UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
INSTITUTO DE PSICOLOGIA

PATRICIA MOSER MONTINI

**O período de transição entre a infância e a vida adulta dos ciganos Calon:
considerações sobre a adolescência**

São Paulo
2017

PATRICIA MOSER MONTINI

**O período de transição entre a infância e a vida adulta dos ciganos Calon:
considerações sobre a adolescência**

Versão corrigida

Dissertação apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Ciências.

Área de concentração: Psicologia Clínica.

Orientadora: Prof^a Associada Leila Salomão de La Plata Cury Tardivo.

São Paulo
2017

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na publicação
Biblioteca Dante Moreira Leite
Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo
Dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Moser Montini, Patricia

O período de transição entre a infância e a vida adulta dos ciganos Calon: considerações sobre a adolescência. / Patricia Moser Montini; orientadora Leila Salomão de La Plata Cury Tardivo. -- São Paulo, 2017.

156 f.

Dissertação (Mestrado - Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica) -- Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, 2017.

Versão corrigida.

1. Ciganos Calon. 2. Adolescência. 3. Cultura.

I. Salomão de La Plata Cury Tardivo, Leila, orient.

II. Título.

FOLHA DE APROVAÇÃO

Nome: MONTINI, Patricia Moser

Título: O período de transição entre a infância e a vida adulta dos ciganos Calon: considerações sobre a adolescência.

Dissertação apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Ciências.

Aprovado em: ____/____/____

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

À minha mãe Martha, com amor e gratidão, por
sua compreensão, afeto, presença e incansável apoio ao
longo de toda a minha vida.
Ao meu pai, Giuliano Montini (in memorian),
com muita saudade...

AGRADECIMENTOS

À minha orientadora, Leila S. P. C. Tardivo, pela aceitação e confiança, pelos diversos auxílios, e pela insubstituível oportunidade de estágio no Programa Estadual de Saúde do Adolescente; o qual propiciou um grande amadurecimento e aprendizado, além do contato direto com grupos de adolescentes e do interesse pela área.

À querida Leny Sato, por tantos anos de amizade e frutíferas discussões em grupo, que expandiram meus interesses acadêmicos e, inclusive, minha visão de mundo. Os estudos sobre ciganos e minha atual graduação em Ciências Sociais foram sementinhas que germinaram a partir desses grupos. Aproveito o ensejo para agradecer também à Mariana P. Cordeiro, ao Fabio de Oliveira e a todos os queridos colegas que deles participaram.

Aos professores do Instituto de Psicologia; em especial a alguns que, por motivos diversos, foram particularmente importantes durante meus estudos e vivências como graduanda e pós graduanda em Psicologia: Wellington Zangari (& Guilherme Raggi), Luís Guilherme Galeão da Silva, Henriette T. P. Morato, José Leon Crochík, Laura Villares de Freitas, Vera Stela Telles, Isabel Cristina Gomes, Andrés E. A. Antúnez e Sonia Meyer.

Ao pessoal da Secretaria do Departamento de Psicologia Clínica, Secretaria da Graduação e da Pós, Biblioteca, e demais funcionários do Instituto de Psicologia.

A Jorge Pierozan “Rocha” e Jucelmo Dantas da Cruz, pessoas incríveis, por sua simpatia, disponibilidade e valiosas informações.

Às *calins* do acampamento de Itaim Paulista e demais entrevistados, que concordaram em conversar com uma desconhecida e me permitiram aprender muito em pouco tempo.

A todos aqueles que, de alguma forma, contribuíram com seu “ouvido”, dicas e informações.

À minha mãe, cujo apoio tornou possível a realização deste trabalho.

À minha filha, simplesmente por existir e ser quem é...

RESUMO

MONTINI, Patricia Moser. *O período de transição entre a infância e a vida adulta dos ciganos Calon: considerações sobre a adolescência*. 2017. 156 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

A temática da adolescência, juntamente com suas possíveis “crises”, é importante para a Psicologia Clínica, pois permeia muitas práticas. Este trabalho refere-se às características do período adolescente dos ciganos Calon, cultura bastante diferente daquela ocidental. Os casamentos calon costumam acontecer bastante cedo, pouco tempo após o início da puberdade; desta forma, os jovens já assumem os padrões sociais da vida adulta (casamento e filhos) durante o período definido pela Organização Mundial de Saúde como adolescência. Além disso, após o casamento (e a menarca) as regras sociais se alteram bastante, principalmente para as mulheres; tornando-se mais restritivas, por exemplo, no que diz respeito ao vestuário e às interações sociais, contrastando também com a grande liberdade vivenciada pelos Calon durante a infância. Tendo em vista as duas peculiaridades anteriores, o objetivo geral foi, assim, definido como um estudo sobre o período entre a infância e a vida adulta dos ciganos Calon; visando compreender se de fato existe uma etapa adolescente (descrevendo, então, seus marcos, características, alterações na vida e nas relações dos jovens) e se ocorrem “crises” nesta transição (os aspectos emocionais). O método utilizado foi de inspiração etnográfica, acrescido por entrevistas semi estruturadas. Foram realizadas algumas visitas a um acampamento calon em São Paulo e duas entrevistas externas a ele; sendo os participantes da pesquisa majoritariamente do sexo feminino. Neste trabalho, o “olhar” foi mais antropológico ou sob o ponto de vista da cultura. Seus resultados sugerem a existência de uma fase adolescente relacionada à aquisição do status adulto (compatível com os achados das pesquisas transculturais de Alice Schlegel e Herbert Barry, de 1991) e que se inicia na puberdade; todavia sem delimitações etárias e sem atividades peculiares apenas aos jovens nesta fase. Uma adolescência mais voltada às responsabilidades e ao amadurecimento (conforme compreendido pelos Calon, e relacionado ao final desta etapa), e que se refere à intensificação da aprendizagem dos papéis adultos e também da participação na socialidade calon. Não foram encontradas evidências de distanciamento dos jovens de sua família, tampouco de conflitos ou antagonismos recorrentes entre eles. As informações obtidas sugerem, além disto, que as “crises” na adolescência são mais prováveis entre as mulheres e estão relacionadas ao próprio contexto sociocultural. Seria interessante a realização de entrevistas com mais adolescentes e também o uso de outros enfoques metodológicos.

Palavras-chave: Ciganos Calon. Adolescência. Cultura.

ABSTRACT

MONTINI, Patricia Moser. *The transition period between Calon gypsies' childhood and adult life: considerations about adolescence*. 2017. 156 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

The adolescence along with its “crises” is an important theme for Clinical Psychology, as it permeates several practices. This work refers to the characteristics of the adolescent period of the Calon gypsies, a culture quite different from the Western one. Calon weddings usually happen quite early, shortly after the puberty onset. Young people therefore assume the social standards of adult life (marriage and children) already during the period defined as adolescence by the World Health Organization. Moreover, social rules change considerably after marriage (and menarche), especially for women; becoming more restrictive, for example, regarding to clothing and social interactions, and also contrasting with the great freedom experienced by the Calons during childhood. Considering the two characteristics above, the general objective was thus defined as a study on the period between childhood and adult life of the Calon gypsies; aiming to understand if there is in fact an adolescent stage (so describing their milestones, characteristics, changes in the life and relationships of young people) and whether there are “crises” in this transition (the emotional aspects). The method used was of ethnographic inspiration along with semi-structured interviews. Some visits to a calon camp (in São Paulo) and two external interviews were made. The participants were mostly women. The “way of looking” in this research was mostly anthropological or from the point of view of culture. The results suggest a teenage phase that starts at puberty and is related to the acquisition of the adult status (compatible with the findings of Alice Schlegel and Herbert Barry, 1991); a period with no age limits and which is not characterized by activities that refer only to individuals at this stage. An adolescence mainly related to responsibilities and increasing maturity (as it is understood by the Calons; concept linked to the end of this phase), which refers to an intensification of the adult roles learning, and an increase of the participation in the Calon sociality. No evidence of detaching young people from their families was found nor of recurring conflicts or antagonisms between them. The results suggest moreover that the adolescent “crises” are more likely to happen among women and are related to the socio-cultural context itself. It would be interesting to conduct interviews with more adolescents and also the use of other methodological approaches.

Keywords: Calon gypsies. Adolescence. Culture.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO.....	009
1 INTRODUÇÃO.....	012
1.1 Adolescência.....	012
1.1.1 <i>Um pouco de História.....</i>	017
1.1.2 <i>Adolescência como crise normal.....</i>	023
1.1.3 <i>Outras perspectivas sobre o tema.....</i>	035
1.2 Ciganos.....	046
1.2.1 <i>Um pouco de História e alguns dados atuais.....</i>	049
1.2.2 <i>Algumas características dos ciganos Calon.....</i>	054
2 OBJETIVOS E JUSTIFICATIVA.....	067
3 MÉTODO.....	068
3.1 Método Etnográfico.....	068
3.1.1 <i>Peculiaridades do trabalho de campo com ciganos.....</i>	069
3.2 Técnicas utilizadas.....	070
3.2.1 <i>Entrevista Semi-estruturada.....</i>	070
3.3 Local e participantes.....	071
3.4 Considerações éticas.....	072
4 RESULTADOS.....	073
4.1 Entrevista 1: Júlio (nome fictício).....	073
4.2 Entrevista 2: Joana (nome fictício).....	079
4.3 Visitas: Acampamento cigano em Itaím Paulista.....	080
4.4 Compilação temática dos dados.....	098
5 DISCUSSÃO.....	107
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	138
REFERÊNCIAS.....	141
APÊNDICE A - Entrevista com Padre J. P. e casamento cigano (2013).....	149
APÊNDICE B - Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE).....	156

APRESENTAÇÃO

Este é um trabalho que inclui adolescência e ciganos, temas pessoais de estudo que durante muito tempo habitaram compartimentos separados – assim como se encontram organizados aqui, em dois tópicos –, mas repentinamente iniciaram o diálogo que os reuniu na discussão final desta dissertação. O interesse pelos ciganos emergiu em 2011, ao assistir a um evento organizado pela UMAPAZ¹ no Parque Ibirapuera, referente ao projeto *Romani Rota* (“roda cigana”) da Embaixada Cigana do Brasil; sociedade civil cujos objetivos incluem o resgate cultural e oferecimento de assessoria educacional e legal a famílias ciganas de baixa renda. Já a aproximação ao tema adolescência data de 2013, início de uma atividade de estágio/voluntariado no Programa Estadual de Saúde do Adolescente do Estado de São Paulo (coordenado pela Dr^a. Albertina Duarte Takiuti), alocado no Hospital Pérola Byington.

