

UMA REFLEXÃO SOBRE O HIBRIDISMO CULTURAL E O PROCESSO IDENTITÁRIO DE CIGANAS CALINS NÔMADES NO RIO DE JANEIRO

Maria Inácia D'Ávila Neto¹

Cláudia Valéria Fonseca da Costa Santamarina²

Resumo:

Este artigo propõe uma reflexão teórica sobre o hibridismo como elemento intrínseco ao processo de construção de identidades de mulheres autodenominadas ciganas calins – feminino do povo Calon - que vivem em acampamentos no interior do Rio de Janeiro, a partir da contribuição teórica dos Estudos Culturais e Pós-Coloniais. Embora o discurso hegemônico ocidental promova uma espécie de etnização totalizante de minorias, transformando práticas sociais dinâmicas em um conjunto de hábitos culturais supostamente cristalizados e imutáveis, o processo de construção de identidades entre mulheres ciganas tem se mostrado como um potente exemplo de que a etnicidade não é fixa e nem se extingue com o contato entre culturas. Pelo contrário, é formada em meio a um processo de hibridação com as culturas circundantes, ganha relevo exatamente por suas fronteiras e trocas culturais, exibindo-se como um exercício permanente de negociação de espaços de existência entre diferentes.

Palavras-Chave: Mulheres. Ciganas. Identidade. Etnicidade. Hibridismo.

1 INTRODUÇÃO

Em vários países da Europa o recrudescimento de atitudes voltadas ao que vem sendo nomeado como “limpeza étnica” tem sido especialmente dirigida aos povos ciganos. Uma lista extensa de casos de anticiganismo em países como França, Alemanha, Romênia, República Tcheca poderia ser criada. Para citar um deles, emblemático, em 2014, na Hungria, conforme noticiado pelo Jornal El País, de Montevideo – Uruguay, mais de vinte por cento da população votou em Gábor Vona, líder do partido Jobbik, que faz pregação de ódio contra judeus e ciganos e

¹ Doutora em Psicologia Social pela Université Paris Diderot, PARIS 7, França. Professora titular da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Coordenadora do Laboratório de Imagens do Elco, grupo do diretório CNPq, financiado pelo mesmo órgão e Secretaria Especial de Mulheres, Rio de Janeiro, RJ, Brasil. Email: inadavila@gmail.com

² Doutoranda em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social na Universidade Federal do Rio de Janeiro. Participa do Laboratório de Imagens do Elcos na Universidade Federal do Rio de Janeiro, grupo do diretório CNPq, financiado pelo mesmo órgão e Secretaria Especial de Mulheres, Rio de Janeiro, RJ, Brasil. Email: claufcost@gmail.com



propõe terminar com o que chamam criminalidade cigana, instalando campos fechados e vigiados para aprisioná-los e a restauração da pena capital.

Como reação, assiste-se a uma mobilização crescente para o reconhecimento social da “nação” Roma, que aspira reunir sob seu título todos os grupos étnicos identificados e agrupados na categoria cigano (GUIMARAIS, 2012), entre eles os nomeados como Sinti e Manouche, da Europa Central, os Kalderash, Lovari, Ursari, Rudari, Aurari, Matchuaia e Xoraxané, que vivem em sua maioria na Europa Oriental, e os Calon, oriundos da Espanha e de Portugal (FRASER, 1995; MARTINEZ, 1986).

Reivindicando das Nações Unidas o status de *nação não territorial* para a categoria “Roma”, que substituiria a categoria “cigano”, a International Roma Union, criada em 1971 e sediada em Praga, ao declarar representar todas as políticas “Roma” no mundo e atuar no melhor interesse da nação “Roma”, promovendo tradições culturais, costumes e a língua dos “Roma” e cooperando, ao mesmo tempo, com autoridades para solucionar os problemas sociais, econômicos e culturais vividos pelos ciganos em cada país em que vivem, parece assumir uma estratégia complexa e, talvez, à luz dos estudos culturais e pós-coloniais, ambígua, de negociar respeito às diferenças culturais.

O esforço de oposição às recorrentes ondas de exclusão, contudo, ao agregar diferentes etnias num conceito de mesma nação, que nem sempre é conhecida ou reconhecida pelos próprios povos ciganos, parece reforçar o apagamento, produzido pelo Ocidente, de diferenças e de peculiaridades locais.

No Brasil, embora não se tenha notícias de ondas discriminatórias contemporâneas tal como as vividas por comunidades ciganas europeias, a crença de que o “outro” diferente é uma ameaça – e, portanto, deve ser mantido afastado – além do convencimento de que a identidade étnica – entendida, conforme Cardoso de Oliveira (2006), como conjunto de práticas que agrupam e agregam determinados grupos, apesar das mudanças internas e externas que ocorrem no contexto e nas relações sociais –, é estável, invariável e sustentada por tradições inabaláveis, ainda persevera em narrativas sobre ciganos e favorece a legitimação de discursos, valores e interesses hegemônicos preconceituosos em relação às ditas minorias (CHINA, J. B. de OLIVEIRA, 1936; CARNEIRO, M.L.T., 1988; COSTA, E. L. da, 2005; PEREIRA, C. da C., 2009; TEIXEIRA, R. C. 1999; FERRARI, F., 2010). Neste

ponto, a invisibilidade dos povos ciganos que vivem de forma nômade no Brasil, persiste talvez como um modo peculiar de negociar e garantir suas existências.

