

Bonomo, M.; Souza, L. de; Brasil, J. A.; Livramento, A. M. do & Canal, F. D. *Gadjés em tendas Calons: um estudo exploratório com grupos ciganos semi-nômades em território capixaba*

Gadjés em Tendas Calons: um Estudo Exploratório com Grupos Ciganos Semi-nômades em Território Capixaba¹

Gadjés in Calon Tents: an Exploratory Study with Semi-nomadic Gypsie Groups on a Capixaba Territory

Mariana Bonomo²

Lídio de Souza³

Julia Alves Brasil⁴

André Mota do Livramento⁵

Fabiana Davel Canal⁶

Resumo

A despeito da presença cigana no Brasil desde o século XVI, o conhecimento acerca do seu modo de vida é ainda insipiente. A literatura revela que as práticas sociais dirigidas ao povo cigano são pautadas em fortes estigmas relacionados a uma identidade considerada estranha e perigosa. O presente estudo descreve os processos identitários vinculados a um grupo da etnia *Calon* que busca a valorização de sua cultura e práticas endogrupais, reafirmando características que consideram positivas, de modo a compensar os estereótipos fortemente negativos que lhes são atribuídos. Verificou-se que a identidade cigana se sustenta nas estratégias de resistência criadas pelo grupo para que seus membros se reconheçam como parte da cultura cigana em constante confronto com as culturas não-ciganas.

Palavras-chave: cigano; grupo étnico; identidade social; relação de gênero.

Abstract

Despite the gypsy's presence in Brazil since the sixteenth century, the knowledge about their way of life is still insipient. Literature shows that social practices aimed at the gypsy people are based on strong stigmas related to an identity considered strange and dangerous. The present study describes the identity processes related to a group of the *Calon* ethnicity that seeks the promotion of their culture and their group practices, reaffirming characteristics that they consider positive, in order to offset the very negative stereotypes attributed to them. It was found that the gypsy identity is sustained through strategies of resistance created by the group for its members to recognize themselves as part of the gypsy culture in constant confrontation with the non-gypsy cultures.

Keywords: gypsy; ethnic group; social identity; gender relations.

¹ Apoio: CNPq e Petrobras/UFES.

² Doutoranda em Psicologia na Universidade Federal do Espírito Santo/Brasil. Rede de Estudos e Pesquisas em Psicologia Social/RedePSO. Endereço para correspondência: Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Centro de Ciências Humanas e Naturais, Universidade Federal do Espírito Santo. Av. Fernando Ferrari, nº 514 – Campus Universitário Goiabeiras – Vitória, Espírito Santo, Brasil - Cep: 29075-910. Endereço eletrônico: marianadalbo@gmail.com

³ Professor do Programa de Pós-Graduação em Psicologia na Universidade Federal do Espírito Santo/Brasil. Rede de Estudos e Pesquisas em Psicologia Social/RedePSO.

⁴ Graduação em Psicologia na Universidade Federal do Espírito Santo/Brasil. Rede de Estudos e Pesquisas em Psicologia Social/RedePSO.

⁵ Graduação em Psicologia na Universidade Federal do Espírito Santo/Brasil. Rede de Estudos e Pesquisas em Psicologia Social/RedePSO.

⁶ Graduação em Psicologia na Universidade Federal do Espírito Santo/Brasil. Rede de Estudos e Pesquisas em Psicologia Social/RedePSO.

Bonomo, M.; Souza, L. de; Brasil, J. A.; Livramento, A. M. do & Canal, F. D. *Gadjés em tendas Calons: um estudo exploratório com grupos ciganos semi-nômades em território capixaba*

Introdução

Em italiano *Zingaro* [persona sudicia e malvestita], em francês *Gitan* [membre d'un groupe nômade], em inglês *Gypsy* [one inclined to a nomadic, unconventional way of life], em espanhol *Gitano* [que tiene gracia y arte para ganarse las voluntades de otros], e, finalmente, em português *Cigano* [vendedor ambulante, homem astuto, velhaco, trapaceiro, burlador]. Como se pode verificar, o povo cigano carrega as marcas do nomadismo e das atividades interruptas, é considerado culturalmente à margem da civilidade corrente e privado da convivência com os cidadãos das mais diferentes culturas.

De uma diáspora a partir da Índia, possivelmente antes do ano 1000 d.C., os ciganos se espalharam por todo o ocidente (Lermo, Román, Marrodán & Mesa, 2006), chegando ao Brasil em 1574, junto com imigrantes e pessoas expulsas de Portugal (IBGE – Brasil 500 anos; Teixeira, 2000). De acordo com representantes da Apreci (Associação de Preservação da Cultura Cigana), estima-se que mais de 500 mil ciganos estejam vivendo atualmente no Brasil, muitos deles sem registro de nascimento, oriundos das três etnias: *Rom* (proveniente do leste europeu), *Sinti* (da França, Itália e Alemanha) e *Calon* (da Península Ibérica). A característica nômade associada aos gitanos, fruto de uma migração constante e marcada por práticas excludentes dos grupos fixos, os pressiona a um exercício contínuo de diferenciação em relação aos grupos sociais com os quais se relacionam. O estudo de Sigona (2005) exemplifica tais práticas excludentes ao revelar que a recente política italiana para a solução do “problema cigano” tem se resumido à criação de guetos que objetivam distanciá-los da população italiana e torná-los invisíveis, processo muito semelhante ao que ocorreu com os judeus (Wacquant, 2004).

Moonen (2000) argumenta que no Brasil, tanto no campo das políticas públicas quanto no universo acadêmico, a questão cigana ainda é secundária:

Ainda vai levar algum tempo para estas novas idéias e políticas ciganas e pró-ciganas conseguirem atravessar o Atlântico e ficarem também amplamente conhecidas e discutidas no Brasil, não apenas por políticos e juristas, mas também por antropólogos e outros cientistas da área humanística (sp.).

Segundo Moonen (2000), a defesa dos direitos das minorias ciganas se torna mais complexa em função da inexistência de referências baseadas no conhecimento acerca de suas tradições, seus valores e regras de convivência, pois “os interessados

procurarão em vão uma bibliografia nacional e estrangeira sobre ciganos, ou sobre direitos ciganos. Os antropólogos, historiadores, geógrafos, juristas e outros, quase sempre ignoraram a existência das minorias ciganas no Brasil” (sp.).