De acordo com a definição da Organização Mundial de Saúde (OMS), adolescência é o período da vida compreendido entre os dez e dezoito anos de idade, fase que costuma ser descrita como bastante conturbada em diversos sentidos, tanto pelo senso comum quanto por algumas linhas teóricas clássicas da Psicologia. Essa turbulência de fato pode ser observada no contexto da cultura ocidental, porém tende a ser universalizada quando a puberdade – os aspectos visíveis, biológicos e hormonais da adolescência – é assumida como desencadeadora de uma série de processos psicológicos supostamente comuns a todos os seres humanos. Nessa perspectiva, os fatores socioculturais parecem constituir apenas facilitadores ou complicadores para esse desenvolvimento, já previsto e natural. Essa questão pode ser sintetizada pela citação abaixo, contida numa publicação do Conselho Federal de Psicologia:

Não se trata de uma negação dos fatores culturais, pois a importância destes é considerada pelos teóricos do desenvolvimento, mas esses fatores “incidem” sobre determinada estrutura, facilitando ou dificultando o seu desenvolvimento. Ou seja, este é visto como natural, uma tendência presente no ser humano, quase da ordem das necessidades, e a cultura é percebida como o entorno mais ou menos facilitador para o pleno amadurecimento a adaptação das diversas configurações (ANDRADE; NOVO², 2001, apud ANACHE, 2002, p.70).

À parte as influências da biologia na constituição da subjetividade de uma pessoa, sua conduta, pensamentos, desejos, sentimentos e a própria expressão emocional podem,

¹ Universidade Aberta do Meio Ambiente e da Cultura de Paz, Departamento de Educação Ambiental da Secretaria Municipal do Verde e do Meio Ambiente. Disponível em: <http://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/meio_ambiente/umapaz/sobre_a_umapaz/index.php?p=243>. Acesso em: 01 ago. 2017.

² ANDRADE, N. A.; NOVO, H. A. Eles ficam, nós namoramos: algumas reflexões sobre a adolescência. In: H. A. Novo & M. C. S. Menandro (Orgs.), *Olhares diversos: estudando o desenvolvimento humano*. Programa de Pós-Graduação em Psicologia: CAPES, PROIN. Vitória - ES, p. 91-106, 2000; p. 95-96.

entretanto, ser moldados também pelo contexto sociocultural; o qual é relevante, portanto, inclusive para a constituição e compreensão das eventuais “crises” da adolescência. Neste trabalho, o “olhar” foi, assim, mais antropológico ou sob o ponto de vista da cultura. Pode-se acrescentar que, embora o fenômeno da puberdade ocorra de forma similar ao redor do globo e existam períodos de preparação para a vida adulta na maioria das sociedades, são muitas, também, as variações existentes no que diz respeito às características da adolescência. Além disso, adolescência como etapa bem demarcada e institucionalizada da vida é um conceito bastante recente em nossa História. Esses fatos sugerem a importância de uma “desnaturalização” das dificuldades associadas à priori ao período – com um redirecionamento parcial do foco, do indivíduo e sua família, para o contexto sociocultural –; e também do salutar exercício de “estranhar”, no sentido proposto por Velho (1978), o que nos parece muito familiar e conhecido, possibilitando, assim, uma visão mais ampla a respeito do que antes parecia dado.

A antropóloga Margaret Mead, potencializou muitas discussões sobre o assunto com suas pesquisas etnográficas, as quais também inspiraram este diálogo entre a adolescência e os ciganos; iniciado em 2014, justamente durante a exibição de um filme³ sobre sua vida e obra, numa aula de Antropologia na FFLCH (Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP). Mead (1928) realizou uma etnografia entre os jovens samoanos nas primeiras décadas do século passado, com o objetivo de compreender, por meio desta cultura tão distinta, se os conflitos dos adolescentes americanos de sua época teriam como causa a natureza da adolescência ou seriam decorrentes da própria cultura. Suas observações sugeriram que a adolescência se desenvolvia de maneira relativamente tranquila em Samoa (Polinésia), sem a presença dos problemas emocionais e psicológicos que podia observar em seu próprio país; fato que, segundo Mead, devia-se às peculiaridades da cultura em questão.

Essa “relativização” da adolescência foi, assim, conectada ao prévio conhecimento de que os ciganos, particularmente os Calon, costumam se casar bastante cedo, já aos 13, 14 anos de idade (FERRARI, 2010); assumindo, portanto, os padrões da vida adulta (casamento e filhos) num período definido pela OMS como adolescência, comumente associado apenas aos estudos, lazer e desenvolvimento e durante o qual, inclusive, procura-se justamente evitar a ocorrência da gravidez precoce. Ou seja, haveria ou não um período adolescente entre os Calon? Além disso, as crianças ciganas são criadas em grande liberdade, porém as regras sociais após o casamento (e a menarca) se alteram bastante, tornando-se mais restritivas,

³ “Strangers abroad - Coming of Age: Margaret Mead”, filme que pode ser encontrado na internet. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=70jzbDpvhuQ>>. Acesso em: 31 mar. 2017.

principalmente para as mulheres (FERRARI, 2010); levando, assim, a outro questionamento, desta vez quanto à existência ou não de algum tipo de stress ou “crises” adolescentes nesta transição. Dessa forma, e no espírito de relativização do conceito de adolescência, houve uma aproximação entre as duas temáticas, ciganos e adolescência, contando ainda com a conveniência da proximidade geográfica, aliada a um grande contraste cultural (como no caso das pesquisas de Mead). Para tentar elucidar essas questões foram, assim, realizados estudos teóricos e um breve trabalho de campo, que contou com algumas visitas a acampamento calom e duas entrevistas externas a ele; o qual permitiu a coleta de algumas informações bastante interessantes, embora não conclusivas, sobre o tema.

A temática da adolescência, juntamente com suas possíveis “crises”, é relevante para a Psicologia Clínica, pois permeia diversas práticas. Reunimos e sintetizamos ao longo do texto desta dissertação toda a nossa trajetória de estudos teóricos, a qual propiciou um grande aprendizado e poderia ser definida como um sobrevôo por múltiplas perspectivas de adolescência. Além disso, tendo em vista o número ainda relativamente reduzido de trabalhos sobre ciganos no Brasil (raríssimos em Psicologia), foi considerada relevante, inclusive no que diz respeito à difusão de informações, uma apresentação minimamente detalhada sobre os ciganos; tão desconhecidos, perseguidos e mistificados pelas populações ocidentais com as quais convivem há séculos em suas migrações ao redor do globo.

1 INTRODUÇÃO

Conforme mencionado na apresentação, este é um trabalho que reúne dois temas aparentemente distintos, ciganos e adolescência. O primeiro como “estudo de caso” étnico em relação ao segundo, alvo de debates e ligado a distintas formas de compreensão, algumas apresentadas mais adiante. Relativamente à reunião dessas temáticas, colocam-se alguns questionamentos para análise, em particular, sobre a existência e as características da etapa intermediária entre a infância e a vida adulta dos ciganos Calon.

Esta introdução foi, assim, subdividida entre as duas áreas, as quais serão reunidas na discussão final (cap. 5). Será apresentada uma síntese dos conteúdos estudados, os quais foram importantes para o desenvolvimento deste trabalho, tanto como embasamento teórico quanto para propiciar uma compreensão mais ampla do fenômeno da adolescência e dos resultados do trabalho de campo realizado.

1.1 Adolescência

A palavra adolescente “vem do Latim *adolescere*, ‘crescer’, formada por *ad-*, ‘a’, mais *alescere*, ‘ser nutrido’, de *alere*, ‘alimentar, nutrir’” (ORIGEM DA PALAVRA, 2008). Adolescente é o particípio presente de *adolescere*, “já o particípio passado, *adultus* deu origem à palavra adulto. Em português, as palavras seriam equivalentes a *crescente* e *crescido*, respectivamente”(DICIONÁRIO ETIMOLÓGICO, 2017a).

A Organização Mundial de Saúde identifica a adolescência como o período de desenvolvimento humano entre a infância e a idade adulta, dos 10 aos 19 anos. A descrição presente no site (WORLD HEALTH ORGANIZATION, 2017) ressalta o grande ritmo de crescimento e mudança, afirmando que os processos biológicos impulsionam muitos aspectos desse desenvolvimento, sendo a puberdade a marca do início da adolescência. Explica que seus determinantes biológicos são relativamente universais, embora a duração e as características definidoras do período possam variar ao longo do tempo, entre diferentes culturas e situações socioeconômicas; e também que a adolescência é um período de preparação para a vida adulta, durante o qual ocorrem várias experiências chave, como a maturação física e sexual, o movimento em direção à independência social e econômica, o desenvolvimento da identidade, a aquisição das habilidades necessárias para assumir as relações e papéis adultos, e a capacidade de raciocínio abstrato. Descreve ainda a adolescência como uma época de consideráveis riscos, quando os contextos sociais podem exercer fortes

influências, e também de problemas de adaptação e de saúde mental. Ressalta que os adolescentes são diferentes das crianças e dos adultos, não sendo ainda totalmente capazes de compreender conceitos complexos, a relação entre comportamento e consequências, e o grau de controle que têm ou podem ter sobre as escolhas relacionadas à saúde, incluindo o comportamento sexual. Inabilidades que podem torná-los particularmente vulneráveis à exploração sexual e aos comportamentos de alto risco.

No Brasil, em particular, existe uma legislação específica para a população de idade inferior a 18 anos, o Estatuto da Criança e do Adolescente, ECA (Lei 8.069, de 13 de julho de 1990), que dispõe sobre a proteção integral à criança e ao adolescente. Os artigos 3 e 4 já deixam claro seus intuitos:

Art. 3º A criança e o adolescente gozam de todos os direitos fundamentais inerentes à pessoa humana, sem prejuízo da proteção integral de que trata esta Lei, assegurando-se-lhes, por lei ou por outros meios, todas as oportunidades e facilidades, a fim de lhes facultar o desenvolvimento físico, mental, moral, espiritual e social, em condições de liberdade e de dignidade.

Parágrafo único. Os direitos enunciados nesta Lei aplicam-se a todas as crianças e adolescentes, sem discriminação de nascimento, situação familiar, idade, sexo, raça, etnia ou cor, religião ou crença, deficiência, condição pessoal de desenvolvimento e aprendizagem, condição econômica, ambiente social, região e local de moradia ou outra condição que diferencie as pessoas, as famílias ou a comunidade em que vivem.

Art. 4º É dever da família, da comunidade, da sociedade em geral e do poder público assegurar, com absoluta prioridade, a efetivação dos direitos referentes à vida, à saúde, à alimentação, à educação, ao esporte, ao lazer, à profissionalização, à cultura, à dignidade, ao respeito, à liberdade e à convivência familiar e comunitária (PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA, 1990).

A realidade do país ainda está muito distante do conteúdo dos parágrafos acima, particularmente o segundo; todavia esta foi uma das legislações mais avançadas do mundo, como diz o texto abaixo, parte da edição comemorativa dos 25 anos do ECA, do Jornal Psi do Conselho Regional de Psicologia de São Paulo (6ª região):

Há 25 anos nossa sociedade conquistou o ECA, Estatuto da Criança e do Adolescente. À época, um país em que muitas crianças e adolescentes viviam em situações precárias e aviltantes ganhava uma das legislações mais avançadas do mundo, no sentido dos direitos preconizados e do papel a ser desempenhado pela sociedade e pelo Estado na sua garantia. A legislação vindoura, nesse contexto, embora pudesse ser denunciada por alguns setores como uma grande contradição, possuía mesmo a potência de uma positiva contradição que, se contrapondo à realidade existente, impulsionava transformações. O novo marco legal redirecionava a ação do Estado e o investimento em políticas públicas, no claro compromisso de reverter a situação da infância e da juventude do Brasil (CRP-SP, 2015).