Muitas barreiras relacionais, justificadas pelo suposto “modo de ser” e das hipotéticas “inclinações morais” de dadas “etnias” e suas “heranças biológicas e culturais”, são agenciadas no cotidiano dos Calon brasileiros – homens e mulheres - pela inescapável circulação de interesses entre ciganos e não ciganos em torno das trocas inerentes à vida social. Desta forma, fronteiras estabelecidas a partir de categorias como raça, classe, orientação sexual e gênero, criadas pelo pensamento ocidental binário, são colocadas em xeque nas experiências de vida, que exigem o trânsito de pessoas em lugares físicos e simbólicos distintos e com efeitos de poder diversos, desvelando a ficção dos limites fixos e totalizantes dos ditos grupos étnicos ou tradicionais e mostrando a fluidez de suas múltiplas identidades (ANZALDÚA, 1987). Destaca-se que a acepção sobre “fronteiras” utilizada aqui remete, ao mesmo tempo, ao umbral e à separação e implica contato e troca, enfatizando o caráter processual na constituição de modos de relacionamento entre diferentes e que tem como efeito a recriação, subversão e tradução de novas subjetividades (D’AVILA, M.I.; CAVAS, C., 2014). A metáfora do fluxo nos propõe a tarefa de problematizar a cultura em termos processuais – “às vezes, o limite é visível, outras vezes não. É melhor entendê-lo como um ziguezague ou uma linha pontilhada” (HANNERZ, 1997, p.17), uma zona fronteira onde a ação dos sujeitos ou a “agência” no manejo da cultura se estabelece.

De acordo com Bill Aschcroft *et al.* (2003), o conceito de agência é particularmente importante na teoria pós-colonial porque ao designar a habilidade do sujeito iniciar uma ação de mudança, coloca em questão que, assim como se reconhece as forças colonizadoras na constituição de subjetividades, também evidencia-se um movimento por escapar dessas forças e que mostra que elas podem ser revogadas.

Tal como os conceitos de raça e etnia, o sistema de gênero também é uma construção cultural que correlaciona o sexo a determinadas práticas sociais a partir de um sistema simbólico edificado segundo valores e hierarquias definidas socialmente e que, no caso brasileiro, tem destinado a mulher a uma posição de outro hierarquicamente inferior. Entretanto, consideramos que a dimensão da diferença e da igualdade entre pessoas sejam elas ciganas ou não, mulheres ou

homens, deve apontar para o reconhecimento de que todos se constituem a partir de um lugar, de uma história, de uma cultura particular.

O processo identitário de calons e de calins precisa ser compreendido na mesma medida em que “Nós todos somos, nesse sentido, etnicamente situados e nossas identidades étnicas são cruciais para nosso senso subjetivo de quem somos.”³ (HALL, 1989, p.447). Entretanto, é preciso observar que esse “local” ou esse específico de calíns ou calons, ou de quaisquer outros grupos nomeados como grupos étnicos ou tradicionais, não precisa (e nem pode) se cristalizar como uma marca cultural mítica e idealizada.

Manter a posição étnica distintiva seria admitir apenas o relacionamento exclusivista e defensivo com o exterior a ela ou, no dizer de Stuart Hall (1991) num relacionamento “fundamentalista”. Todos os espaços de vida onde ciganos ou não ciganos, mulheres e homens nascem ou vivem, pelo contrário, podem e devem ser espaços de fronteira, de troca, de atravessamentos, onde o híbrido ganha corpo. Para Ramón Grosfoguel, é exatamente no pensamento de fronteira que é possível situar “uma resposta crítica aos fundamentalismos, sejam eles hegemônicos ou marginais” (GROSFOGUEL, 2008, pp. 43-44), e não nos limites geográficos do território-nação ou nas características supostamente perenes de determinada etnia ou gênero.

2 ETNIA, ETNICIDADE, IDENTIDADE CULTURAL E FRONTEIRAS

O conceito de etnia e de etnicidade ganhou amplitude no contexto da expansão colonial europeia, quando grandes migrações entre regiões foram provocadas pelo mercantilismo e pelo capitalismo, ao mesmo tempo em que as fronteiras dos Estados-Nação foram sendo definidas. Do grego *ethnos*, que distinguia os não gregos, passando pelo uso católico-romano que designava os “gentios”, o termo etnia tem distinguido os pertencentes a determinadas culturas e coloca em relevo a relação entre dominantes ou colonizadores e domináveis ou colonizados. Comunidades situadas em diferentes sistemas de valores, não

³ No original, “We are all, in that sense, ethnically located and our ethnic identities are crucial to our subjective sense of who we are”. Tradução das autoras.

convergentes com as hierarquias epistemológicas hegemônicas, têm sido excluídas do projeto social do “mundo moderno”. Benedict Anderson (2008) aponta o seguinte:

A partir do século XIX dentro da Europa desenvolveram-se ‘nacionalismos oficiais’. Nacionalismos historicamente ‘impossíveis’ antes do surgimento de nacionalismos linguísticos populares, pois no fundo, foram reações dos grupos de poder sobretudo dinásticos e aristocráticos – ameaçados de exclusão ou marginalização nas comunidades imaginadas populares. (p.160).

Embora a ideia de nação seja comumente concebida, segundo Anderson (2008), como uma comunidade sólida que atravessa a história, o autor contrapõe a esse conceito a sua definição de nação como uma comunidade política imaginada, soberana e limitada, porque possui fronteiras finitas ainda que elásticas entre ela e outras nações.

Para Aníbal Quijano (2005), a constituição da América e do capitalismo colonial moderno e eurocentrado, como padrão de poder mundial, teve como um de seus eixos fundamentais:

“a classificação social da população mundial de acordo com a ideia de raça, uma construção mental que expressa a experiência básica de dominação colonial e que desde então permeia as dimensões mais importantes do poder mundial incluindo a sua racionalidade específica, o eurocentrismo” (p.227) .