O relatório da ONU “Liberdade cultural num mundo diversificado” (2004), contém uma importante contribuição para a compreensão dessa dinâmica de esquecimento, ou da invisibilidade social, das minorias étnicas: a análise dos mitos produzidos no embate entre o interesse do Estado e a realidade multicultural. De acordo com estes mitos, existiria uma concorrência entre as diversidades étnicas e o Estado e haveria uma única e inevitável escolha entre: 1) Reconhecer a diversidade vs. unificar o Estado; 2) O respeito à diversidade vs. a sustentabilidade da paz; 3) O reconhecimento da diversidade cultural vs. as prioridades do desenvolvimento humano, tais como progresso no desenvolvimento e na democracia dos direitos humanos. A compreensão pelos agentes do Estado de uma realidade social e cultural diversificada como uma barreira para o pleno desenvolvimento econômico se associa aos modelos ideológicos amplamente sustentados nas políticas globalizantes que se pretendem forças inelutáveis e homogeneizadoras das identidades locais. Burity (2001) chama a atenção para o movimento de resistência de minorias que marca o fortalecimento das identidades locais e regionais e discute que as questões identitárias na atualidade “ora representam uma recusa dos grandes modelos, mas também das tendências globalizantes; ora uma defesa da ‘autenticidade’ das experiências particulares e enraizadas num determinado tempo e espaço comunitário contra as forças desterritorializantes” (Burity, 2001, sp).

As políticas de identidade precisam estar amparadas em estudos que permitam maior coerência com a realidade social em sua diversidade e constante processo de mudança, pois ainda que a globalização provoque a produção de estratégias de sobrevivência identitária pelos grupos minoritários, é inegável a ampla complexificação das relações estabelecidas entre estes grupos nos diferentes espaços de interação. É urgente, portanto, se conhecer a dinâmica dos grupos sociais a partir dos próprios grupos, evitando que as ainda raras políticas públicas destinadas a essas populações sejam pautadas em preconceitos ou mesmo distantes da realidade cultural destes povos, o que poderia restringir ainda mais o acesso aos bens sociais objetivos e simbólicos.

Assim, considerando a força da visão de mundo na dinâmica das relações grupais, especialmente no

Bonomo, M.; Souza, L. de; Brasil, J. A.; Livramento, A. M. do & Canal, F. D. *Gadjés em tendas Calons: um estudo exploratório com grupos ciganos semi-nômades em território capixaba*

que concerne aos grupos étnicos, e reconhecendo o destacado etnocentrismo presente nos grupos ciganos - certamente decorrente do intenso processo de categorização social negativa ao qual estiveram historicamente submetidos -, apresenta-se como uma questão relevante conhecer a ciganidade nesta rede para que se possa compreender o processo de identificação entre os próprios ciganos.

Em um estudo que objetivou analisar as fronteiras entre ciganos e não ciganos, a partir da identificação de seus sistemas de crenças e regras grupais, Mendes (2000) descreve algumas formas de organização do grupo. Segundo a autora, o gênero e a idade constituem os eixos fundamentais da estrutura social dos ciganos, mantidos e reafirmados principalmente através da vigilância sobre o comportamento das mulheres ciganas. Essas relações de gênero e intergeracionais são, portanto, imprescindíveis para a formação da identidade social cigana. Entende-se por identidade social a consciência de pertencimento a um grupo social que engloba o conhecimento associado a essa pertença, bem como componentes afetivos e avaliativos (Tajfel, 1982c, 1983). De acordo com Tajfel (1983) possuímos tantas identidades quantos são os grupos sociais aos quais acreditamos pertencer, o que configura o sujeito ativo no processo de construção de inúmeras identidades sociais. Deste modo, a identidade não deve ser concebida como um conjunto de características individuais, interiorizadas e fixas, mas como um processo inerente às relações intergrupais e em constante mudança, no qual os indivíduos podem se identificar ou desidentificar. Ao reconhecer semelhanças no interior dos endogrupos, e diferenças em relação aos outros grupos, ou exogrupos (Hogg & Abrams, 1999; Hogg, Abrams, Otten & Hinkle, 2004; Tajfel, 1970, 1972, 1974, 1982a, 1982b, 1982c, 1983, 1984), os indivíduos visam preservar uma representação positiva do seu próprio grupo, supervalorizando-o em detrimento dos grupos de oposição (Souza, 2004). Através desta dinâmica, assegura-se uma auto-imagem positiva de si, ou um conceito social positivo acerca de sua própria identidade e, conseqüentemente, do seu grupo de pertença.

A oposição entre grupos sociais pode ser identificada no processo de elaboração da identidade étnica. Como assinalado por Mendes (2000), a identidade cigana persiste não só por via da interação do grupo étnico cigano com outros grupos sociais, mas sobretudo pela oposição entre eles. As diferenças existem e persistem, assim como as oposições, denotando-se nos grupos empíricos uma sobrevalorização defensiva da

superioridade moral e social do seu quadro de valores quando em confronto com o dos "Outros". Neste contexto, a valorização simbólica dos valores de práticas sociais do grupo adquire uma forma reactiva e de defesa perante as práticas de exclusão, marginalização e de assimilação de que são alvo e que se inserem num processo de longa duração (sp).

Considerando-se a escassez de produção científica brasileira sobre os grupos ciganos (Moonen, 2000; Souza, Bonomo, Livramento, Brasil & Canal, 2009) e a importância de se conhecer as mudanças internas ao próprio grupo, em função da ocupação de territórios em diferentes contextos sócio-culturais, este estudo objetivou descrever os processos identitários vinculados a um grupo cigano da etnia *calon*, que vive em território capixaba. Espera-se que o estudo possa oferecer conhecimento acerca desse grupo étnico que contribua para um processo de sensibilização dos profissionais que venham a intervir, ou mesmo que já intervêm, na questão cigana, profissionais estes que, muitas vezes, orientados pelo senso comum, acabam por ignorar as especificidades do grupo, reforçando concepções e práticas discriminatórias (Souza, 2004). Espera-se ainda contribuir para a elaboração de políticas públicas mais realistas, especialmente a partir da demanda do Governo Brasileiro que, em 2002, começou a discutir a questão cigana e denunciou a falta de conhecimento acerca dessa etnia (Brasil, 2002).