A questão “o que é adolescência?”, segundo o casal de psicólogos estadunidenses Lapsley e Narvaez (2007), pode inicialmente, ser abordada considerando suas características;

por meio de exemplos ou estereótipos de pensamentos, comportamentos, sentimentos, humores e reações de um adolescente “típico”, dentre eles: são absortos, melindrosos, temperamentais, preocupados com a aparência, argumentativos e difíceis. São desajeitados, tímidos e inseguros, mas com propensão a aparecer, fazer palhaçadas e se exhibir. São críticos dos adultos e escravos da aprovação de seus pares. Exigem ser levados a sério, ser consultados, ter certa autonomia, mas ao mesmo tempo assumem grandes riscos e sua capacidade de julgamento e avaliação ainda é fraca. Eles estão em conformidade, porém rejeitam convenções. Insistem na autenticidade, dão valor à honestidade e detestam falsidades, mas estão sempre experimentando papéis, posturas e identidades. Desejam aceitação e popularidade, anseiam pela intimidade e a sexualidade os confunde. Por outro lado, a adolescência também é marcada por um senso de idealismo, prontidão para abraçar causas, sentimentos de lealdade, devoção à amizade e otimismo quanto ao futuro. Adolescentes são introspectivos, criativos e abertos à experiência. Todos os exemplos anteriores definem, portanto, a adolescência por meio de suas presumidas características emocionais e psicológicas (LAPSLEY; NARVAEZ, 2007).

Ainda segundo os autores, para definir o que é adolescência deve-se considerar também os aspectos biológicos e as mudanças corporais. A puberdade é o sinal mais visível de que a infância está terminando, e as transformações físicas decorrentes também impulsionam o desenvolvimento em outros campos da vida, forçando o jovem a rever a auto-imagem, a descobrir sua sexualidade, e a vivenciar novas e variadas experiências socioemocionais. Além disso, a puberdade também provoca reações nos outros, levando, assim, a consideráveis alterações nos relacionamentos com os pais, professores e colegas: os pais permitindo mais privacidade, os professores cobrando mais responsabilidade, e os colegas passando a procurar o jovem não apenas como amigos, mas também como parceiros românticos (LAPSLEY; NARVAEZ, 2007).

Lapsley e Narvaez (2007) também acrescentam aspectos sociológicos a essa definição, levando em conta o fato de que a adolescência constitui um período de transição e de gradual aquisição de status por meio do aprendizado dos papéis sociais adultos. Nas sociedades ocidentais industrializadas, em particular, o final dessa etapa não é claramente delimitado, apesar do conceito de maioridade civil; em parte, por conta da ausência de ritos de passagem que poderiam certificar, aos olhos da comunidade, que um jovem já se tornou adulto. Sobre esse assunto, os autores (2007) mencionam o trabalho de Arnett (2001), cujos resultados indicaram que para a maioria dos pesquisados a maioridade civil, o término da educação formal e o casamento, não eram suficientes para alcançar o status de adulto; o qual

significaria estar apto para assumir responsabilidades, tomar as próprias decisões, sentir-se em pé de igualdade com os pais e conquistar a independência financeira. Desta forma, pode-se dizer que, nas sociedades complexas, a adolescência, na prática, continuaria para além dos 19 anos (“teens”), como uma nova etapa de desenvolvimento, denominada por Arnett (2001) de “idade adulta emergente”.

Pode-se observar que os três parágrafos acima constituem um agrupamento de características biológicas, psicológicas e sociais dos indivíduos que se encontram na segunda década da vida; e segundo Lapsley e Narvaez (2007), fatores pertencentes a estes três campos fazem parte da maioria das definições de adolescência: **1)** Características psicológicas relacionadas ao desenvolvimento do self e da identidade; a crescente sofisticação da capacidade de pensar, planejar e raciocinar; a expansão do senso de autonomia e independência; reações emocionais e comportamentais que acompanham o sentimento de maturidade crescente; **2)** Características biológicas e físicas que se referem às transformações do corpo, e os decorrentes desafios psicossociais; **3)** Características sociológicas referentes à aquisição gradual do status social adulto, à assunção de responsabilidades sociais e à maneira pela qual estas são reconhecidas pela comunidade.

Para Lapsley e Narvaez (2007), da afirmação anterior também pode emergir uma série de questionamentos: Essas características são necessariamente especificidades da adolescência? Definem adolescentes em todos os lugares? Existe evidência transcultural para a existência da adolescência ou esta é, em grande parte, um fenômeno das sociedades ocidentais modernas? A adolescência sempre existiu na História ou é característica de certos tipos de sociedades, em momentos críticos de seu desenvolvimento? Segundo os autores (2007), existem dois pontos de vista sobre essas questões, o primeiro, denominado tese universalista, e o segundo, tese invencionista: **1)** Considera a adolescência como um fenômeno universal e inevitável, parte do ciclo de vida humano; com base na universalidade da puberdade e da etapa de transição referente à aquisição do status adulto, utilizando evidências transculturais e históricas em sua argumentação; **2)** Afirma que a adolescência constitui um fenômeno sócio-histórico que emergiu nos Estados Unidos ao redor do início do século XX, posteriormente difundindo-se para outros locais; considerando evidências históricas das alterações que ocorreram na vida dos jovens da época, resultantes de mudanças demográficas e econômicas. Os defensores dessa tese afirmam que utilizar a expressão “adolescência” para descrever o status de qualquer jovem ao redor do globo é um abuso de linguagem, já que não consideram a adolescência como algo natural, mas como criação moderna.

Segundo Lapsley e Narvaez (2007), os partidários da tese invencionista incluem em suas argumentações a grande contribuição da obra pioneira de Stanley Hall, *Adolescência* (publicada em 1904), para essa “invenção” da adolescência; publicação que também marcou o início deste campo de estudos na Psicologia e estabeleceu a visão de adolescência como período de “tempestade e stress”, concepção cuja influência se estende aos dias atuais. As teorias de Hall, por outro lado, também estão relacionadas, assim como aquelas de Freud, seu contemporâneo, ao desenvolvimento da tese universalista, ponto de vista que se opõe ao anterior (LAPSLEY; NARVAEZ, 2007).

Teorias sobre a adolescência constituem teorias da personalidade, referindo-se a uma etapa particular de seu desenvolvimento; desta forma, as diversas concepções de adolescência também se referem aos pressupostos específicos de cada abordagem, determinantes, segundo Hall, Lindzey e Campbell (2000), para o conceito de personalidade. Nem todas as teorias da personalidade discriminam, portanto, a adolescência como um período natural do desenvolvimento, justamente pela incompatibilidade desta afirmação com seus pressupostos teóricos; caso, por exemplo, do Behaviorismo Radical de B. F. Skinner, cuja compreensão de personalidade baseia-se no desenvolvimento comportamental do organismo em interação contínua com o ambiente (HALL; LINDZEY; CAMPBELL, 2000); e da Abordagem Centrada na Pessoa, de Carl Rogers, segundo a qual todo ser humano tem um potencial natural de crescimento, que se desenvolve na presença de condições psicológicas adequadas (MOREIRA, 2007).

Quanto às linhas teóricas para as quais uma etapa adolescente faz sentido, nem todas a descrevem como um período naturalmente turbulento, como o fez Stanley Hall; caso da Teoria Psicogenética de Jean Piaget (1967), por exemplo, o qual considerava a adolescência como a idade “metafísica por excelência”; última etapa do desenvolvimento cognitivo, na qual emerge o pensamento do tipo hipotético-dedutivo. Essa linha também pode ser considerada compatível com a tese universalista, embora bastante diferente das teorias de Hall e Freud; particularmente no que diz respeito à importância atribuída por estas à puberdade como fator desencadeador do processo. Piaget (1967) procurou desvinculá-la das principais mudanças cognitivas do período, sem, contudo, descartar a possibilidade de uma conexão direta ou indireta entre a maturação do sistema nervoso e a puberdade. Piaget considerava como característica fundamental da adolescência a integração do jovem ao mundo adulto, outro pressuposto da tese universalista:

A puberdade aparece mais ou menos na mesma idade (...) em todas as sociedades (...). A integração na sociedade dos adultos, ao contrário, varia consideravelmente até em diferentes ambientes sociais (...). A maturação do sistema nervoso se limita a determinar o conjunto das possibilidades e impossibilidades para determinado nível, em determinado ambiente social, e é portanto fundamental para a efetivação dessas possibilidades. Depois, essa efetivação pode ser acelerada ou retardada em função das condições culturais e educativas; é por isso que tanto o aparecimento do pensamento formal quanto a idade da adolescência em geral, isto é, a integração do indivíduo na sociedade adulta dependem dos fatores sociais tanto e até mais do que dos fatores neurológicos (INHELDER; PIAGET, 1976, p. 54-56).

Finalmente, dentre as teorias que incluem a adolescência como etapa diferenciada, encontram-se aquelas, também compatíveis com a tese universalista, que a consideram, em algum nível, como uma fase de “tempestade e stress” facilitada ou não pelo contexto. Tendo em vista os objetivos deste trabalho, referentes à etapa entre a infância e a vida adulta dos ciganos Calon e suas possíveis “crises”, será, mais adiante (item 1.1.2), realizada uma pequena síntese justamente sobre teorias pertencentes a essa categoria; em particular, algumas de grande importância e influência: a Teoria Biogenética de Stanley Hall, a Psicanálise freudiana e o conceito de adolescência de Anna Freud, a Teoria Psicossocial de Erik Erikson, e o conceito de Síndrome Normal da Adolescência dos psicanalistas Arminda Aberastury e Maurício Knobel.

A discussão sobre ambas as teses, também relevante como embasamento para uma visão mais ampla da adolescência, será retomada mais adiante (item 1.1.3), após um breve sobrevôo histórico sobre diferentes concepções de fases da vida, sua evolução e consequências; outra fonte de compreensão para a adolescência que podemos observar em nosso cotidiano.

1.1.1 *Um pouco de História*

Segundo Ariès (1981), acredita-se que os registros de nascimento começaram a ser mantidos com exatidão pelos párocos apenas no século XVIII, na França, por exigência do Estado Moderno. Essa medida já lhes havia sido imposta muito antes, no século XVI, pelo Rei Francisco I; mas para que fosse respeitada foi antes necessária sua aceitação pelos costumes: “a importância pessoal da noção de idade deve ter-se afirmado à medida que os reformadores religiosos e civis a impuseram nos documentos, começando pelas camadas mais instruídas da sociedade” (ARIÈS, 1981, p. 30).