Segundo Quijano, o etnocentrismo tornou-se um traço comum aos dominadores coloniais da história, que associado a classificação racial das populações do mundo, constituíram-se como argumentos para a naturalização de uma superioridade dos europeus, que imaginaram-se como um ápice.

(...) de uma trajetória civilizatória desde um estado de natureza (...), isto é, como *o novo e ao mesmo tempo o mais avançado da espécie*. Mas já que ao mesmo tempo atribuíam ao restante da espécie o pertencimento a uma categoria, por natureza, inferior e por isso anterior, isto é, o passado no processo da espécie, os europeus imaginaram também serem não apenas os portadores exclusivos de tal modernidade, mas igualmente seus exclusivos criadores e protagonistas. O notável disso não é que os europeus se imaginaram e pensaram a si mesmos e ao restante da espécie desse modo – isso não é um privilégio dos europeus – mas o fato de que foram capazes de difundir e de estabelecer essa perspectiva histórica como hegemônica dentro do novo universo intersubjetivo do padrão mundial de poder. (QUIJANO, 2005, p.236)

Embora resistências sempre tenham acontecido e continuem acontecendo. Sendo base para políticas conservadoras, os nacionalismos oficiais europeus foram implantados em vastos territórios no decorrer do século XIX e apesar dos esforços em constituírem-se “nações” como essências fixas originárias utilizando para isso variadas formas de homogeneização de culturas – com uma suposta “limpeza étnica” e isolamento de estranhos e bárbaros da cultivada “identidade nacional” - grupos sociais sempre migraram, ciganos entre eles. Para perto ou para longe, de uma vez só ou intermitentemente, ao migrar estabeleceram trocas simbólicas e culturais, revelando sua “naturalidade” como construção social. Tornar-se um europeu, tornar-se um sul americano, tornar-se um brasileiro, tornar-se um cigano implica movimentos e fluxos. E cada um, tomado por essa identidade produzida socialmente, lida com seus elementos identitários de acordo com circunstâncias específicas, histórias vividas e ouvidas e contextos culturais.

Fronteiras entre o autodeterminado centro (colonizador) e a periferia (a ser colonizada), foram utilizadas como pretexto para a exclusão dos estigmatizados, marcados simbólicamente e socialmente como inferiores - o padrão colonial de poder estabeleceu múltiplas hierarquias interdependentes e presumidamente universais, representadas pelo homem, branco, cristão, proprietário, letrado e heterossexual. Entretanto, por meio das trocas que continuam acontecendo nessas fronteiras, novas significações continuam se produzindo em relação às representações dominantes.

Formado por tantas diferenças e histórias entrelaçadas, há muitos mundos dentro do mundo. Mundos que mudam de acordo com o que lhes cabe ou lhes é necessário e, em razão disso, os estudos pós-coloniais propuseram uma (re) visão e uma reescrita das narrativas “imperiais”.

Assim, quando se retraça a história de um grupo étnico ao longo do tempo, não se está, simultaneamente, no mesmo sentido, traçando a história de uma “cultura”: os elementos da cultura presente de um grupo étnico não surgem do conjunto particular que constituiu a cultura do grupo em um período anterior [...]” (BARTH, 2011, p. 227)

A interação e mistura entre as culturas são inerentes à vida social e sempre estiveram marcadas por relações de poder desiguais, onde os espaços de disputa revelaram diferenças a serem negociadas e identidades a serem traduzidas. Desta forma, nos adverte Stuart Hall (1996) só ser possível nomear qualquer identidade

étnica ou cultural com um fim instrumental, utilizando-a como um conceito que opera “sob rasura” no sentido de que seu uso permite abordar múltiplas nuances do processo de diferenciação de pessoas e de grupos, embora seja importante não incorrer na armadilha de confiná-las ao essencial, como identidade consolidada e reificada. Etnia, língua, cultura, assim como seus mantenedores, se constituem a partir de uma história narrada e repetida, permeável às novas significações culturais que surgem a partir da dialogicidade.

“A concepção de identidade desenvolvida aqui é, portanto, não essencialista, porém estratégica e posicional. Isso é dizer exatamente o contrário do que parece estar estabelecido como curso semântico, esse conceito de identidade não assinala um núcleo estável do eu que passa do início ao fim, sem qualquer mudança, por todas as vicissitudes da história. Esta concepção não tem como referência aquele segmento do eu que permanece, sempre e já, idêntico a si mesmo ao longo do tempo. [...] Ela aceita que as identidades não são unificadas e, na modernidade tardia, cada vez mais fragmentadas e fraturadas; nunca singulares, mas multiplamente construídas em diferenças, discursos, práticas e posições muitas vezes cruzadas e antagônicas. Eles estão sujeitos a uma historicização radical, e estão constantemente em processo de mudança e transformação”.⁴ (HALL, 1996, pp. 03-04)

Fredrik Barth (2011) ressalta que os grupos étnicos estão em movimento permanente de atualização de costumes, crenças e valores a partir dos relacionamentos estabelecidos nas fronteiras étnicas, que não são barreiras impermeáveis. A manutenção de uma etnia não depende da imutabilidade de práticas sociais ou da salvaguarda cultural como patrimônio estático, pelo contrário, é exatamente a capacidade de modificar sua cultura sem perder sua identidade que os caracteriza. Deste modo, as fronteiras culturais são produzidas e reproduzidas nas interações sociais e, pela sua existência e manutenção, tornam-se condição da constituição da etnicidade em diferentes grupos. A etnicidade, nesse sentido, diz respeito ao partilhar ou não repertórios culturais e é engendrada por meio de

⁴ No original, “The concept of identity deployed here is therefore not an essentialist, but a strategic and positional one. That is to say, directly contrary to what appears to be its settled semantic career, this concept of identity does not *signal* that stable core of the self, unfolding from beginning to end through all the vicissitudes of history without change; the bit of the self remains always-already ‘the same’, identical itself across time. [...] It accepts that identities are never unified and, in late modern times, increasingly fragmented and fractured; never singular but multiply constructed across different, often intersecting and antagonistic, discourses, practices and positions. They are subject to a radical historicization, and are constantly in the process of change and transformation.” Tradução das autoras.

hibridações, ainda que a tensão entre culturas subjacentes ao exercício do poder colonial permaneça.