Organizando o terreno de investigação

Inicialmente realizou-se um mapeamento através de contatos telefônicos e correspondências enviadas pelos Correios às 78 prefeituras dos municípios do Estado do Espírito Santo com a finalidade de obter informações sobre a existência de comunidades ciganas, bem como conhecer as rotas de migração ou registros de acampamentos fixos. O contato telefônico com as prefeituras nos permitiu obter informações sobre a existência de comunidades ciganas nos municípios e os questionários enviados pelos Correios, por sua vez, nos possibilitaram a coleta de dados mais precisos sobre a relação entre os ciganos e os moradores das cidades do Estado. O questionário era composto pelas seguintes questões: significado de *cigano* para os representantes das prefeituras; se existiam ciganos no município no momento em que o estudo foi realizado; tempo de permanência dos grupos e o que faziam quando passavam pelo município; relação entre ciganos e a população local; se procuravam algum tipo de serviço público; se a prefeitura possuía algum tipo de serviço para as

Bonomo, M.; Souza, L. de; Brasil, J. A.; Livramento, A. M. do & Canal, F. D. *Gadjés em tendas Calons: um estudo exploratório com grupos ciganos semi-nômades em território capixaba*

comunidades ciganas; descrição das rotas estabelecidas pelos grupos ciganos na região. Através deste mapeamento foi possível identificar o descaso dos agentes públicos que, não raras vezes, nos atendiam às gargalhadas após mencionarmos nosso interesse acerca de comunidades ciganas. Esse descaso ficou claro em falas como a do prefeito de um município que possuía acampamento cigano: “*Cigano é um bicho igual formiga. A gente sabe que tem, mas ninguém conhece*”.

Dos 78 municípios que compõem o Estado em que o estudo foi realizado, obtivemos resposta somente de 14 prefeituras (18%). Os questionários foram respondidos por secretários municipais (dos setores da saúde, cultura, turismo e educação), psicólogos, professores, auxiliares administrativos, chefes de gabinete e houve também um caso em que o respondente foi o próprio prefeito. Embora em todas as cidades do Estado existissem rotas regulares ou esporádicas de passagem das caravanas *calons* (conforme o levantamento realizado através de contatos telefônicos), nos questionários devolvidos verificou-se a ausência de políticas públicas pró-ciganas nestas localidades, o que reflete a falta de interesse político-administrativo em relação a essa etnia. As representações que estes agentes possuem acerca dos ciganos corroboram as imagens que circulam no senso comum, presentes nas conversações cotidianas de inúmeras sociedades, como a falta de higiene, o nomadismo, a leitura de mãos e a barganha, elementos estes tidos como oriundos de sua tradição cultural e valorados negativamente (Magano & Silva, 2000). Alguns dados obtidos a partir deste levantamento inicial expressam o medo do contato com os ciganos:

Pelo amor de Deus, eu morro de medo, principalmente desse negócio de ler a mão. (Secretaria de Educação); Pelo fato de saírem às casas dos populares pedindo-lhes mantimento e tirando a sorte (lendo mãos) e, caso o indivíduo lhe nega, é praguejado. Embora todos nós saibamos que não passa de uma bobagem, no fundo ficamos um pouco apreensivos. (Chefe de gabinete).

As representações acerca do grupo étnico cigano, apresentadas pelos representantes das cidades pesquisadas, foram justificadas em sua gênese e manutenção a partir dos estereótipos presentes no imaginário social, relacionando o modo de vida dos ciganos a aspectos percebidos como típicos da cultura cigana, como podemos acompanhar nos fragmentos a seguir, extraídos dos questionários enviados às prefeituras. “*Porque o povo cigano carrega uma cultura própria, onde os*

seus costumes são passados de geração em geração. (Professora); Porque valorizam a sua cultura, preservando suas origens e costumes e afirmam sua opção de vida. (Psicóloga).

Ficou evidente, ainda, como o medo e os estereótipos relacionados aos ciganos contribuem para a existência de práticas discriminatórias, o que acaba por acentuar os conflitos entre ciganos e não ciganos, como se constatou na descrição de diversas situações conflituosas envolvendo os ciganos e a população das localidades nas quais se encontravam. Em uma das localidades os moradores se incomodaram a tal ponto com a presença dos ciganos, que fizeram um abaixo-assinado para que fossem removidos da cidade. Com a interferência da polícia local, mais de cem famílias ciganas foram retiradas à força, sob a ordem de nunca mais voltarem.

Do estudo com os grupos Calons

Com o objetivo de conhecer os significados que organizam a identidade étnica cigana, no interior das comunidades de etnia *calon*, foi adotada a estratégia de triangulação, que combina diferentes metodologias (Flick, 2004). Assim, neste estudo utilizamos a abordagem etnográfica, que implica o estudo dos indivíduos em seu contexto, para que seja possível obter o máximo de informações sobre seu cotidiano e modo de vida (Minayo, 2004). É importante reconhecermos, no entanto, as limitações de acesso à realidade de um grupo ainda pouco conhecido como o cigano, cuja especificidade lingüística (o romanês), certamente impõe limites a nossa compreensão. Entendemos, contudo, que a barreira lingüística apenas torna o processo de análise dessa realidade mais complexo, mas não inviabiliza a realização de uma pesquisa em território cigano.

Participaram do estudo vinte integrantes de três grupos da etnia *calon*, de ambos os sexos, adultos e crianças, residentes nas proximidades de uma área urbana do Estado do Espírito Santo. A coleta dos dados, realizada através de entrevistas informais, ocorreu nos próprios acampamentos ciganos, segundo a disponibilidade dos membros da comunidade. Respeitando as normas e a organização dos grupos, as entrevistas foram realizadas em conformidade com as normas éticas da pesquisa em Psicologia. A assinatura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido não foi exigida, pois o procedimento contraria a ética das relações ciganas, as quais são pautadas exclusivamente por acordos verbais. A partir da permissão dos participantes, foram realizadas

Bonomo, M.; Souza, L. de; Brasil, J. A.; Livramento, A. M. do & Canal, F. D. *Gadjés em tendas Calons: um estudo exploratório com grupos ciganos semi-nômades em território capixaba*

entrevistas com um roteiro que abordava questões acerca da vida na comunidade cigana, seus costumes, suas normas, além de perguntas com o intuito de melhor compreender o significado do que é ser cigano. Ademais, a participação em atividades da comunidade, como festas, casamento, batismo e atividades diárias realizadas pelas mulheres, homens e crianças, contribuiu para a apreensão de aspectos cotidianos acerca do modo de vida cigano.

Os dados obtidos foram organizados através da análise de conteúdo temática (Bardin, 2002), identificando os temas centrais e os núcleos de sentido presentes nas narrativas dos homens e mulheres da comunidade, e na realidade observada através das visitas aos territórios ciganos. Desta forma, procedemos à sistematização dos dados coletados a partir da identificação de unidades de significado relacionadas a núcleos temáticos considerados importantes para a apreensão da construção da identidade étnica cigana pelos membros dos grupos estudados.

Identidade Cigana: Conhecendo a Construção da Ciganidade em Território Calon

Descrição do território cigano

Cada comunidade que visitamos possuía particularidades territoriais e grupais. Em uma delas as barracas estavam localizadas em um morro e para ter acesso ao grupo, era preciso subir por uma estrada de chão, que cortava uma pastagem. Já outra comunidade havia se estabelecido à beira da rodovia, em um terreno baldio. A terceira, por sua vez, se situava num lugar de difícil acesso e distante de casas e do comércio. Além disso, neste último acampamento, encontramos três grupos diferentes, cada qual com o seu respectivo líder, o que difere das outras comunidades ciganas que visitamos, as quais eram constituídas por um único grupo, com um só líder.