As “idades da vida”, contudo, já ocupavam, ainda segundo Ariès (1981), um importante lugar nos tratados pseudocientíficos da Idade Média, como parte de um sistema

que assumia a unidade entre Deus e a natureza, e considerava correspondências internaturais que incluíam planetas, elementos, estações, temperamentos do homem etc. A terminologia utilizada nesses tratados acabou se tornando popular: infância e puerilidade, juventude e adolescência, velhice e senilidade. O *Le Grand Propriétaire de Toutes Choses*, por exemplo, definia sete idades, correspondentes aos planetas:

A infância (...) começa quando a criança nasce e dura até os sete anos (...). A segunda idade (...) chama-se pueritia e (...) dura até os 14 anos. Depois segue-se a terceira idade, que é chamada de adolescência, que termina, segundo Constantino (...), no vigésimo primeiro ano, mas, segundo Isidoro, dura até 28 anos (...) e pode estender-se até 30 ou 35 anos. Essa idade é chamada de adolescência porque a pessoa é bastante grande para procriar, (...) os membros são moles e aptos a crescer e a receber força e vigor do calor natural. E por isso a pessoa cresce nessa idade toda a grandeza que lhe é devida pela natureza. Depois segue-se a juventude, que está no meio das idades, embora a pessoa aí esteja na plenitude de suas forças, e essa idade dura até 45 anos (...). Segue-se a senectute, (...) e a velhice (...). A última parte da velhice é chamada senies (ARIÈS, 1981, p. 36).

Interessante comparar essas definições de faixas etárias àquelas da Roma antiga, onde continuava-se “puer até os quinze anos, a adolescência (...) durava dos quinze aos trinta, a juventude (...) dos trinta aos 45 anos (...). O final da adolescência era marcado após o uso da toga viril e os jovens romanos começavam (...) uma espécie de aprendizagem para a vida adulta (CAMPOS, 2006, p. 18).

De acordo com Ariès (1981), as idades da vida se tornaram um dos temas mais frequentes da iconografia profana, com traços que se mantiveram quase inalterados do século XIV até o XVIII: idade dos brinquedos (cavalo de pau, boneca); idade da escola (meninas fiando; meninos lendo); idade do amor ou dos esportes da corte e da cavalaria (festas, passeios, corte de amor, bodas, caçadas); idades da guerra e da cavalaria (homem armado); idades sedentárias (homens da lei, do estudo e da ciência; velho sábio). As idades da vida não correspondiam, portanto, apenas a etapas biológicas, mas também a funções sociais (ARIÈS, 1981). Já no século XVI, tradutores das obras medievais, do latim para o francês, descobriram que nesta língua não havia, contudo, termos suficientes para as sete idades da vida, apenas para três: infância, juventude e velhice. Além disso, na época, o conceito de infância estava ligado ao de dependência, portanto não se encerrava na puberdade; e também não havia lugar para a adolescência, conceito que demorou a surgir, pois juventude representava a idade média e significava a força da idade (ARIÈS, 1981).

Para Remi (1998), os critérios de classificação dos indivíduos no espaço social originam-se de um trabalho social de produção de populações, conforme critérios de instituições como o sistema escolar, médico, de assistência social, mercado de trabalho etc.;

sendo, portanto, a própria noção de idade também um produto de determinadas práticas sociais,

como é testemunhado pelos reagrupamentos operados pelos primeiros recenseamentos. Assim, o de Treviso, efetuado em 1384, distingue duas categorias: os homens com idade superior ou inferior a 14 anos, sendo que “religiosos e criados são contados à parte” porque estes últimos - assim como as crianças com menos de catorze anos e as mulheres, excluídas, durante muito tempo, de qualquer recenseamento - não pagando impostos e andando desarmados, não eram “bens a serem recenseados”. Da mesma forma, os primeiros “levantamentos” venezianos distinguem apenas duas categorias de pessoas: a útil, isto é, a população masculina de 15 a 60 anos e a “inútil”, que reagrupa os demais (MOLLS⁴, 1954, apud REMI, 1998, p. 65).

De acordo com Remi (1998), a definição social das idades pode, inclusive, estar relacionada a fatores como proporção numérica entre as gerações; como, por exemplo, os mais jovens sendo emancipados precocemente para ocupar posições deixadas vagas pelos soldados mortos durante uma guerra ou, ao contrário, como ocorreu na França em 1830, quando houve um prolongamento forçado da fase adolescente por conta de questões trabalhistas:

A “doença do século” (...) que atingia a juventude burguesa (...) de 1830 deveu-se, em grande parte, ao fato de que as carreiras nas profissões liberais e na alta administração estavam bloqueadas, nesta época, pela presença de homens relativamente jovens, recrutados durante a Revolução e o Império e pelo retorno dos imigrantes no reinado de Luís XVIII. A definição da idade de acesso a tais profissões (e ao que estava ligado a ela, em particular, o casamento) foi avançada de maneira que os jovens dessas categorias sociais encontraram-se em posição de adolescência prolongada (REMI, 1998, p. 67-68).

Dessa forma, para Remi (1998), a idade de um indivíduo não deveria ser considerada uma característica independente do contexto no qual adquire seu sentido; inclusive pelo fato de que a fixação de uma idade é produto de uma luta entre gerações, como é o caso da maioridade civil ou da aposentadoria. Relativamente à juventude, segundo Pimenta (2001), é um período transitório entre a dependência infantil e a autonomia adulta, e as grandes variações destes limites nas distintas sociedades e épocas revelam a inadequação de marcos fisiológicos e demográficos para identificá-la como uma fase da vida. Não são, todavia, conhecidas sociedades onde não há definições de faixas etárias e segundo Foracchi (1972, p. 19), “toda sociedade elabora uma noção ideal de ‘adulto’, na qual estão sintetizadas as suas

⁴ MOLLS, R. *Introduction à la démographie des villes d'Europe des XIV et XVIII siècles*. Gembloux: Duculot, tomo I, p. 170-171, 1954.

aspirações mais ambiciosas, seus valores mais raros, suas normas mais características, numa palavra, a essência do seu ethos”. O processo de crescimento e envelhecimento

está sujeito a definições culturais que atribuem a cada grupo etário as suas características básicas (...). No entanto, as características de um grau etário não podem ser totalmente compreendidas, exceto na sua relação (...) com o outro, pois somente quando considerados conjuntamente é que constituem o mapa total das possibilidades e dos potenciais da vida humana (PIMENTA, 2001, p. 21).

Relativamente às relações entre os distintos grupos etários e suas consequências para a infância e a adolescência, de acordo com Ariès (1981), nas sociedades anteriores ao século XVII, a socialização e educação das crianças e jovens não era garantida ou controlada pela família – da qual inclusive se separavam bastante cedo –, mas acontecia por meio da aprendizagem, na convivência com os adultos da comunidade, enquanto os ajudavam em suas atividades cotidianas. Viviam-se, assim, entre pessoas de todas as idades e na ausência de solidão e privacidade, “num ‘meio’ muito denso e quente, composto de vizinhos, amigos, amos e criados, crianças e velhos, mulheres e homens (...). As famílias conjugais se diluíam nesse meio” (ARIÈS, 1981, p.11). Ainda segundo o autor (1981), esse panorama começou a mudar a partir do final do século XVII, quando a aprendizagem começou a ser substituída pela educação escolar; mudança relacionada à emergência de novas concepções de infância e família – maior separação entre o espaço familiar e o mundo exterior e redefinição do lugar da criança na família –, e ao grande movimento de moralização promovido por reformadores católicos e protestantes, que separou as crianças dos adultos. Passou-se a considerar que a criança “não estava madura para a vida e que era preciso submetê-la a um regime especial, a uma espécie de quarentena antes de deixá-la unir-se aos adultos. Essa nova preocupação com a educação pouco a pouco iria instalar-se no seio da sociedade, e transformá-la” (ARIÈS, 1981, p. 277).

De acordo com Santos (1996, apud Campos, 2006), as mudanças na concepção de infância também envolveram outra alteração de status nas sociedades modernas: a criança, antes percebida como mais um membro da linhagem, gradativamente se tornou um indivíduo. Além disso, mudaram também a ordenação e significação dos ciclos da vida, acomodando-se às necessidades da sociedade industrial moderna quanto à socialização das crianças, consideravelmente diferente das antigas sociedades agrárias. Emergiu, assim, a “criança de meia idade” e a adolescência, período de espera e preparação para a vida adulta que não existia anteriormente. Sobre essas modificações na estrutura da sociedade, de acordo com Pimenta (2001), com a industrialização,

os grandes deslocamentos populacionais e o rápido crescimento dos centros urbanos, a presença da comunidade foi ofuscada. A transferência de contingentes populacionais dos meios rurais para os centros industrializados trouxe consigo o adensamento populacional e das atividades econômicas concentradas nos meios urbanos. Houve um incremento ainda maior da separação entre o lar doméstico e a atividade produtiva do homem, que precisou se deslocar cada vez mais para os locais de trabalho. Nas cidades, as áreas industriais e comerciais foram separadas dos subúrbios residenciais. A atividade economicamente produtiva do lar foi transferida para a fábrica ou para o escritório (PIMENTA, 2001, p. 17).

Para Ariès (1981), o primeiro adolescente moderno “típico” foi Siegfried, jovem personagem da ópera de Wagner “O anel dos Nibelungos”, de 1863:

A música de Siegfried pela primeira vez exprimiu a mistura de pureza (...), de forma física, de naturismo, de espontaneidade e de alegria de viver (...). Esse fenômeno, surgido na Alemanha wagneriana, penetraria mais tarde na França, em torno dos anos 1900 (...). Iria tornar-se um tema literário e uma preocupação dos moralistas e dos políticos. Começou-se a desejar saber seriamente o que pensava a juventude e surgiram pesquisas sobre ela (...). Havia-se experimentado um sentimento semelhante no período romântico, mas sem uma referência tão precisa a uma classe de idade (...). A consciência da juventude tornou-se um fenômeno geral e banal após a guerra de 1914 em que os combatentes da frente de batalha se opuseram em massa às velhas gerações da retaguarda (...). Daí em diante a adolescência se expandiria, empurrando a infância para trás e a maturidade para frente (ARIÈS, 1981, p. 46-47).

Aos poucos, as atividades habitualmente desenvolvidas no interior do círculo familiar foram, segundo Pimenta (2001, p. 18), sendo transferidas para as instituições externas. Uma série de responsabilidades foi assumida pelo Estado, que afinal “institucionalizou as fases da vida, e passou a atuar, para a família (...), como mediador dos dispositivos que lhe garantem a reprodução social (...). Passou-se a admitir que havia idades às quais estavam associados certos direitos e atributos de maturidade”; a infância e a juventude foram definidas como categorias jurídicas e administrativas, com delimitações médicas e pedagógicas: recém-nascido, primeira infância, adolescência, juventude, adulto e terceira idade.