Fernando Ortiz (1983), ao desenvolver o conceito de transculturação, chamou a atenção para esse processo de produção de novas realidades que não se constituem num aglomerado de traços ou um mosaico, mas um novo fenômeno, original e independente, ou, como retomado por Homi Bhabha, para composição de um terceiro espaço criado pelo processo de hibridação que muda, ressignifica e desfigura histórias e tradições precedentes (e não estáveis), localizado “entre os interstícios da agência e da identidade”⁵ (BHABHA, 2013, p.34) . O terceiro espaço se daria:

[...] na “emergência” de um lugar dialógico – um momento de enunciação, identificação, negociação – que seria subitamente despojado de seu domínio ou soberania em meio de um campo de forças marcadamente assimétrico e desigual. ⁶ (BHABHA, 2013, p. 81).

Tal como um sítio intercultural, o terceiro espaço, por meio do processo de diálogo, instauraria um processo de tradução disposto como lugar de negociação. Traduzir implica abertura de um eu para um outro, num ir e vir que produz um lugar de entendimento mútuo, onde a enunciação atende ao reconhecimento do que se faz comunicar de ambos os lados, ainda que provisoriamente.

As fronteiras que definem os grupos sociais não podem, portanto, ser tomadas como uma amarra cultural onde cada grupo se enclausura – tal como talvez, a ideia de instituir uma *nação não territorial* Roma se arrisque a favorecer. Bhabha aposta em outra direção:

A articulação social da diferença, da perspectiva da minoria, é uma negociação complexa, em andamento, que procura conferir autoridade aos hibridismos culturais que emergem em momentos de transformação histórica. (BHABHA, 1998, pp.20-21).

A identidade cultural entendida como expressão de uma marca que faz serem reconhecidos determinados grupos tem sido tema de muitas reflexões no âmbito dos Estudos Culturais. Quanto mais se explora o modo de vida globalizado, mais se confirma a sobreposição de diferentes “comunidades imaginadas” (ANDERSON,

⁵ No original, “entre los interstícios de la agencia y de la identidad”. Tradução das autoras.

⁶ No original, “Emergencia de un lugar dialógico – un momento de enunciación, identificación, negociación – que se veía súbitamente despojado de su dominio o soberanía en medio de un campo de fuerzas marcadamente asimétrico y desigual”. Tradução das autoras.

2008) e as negociações estabelecidas entre suas fronteiras. “The centre itself is marginal”, diz a autora pós-colonialista e vietnamita, Trinh T. Minh-há (2003, p. 216), ou “O centro é em si mesmo marginal”, pois não seria possível realizar um processo de “descentralização” sem se conhecer margens dentro do centro e centros dentro das margens.

Nenhuma identidade pessoal ou cultural se constitui e torna-se suficiente em si mesma, pelo fato mesmo, dela só ser/existir em referência a outra pessoa ou cultura. Pessoas e grupos se relacionam e se deslocam no espaço. Não estáticos, constroem seus repertórios de sobrevivência diante das mais diferentes circunstâncias a que são instados a responder, se posicionar e se adaptar. Por meio de suas atuações e narrações é que constroem suas identidades, sejam eles ciganos na Europa ou no Brasil.

Ao atribuir-se um pertencimento cultural e preservar características que deem sentido a uma existência diferente, nos parece que determinados grupos étnicos, tal como as comunidades ciganas da Europa ou do Brasil, procuram inventar e reinventar formas de ocupar um lugar de convívio entre os seus e com o espaço social circundante. Porém, ao mesmo tempo em que interpõem limites nos campos de força inerentes às relações de poder e de dominação culturais, cultivando seus “espaços performáticos”, ao deslizarem em suas fronteiras estabelecem conexões que permitem a interlocução com o externo, estranho, diferente.

3 CALINS - IDENTIDADES HÍBRIDAS OU A DIFERENÇA NA DIFERENÇA

Entendendo hibridação por processos socioculturais onde estruturas ou práticas distintas, que existiam em formas separadas, se combinam para formar novas estruturas, objetos e práticas (CANCLINI, 2012) e que fazem produzir frutos de uma criatividade individual e coletiva no modo como se apropriam de repertórios heterogêneos transnacionais, e considerando mulheres calins, assim como outras pessoas, resultantes desse hibridismo cultural constituído nas fronteiras culturais, questiona-se: O que está em jogo quando mulheres calins do interior do Rio de Janeiro mantêm hábitos de vestuário (saias coloridas e rendadas), de adornos corporais (flores no cabelo, dentes revestidos com ouro, brincos e colares dourados), de organização de barracas (disposição de móveis, painéis e tecidos

acetinados, que revestem camas e armários), nomadismo (entendido como contínuos deslocamentos e migrações) e outros costumes nomeados como tradição, mantendo a performance de seu pertencimento étnico Calon e as insígnias de seu feminino, apesar do intercâmbio entre valores e crenças não ciganas, ocorridas ao longo do tempo? Uma reflexão teórica sobre essas questões evoca uma resposta apressada de que apenas desse modo é possível sustentar-se como entes tradicionais e, portanto, preservar a sua cultura. Entretanto, outras comunidades constituídas por grupos Calon em outros espaços como os da cidade de Sousa na Paraíba, ao se sedentarizarem, incorporam hábitos de vestuário e habitação não ciganos em seus cotidianos, embora permaneçam se reconhecendo e sendo reconhecidos como Calon (SIQUEIRA, 2012; GOLDFARB, 2004).