Apesar dessas diferenças, estes três territórios têm vários aspectos em comum, como o fato de estarem situados às margens de rodovias, afastados dos centros urbanos, o que evidencia um distanciamento físico e simbólico em relação à cidade. São lugares descampados, com muitas barracas ou tendas (algumas feitas de palha de coqueiro), dispostas bem próximas umas das outras, destacando-se uma valorização diferente da necessidade de privacidade entre as famílias. O interior das barracas é peculiar: não há divisão em “cômodos”. No centro da tenda encontra-se a cama

do casal e em torno dela todos os demais objetos e utensílios utilizados pela família. O ambiente externo é utilizado para realizar a higiene pessoal, visto que nas barracas não há água ou banheiro. Ademais, em seu interior, é comum encontrarmos imagens de santos dos quais eles são devotos, como São Cosme e São Damião.

Observamos que eles também criam animais, como galinhas, que ficam circulando pelo acampamento e pelo interior das barracas. Para “fazer o comê”, como dizem, as mulheres utilizam, algumas vezes, fogões à lenha que ficam no chão (um arranjado de tijolos) e, enquanto elas preparam a comida, as crianças, geralmente, estão brincando na área livre que há nos acampamentos. As cores das barracas nos impressionam, bem como as cores das roupas femininas, costuradas com retalhos pelas próprias mulheres ciganas. As barracas são, ainda, bem iluminadas, arejadas, oferecendo o ar de liberdade que os ciganos tanto prezam. Eles destacam estes elementos para diferenciar suas casas das casas dos não-ciganos, como podemos constatar na fala dessa moradeira (mulher não cigana que passa a fazer parte do grupo após se casar com um cigano), que vive há 15 anos no grupo:

Cigano não consegue viver nessa vida só dentro de casa não, nós que saímos de casa pra vir pra cá, quando vai passear dentro de casa não agüenta. Eu não agüento ficar, me dá um calorão, eu começo a andar pra lá e pra cá.

Apesar de toda essa beleza, alegria e sensação de liberdade que um território cigano pode expressar, esta representação contrasta fortemente com a imagem de pobreza. Vemos acontecer nesses lugares o que ocorreu durante muitos séculos, ao longo da história cigana: também aqui, nestes espaços que visitamos, eles não detêm o território, sendo que quando trocam de lugar não é somente pelo prazer de viajar, de ser nômade, mas sim por serem expulsos desses lugares. Muitos deles nos falaram da vontade de “comprar um terreno”, um local que fosse deles, não para construir uma casa, mas para montar suas barracas. Mesmo que viajassem, mesmo que acampassem em outros lugares, um terreno de sua propriedade é considerado um local seguro, de onde não poderiam ser mais expulsos.

Ainda hoje, a sociedade não aceita esse grupo, esse “outro” tido como tão diferente, reservando-lhes espaços à margem da sociedade, um espaço de exclusão. No entanto, é interessante observar como esse grupo pôde ressignificar a exclusão, tornando o nomadismo um valor. Assim, não raras vezes,

Bonomo, M.; Souza, L. de; Brasil, J. A.; Livramento, A. M. do & Canal, F. D. *Gadjés em tendas Calons: um estudo exploratório com grupos ciganos semi-nômades em território capixaba*

escutávamos nos acampamentos falas do tipo: *o vento já não tá muito bom, tá muito quente aqui, vamo procurar um lugar melhor* – indicando que o abandono do território por algumas famílias estaria próximo. É importante registrar ainda que essa mobilização para uma mudança de território era geralmente precedida pelo conflito com grupos vizinhos não ciganos. Desta forma, procuravam novos territórios na tentativa de evitar conflitos mais sérios e viver com tranquilidade, longe do preconceito dos não ciganos: *Se aqui não tiver bom, nós muda pra outro lugar... A vida de cigano tem que ser uma vida de sossego. A gente tem que ir pra lugar que ninguém conhece ninguém, tem que ir pra lugar estranho* (mulher cigana).

O cotidiano das famílias ciganas

Numa típica família cigana o dia começa cedo. Os homens saem das barracas, ficam conversando em grupo e, por vezes, saem do acampamento e vão à cidade, ou a cidades vizinhas, para fazer negócios e prover o sustento da família. Esses negócios são geralmente trocas, compra e venda de produtos e de animais. Assim, através da barganha, eles conseguem “descobrir riqueza onde a maior parte das pessoas apenas vê coisas sem valor” (Lopes, 2006, p. 327). No entanto, os ciganos, não consideram essas atividades propriamente como trabalho. Aliás, para os ciganos o trabalho é significado como uma espécie de contra-valor, e eles se orgulham de não trabalhar, de poder ter a liberdade de fazer suas trocas de forma independente e no tempo deles o que, de acordo com Lopes (2006),

desafia certas características normativas assumidas pelo trabalho numa economia capitalista e industrializada.[...] Fica portanto a idéia de que tudo o que não seja “trabalho” na acepção mais convencional é apenas temporariamente tolerado, inscrevendo-se num conjunto mais vasto de actividades alegadamente “predatórias”, “parasitárias” ou “perdulárias” praticadas por grupos marginais e consideradas como descartáveis pelas instituições que os acompanham. (p. 333)

Enquanto os homens estão fora, *fazendo seus negócios*, as mulheres permanecem nas barracas e dão início a suas tarefas diárias. Logo bem cedo, elas já começam a preparar o almoço, como nos conta uma mulher do grupo: *O almoço é diferente de vocês, é que nem da roça, é cedo, é oito, nove horas. E a janta é quatro, cinco horas*. Além do preparo da comida, também cabe às mulheres cuidar dos filhos e da barraca, realizando todas as

tarefas domésticas. Se a cigana souber ler a mão, ela poderá se dirigir ao centro da cidade para realizar essa tarefa, caso contrário permanece em casa. Essa divisão social das tarefas diárias, de acordo com o gênero, parece ser bem marcada para todos do grupo, como pode ser verificado nas seguintes falas:

As tarefas da mulher é lavar, passar e cozinhar [risos] e a dos homens comprar e vender, porque aqui nós compra e vende cavalo, compra carro, vende carro (homem cigano); *A tarefa da mulher é tomar conta da barraca, a tarefa do homem é trabalhar pra ganhar dinheiro, né, pra colocar as coisas na barraca, pra dar um futuro pra filha* (mulher cigana).