Como contraponto a essa percepção atual da adolescência, cabe acrescentar um exemplo bastante próximo, embora distante no tempo: a mesma faixa etária, porém no Brasil colonial. Segundo Gilberto Freyre (1933/2003), entre os séculos XVI e XVII, as meninas deixavam de ser crianças e tornavam-se “sinhá moças” no dia da primeira comunhão; casando-se entre os doze e quinze anos, com um esposo muito mais velho (por vezes, até idoso), escolhido pelo pai. Estavam sempre “sob as vistas de pessoa mais velha ou da mucama de confiança. Vigilância que se aguçava durante a noite. À dormida das meninas e moças reservava-se, nas casas-grandes, a alcova (...) bem no centro da casa, rodeada de quartos de pessoas mais velhas” (FREYRE, 1933/1987, p. 339-340).

À menina, a esta negou-se tudo que de leve parecesse independência. Até levantar a voz na presença dos mais velhos. Tinha-se horror e castigava-se a beliscão a menina respondona ou saliente; adoravam-se as acanhadas, de ar humilde (...). É verdade que as atrevidas namoravam nas festas de São Gonçalo; outras nos concertos de igreja. Mas isso nas cidades: no Rio, no Recife, na Bahia; e assim mesmo namoros a sinais de leque; quase sem conversa ou agarrado de mão. As meninas criadas em ambiente rigorosamente patriarcal, estas viveram sob a mais dura tirania dos pais – depois substituída pela tirania dos maridos (FREYRE, 1933/1987, p. 421).

Segundo o autor, a juventude e a beleza das jovens duravam somente até os 15 anos, pois depois de casadas sucediam-se os filhos; além disso, permaneciam sempre sentadas, em meio às mucamas, que lhes faziam as menores coisas. Dessa forma, aos 18 já perdiam os dentes, tinham papada e pareciam pálidas, flácidas e envelhecidas: “na missa, vestidas de preto, cheias de saias de baixo e com um véu ou mantilha por cima do rosto; só deixando de fora os olhos - os grandes olhos tristonhos” (FREYRE, 1933/1987, p. 348). Interessante observar que vários séculos depois, na Europa, as jovens ainda se casavam bastante cedo: no início do século XX, o casamento em Paris era legalmente permitido aos dezesseis anos e seis meses, e em Roma, aos doze (VAN GENNEP, 1908/1960).

Após este breve percurso histórico e antes de passar para o próximo tema, referente às teorias psicológicas que incluem algum tipo de “tempestade e stress” na etapa adolescente, cabe acrescentar ainda algumas considerações históricas sobre as pesquisas de Margaret Mead (1928) em Samoa, nas primeiras décadas do século passado; as quais potencializaram muitos debates posteriores sobre a adolescência, inclusive referentes às teorias de Stanley Hall, presentes no início do próximo tópico. Mead realizou seus trabalhos sob a supervisão de Franz U. Boas, antropólogo alemão, nascido em 1858, considerado o “pai” da Antropologia Cultural americana. Boas (2005) era contrário às teorias evolucionistas da época e ao conceito de história cultural como processo linear e universal; defendia a necessidade do estudo de cada cultura em seus próprios termos (evitando o etnocentrismo), e também a visão de cultura como um todo coerente, considerando que nenhuma feição cultural poderia ser compreendida à parte do conjunto.

Tendo em vista a concepção vigente na época, de adolescência como etapa universal e inevitavelmente conturbada da vida, Boas (2005) decidiu pesquisar as características deste período em outros povos, considerando que este tipo de investigação poderia ser esclarecedor. Sua aluna, Margaret Mead (1928), então realizou uma etnografia na Polinésia, entre um grupo de jovens samoanos, objetivando compreender se os conflitos que angustiam os adolescentes americanos seriam causados pela natureza da adolescência ou decorrentes de sua

própria cultura. Sua percepção era de que tais conflitos e atitudes, como, por exemplo, a rebelião contra a autoridade, as perplexidades filosóficas e o florescimento do idealismo, atribuídos ao desenvolvimento físico dos jovens, pareciam estar, na realidade, relacionados às determinações da cultura e à plasticidade do ser humano. Seus estudos etnográficos foram posteriormente compilados no livro *Adolescência, Sexo e Cultura em Samoa*, e evidenciaram que nesta localidade havia uma transição suave para a adolescência; sugerindo, assim, que os conflitos dos jovens americanos não eram naturais, mas relacionados à cultura. Segundo a autora (1928), eram profundas as diferenças entre os dois contextos, dentre elas, a pluralidade de escolhas à disposição dos adolescentes americanos, inclusive contrárias às práticas e valores de suas famílias; enquanto para os samoanos, a transgressão de normas sequer era considerada uma opção, e sua vida parecia mais estável, com menos dilemas e conflitos.

Além disso, Mead (1928) relata que o conceito de privacidade era algo desconhecido em Samoa, inclusive durante os momentos de nascimento ou morte. Não havia paredes, apenas telas contra mosquitos separando um casal das crianças e dos idosos à noite; tampouco coisas escondidas, sendo os atos de um, familiares aos outros. Cabe acrescentar que para Westin (1984), embora o panorama descrito por Mead seja bastante comum ao redor do globo, isso não significa que não haja necessidade de privacidade, apenas que talvez esta seja de outro tipo ou nomeada de maneira diferente; ressaltando, assim, também o fato de que as sociedades devem ser estudadas em seus próprios termos.

A autora (1928) esteve entre os críticos de Stanley Hall, inclusive mencionando sua obra *Adolescência* com certa ironia, na introdução do livro citado, ao relacionar a inquietação dos jovens ao próprio contexto dos Estados Unidos, com suas condições econômicas instáveis, muitos imigrantes, diferentes seitas religiosas e padrões conflituosos de conduta; acrescentando que Hall, contudo, havia atribuído as causas desta inquietação à faixa etária que vivenciavam.

1.1.2 *Adolescência como crise normal*

Pode-se dizer que tudo começou com Stanley Hall, conhecido como o “pai” da adolescência. Hall nasceu em 1844, nos Estados Unidos, e foi primeiro a receber um Ph.D. em Psicologia, em 1878, na Universidade de Harvard, sob a supervisão de William James. Sua obra “*Adolescência*”, de 1904, constitui um monumental compêndio, com quase mil e quatrocentas páginas, em dois volumes, que marcou o início deste campo na Psicologia e foi muitíssimo influente na época (ARNETT, 2006). Hall (1904) cunhou a expressão “tempestade

e stress”, citada até hoje, ao relacionar os processos da adolescência à repetição individual de um passado remoto e turbulento, durante o qual a humanidade teria alcançado um nível evolutivo mais elevado; conquistando, assim como o adolescente, características mais plenamente humanas. Tal expressão está relacionada à sua visão de que todos os adolescentes necessariamente passam por algum grau de agitação emocional e comportamental antes de alcançar a maior estabilidade do adulto (ARNETT, 2006); e não constituía uma simples metáfora descritiva, mas uma afirmação atrelada ao contexto de sua teoria “biogenética” do desenvolvimento, de cunho lamarquista e recapitulacionista, a qual estabelecia a adolescência como uma etapa obrigatória, relacionada à evolução da espécie humana (LAPSLEY; NARVAEZ, 2007).

Para Lapsley e Narvaez (2007), os fundamentos dessa teoria são, portanto, duas perspectivas já desacreditadas, embora muito populares na época de Hall: a teoria da evolução de Lamarck – que sustentava a transmissão das características adquiridas durante a vida de um organismo aos seus descendentes – e a Teoria de Recapitulação de Ernst Haeckel, que supunha uma ligação direta entre o desenvolvimento dos indivíduos (ontogenia) e a evolução das espécies (filogenia); cada organismo particular retrazando, assim, a história dos antepassados em seu próprio desenvolvimento. Essa abordagem pode ser ilustrada com sua afirmação de que o feto humano desenvolve fendas branquiais porque repete a sequência evolutiva das espécies predecessoras; sendo, portanto, equivalente a um pequeno peixe nesta etapa. Ambas as teorias foram utilizadas por Hall para além do âmbito biológico; desta forma, para o autor, ao realizar suas atividades e brincadeiras características, como, por exemplo, acampar ou subir em árvores, as crianças estariam revivendo fases evolutivas dos antepassados da espécie (LAPSLEY; NARVAEZ, 2007). Embora a teoria de Lamarck seja anterior à de Darwin, foi utilizada por Hall (e outros) para estender as percepções de Darwin à psicologia (ARNETT, 2006). Nesta perspectiva, a adolescência seria uma etapa de “tempestade e stress” por corresponder à revisão dos períodos de rápida evolução da espécie – traumáticos e turbulentos –, como a transição das fases de barbárie para outras mais civilizadas. Dessa forma, e graças à socialização e à influência da educação, o ser humano “nasceria” duas vezes: uma vez como indivíduo e a outra, na adolescência, como pessoa civilizada (LAPSLEY; NARVAEZ, 2007).

Os dois volumes da obra de Hall englobam uma surpreendente variedade de tópicos sobre a adolescência, como o crescimento dos membros do corpo, sexualidade, desenvolvimento cognitivo, psicopatologias etc.; e para Arnett (2006), apesar do referencial teórico superado, diversas descobertas atuais já haviam sido discutidas por Hall há cem anos,

com base no conhecimento acumulado da época. O autor (2006) afirma que alguns desses tópicos seriam bastante compatíveis com resultados de pesquisas recentes: **a)** taxas de criminalidade mais elevadas nessa faixa etária, e uma “semi criminalidade” normal, a qual se extinguiria com a maturidade para alguns, enquanto para outros não, devido a fatores de risco como hereditariedade, ambiente/condições pré-natais ruins etc.; **b)** humor deprimido mais frequente do que em outras fases, cujas causas estariam relacionadas aos amores impossíveis, à insegurança quanto ao afeto dos amigos e às próprias falhas de caráter.; **c)** baixa tolerância à rotina e monotonia, e maior necessidade de sensações novas e intensas, ligadas a comportamentos de risco; **d)** grande susceptibilidade às influências da mídia; **e)** algumas peculiaridades das relações entre pares; **f)** determinadas características do desenvolvimento biológico durante a puberdade; **g)** algumas características do desenvolvimento cerebral, em particular.

Arnett (2006) reflete sobre o fato de que os paradigmas são inevitavelmente influenciados pelo tempo e lugar; mencionando, dentre as possíveis críticas à obra de Hall, sua visão restritiva quanto ao papel das mulheres, as quais estariam ligadas ao âmbito do lar, por conta das supostas consequências psicológicas/comportamentais da menstruação; e também suas perspectivas “vitorianas” sobre a sexualidade, embora o autor inovasse ao afirmar que pensamentos sobre sexo eram saudáveis, e que os genitores deveriam conversar abertamente sobre este assunto. Tais perspectivas incluíam “estranhas crenças” sobre a masturbação masculina (a feminina é ignorada), considerando que esta traria consequências futuras como a maturidade incompleta da mente e problemas físicos para as gerações seguintes; especificações sobre dureza do colchão, tamanho adequado para os bolsos das calças etc., além de uma vigilância especial, a fim de que a masturbação pudesse ser suprimida (ARNETT, 2006).