Stuart Hall (2006) nos adverte sobre a ideia de que a identidade cultural estaria destinada a acabar em razão da progressiva assimilação e homogeneização de culturas é um falso dilema. O autor propõe que as pessoas que vivem em culturas híbridas, apesar de fortes vínculos com as tradições que cultivam, não tem a ilusão de retorno ao passado, por meio de suas reproduções culturais, e reconhecem esse estar fronteiro como exercício do devir.

Abordar o processo de construção das identidades de calíns presume, assim, pelo menos duas desconstruções: da fixidez étnica e da fixidez biológica que se expressa na estrutura binária da representação de gênero, onde feminilidade é representada como oposto da masculinidade. Tornar-se mulher é diferente da assertiva de que ser mulher é ser o que o homem não é. Nas relações estabelecidas com suas redes sociais e com o mundo “gadjé” - não cigano, calins confirmam a existência de lugares de negociação de seus espaços de existência – seja por seu pertencimento étnico, seja por seu devir mulher.

Na hibridização, versada por Homi Bhabha (1998), um terceiro espaço ou zona de negociação onde é possível estabelecer contestação ou troca, a relação entre as culturas permite a criação de inovações que expressam o caráter transitório e inacabado das identidades das mulheres calins, tanto no cotidiano como ao longo de suas vidas. Admitindo a convocação de Bhabha por pensar identidades como os efeitos das articulações entre as diferentes culturas, no caso de calins, esses efeitos precisam considerar os ligamentos entre elas e outras mulheres, de outras etnias ciganas ou não ciganas, em diferentes contextos históricos, sociais e políticos, que

emergem desses “entre-lugares”. Portanto, apesar das roupas, dentes de ouro e moradia em barracas da calins do interior do Rio de Janeiro, preservarem signos culturais, os seus fazeres cotidianos revelam as modificações instauradas ao longo do tempo, tais como as transformações performativas que substituem, por exemplo, o ouro chapado nos dentes por um ouro desenhado como uma espécie de aparelho dentário. Mulheres acolhem deste e de outros modos, as novidades do mundo gadji de forma material e imaterial, concreta e simbolicamente.

“Entre-lugares” permanentemente experimentados por mulheres ciganas foram responsáveis por, e em alguma medida, destinar-lhes identidades nomeadas como Egipsianas, Gypsies, Gitanas, Tziganas, Ciganas, Calins, dependendo das fronteiras culturais construídas no tempo. É também desse “entre-lugar” que surge no interior do estado do Rio de Janeiro, a identidade “calín carioca”, em alteridade às calíns paulistas, gaúchas, mineiras ou baianas e à identidade “gadji” ou não cigana.

Ao “Ocidente” colonizador, que tem inferiorizado ciganas por meio de identidades arbitrárias tais como a de bruxas ou trapaceiras, calíns respondem com seus deslocamentos que as coloca em contato com novos negociadores. Entretanto, é compreensível que:

Esta necessidade de que o exercício da diferença cultural transcenda os espaços rurais associados com a pobreza não reduz a importância de defender e garantir a reprodução autônoma daquilo que a cada etnia é inegociável e inassimilável. (...) O reconhecimento e a proteção destas diferenças inassimiláveis tem importância cultural e também política.⁷ (CANCLINI, 2004, p. 55).

Pois, no campo de negociações entre minorias e sociedade dominante dualista e segregadora, as políticas de diferença parecem continuar indispensáveis. Assim, calins nômades associam suas heranças culturais, constituídas em diferentes narrativas, aos processos inesgotáveis de significação e resignificação de sua identidade cultural, sem abrir mão do que nas fronteiras culturais as identifica etnicamente, negociando suas sobrevivências por meio de

⁷ No original, “Esta necesidad de que el ejercicio de la diferencia cultural trascienda los espacios rurales asociados con la pobreza no reduce la importancia de defender y garantizar la reproducción autónoma de aquello que en cada etnia es innegociable e inasimilable. [...] El reconocimiento y la protección de estas diferencias inasimilables tiene importancia cultural y también política”. Tradução das autoras.

“zonas de controle ou de renúncia, de recordação e de esquecimento, de força ou de dependência, de exclusão ou de participação” (BHABHA, 1998, p.210).

A partir do par “nós-calíns” e elas/eles “gadjis/gadjos”, calíns se tecem, se confirmam como uma oportunidade privilegiada de perscrutar os “efeitos de fronteira” de que nos fala, Stuart Hall:

E uma vez que, como num processo, a identificação opera por meio da diferença, ela envolve um trabalho discursivo, o fechamento e a marcação de fronteiras simbólicas, a produção de ‘efeitos de fronteira’. Para consolidar o processo, ela requer aquilo que é deixado de fora – o exterior que a constitui”⁸ (HALL, 1996, p. 3)

Produzidas em meio às novas diásporas, criadas pelas migrações pós-coloniais, calins precisam falar diferentes linguagens culturais e traduzi-las para que possam negociar suas rotas e existências.

Embora Ana Brinca afirme que o processo central envolvido no tornar-se cigano (ou cigana) é essa “criação e manutenção de fronteiras identitárias” e “na afirmação, exibição e defesa (mais ou menos agressiva) de fronteiras (sociais, culturais ou simbólicas) inter e intra-étnicas” (BRINCA, 2005, p.230), o ponto de vista de Homi Bhabha sobre as formações identitárias de grupos, que implicam rearticulação de fronteiras definidas para si e para o externo a si, contribui para a reflexão de que, como quaisquer outras, as “identidades” “calon”, “cigano” ou “mulher calin, seriam também em si próprias uma tradução.