Em geral as crianças brincam pelo acampamento, soltam pipas, perambulam pelas barracas, acompanhando todo o movimento da comunidade. Algumas delas estudam até a 4ª série do ensino fundamental e depois são retiradas da escola para serem envolvidas nas atividades relacionadas ao seu casamento.

Identidade de gênero entre ciganos

A literatura consultada (Bonomo, Souza & Trindade, 2007; Fonseca, 1996; Mendes, 2000; Ventura, 2004) bem como a vivência com os grupos ciganos, permitiram verificar a centralidade das relações de gênero para a definição do que é ser cigano. Nos grupos estudados as relações entre homens e mulheres são orientadas por um conjunto de normas e regras que constituem a chamada *lei cigana*.

A *lei cigana* se difunde e se perpetua principalmente através do controle sobre o comportamento feminino, tanto nas práticas internas à comunidade em que elas vivem quanto nas possíveis interações sociais que elas venham a estabelecer com o contexto *gadjé* (não cigano). Contudo, em seu próprio grupo, as leis e tradições impostas pela hierarquia masculina demarcam uma posição subordinada, o que lhes permite poucas escolhas. Essa falta de escolhas por parte das mulheres, e as inúmeras regras às quais elas têm que se submeter, podem ser claramente identificadas nas falas dos integrantes desses grupos a respeito das atividades que as mulheres podem ou não realizar.

O que a mulher não pode fazer é não vestir (sic) *essas roupa* [apontando para a roupa dos pesquisadores], *né, tem que ser essas daqui mesmo, hoje em dia ta podendo usar saia e blusa,*

Bonomo, M.; Souza, L. de; Brasil, J. A.; Livramento, A. M. do & Canal, F. D. *Gadjés em tendas Calons: um estudo exploratório com grupos ciganos semi-nômades em território capixaba*

antigamente era só vestido mesmo, hoje em dia já tá melhor. Não pode, é, entrar no meio de conversa de homem, né. Homem não, homem já é mais liberdade (mulher cigana); O homem pode ficar dois, três dias fora, a mulher já não pode, tem que ficar em casa (homem cigano).

Durante o período de visitas às comunidades, o líder de um dos grupos morreu e, com sua morte, a comunidade também deixou de existir. As famílias que compunham este grupo se espalharam por diferentes acampamentos ciganos, conforme a escolha de cada uma. Através deste fato, pudemos identificar o lugar diferenciado que as mulheres ocupam no grupo cigano. O ritual do luto se inicia com a queima de todas as coisas que o homem morto tenha tocado em vida, inclusive a barraca e os pertences do casal. A viúva perde também o seu lugar de prestígio no grupo, pois passa de mulher do chefe a uma simples viúva. Sem barraca, ela passa a dormir junto a outra viúva, no chão coberto apenas por uma velha forração de lona. Ao longo de nossa vivência junto ao grupo cigano não obtivemos informações que indicassem que esse ritual também ocorresse no caso de morte da mulher. Em relação à viuvez do homem, Mendes (2000) informa apenas que este passa a usar roupas pretas, deixa barba e cabelo crescerem e poderá se casar novamente.

Vimos como no grupo cigano a identidade feminina está fortemente submetida ao domínio masculino, valor este que é transmitido para as crianças desde pequenas, quando são prometidas em casamento. Os modelos clássicos de hierarquia masculina, presentes nas organizações culturais dos diferentes grupos humanos, fortalecem-se na identidade étnica cigana ancorada na crença de que o homem é o portador da ciganidade. Entre os *calons* a *lei cigana*, que garante aos homens o poder de preservar a imagem positiva de todo o grupo cigano, seria um verdadeiro “manual” que se difunde através das práticas com tamanho rigor que a ciganidade estaria protegida (Bonomo, Souza & Trindade, 2007).

Processo de socialização das crianças calins

No universo infantil, além das brincadeiras, há também um conjunto de regras que são transmitidas às crianças, a fim de garantir a perpetuação da *lei cigana*. Os pais preparam os filhos, ensinando-lhes as tarefas próprias a serem desempenhadas por cada um no grupo. A menina é orientada a realizar as tarefas domésticas e os meninos a barganhar. Era comum chegarmos aos acampamentos e nos

depararmos com a euforia dos meninos, tentando negociar conosco os CDs com as fotos que havíamos tirado: “um pra mim”, “pra mim três”; enquanto as meninas estavam, muitas vezes, ajudando as mães em algumas tarefas, como lavar vasilhas ou preparar o almoço. Uma das mulheres do grupo informa que é muito simples o que é preciso ensinar às crianças:

Ensinar essas regras, menina mulher é isso, não passar por cima das coisas de homem, onde tiver uns homens sentados, não passar no meio da roda, não misturar o sabonete dele e dela, né, ensinar a trabalhar na barraca, a respeitar o marido, são as regras que a gente ensina pras filhas. E os filhos homem, quem tem filho homem, as regras que tem que ensinar a ele é trabalhar pra ganhar dinheiro, pra sustentar a sua própria família quando casar.

E, à medida que esse processo de socialização vai sendo vivido e que o cumprimento dessas normas é assegurado, cada membro da comunidade aprende o que é ser cigano, tornando-se meninas *calins* e meninos *calons*; em breve, serão os adultos responsáveis pela transmissão da tradição e cultura cigana também aos seus filhos.

Dessa forma, os ciganos repõem uma série de práticas que visam preservar os seus costumes e valores, como o fato de as famílias prometerem os seus filhos em casamento desde crianças. Assim, desde pequenas, as crianças já pensam como será o seu futuro parceiro (a) e se imaginam na vida de adulto e de casado (a). Há também a preocupação em preservar a virgindade da menina cigana, que deve ser comprovada no momento do casamento. E para manter esse controle sobre as meninas, há algumas normas de conduta a serem cumpridas: é desejável que meninos e meninas mantenham certa distância física e afetiva, a partir de determinada idade. Nos grupos observados, o abandono da escola ocorre geralmente em torno dos 6 ou 7 anos, quando as meninas saem precocemente da escola, a fim de se casarem, o que acaba por gerar um alto índice de analfabetismo entre os ciganos, dificultando as relações necessárias entre os universos cigano e não cigano.