De acordo com Eby⁵ (1962, apud ADÃO, 1994), as idéias de Hall levaram a modificações nos currículos escolares, inclusive afetando os métodos de instrução e disciplina; e a popularização dos conhecimentos sobre a adolescência logrou alterar profundamente a atitude dos pais e professores em relação aos jovens. Arnett (2006) menciona um parágrafo da obra onde Hall afirma que as crianças não deveriam aprender a ler antes dos 8 anos de idade, pois não estariam aptas a compreender a alfabetização; a qual surgiu tardiamente na história humana. Segundo Adão (1994), Hall teve, porém, um grande mérito na área ao tratar da teoria da recreação, favorecendo o brincar e o jogo; os quais

⁵ EBY, Frederick. *História da educação moderna*. Trad. Maria Angela Vinagre de Almeida. Porto Alegre: Editora Globo, 1962.

constituíam a expressão de antigos hábitos ancestrais, armazenados no sistema nervoso e transmitidos pela hereditariedade. Quanto aos adolescentes, não deveriam ser obrigados a permanecer o dia todo passivamente sentados em sala de aula, já que estariam recapitulando um período ativo/desafiador do passado humano em suas dramáticas mudanças biológicas e psicológicas. Para Hall, esse tipo de atividade deveria, assim, ser complementado por uma participação ativa em seu ambiente (ARNETT, 2006).

Stanley Hall foi também o primeiro presidente da Universidade Clark, e o responsável pela visita de Freud (e Jung) à América, em 1909, para uma série de palestras sobre Psicanálise. Ambos nasceram mais ou menos na mesma época (Freud, em 1856), e suas teorias apresentam semelhanças, segundo Sulloway (1979/1992), relacionadas ao pensamento darwinista da época, que havia tornado proeminente o campo da psicologia infantil na década de 1890. Para esse autor, Hall e Freud foram os que mais amplamente utilizaram a teoria evolutiva e a lei biogenética em Psicologia. Assim como Freud, Hall considerava os povos “primitivos” como formas atrasadas de desenvolvimento, um exemplo instrutivo dos estágios infantis das “raças superiores”. Além disso, equiparava patologias mentais à persistência de formas primitivas de comportamento, compreendia as brincadeiras infantis como uma catarse de vestígios arcaicos, relacionava fixações precoces de traços à ocorrência ulterior de perversões sexuais, e também desenvolveu concepções biogenéticas de repressão (“inibição”) e sublimação (“irradiação”) para explicar o desenvolvimento psicosssexual (SULLOWAY, 1979/1992).

A perspectiva freudiana sobre o desenvolvimento psicosssexual também contribuiu para a visão da adolescência como um fenômeno universal e etapa particularmente difícil para jovens e genitores (LAPSLEY; NARVAEZ, 2007). Para Hall, Lindzey e Campbell (2000), o núcleo da teoria de Freud é seu modelo de motivação conflituosa, sendo o comportamento produzido por impulsos inconscientes, de base biológica, que exigem gratificação; havendo, em caso de impedimentos morais, uma negociação de compromissos comportamentais centrados em substituições ou representações simbólicas do objeto desejado. Com o amadurecimento, porém, “ficamos mais capazes de adiar a gratificação até o momento e o lugar apropriados. Mas continuamos carregando o resíduo inconsciente de conflitos infantis não resolvidos, e eles são a base de grande parte do nosso comportamento adulto” (HALL; LINDZEY; CAMPBELL, 2000, p. 45). Freud não discutiu propriamente a adolescência como uma etapa particular da vida, nem as transformações de personalidade no período; mas o advento da puberdade é de crucial importância em sua teoria, já que a partir dela pode ser alcançada a sexualidade adulta, a qual depende de uma escolha objetal:

Com a chegada da puberdade introduzem-se as mudanças que levam a vida sexual infantil a sua configuração normal definitiva. Até esse momento, a pulsão sexual era predominantemente auto-erótica; agora, encontra o objeto sexual. Até ali, ela atuava partindo de pulsões e zonas erógenas distintas que, independentemente umas das outras, buscavam um certo tipo de prazer como alvo sexual exclusivo. Agora, porém, surge um novo alvo sexual para cuja consecução todas as pulsões parciais se conjugam, enquanto as zonas erógenas subordinam-se ao primado da zona genital (...). A normalidade da vida sexual só é assegurada pela exata convergência das duas correntes dirigidas ao objeto sexual e à meta sexual: a de ternura e a sensual (FREUD, 1905/1972, p. 196).

Desta forma, durante a adolescência, parte do autoamor (narcisismo) relativo às catexias – energias libidinais vinculadas às representações – dos períodos pré-genitais, será canalizado para escolhas objetais “genuínas”: o adolescente começa, assim, a amar os outros por “motivos altruístas e não simplesmente devido a razões egoístas ou narcísicas. Atração sexual, socialização, atividades grupais, planejamento vocacional e preparação para casar e criar uma família, tudo isso começa a se manifestar” (HALL; LINDZEY; CAMPBELL, 2000, p.68); e da estabilização destas catexias, ao final da adolescência, resultará um adulto socializado e orientado para a realidade. O processo referente à escolha objetal, contudo, nem sempre ocorre de maneira tranquila e “bem sucedida”, já que também envolve as relações com os pais:

Quando a ternura dos pais pelo filho é bem-sucedida em evitar que a pulsão seja prematuramente despertada nele, ou seja, antes que se dêem as condições somáticas da puberdade, e despertada com tal força que a excitação anímica irrompa de maneira inconfundível no sistema genital, essa ternura pode cumprir sua tarefa de orientar esse filho, na maturidade, em sua escolha do objeto sexual. Sem dúvida, o caminho mais curto para o filho seria escolher como objetos sexuais as mesmas pessoas a quem ama, desde a infância, com uma libido, digamos, amortecida (FREUD, 1905/1972, p. 212-213).

Para Freud (1905/1972), a barreira do incesto é uma exigência da sociedade, necessária para o estabelecimento de unidades sociais superiores; assim como a boa resolução do complexo de Édipo, fundamental para um desenvolvimento saudável. Esse processo se inicia na primeira infância, porém sua primeira resolução será mantida no inconsciente pelos mecanismos de defesa do ego, durante todo o período de latência da criança. Nessa fase intermediária, segundo Freud (1905/1972), ocorre um desvio das forças pulsionais sexuais, das metas sexuais para outras direções; permitindo, assim, o desenvolvimento das habilidades que possibilitam as realizações culturais humanas. Com o início da puberdade – que inicia a fase genital do desenvolvimento psicosssexual – e o grande aumento da libido, entretanto, os processos edípicos da infância, até então esquecidos, ganham força para aflorar novamente,

produzindo uma recapitulação agora ligada às crises da adolescência; a qual nem sempre resulta naturalmente numa satisfatória resolução do complexo de Édipo, já que a escolha objetual se dá inicialmente na esfera da representação, enquanto a vida sexual dispõe apenas do espaço das fantasias; ou seja, representações que provavelmente nunca serão concretizadas (FREUD, 1905/1972). Ao término do período da latência infantil,

as inclinações infantis voltam a emergir em todos os seres humanos, agora reforçadas pela premência somática, e entre elas, com frequência uniforme e em primeiro lugar, o impulso sexual da criança em direção aos pais, quase sempre já diferenciado através da atração pelo sexo oposto (...). Contemporaneamente à subjugação e ao repúdio dessas fantasias claramente incestuosas consoma-se uma das realizações psíquicas mais significativas, porém também mais dolorosas, do período da puberdade: o desligamento da autoridade dos pais, unicamente através do qual se cria a oposição, tão importante para o progresso da cultura, entre a nova e a velha gerações. (FREUD, 1905/1972, p. 214).

As etapas de desenvolvimento psicosssexual são obrigatórias para Freud, porém nem todos os indivíduos as ultrapassam, podendo ficar retidos, não superando a autoridade dos pais nem retirando deles a sua ternura. As perturbações no desenvolvimento estariam, assim, fortemente relacionadas às escolhas objetais incestuosas. Dessa forma, nos psiconeuróticos, “grande parte da atividade psicosssexual destinada ao encontro do objeto, ou a totalidade dela, permanece no inconsciente em decorrência de seu repúdio da sexualidade” (FREUD, 1905/1972, p. 215).

Freud não se estendeu na discussão sobre adolescência, porém sua filha, Anna Freud (FREUD, 1958), o fez, ressaltando suas características de “tempestade e stress” e estabelecendo como normal, durante um período considerável, uma série de comportamentos inconsistentes e imprevisíveis que seriam considerados anormais em outras etapas da vida. O adolescente passaria, assim, por uma fase repleta de ambiguidades: combatendo e aceitando seus impulsos, afastando-os com sucesso e sendo dominado por eles; amando e odiando seus pais; rebelando-se e sendo dependente deles; ficando profundamente envergonhado ao reconhecer a própria mãe em público, mas inesperadamente desejando conversar intimamente com ela; imitando os outros enquanto busca incessantemente sua própria identidade; sendo idealista, artístico, generoso e altruísta como nunca mais o será; mas também o oposto: autocentrado, egoísta e calculista (FREUD, 1958). De acordo com Lapsley e Narvaez (2007), Anna Freud considerava haver motivos de preocupação com a saúde mental dos adolescentes, já que essa série de perturbações emocionais constituiria um distúrbio do desenvolvimento, difícil de distinguir da neurose e da psicopatologia; além disso, a ausência de perturbações também poderia ser um problema, indicando a imaturidade do jovem, o qual estaria se

recusando a abandonar a infância. Pode-se, assim, afirmar que a Psicanálise também assume uma base universal para a adolescência, por meio da presença do complexo de Édipo no desenvolvimento da personalidade. Todos os adolescentes passariam por crises semelhantes, independentes da sociedade, cultura e época, motivadas por impulsos sexuais e agressivos, e pela recapitulação do complexo de Édipo no início da puberdade (LAPSLEY; NARVAEZ, 2007).

Erik Erikson, outro autor muito importante na área, cujas teorias resultaram bastante diferentes das anteriores apesar da base psicanalítica, nasceu em Frankfurt (Alemanha), em 1902. Ainda bastante jovem, passou a se relacionar com o círculo de Freud, submetendo-se à análise didática com Anna Freud e formando-se psicanalista no Instituto Psicanalítico de Viena, em 1933 (HALL; LINDZEY; CAMPBELL, 2000). Já nos Estados Unidos, trouxe várias inovações à Psicanálise, influenciado pela Antropologia Cultural de Franz Boas e por suas próprias pesquisas e vivências numa reserva Sioux. Em particular, ao conceito freudiano de ego – executivo da personalidade assediado pelo id, superego e mundo exterior –, apresentando, ao contrário, um ego robusto e plástico, capaz de lucrar com crises e conflitos, e dotado de diversas qualidades “que vão muito além de qualquer concepção psicanalítica prévia do ego: confiança e esperança, autonomia e vontade, diligência e competência, identidade e fidelidade, intimidade e amor, generatividade e cuidado, integridade” (HALL; LINDZEY; CAMPBELL, 2000, p. 176). Segundo os autores, Erikson procurou inserir o ego no contexto histórico-cultural, admitindo esta influência em seu desenvolvimento. O complexo de Édipo, por exemplo, passou a ser visto meramente como a forma infantil de um conflito geracional. Erikson, contudo, não pretendia repudiar os pressupostos freudianos, apenas ampliá-los, oferecendo um novo olhar sobre o desenvolvimento humano; estabelecendo o ego como uma força positiva e criadora da identidade pessoal, atuante na unificação de experiências e na adaptação do ego aos conflitos da vida (FEIST; FEIST; ROBERTS, 2015).