[...] cada formação (identitária) enfrenta as fronteiras deslocadas e diferenciadas de sua representação como grupo e os lugares enunciativos nos quais os limites e limitações do poder social são confrontados em uma relação agonística (BHABHA, 1998, p. 55).

Ao abordar a identidade étnica calín, as fronteiras estabelecidas devem permitir uma aproximação de significantes culturais imbricados nos processos de diferenciação dessas mulheres. E que lhes sejam úteis. Que ao explorar sentimentos de pertencimento, se revelem os espaços de poder entre o “elas” e o “nós” e que subvertem a ideia de tradição como uma transmissão de heranças

⁸ No original, “*And since as a process it operates across difference, it entails discursive work, the binding and marking of symbolic boundaries, the production of ‘frontier-effects’. It requires what is left outside, its constitutive outside, to consolidate this process.*” Tradução das autoras.

inabaláveis de conteúdos “da raça ou etnia”, em seu sentido essencializante e biologizado, mantendo-as sob o véu da estigmatização e distantes de uma negociação bem sucedida acerca de suas condições de vida. Cito Homi Bhabha (1998):

Cultura é *heimlich*, com suas generalizações disciplinares, suas narrativas miméticas, seu tempo homólogo vazio, sua serialidade, seu progresso, seus costumes e coerência. Mas a autoridade cultural é também *unheimlich*, pois, para ser distintiva, significatória, influente e identificável, ela tem de ser traduzida, disseminada, diferenciada, interdisciplinar, intertextual, internacional, inter-racial (BHABHA, 1998, p.195).⁹

Ao contrário de cristalizar calins em características étnicas tradicionais, por meio de descrições comportamentais, é importante investir na produção de pesquisas etnográficas que revelem a existência de lugares de negociação tanto no cotidiano como ao longo de suas vidas e que poderão permitir um olhar sobre as ressonâncias, em suas identidades, da articulação das diferenças culturais entre ciganos e ciganos e entre ciganos e não ciganos – seus *unheimlich*¹⁰ - que incitam, por suposição, a reinvenção de tradições ou, no dizer de Stuart Hall, instauram traduções.

As tradições não se fixam para sempre: certamente não em termos de uma posição universal em relação a uma única classe. As culturas, concebidas não como ‘formas de vida’, mas como ‘formas de luta’ constantemente se entrecruzam: as lutas culturais relevantes surgem nos pontos de intersecção.¹¹ (HALL, 1998, p.451).

Nesse sentido, é o movimento permanente de incorporação de elementos culturais de seu entorno a cada pouso, absorvendo, misturando e conjugando aspectos da “cultura brasileira” que permite às mulheres as quais se dedica este texto a invenção de um híbrido, um terceiro modo de ser: Calín no Rio de Janeiro.

Como outras mulheres, calíns estão em processo permanente de similaridade e continuidade e de diferença e ruptura, vivendo especificidades étnicas que facilitam o contraste entre o que é de si e dos outros.

⁹ Bhabha utiliza termos explorados por Sigmund Freud ao tratar, em seu texto O Estranho (1919/1996), da ambiguidade linguística de *heimlich* que, ao mesmo tempo que quer dizer “familiar”, também significa secreto ou oculto.

¹⁰ Na tradução de *unheimlich* encontramos as seguintes acepções: estrangeiro, hora ou lugar estranho, inquietante, desconfortável, sombrio, obscuro, assombrado, repulsivo, sinistro, suspeito, lúgubre, demoníaco.

¹¹ No original, “Traditions are not fixed for ever: Certainly not in any universal position in relation to a single class. Cultures, conceived not as separate “ways of life”, but as “ways of struggle”, constantly intersect: the pertinent cultural struggles arise at the points of intersection”. Tradução das autoras.

Calins, distanciadas da monocultura do saber, que transformou a ciência moderna e a alta cultura em critérios únicos de verdade e estética; à margem da monocultura do tempo, que lineariza as experiências, constituindo uma história conduzida do passado ao presente como percurso evolutivo; resistentes à classificação social das hierarquias racistas e sexistas substanciadas na posição dominante de “inferioridade insuperável porque natural” de mulher-não-branca-cigana; distantes dos universalismos, especialmente por sustentarem seus particularismos e diferença; e, ainda, opostas à lógica produtivista que faz com que a acumulação e o crescimento econômico sejam sinônimos de crescimento e inclusão social; figuram, aqui ou na Europa, como uma espécie de obstáculo em relação à ficção de homogeneização do mundo importante para os defensores de seu isolamento social (exclusão, banimento, expulsão).

Ao se mostrarem como identidades outras, dissidentes, que sobrevivem por séculos em meio ao hegemônico, ciganas nômades revelam, apenas por sua existência, fissuras no discurso naturalizante do pertencimento “nacional”. A caracterização de gênero, influenciada por signos de hierarquias hegemônicas advindas de um patriarcalismo historicamente constituído por não ciganos, onde os contratos conjugais não são negociados entre as partes, possivelmente se configura de modos alternativos, em função das condições de mobilidade em que vivem.

Judith Okely (2010) põe em relevo a peculiaridade do estudo com ciganos, que ao convocar a articulação dos conceitos de fronteira e hibridação, permite entrever, ainda que aspectos distintivos sejam reconhecíveis, que seus grupos avançam sempre a favor de seu trânsito pelos espaços políticos e geográficos onde se hospedam. Os ciganos, que na visão da autora seriam como “bricoleurs” culturais, ao selecionarem e se apropriarem de aspectos culturais externos ao grupo, o fazem, contudo, os redefinindo segundo seus próprios termos, criando e recriando sua autonomia cultural de forma autêntica no limiar ou nas fronteiras com outras culturas.

