou município, enviando projeto para análise da comissão de avaliação, composta por autoridades governamentais e personalidades culturais.

Como criar uma rede de pontos de cultura: Os governos estaduais e o governos municipais interessados devem, por meio de documento oficial, solicitar a criação da rede de Pontos de Cultura ao Ministério da Cultura, indicando o número de Pontos a serem selecionados (uma rede é constituída por, no mínimo, quatro Pontos). É necessário ainda dispor de contrapartida financeira mínima de um terço do valor total do convênio a ser firmado.

Quem pode participar: pessoa jurídica de direito privado sem fins lucrativos, que sejam de natureza cultural como associações, sindicatos, cooperativas, fundações privadas, escolas caracterizadas como comunitárias e suas associações de pais e mestres, ou organizações tituladas como organizações da sociedade civil de interesse público (Oscips) e Organizações Sociais (OS), sediadas e com atuação comprovada na área cultural de, no mínimo, três anos em seu respectivo estado e/ou município.

Como participar: O cadastramento será realizado em órgão ou entidade concedente ou nas unidades cadastradoras do Sistema de Cadastro Unificado de Fornecedoras (Sicaf).

Atenção! Acesse o site Portal das Convênios no endereço <http://www.convencios.gov.br>, em seguida clique no link "Unidade Cadastradora", localize a aba "Listagem de endereços de Unidades Cadastradoras por Estado".

EIXO 4: ACESSO À TERRA

4.1 Regularização Fundiária - SPU

A Secretaria do Patrimônio da União (SPU) tem como objetivo conhecer, zelar e garantir que cada imóvel da União cumpra sua função socioambiental em harmonia com a função arrecadadora, em apoio aos programas estratégicos para a Nação.

Constatado o exercício de posse para fins de moradia em bens entregues a órgãos ou entidades da administração pública federal e havendo **interesse público** na utilização destes bens para fins de implantação de programa ou ações de regularização fundiária ou para titulação em áreas ocupadas por **comunidades tradicionais**, a Secretaria do Patrimônio da União fica autorizada a reaver o imóvel por meio de ato de cancelamento da entrega, destinando o imóvel para a finalidade que motivou a medida, ressalvadas os bens imóveis da União que estejam sob a administração do Ministério da Defesa e dos Comandos da Marinha, do Exército e da Aeronáutica. Essa ação bem se exemplifica no caso da ocupação de um terreno proveniente da extinta Rede Ferroviária Federal S/A (RFFSA), pela comunidade cigana Guiemas Calons, que teve fundamentada sua defesa no artigo 1º, I, da Portaria nº 232/2005 (regimento interno da SPU), na Lei nº 12.288, de 20 de julho de 2010 e na Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, estabelecida pelo Decreto 6.040 de 07 de fevereiro de 2007.

É importante notar que garantir as condições para a realização de acampamentos ciganos em todo o território nacional é uma das ações do Programa Nacional de Direitos Humanos 3 (PNDH-3). Esse Programa entrou em vigor por meio do Decreto nº 7.037, de 21 de Dezembro de 2009, atualizado pelo Decreto nº 7.177, de 12 de maio de 2010. A ação referente a acampamentos ciganos compõe o Eixo Orientador III – Universalizar Direitos em um Contexto de Desigualdades, Objetivo Estratégico III – Garantia do acesso à terra e à moradia para a população de baixa renda e grupos sociais vulnerabilizados.

Base Legal: Lei 9636, de 15 de maio de 1998; Lei 11.481/2007; Lei 11.952/2009.

Secretaria de Patrimônio da União - Esplanada dos Ministérios - Brasília/DF
Bloco "K" PABX: 55 - 61 - 2020 4343 - CEP: 70.040-906
Bloco "C" PABX: 55 - 61 - 2020 1414 - CEP: 70.046-900

SECRETARIA DE POLÍTICAS DE PROMOÇÃO DA IGUALDADE RACIAL
SECRETARIA DE POLÍTICAS PARA COMUNIDADES TRADICIONAIS
Esplanada dos Ministérios, Bloco A, 9 andar.
CEP: 70.054-906 – Brasília / DF
Telefone: (61) 2025-7093 / 7100 / 7092. Fax: (61) 2025-7054
www.seppir.gov.br

ANEXO D

Texto 4: Reportagem “Grupo de ciganos é preso após briga em ônibus de turismo, diz polícia”

G1 - Grupo de ciganos é preso após briga em ônibus de turismo, diz polícia - notícias em Bahia

24/06/13 14:09

[globo.com](#)

- [notícias](#)
- [esportes](#)
- [entretenimento](#)
- [vídeos](#)
- [ASSINE JÁ](#)
- [CENTRAL](#)
- [E-MAIL](#)
- [criar e-mail globomail free globomail.pro](#)
- [ENTRAR >](#)



24/12/2011 16h05 - Atualizado em 24/12/2011 16h49

Grupo de ciganos é preso após briga em ônibus de turismo, diz polícia

Dez ciganos estão detidos na delegacia de Alagoinhas, na Bahia.

Grupo foi preso na BR-101, enquanto viajava para o estado de Sergipe.

Do G1 BA

Recomendar 3

Tweetar 10

2 comentários



Armas e facas estavam com o grupo de ciganos

(Foto: Adeldo Costa/ Voz da Bahia)

Dez ciganos estão detidos na delegacia de Alagoinhas, na Bahia, desde a tarde de sexta-feira (23) por porte ilegal de arma, segundo informações da polícia. O grupo foi preso em um posto de combustível da BR-101, enquanto viajava para o estado de Sergipe, em um ônibus de turismo.

De acordo com a polícia, durante a viagem houve uma confusão no ônibus, em que ciganos ameaçaram o condutor do veículo, que parou no posto e acionou policiais militares que estavam no local. Após localizar as armas no ônibus, a equipe policial encaminhou os ciganos para a delegacia de Alagoinhas.



Cerca de 20 pessoas acampam em frente à delegacia (Foto: Adelman Costa/ Voz da Bahia)

Com o grupo foram encontradas 10 armas de fogo, sendo nove revólveres e uma pistola, segundo a polícia. Também foram achadas na bagagem dos ciganos algumas facas.

Do total de 10 presos, há oito homens e duas mulheres. Desde que o grupo foi preso, cerca de 20 ciganos estão acampados na frente da delegacia, informa a polícia, que também afirmou que a situação dos presos só deve ser avaliada na segunda-feira (26).

saiba mais

- [Ciganas baianas são presas em PE suspeitas de vender ouro falso](#)
- [Cinco homens usam serra e fogem da delegacia de Almadina, na Bahia](#)



- Link

Seu nome

Seu e-mail

Enviar para

Comentário 140 caracteres

Verificação de segurança

 [Atualizar imagem](#)

Digite os caracteres ao lado para enviar

Seu Nome

Seu E-mail

Cidade onde reside

UF

Gênero

M F