A Teoria do Desenvolvimento Psicossocial de Erikson é um sistema de estágios, assim como as teorias de Freud (estágios psicosssexuais) e Jean Piaget (estágios do desenvolvimento cognitivo); porém, diferentemente das anteriores, seus estágios se estendem até a velhice. Caminham, contudo, lado a lado com os estágios psicosssexuais de Freud, o vínculo primário entre ambos sendo constituído pelos fenômenos desenvolvimentais denominados por Erikson de “zonas psicosssexuais, modos dos órgãos e modalidades sociais”; as quais correspondem às zonas erógenas identificadas por Freud (HALL; LINDZEY; CAMPBELL, 2000). Segundo os

autores (2000), as teorias de estágio já sofreram diversas críticas; vários estudos já indicaram, por exemplo, diferenças nos constructos eriksonianos em diferentes grupos culturais.

Um dos pressupostos de Erikson, relativo aos estágios psicossociais, é que a personalidade humana “se desenvolve em princípio de acordo com etapas predeterminadas na disposição do indivíduo em crescimento para se deixar dirigir no sentido de um raio social cada vez mais amplo, para se tornar ciente dele e para interatuar com ele” (ERIKSON, 1950/1971, p. 249). Essas etapas são em número de oito, sem marcos cronológicos rígidos (devido às variações individuais) e caracterizadas por uma interação entre pólos opostos: quatro na infância – confiança/desconfiança, autonomia/vergonha e dúvida, iniciativa/culpa, diligência/inferioridade –; uma na adolescência, identidade/confusão de identidade; e as demais na vida adulta – intimidade/isolamento, generatividade/estagnação, integridade/desespero –. Cada estágio de Erikson é, ainda, tipificado por uma qualidade ou força básica do ego, emergente a partir dos conflitos e antíteses características de cada período: esperança, vontade, propósito, competência, fidelidade, amor, cuidado, sabedoria; palavras de conotação “idealista”, as quais, para o autor, seriam correspondentes a valores humanos universais, referentes a três esferas essenciais: o ciclo de vida individual, a sequência de gerações e a estrutura social básica (HALL; LINDZEY; CAMPBELL, 2000).

Os estágios de Erikson não são, todavia, ultrapassados e deixados para trás, pois todos contribuem para a formação da personalidade total: o núcleo de cada um deles constitui uma “crise básica”, a qual representa o “desafio que o contato com uma nova faceta da sociedade traz para o ego em desenvolvimento (...). Cada crise é mais relevante durante um estágio específico, mas tem raízes em estágios prévios e consequências em estágios subsequentes” (HALL; LINDZEY; CAMPBELL, 2000, p. 168-169). Tais crises, contudo, tinham um significado peculiar para Erikson, bastante diferente do sentido de patologia: “o desenvolvimento psicossocial é uma sucessão de fases críticas, entendendo-se por ‘crítico’ uma característica de momentos decisivos, de momentos de opção entre o progresso e a regressão, a integração e a sujeição” (ERIKSON, 1950/1971, p. 249).

“Com o estabelecimento de uma boa relação inicial com o mundo das habilidades e das ferramentas e com o advento da puberdade, a infância propriamente dita acaba. A juventude começa” (ERIKSON, 1950/1971, p. 241). Erikson considerava o quinto estágio, a adolescência, de grande importância para a formação da personalidade adulta; definindo-a como “identidade versus confusão de identidade”, embora a formação da identidade não se restrinja a ela, conforme mencionado, iniciando-se já nos estágios anteriores e influenciando as etapas seguintes (HALL; LINDZEY; CAMPBELL, 2000). A questão da identidade é

considerada fundamental para a compreensão da adolescência, pois devido ao maior distanciamento “em relação aos pais, a estrutura ideológica presente na cultura se faz mais presente na estruturação do ego adolescente. Na visão de Erikson é como se existisse um distanciamento das marcas infantis e inconscientes, às quais se refere como primitivas” (CAMPOS, 2006, p. 41). Por ter inserido o ego em seu contexto social, o autor considerou necessária uma diferenciação entre identidade pessoal e identidade do ego:

O sentimento consciente de se possuir identidade pessoal baseia-se em duas observações simultâneas: a percepção da uniformidade e continuidade da existência pessoal no tempo e no espaço; e a percepção do fato de que os outros reconhecem essa uniformidade e continuidade da pessoa. Aquilo a que chamei identidade do ego, porém, diz mais a respeito ao mero fato da existência; é, por assim dizer, a qualidade do ego dessa existência. Assim, a identidade do ego, em seu aspecto subjetivo, é a consciência do fato de que existe uniformidade e continuidade nos métodos de sintetização do ego, o estilo da individualidade de uma pessoa (Erikson, 1968/1987, p. 49).

De acordo com Erikson (1968/1987), na adolescência os jovens demonstram preocupação com o que possam parecer aos outros, em comparação com o que eles mesmos consideram ser; e sua constante busca por um papel social pode provocar uma confusão de identidade, associada a sentimentos de ansiedade e vazio. O autor (1950/1971) considera ainda que as perturbações individuais, na maioria dos casos, referem-se à incapacidade de fixação dos jovens em uma identidade ocupacional. Outra característica importante, relativa à formação da identidade, é que, para se manter juntos, os jovens se “superidentificam temporariamente até o ponto de uma aparente perda da identidade com os heróis dos grupinhos e das multidões. Isso inicia a etapa da ‘paixão’, que não é, de modo algum, total ou sequer fundamentalmente um problema sexual” (ERIKSON, 1950/1971, p. 241).

Dessa forma, a adolescência é compreendida por Erikson (1968/1987) como um período necessário para o amadurecimento do indivíduo, por meio de uma elaboração interna e da integração dos elementos identitários das fases anteriores; agora, todavia, num contexto bem mais amplo do que o universo infantil. A esse compasso de espera nos compromissos adultos, Erikson denominou moratória social, fase de procura de alternativas e de experimentação de papéis: “A mente do adolescente é essencialmente uma mente do moratorium, que é a etapa psicossocial entre a infância e a idade adulta, entre a moral aprendida pela criança e a ética a ser desenvolvida no adulto” (ERIKSON, 1950/1971, p. 242). Interessante sua visão do processo de formação de uma cultura adolescente, uma concepção bastante atual:

À medida que os progressos tecnológicos ampliam cada vez mais o intervalo de tempo entre o começo da vida escolar e o acesso final do jovem ao trabalho especializado, a fase de adolescência torna-se um período ainda mais acentuado e consciente; e, como sempre aconteceu em algumas culturas, em certos períodos, passou a ser quase um modo de vida entre a infância e a idade adulta. Assim, nos últimos anos de escolaridade, os jovens, assediados pela revolução fisiológica de sua maturidade genital e a incerteza dos papéis adultos à sua frente, parecem muito preocupados com as tentativas mais ou menos excêntricas de estabelecimento de uma subcultura adolescente e com o que parece ser mais uma final do que uma transitória ou, de fato, inicial formação de identidade (ERIKSON, 1968/1987, p. 128-129)

Comparativamente à visão de adolescência sustentada pelos autores anteriores, pode-se observar que “o esforço de Erikson está em teorizar a crise adolescente buscando sair do estereótipo de crise enquanto processo problemático, tentando formular a questão enquanto momento crucial de mudanças” (CAMPOS, 2006, p. 8).

Os últimos autores discutidos neste tópico são Arminda Aberastury e Maurício Knobel, psicanalistas argentinos nascidos nas primeiras décadas do século passado. A obra *Adolescência Normal*, organizada por ambos em 1970, foi de grande influência na área, fortalecendo a visão de adolescência como uma “crise normal”. Knobel ressalta, na introdução da obra (ABERASTURY; KNOBEL, 1981), que Anna Freud já havia mencionado a dificuldade para distinguir entre o normal e o patológico durante a adolescência, elegendo como normal a instabilidade, e anormal a presença de equilíbrio; acrescentando que o jovem passa por “desequilíbrios e instabilidades extremas”, os quais, embora configurem uma “entidade semipatológica”, são normais e necessários para o estabelecimento de sua identidade, objetivo principal desta etapa. Para tanto, o adolescente deve enfrentar o mundo adulto, para o qual ainda não está preparado, e também “desprender-se de seu mundo infantil no qual e com o qual, na evolução normal, vivia cômoda e prazerosamente, em relação de dependência, com necessidades básicas satisfeitas e papéis claramente estabelecidos” (ABERASTURY; KNOBEL, 1981, p. 10).

Ainda na introdução à obra, o autor esclarece sua visão de adolescência como fenômeno “evolutivo”, sendo o papel do contexto social aquele de facilitador ou complicador: “as modificações do meio vão determinar a expressão da normal anormalidade do adolescente, mas de nenhuma maneira podemos condicionar toda a realidade biopsicológica deste processo evolutivo às circunstâncias exteriores” (ABERASTURY; KNOBEL, 1981, p. 10). Mais adiante, Knobel (1981, p. 24-25) reforça essa afirmação por meio de uma frase de Stanley Hall sobre o adolescente, o qual “afirmava que o desenvolvimento e as concomitâncias de conduta do mesmo se produzem ‘de acordo com pautas inevitáveis,

imutáveis, universais e independentes do ambiente sócio-cultural”, acrescentando outras reflexões neste sentido:

Concordo (...) que a adolescência está caracterizada fundamentalmente por ser um período de transição entre a puberdade e o estado adulto do desenvolvimento e que nas diferentes sociedades este período pode variar, como varia o reconhecimento da condição adulta que se dá ao indivíduo. Entretanto, existe, como base de todo este processo, uma circunstância especial, que é a característica própria do processo adolescente em si, ou seja, uma situação que obriga o indivíduo a reformular os conceitos que tem a respeito de si mesmo e que o levam a abandonar sua auto-imagem infantil e a projetar-se no futuro de sua vida adulta. O problema da adolescência deve ser tomado como um processo universal de troca, de desprendimento, mas que será influenciado por conotações externas peculiares de cada cultura, que o favorecerão ou dificultarão, segundo as circunstâncias (KNOBEL, 1981, p. 26).