Um exemplo concreto da dificuldade gerada pelo analfabetismo entre os ciganos - que não apenas advém da retirada das crianças da escola devido à tradição cigana, mas também do preconceito que sofrem quando freqüentam as escolas, e que evidencia ainda mais a distância entre esses dois universos - é a locomoção entre os acampamentos e as cidades vizinhas. Em um dos nossos retornos de uma comunidade, um jovem cigano (já casado e com filhos) foi para o ponto de

Bonomo, M.; Souza, L. de; Brasil, J. A.; Livramento, A. M. do & Canal, F. D. *Gadjés em tendas Calons: um estudo exploratório com grupos ciganos semi-nômades em território capixaba*

ônibus, no qual nos encontrávamos, e ele não conseguia saber qual ônibus deveria pegar, pois não sabia ler, necessitando, assim, de ajuda. Essa condição favorece ainda a formação de um gueto cigano, com um claro fechamento às relações com o mundo não cigano, o que fortalece a exclusão e repercute diretamente na vida de toda a comunidade.

Práticas matrimoniais

O matrimônio é central na construção da identidade cigana, sendo a instituição familiar “um valor moral por excelência” (Mendes, 2000, sp). Assim, os casamentos, em geral, são combinados a partir da promessa em casamento das crianças ainda pequenas, e geralmente ocorre entre parentes. Os noivos mal se falam e quando o fazem espera-se que seja na frente dos parentes. Entre os 12 e 15 anos os jovens (agora quase adultos) se casam. A cerimônia de casamento ocupa vários dias, com muitas danças, comidas e festejos: “*O casamento são dois mês antes de festa, já faz o barracão desde antes, né; aí, ali de noite, vai dançando até chegar no dia; na véspera, as festas mesmo boa de ciganos são as vésperas*” (mulher cigana).

No dia do casamento na igreja a maior expectativa relaciona-se à “prova de virgindade” da menina cigana. De acordo com a lei cigana somente após a “prova” o casamento é confirmado. Os noivos, no entanto, não passam juntos a primeira noite, cada qual permanecendo na casa de suas famílias. Somente depois é que a mulher vai morar com o marido e, como a organização do grupo cigano é de cunho patrilinear, a mulher, ao casar, segue o marido aonde for, mesmo que tenha que mudar de território e se distanciar de sua família de origem.

Nas relações conjugais as diferentes regras para homens e mulheres ficam ainda mais rígidas e evidentes: os homens ciganos podem trair suas mulheres, de forma a terem até mais de uma mulher (cigana ou não), sendo que as viagens ciganas parecem estar ligadas à incorporação de novas mulheres ao grupo. No entanto, enquanto algumas mulheres aceitam passivamente as regras, outras não, especialmente as chamadas *moradeiras*. A mulher cigana, no entanto, tem que permanecer fiel ao seu marido, pois se houver traição, ela normalmente morre para o grupo, sendo expulsa dele (uma morte simbólica) ou sendo morta pelo próprio pai ou pelo marido, que têm permissão para matá-la. O divórcio é possível, desde que os pais, especialmente os da mulher, acatem sua decisão e negociem um acordo. Porém, os filhos que o casal

tiver ficam sempre com o pai, visto que é o homem que porta a ciganidade, transmitindo-a a seus filhos através de seu sangue, o que lhe confere um poder direto sobre toda a sua descendência.

Práticas associadas ao luto

O ritual cigano do luto tem particularidades que evidenciam o sentido que a vida e a morte têm para esse povo. O sofrimento e respeito dedicados ao ente querido morto podem durar meses ou até mesmo anos, período em que há uma série de práticas e demonstrações públicas, especialmente por parte dos parentes e amigos da pessoa falecida. O período deste luto varia entre os parentes, mas é permanente para a viúva. Em respeito à alma do marido, a viúva não pode se enfeitar, deve cortar o cabelo e, geralmente, não é permitido que ela se case novamente. Caso a viúva ainda seja jovem e não tenha sido mulher do líder do grupo, ela poderá casar-se novamente, caso contrário, deve permanecer como uma “eterna viúva”, em respeito à memória de seu falecido marido.

Nós andava com aqueles vestidos rendados, fitas nas cabeças, naquelas tropas de burros, burros de cangaia... coisa bonita. Mas quando morreu meu marido, eu perdi tudo, fiquei sem eira nem beira... Se a mulher é mais novinha e morre o marido, casa... mas se a mulher é mais usada, não casa não (mulher cigana).

Já quando o homem se torna viúvo, este poderá voltar a se casar, sem qualquer empecilho, independentemente de sua idade, de sua posição no grupo ou de quem tenha sido a sua falecida esposa.

Como mencionamos anteriormente, presenciamos o fim de um grupo devido à morte do seu líder e pudemos conhecer o processo de luto entre os ciganos. Nos dias que se seguiram à morte do líder, estivemos muito próximos à viúva e acompanhamos um duplo lamento: a tristeza pelo marido morto e pelos bens materiais queimados. Essa nova condição era fonte constante de sofrimento, pois não significava exclusivamente a dor da perda de um ente querido, era também uma mudança significativa no seu *status* na comunidade. Vimos, mais uma vez, como as práticas e tradições ciganas, inclusive o luto, estão relacionadas às relações de gênero: o homem morre e a mulher também “morre” simbolicamente, perdendo prestígio no grupo. Não importam as necessidades da viúva e de seus filhos: após a morte do marido, tudo o que ele tocou tem que ser queimado para que seu espírito possa seguir sua jornada. Além deste

Bonomo, M.; Souza, L. de; Brasil, J. A.; Livramento, A. M. do & Canal, F. D. *Gadjés em tendas Calons: um estudo exploratório com grupos ciganos semi-nômades em território capixaba*

luto permanente da viúva, há ainda outras práticas comuns realizadas pelos demais membros do grupo, como a abstinência de comer carne ou o silêncio no acampamento:

Quando um morre ou fica doente aí fica triste o acampamento. Não passa som, não come carne, não come peixe, aquele negócio ruim, aquele clima triste. Fica um mês [sem comer carne], peixe é mais. Ligar o som... um mês e pouco, vai ligando devagarzinho (mulher cigana).

Identidade étnica: a relação entre ciganos e não ciganos

Através das relações intergrupais, segundo os processos de comparação e categorização social, surgem “as possibilidades de produção de solidariedade e exclusão a partir das identificações sociais” (Souza, 2004, p. 66-67). Para Tajfel (1983), a categorização social é o processo por meio do qual “se reúnem os objectos ou acontecimentos sociais em grupos, que são equivalentes no que diz respeito às ações, intenções e sistemas de crenças do indivíduo” (p. 290). Este processo só é possível através da comparação social decorrente do confronto entre o “próprio grupo” e os “grupos de relação” e compõe o mecanismo basilar para a construção da identidade. Nesse sentido, a identidade étnica dos ciganos constrói-se em relação ao seu *exogrupo*, os não ciganos.