Eles têm mudado e adaptado em certa medida, em seus próprios termos. Suas crenças rituais mostram marcas similares de independência do sistema da sociedade dominante. Os ciganos podem de fato incorporar símbolos, ritos e mitos da sociedade em geral, mas esta seleção e rejeição não são nem sistemáticas, nem aleatórias. Alguns aspectos podem ser transformados ou ganharem um sentido invertido. Os ciganos, como

quaisquer outros grupos, possivelmente, podem ser vistos como bricoleurs, pegando algumas coisas, rejeitando outras.¹² (OKELY, 1998, p. 77)

Esse processo cultural em que se negociam práticas e sentidos sem que se percam os traços de outra identidade engendrada por narrativas particulares ao povo cigano, exprime o exercício do viver com a diferença, que rechaça a classificação apressada de assimilação cultural, e que, de algum lugar, contesta uma construção identitária a partir de uma “nação Roma sem território”.

Ao se libertar da função colonial e política de distinguir “minorias”: os bárbaros, não civilizados, que “devem” se adaptar aos costumes hegemônicos ou isolar-se do contato e de trocas sociais com os civilizados, a categorização étnica de grupos sociais, precisa ir além da assunção do “ponha-se em seu lugar”. Como diz Boaventura de Sousa Santos (2006, p. 241-242), o desafio é “viver na fronteira” como um “viver nas margens sem viver uma vida marginal”, construindo-se no terceiro espaço que Mariano Siskind (2013, p. 14) salienta ser uma superfície relacional onde se forma, parafraseando Hanna Arendt, o “inter-est” humano, “[...] o interesse na condição humana como condição de possibilidade de um discurso ético sobre a necessidade de novos direitos”¹³.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A identidade cigana vista como categoria política e culturalmente construída em que a diferença e a etnicidade são seus elementos constituintes, requer o reconhecimento de que existem múltiplas experiências de diáspora e de hibridação que se configuram como elementos constitutivos de cada comunidade cigana, que prevê complexidades inerentes ao entrelaçamento e à necessária tradução de diversas categorias, como as de classe, raça, nação e gênero, que incidem sobre suas negociações com o mundo gadjé.

¹² No original, “*They have changed and adapted to some extent on their own terms. Their ritual beliefs show similar marks of independence within the system of larger society. The Gypsies may indeed incorporate symbols, rites and myths from the larger society, but there is systematic, not random, selection and rejection. Some aspects may be transformed or given an inverted meaning. The Gypsies, any possibly other groups, can be seen as bricoleurs, picking up some things, rejecting others.*” Tradução das autoras.

¹³ No original, “*[...] El interes en la condición humana como condición de posibilidad de um discurso ético sobre la necesidad de nuevos derechos*”. Tradução das autoras.

A construção de identidades de mulheres ciganas calíns, acampadas em várias cidades do interior do Rio de Janeiro, em seus múltiplos devires e cotidianos, invocam, desta forma, a lembrança poética das Moiras, mulheres da mitologia grega, responsáveis por fabricar, tecer e cortar aquilo que seria o fio da vida, constituindo em tramas os seus destinos, cada qual à sua maneira. Cloto segura o fuso e tece o fio, fazendo nascer o novo, enquanto Láquesis puxa e enrola o fio, ora o posicionando em sua parte mais privilegiada (o topo) ou em sua parte menos desejável (o fundo), “sorteando” as atribuições de cada um em sua existência, como um tecido composto por linhas que se mesclam, ora visíveis ora encobertas, mas que, em conjunto, lhes dão textura e cor.

A REFLECTION ON THE CULTURAL HYBRIDITY AND IDENTITY PROCESS OF NOMADIC GYPSY CALINS IN RIO DE JANEIRO

Abstract:

This article proposes a reflection from the theoretical contribution of Cultural and Post-colonial Studies about the hybridity as an intrinsic element to the construction of identities of self-proclaimed gypsy-calins women - female of the Calon people - living in camps in the interior of Rio de Janeiro. Although the western hegemonic discourse promotes a kind of totalizing ethnicization of minorities, transforming dynamic social practices into a set of cultural habits supposedly crystallized and immutable, the process of identity construction among gypsy women is observed as a potent example that ethnicity is not fixed and will not be extinguished with the contact between cultures. Rather, it is formed in the midst of a process of hybridization with the surrounding cultures, becomes important precisely in its borders and cultural exchanges, displaying itself as a permanent exercise of negotiating between different spaces of existence.

Keywords: Women, Gypsies. Identity. Ethnicity. Hybridity.

UNA REFLEXIÓN SOBRE EL HIBRIDISMO CULTURAL Y EL PROCESO DE IDENTIDAD DE LAS NÓMADES GITANAS CALINS EN RÍO DE JANEIRO

Resumen:

Este artículo propone una reflexión teórica a partir de la contribución de los Estudios Culturales y Poscoloniales, acerca de la hibridez como elemento intrínseco a la construcción de las identidades de las autoproclamadas gitanas-calins - femenino del pueblo Calon - que viven en campamentos en el interior de Río de Janeiro. Aunque el discurso hegemónico occidental promueva un tipo de etnización totalizadora de las minorías, transformando las prácticas sociales dinámicas en un conjunto de hábitos culturales supuestamente cristalizados e inmutables, el proceso de construcción de la identidad entre las mujeres gitanas se muestra como un ejemplo potente de que la etnicidad no es fija y no se extinguirá con el contacto entre culturas. Más bien, que se forma en medio de un proceso de hibridación con las culturas circundantes, que se vuelve importante, precisamente, en sus fronteras y los intercambios culturales, que se muestra como un ejercicio permanente de negociación entre los diferentes espacios de existencia.