Assim, levando-se em conta as históricas experiências de exclusão e demonstrações de preconceito às quais os ciganos têm sido submetidos, é de se esperar que haja um enrijecimento das leis internas ao grupo (Mendes, 2000), e que se criem estratégias de forma a manter a auto-imagem positiva de seus membros, sendo essa uma das mais importantes funções dos grupos de pertencimento, como nos orienta Tajfel (1983), na Teoria da Identidade Social.

Houve uma situação em um dos acampamentos em que o conflito entre ciganos e não ciganos fez-se concretamente presente na comunidade. Alguns *gadjés* estavam sob uma árvore jogando baralho, quando de repente, começaram a discutir com os ciganos, reclamando que eles haviam colocado seu cavalo ali perto. O cavalo, na realidade, não os atrapalharia, entretanto este foi o pretexto para que uma forte discussão fosse iniciada. Neste momento, alguns homens ciganos do grupo intervieram na briga para defender seus companheiros. No entanto, o líder, do qual se esperava que “tomasse alguma atitude”, nada fez, apenas continuou distante, em sua barraca. As pessoas do grupo não querem, na

verdade, ter contato direto com os não ciganos, esperando sempre que o líder faça esse contato e se ele não o faz, o grupo se junta para reivindicar alguém que fale por eles. Nesse evento que presenciamos, houve um confronto direto (com socos e demonstração de armas de fogo) entre os homens vizinhos não ciganos e toda a comunidade cigana (incluindo mulheres e crianças que correram para o terreiro e gritavam para que os deixassem em paz). No calor desse conflito vimos a força da identificação endogrupal, a afirmação dos ciganos como grupo diferenciado dos “outros”: “*nós somos ciganos e precisamos ser protegidos deles, que não são ciganos e podem nos fazer mal*”. Até então, víamos, marcadamente, um etnocentrismo familiar, a organização de blocos de famílias que buscavam demarcar o seu espaço e um lugar de prestígio diante das demais famílias. Na situação de conflito estabelecida, este etnocentrismo familiar se dissolveu promovendo a unidade de todo o grupo.

Dessa forma, além da diferenciação que é feita entre *gadjés* e *kalés*, levando-se em consideração as diferenças culturais entre estes dois mundos, como as vestimentas, os rituais, as moradias, seus costumes e tradições, observamos, ainda, uma separação de grupos familiares dentro de uma mesma comunidade cigana. Um dos acampamentos que visitamos era dividido em três grupos diferentes, o que neste caso equivale dizer que é composto por três núcleos familiares distintos. Apesar de viverem em um mesmo território e serem todos ciganos, existem conflitos entre eles e cada grupo possui o seu líder e vive à sua própria maneira.

Outro exemplo remonta ao momento da morte de um líder, a que nos referimos acima. Quando o líder morreu, toda a comunidade se desfez, separou-se, de modo que cada família foi para um acampamento diferente, onde tinham parentes e amigos. Existe um processo complexo de diferenciação entre os próprios grupos familiares ciganos que, apesar de se distinguirem através do *status* da família, se unem como identidade étnica comum, mantendo um código que permite a qualquer cigano, de qualquer grupo familiar, ser acolhido e bem aceito em toda e qualquer tenda cigana.

Considerações Finais

Neste estudo tivemos como objetivo descrever os processos identitários vinculados ao grupo de ciganos da etnia *calon*. Como pudemos verificar, a identidade cigana se sustenta nas estratégias de

Bonomo, M.; Souza, L. de; Brasil, J. A.; Livramento, A. M. do & Canal, F. D. *Gadjés em tendas Calons: um estudo exploratório com grupos ciganos semi-nômades em território capixaba*

resistência criadas pelo grupo para que seus membros se reconheçam como parte da cultura cigana, em constante confronto com as culturas não-ciganas.

No tecido social cigano as relações de gênero são centrais na organização do modo de vida do grupo. A dinâmica entre os universos masculino e feminino, desde a infância até a vida adulta, regula e orienta o processo de identificação étnica pelas *calins* e *calons*. O aprendizado da *lei cigana* pelas crianças do grupo visa garantir a proteção contra o abandono da comunidade quando estes se tornarem adultos. Através do casamento as crianças são inseridas na vida adulta da comunidade, garantindo o nascimento de novas famílias, de uma nova geração. Em relação a esta dinâmica é interessante ressaltar que não se observa nestes grupos a existência da fase da “adolescência”, tal como pensada no mundo não cigano, ocorrendo uma passagem direta da infância para a vida adulta.

Percorrendo a linha que organiza a vida dos ciganos temos o universo infantil que prepara as meninas para o casamento (controle da virgindade e exercício das habilidades que as torne senhoras de suas barracas) e os meninos para o trabalho (aprender a barganhar), revestidos dos valores que fortalecem o processo de identificação de cada indivíduo em relação ao grupo étnico. A clássica imagem associada aos ciganos, vinculada à idéia de um povo tipicamente nômade, não é sustentada pelos membros do grupo. A centralidade de um modo de vida propriamente cigano está ancorada na vivência cotidiana da chamada *lei cigana*, e não no fato de serem nômades, semi-nômades ou estarem em processo de fixação territorial. Assim, os ciganos que abandonaram a prática do nomadismo e que vivem nas cidades se sentem tão ciganos quanto aqueles que continuam viajando, pois vivenciam cotidianamente os seus rituais, preservam suas tradições, crenças e costumes, afirmando o modo de vida cigano. O contexto urbano parece, na realidade, reforçar o etnocentrismo nestes grupos, uma vez que os coloca em constante processo de comparação social, sendo cotidiana a demarcação entre ciganos e não ciganos, o que se concretiza principalmente através de conflitos com a vizinhança ou mesmo com a polícia local.

O contraste entre o modo de vida nos acampamentos ciganos e a organização social urbana parece fortalecer ainda mais o processo de exclusão dos *calons*, de forma que os ciganos acabam por associar também imagens negativas à cidade, ao asfalto, como pudemos ouvir de um homem cigano se dirigindo a sua filha inquieta:

“*Eita que trem brabo! Parece que tá com o diabo do asfalto no corpo!*”. É possível que essa exclusão faça com que os ciganos que vivem em áreas urbanas tenham regras ainda mais rígidas, como importante estratégia para defender a identidade étnica contra os perigos sempre presentes de uma contaminação cultural externa.

Considerando a história de perseguição e extermínio, retratada na jornada dessa etnia ao longo dos séculos (Alexandre, 2003; Fonseca, 1996), é importante entender as estratégias desenvolvidas pelo próprio grupo para que, apesar da identidade negativa que lhes é atribuída, seus membros se reconheçam como parte dessa cultura e vivam sua ciganidade, reafirmando-se como *calons* e *calins* dentro e fora da comunidade cigana.

As reflexões originadas neste trabalho reafirmam a importância de se realizar novos estudos, contribuindo para a desmistificação de estereótipos que sustentam práticas discriminatórias direcionadas aos grupos ciganos. Destacamos a relevância de se investigar as relações de gênero vinculadas ao processo de socialização, focalizando o conjunto de regras e valores que dão corpo à lei cigana e, conseqüentemente, orienta o modo de vida cigano, dentro da comunidade e nas relações que estabelecem com o mundo *gadjé*.

Referências

- Alexandre, J. D. (2003). *Ciganos, senhores e Galhardós: um estudo sobre percepções e avaliações intra e intergrupais na infância*. Dissertação de Mestrado em Psicologia Social e Organizacional, Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa, Portugal.
- Bardin, L. (2002). *Análise de conteúdo*. Lisboa: Edições 70.
- Bonomo, M., Souza, L. & Trindade, A. Z. (2007). “Onde estão elas?”: Representações de gênero e identidades sociais entre mulheres *calins* e *gadjin-moradeiras* de uma comunidade cigana no ES. In *V Jornada Internacional de Representações Sociais e III Conferência Brasileira sobre Representações Sociais*. Brasília: UNB. Retirado de <http://www.gosites.com.br/vjirs/anais-online-trabalhos-completos.asp>
- Burity, J. (2001). Globalização e identidade: desafios do multiculturalismo. *Trabalhos para*

Bonomo, M.; Souza, L. de; Brasil, J. A.; Livramento, A. M. do & Canal, F. D. *Gadjés em tendas Calons: um estudo exploratório com grupos ciganos semi-nômades em território capixaba*

- discussão.* Retirado de <http://www.fundaj.gov.br/tpd/107.html>
- Flick, U. (2004). *Uma introdução à pesquisa qualitativa*. Porto Alegre: Bookman.
- Fonseca, I. (1996). *Enterrem-me em pé – a longa viagem dos ciganos*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Hogg, D. & Abrams, M. A. (1999). *Social identifications – a social psychology of intergroup relations and group processes*. USA/Canada: Routledge.
- Hogg, M. A., Abrams, D., Otten, S. & Hinkle, S. (2004). The social identity perspective: intergroup relations, self-conception, and small groups. *Small Group Research*, 35(3), 246-276.
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Brasil 500 anos – Retirado de* <http://www.ibge.gov.br>
- Lermo, J., Román, J., Serrano, M. D. M. & Mesa, M. S. (2006). Modelos de distribución de apellidos en la población gitana española. *Antropo*, 13, 69-87.
- Lopes, D. S. (2006). Mercados encobertos: os ciganos de Lisboa e a venda ambulante. *Etnográfica*, 10(2), 319-335.
- Magano, O. & Silva, L. F. (2000). A integração/exclusão social de uma comunidade cigana residente no Porto. In *IV Congresso Português de Sociologia*. Coimbra: Associação Portuguesa de Sociologia. Retirado de http://www.aps.pt/cms/docs_prv/docs/DPR462dc7e530d4e_1.PDF
- Mendes, M. M. (2000). Um olhar sobre a identidade e a alteridade: nós, os ciganos e os outros, os não ciganos. In *IV Congresso Português de Sociologia*. Coimbra: Associação Portuguesa de Sociologia. Retirado de http://www.aps.pt/cms/docs_prv/docs/DPR462dca6711183_1.PDF
- Minayo, M. C. S. (2004). *O desafio do conhecimento*. São Paulo: Hucitec.
- Moonen, F. (2000). *As minorias ciganas – direitos e reivindicações*. Recife: Núcleo de Estudos Ciganos.
- Programa Nacional de Direitos Humanos – PNDH II* (2002). BRASIL. Ministério da Justiça Governo Federal. Brasília, DF. Retirado de <http://www.mj.gov.br/sedh/pndh/pndhII/Texto%20Integral%20PNDH%20II.pdf>
- Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (2004). *Relatório do Desenvolvimento Humano - Liberdade Cultural num Mundo Diversificado*. Lisboa: IPAD. Retirado de <http://www.pnud.org.br/rdh>
- Sigona, N. (2005). Locating “The gypsy problem”. The Roma in Italy: stereotyping, labelling and “nomad camps”. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, n. 31, 741-756.
- Souza, L. (2004). Processos de categorização e identidade: solidariedade, exclusão e violência. In L. Souza & Z. A. Trindade (Orgs.). *Violência e exclusão: convivendo com paradoxos* (pp. 57-74). São Paulo: Casa do Psicólogo.
- Souza, L., Bonomo, M., Livramento, A. M., Brasil, J. A., & Canal, F. D. (2009). Processos identitários entre ciganos: da exclusão a uma cultura de liberdade. *Liberabit*, v. 15, 39-47.
- Tajfel, H. (1970). Experiments in intergroup discrimination. *Scientific American*, 223(5), 96-102.
- Tajfel, H. (1972). La catégorisation sociale. In S. Moscovici (Ed.), *Introduction à la psychologie sociale* (pp. 272-302). Paris: Larousse.
- Tajfel H. (1974). Social identity and intergroup behavior. *Soc. Sci. Inf.*, 13(2), 65-93.
- Tajfel, H. (1982a). Comportamento intergrupo e psicologia social da mudança. In A. F. Barroso, B. M. Silva, J. Vala, M. B. Monteiro & M. H. Catarro (Orgs.), *Mudança social e psicologia social* (pp.13-24). Lisboa: Livros horizonte.
- Tajfel, H. (1982b). Social psychology of intergroup relations. *Annual Review of Psychology*, vol. 33, p. 01-39.
- Tajfel, H. (1982c). *Grupos humanos e categorias sociais I*. Lisboa: Livros Horizonte.

Bonomo, M.; Souza, L. de; Brasil, J. A.; Livramento, A. M. do & Canal, F. D. *Gadjés em tendas Calons: um estudo exploratório com grupos ciganos semi-nômades em território capixaba*

Tajfel, H. (1983). *Grupos humanos e categorias sociais II*. Lisboa: Livros Horizonte.

Tajfel, H. (1984). *The social dimension: European developments in social psychology*. Cambridge/England: Cambridge University Press.

Teixeira, R. C. (2000). *História dos ciganos no Brasil*. Recife: Núcleo de Estudos Ciganos.

Ventura, M. C. S. P. (2004). *A Experiência da criança cigana no jardim de infância*. Universidade do Minho: Braga.

Wacquant, L. (2004). Que é gueto? Construindo um conceito Sociológico. *Revista de Sociologia Política*, n. 23, p. 155-164.

Categoria de contribuição: Relato de pesquisa
Recebido: 09/09/09
Aceito: 27/05/10