Palabras clave: Mujeres, Gitanas. Identidad. Etnicidad. Hibridismo.

REFERÊNCIAS

ANZALDÚA, Glória. **Borderlands: The New mestiza. Fronteras**. San Francisco: Aunt Lute, 1987.

ASHCROFT, Bill (Org.). **The Post –Colonial Studies Reader**. New York: Routledge, 2003.

BARTH, Fredrik. Grupos Étnicos e Suas Fronteiras. In: POUTIGNAT, Phillippe; STREIFF-FENART, Jocelyne (Org.). **Teorias da Etnicidade**: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: Ed. Unesp, 2011.

BHABHA, Homi. **O Local da Cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BHABHA, Homi. **Nuevas Minorías, Nuevos Derechos**: Notas sobre os cosmopolitismos vernáculos. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2013.

BRINCA, Ana. Ciganos, “Tendeiros” e “Senhores”: Fronteiras Identitárias. **Antropológicas**, n.9, 2005.

CANCLINI, Néstor García. **Diferentes, Desiguais e Desconectados**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.

CANCLINI, Néstor García. **Culturas Híbridas: estratégias para entrar y salir de la modernidad**. Buenos Aires: Paidós, 2012.

CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. **Preconceito Racial – Portugal e Brasil-Colônia**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988.

CHINA, J. B. Oliveira. **Os Ciganos do Brasil**. São Paulo, Imprensa Oficial do Estado, 1936.

COSTA, Elisa Lopes da. Contributos Ciganos para o Povoamento do Brasil (Séculos XVI-XIX). **Revista Arquipélago-História**, 2ª série, IX, 2005.

D’ÁVILA, M.I.; CAVAS, C., Frontières (pour une nouvelle épistémologie de la notion). In: Bernd, Z.; Dei Cas, N. (org.). **Glossaire des Mobilités Culturelles** (pp. 203-216). Bruxelles: Peter Lang, 2014.

FERRARI, Florencia. **O Mundo Passa – Uma etnografia dos Calon e suas relações com os brasileiros**. Tese (Doutorado), Universidade de São Paulo - USP, São Paulo, SP, 2010.

FRASER, Angus. **The Gypsies**. Oxford: Willey-Blackwell Publishing, 1995.

FREUD, Sigmund. O estranho. In: **Obras completas de Sigmund Freud, Edição Standard Brasileira**, v. XVII. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996.

GOLDFARB, Maria Patrícia Lopes. **O Tempo de Atrás: Um estudo da construção da identidade cigana em Sousa-PB**. Tese (Doutorado em Sociologia). João Pessoa:UFPB, 2004.

GROSGOUEL, Ramón. **Para Descolonizar os Estudos de Economia Política e os Estudos Pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global**. Disponível em <http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/periferia/article/viewFile/3428/2354>. Acesso em: 22 maio. 2014.

HALL, Stuart. “New ethnicities”. In: MORLEY, David e CHEN, Kuan-Hsing (orgs.), **Stuart Hall – Critical Dialogues in Cultural Studies**, London/New York: Routledge, 1989, p. 441-449.

HALL, Stuart. “The local and the global: Globalization and ethnicity”. In: KING, Anthony D. (org.), **Culture, Globalization and the World-System**, London: Macmillan, 1991, p.41-68.

HALL, Stuart. Introduction: Who Needs Identity? In: HALL, Stuart & GAY, Paul du (org.), **Questions of Cultural Identity**. London: SAGE Publications, 1996.

HALL, Stuart. Notes on Deconstructing “The Popular”. In: STOREY, John (org.) **Cultural Theory and Popular Culture**. England: Pearson/Prentice Hall, 1998.

HALL, Stuart. **A Identidade Cultural na Pós-Modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HANNERZ, Ulf. Fluxos, Fronteiras, Híbridos: Palavras-chave da antropologia transnacional. **Mana** -UFRJ, vol.3, 1997. International Roma Union – IRU. Objetivos. Disponível em <http://internationalromaniunion.org/acasa/>. Acesso em 20 jun. 2014.

MINH-HA, TRINH T. No Master Territories. In: ASHCROFT, Bill et al. **The Post – Colonial Studies Reader**. New York: Routledge, 2003.

OKELY, Judith. **The Travellers-Gypsies**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

ORTIZ, Fernando. **Contrapunteo cubano del tabaco y azúcar**. Havana: Editorial de Ciências Sociais, 1983.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina. In: **A Colonialidade do Saber: Eurocentrismo e Ciências Sociais. Perspectiva latino-americana**. Edgardo Lander (org.) Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, 2005.

PEREIRA, Cristina da Costa. **Os Ciganos Ainda Estão na Estrada**. Rio de Janeiro: Rocco, 2009.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A Gramática do Tempo: Para uma nova cultura política**. São Paulo: Cortez, 2006.

SIQUEIRA, Robson de Araújo. **Os Calon do Município de Sousa – PB: Dinâmicas Ciganas e Transformação Cultural**. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Recife: UFPE, 2012.

SISKIND, Mariano. Introducción. Los interstícios de lo nuevo: para una ética de las dislocaciones globales. In: Homi Bhabha. **Nuevas minorías, nuevos derechos: Notas sobre cosmopolitismos vernáculos**. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2013.

TEIXEIRA, Rodrigo Corrêa. **A História dos Ciganos no Brasil**. Recife: Núcleo de Estudos Ciganos, 1999.

Artigo:

Submetido em 22.07.2014

Aceito em 02.02.2015