Segundo Aberastury e Knobel (1981), durante a adolescência são vivenciados três tipos de luto, pelo corpo, pela identidade, e pelos pais da infância, acrescidos pelo luto pela “bissexualidade” (psicanalítica) infantil; o trabalho de luto sendo fundamental para o ingresso na vida adulta: “estes lutos, verdadeiras perdas de personalidade, vão acompanhados por todo o complexo psicodinâmico do luto normal e em ocasiões, transitória e fugazmente, adquirem as características do luto patológico” (ABERASTURY; KNOBEL, 1981, p. 10). Relativamente ao conceito de moratória social de Erikson, para Aberastury este não seria apenas um período de maturação imposto pela sociedade, mas estaria relacionado a uma necessidade mais profunda, o luto pelo corpo, representando o intervalo de tempo necessário para que a criança

possa conformar-se com as novas formas que tomam conta dele. Este processo só seria possível através do processo de luto, longo e doloroso e ultrapassaria o abandono do corpo infantil, teria também que abandonar a fantasia da bissexualidade, que sustenta a atividade masturbatória. A renúncia da onipotência no campo sexual, com a queda da fantasia (tanto de homens como de mulheres) da possibilidade de gerar a criança sozinho, faz com que o indivíduo comece a aceitar a necessidade da união com o outro sexo para a concepção de um filho (CAMPOS, 2006, p. 50-51).

Para Knobel, a situação do adolescente “frente à sua realização evolutiva, baseada nas relações interpessoais de sua infância, a qual deverá abandonar, leva-o à instabilidade que o define, constituindo uma espécie de entidade nosológica” (ABERASTURY; KNOBEL, 1981, p. 10), denominada “Síndrome Normal da Adolescência”. O autor (1981) admite uma contradição ao associar a normalidade a uma síndrome; esclarecendo, porém, que a conduta juvenil pode ser vista como semipatológica, mas também como “lógica e normal”, desde o ponto de vista da psicologia evolutiva e da psicopatologia: “a adolescência, mais do que uma

etapa estabilizada, é processo, desenvolvimento, e que, portanto, deve se admitir e compreender a sua aparente patologia, para situar seus desvios no contexto da realidade humana que nos rodeia” (Knobel, 1981, p. 28).

A Síndrome Normal da Adolescência reúne a “sintomatologia” da adolescência, série de características consideradas universais – justificadas detalhadamente pelo autor (1981) com base nos conceitos e pressupostos da Psicanálise (mecanismos de defesa, questões edípicas, fantasias incestuosas etc.) –, sintetizada em dez tópicos:

1) busca de si mesmo e da identidade; 2) tendência grupal; 3) necessidade de intelectualizar e fantasiar; 4) crises religiosas, que podem ir desde o ateísmo mais intransigente até o misticismo mais fervoroso; 5) deslocalização temporal, onde o pensamento adquire as características próprias de pensamento primário; 6) evolução sexual manifesta, que vai do auto-erotismo até a heterossexualidade genital adulta; 7) atitude social reivindicatória com tendências anti ou associas de diversa intensidade; 8) contradições sucessivas em todas as manifestações de conduta, dominada pela ação, que constitui a forma de expressão conceitual mais típica deste período de vida; 9) uma separação progressiva dos pais; 10) constantes flutuações do humor e do estado de ânimo (KNOBEL, 1981, p.29).

Segundo Knobel (1981), essa “normal anormalidade” pode se tornar menos conflitiva e perturbadora para o adolescente conforme os diversos lutos vão sendo elaborados, fortalecendo seu mundo interno; entretanto, existem ainda as relações com o mundo adulto, e somente quando este o compreende adequadamente, facilitando sua tarefa evolutiva, o adolescente poderá elaborar uma personalidade mais sadia e feliz. Para o autor,

o adolescente apresenta uma vulnerabilidade especial para assimilar os impactos projetivos de pais, irmãos, amigos e de toda a sociedade (...) que projeta suas próprias falhas nos assim chamados excessos da juventude, responsabilizando-os pela delinquência, pela aderência às drogas, pela prostituição etc. É a sociedade que recorre a um mecanismo esquizóide, fazendo com que uma de suas próprias partes em conflito, como o é a juventude, adquira as características de todo o mal e permita assim a agressão do mundo do adulto, com singulares características sadomasoquistas (ABERASTURY; KNOBEL, 1981, p. 11).

Para Knobel (1981), a adolescência seria predominantemente recebida de maneira hostil pelo mundo dos adultos devido a questões edípicas; e a severidade e violência com as quais muitas vezes se pretende reprimir os jovens, podem, todavia, justamente levar a um agravamento dos conflitos, gerando personalidades e grupos sociais cada vez mais “anormais”. Ainda segundo o autor (1981), a puberdade seria destacada com ritos de iniciação em quase todas as culturas, já que estes teriam todos o mesmo embasamento: a rivalidade sentida pelos pais ao ter que aceitar os filhos do mesmo sexo como iguais, e a possibilidade de

serem substituídos por eles. Knobel também menciona uma subcultura adolescente, porém com uma concepção bastante distinta daquela desenvolvida por Erikson:

O fenômeno da subcultura adolescente se expande e se contagia como um sinal de rebelião. Na realidade, acredito que se trata de identificações cruzadas e massivas, que ocorrem como uma necessidade de defesa egóica neste período da vida, mediante a qual o indivíduo vai se desprendendo de situações infantis e vendo, ao mesmo tempo, como é perigosa e indefinida a sua entrada no mundo dos adultos (KNOBEL, 1981, p. 53).

1.1.3 *Outras perspectivas sobre o tema*

Retomaremos, neste tópico, a discussão sobre a universalidade da adolescência, acrescentando, logo após, algumas pesquisas e exemplos pertinentes. Conforme mencionado anteriormente, Lapsley e Narvaez (2007) distinguem dois pontos de vista principais sobre o assunto: a tese universalista e a invencionista. A primeira considera a adolescência como uma etapa universal e inevitável do ciclo de vida humano, com base na universalidade da puberdade e da etapa de transição referente à aquisição do status adulto; e a segunda, como um fenômeno sócio-histórico, que teria surgido entre as últimas décadas do século XIX e o início do XX.

Para Lapsley e Narvaez (2007), a teoria biogenética de Stanley Hall é uma parte importante dessa história, por estabelecer a adolescência como característica necessária da espécie humana, ao defini-la como recapitulação de uma fase arcaica de nossa evolução. Contemporâneo de Hall, S. Freud também assume a universalidade da adolescência, por meio dos processos edípicos necessários para o desenvolvimento da personalidade; e também uma recapitulação, todavia de cunho psicosssexual, desencadeada pela puberdade e pelo aumento da libido, a qual ressuscita tais processos, demandando sua resolução. Ambos postularam, além da universalidade, também um aspecto de “tempestade e stress” para a adolescência (LAPSLEY; NARVAEZ, 2007).

Segundo Lapsley e Narvaez (2007), considerar a adolescência como universal não implica, todavia, endossar as teorias de Freud e Hall, mesmo quando se assume o período como universalmente turbulento: para os defensores da tese universalista, há evidências suficientes de que, em toda parte e em qualquer época, os jovens passam por experiências similares de confusão e crise. Fato que poderia ser comprovado por diversas fontes, como diários, cartas e autobiografias, e até mesmo sermões antigos, como os do clero da Nova Inglaterra, no século XVIII; nos quais a adolescência aparece como um longo período de dependência, incerteza, tensão e ambiguidade, durante o qual os jovens enfrentam problemas

relacionados a sexo e identidade (HINER, 1975, apud LAPSLEY; NARVAEZ, 2007). De acordo com os autores (2007) as descrições de Aristóteles sobre a juventude de sua época também costumam ser bastante utilizadas como uma prova de que aquilo que reconhecemos como adolescência atualmente já era evidente na Grécia antiga. Interessante observar que Stanley Hall (1904, p. 522) também as citou em sua obra *Adolescência*, apresentando-as como a melhor caracterização antiga existente sobre a juventude.

Campos (2006, p. 28) menciona outra descrição desse tipo, presente no livro *Emílio*, de Rousseau (1762/1999), obra na qual o autor discorre sobre a educação do homem, do nascimento à idade adulta. De acordo com Campos (2006, p. 5), “a aposta, celebrada pelo autor no século XVIII, de que o ser humano precisaria ser educado para poder usufruir de sua liberdade (...) aparece através dos modelos educacionais que estariam preparando o adolescente para poder viver em sociedade”. Ainda segundo o autor (2006), para Rousseau, a passagem à vida adulta envolve uma crise de curta duração, embora de grande influência para o indivíduo, constituindo a fase das paixões e do perigo, na qual o adolescente se torna quase indisciplinável; etapa também definida por Rousseau como um nascimento para a vida. Nesta descrição, pode-se, outra vez, observar as características comumente associadas aos adolescentes:

Aos sinais morais de um humor que se altera, somam-se mudanças sensíveis na figura. A fisionomia desenvolve-se e é marcada por um caráter; o algodão raro e leve que cresce nas faces do menino ganha cor e consistência. Sua voz muda, ou antes, perde-a; ele não é nem criança, nem homem e não pode ter a voz de nenhum dos dois. Seus olhos, esses órgãos da alma que nada disseram até aqui, ganham linguagem e expressão; um fogo nascente os anima, seus olhares mais vivos ainda têm uma santa inocência, mas já não têm sua primeira imbecilidade; já sente que eles podem dizer demais; começar a saber baixá-los e corar; torna-se sensível antes de saber o que sente; inquieta-se sem razão para isso. Tudo isso pode chegar lentamente e ainda vos dar tempo, mas se sua vivacidade se torna muito impaciente, se seu ímpeto se transforma em furor, se ele se irrita e se enternece de uma hora para outra, se chora sem motivo, para ele, seu pulso se acelera e seus olhos se incendeiam, se a mão de uma mulher pousando sobre a sua o faz tremer (Rousseau 1762/1999, p. 28).

De acordo com Lapsley e Narvaes (2007), o segundo ponto de apoio para a tese universalista é a etapa de aquisição de status e sua valorização, a qual também estaria presente em todas as sociedades, associada aos mecanismos por meio dos quais as crianças podem alcançar os ornamentos do status adulto. A adolescência se refere à duração deste período de aquisição de status; podendo, por exemplo, resultar de um rito de passagem de duração variável, ou constituir um processo muito demorado, como nas sociedades ocidentais industrializadas, nas quais se estende por mais de uma década. Uma fase adolescente seria,

contudo, evidente em ambos os casos, cuja diferença estaria apenas na duração, e a semelhança, no aprendizado reservado aos jovens, instados a aprender as exigências da idade adulta (LAPSLEY; NARVAEZ, 2007). Relativamente às evidências transculturais apresentadas pelos defensores da tese universalista, os autores (2007) apontam o extenso estudo antropológico e estatístico de Schlegel e Barry (1991), antropóloga e psicólogo, respectivamente, sobre os jovens de 186 sociedades tradicionais não industriais (forrageamento e horticultura) ao redor do globo.

Segundo Choudhury (2010), Schlegel e Barry (1991) sugeriram, com base neste estudo, que a adolescência é onipresente como estágio da vida socialmente delimitado, constituindo, também, uma resposta sociocultural ao desenvolvimento da capacidade reprodutiva; mas seus dados não apoiam a perspectiva de período universal de “tempestade e stress”. Além disso, embora estivessem presentes em algumas sociedades formas moderadas de comportamento anti-social, este certamente não poderia ser generalizado; o mesmo ocorrendo com os comportamentos agressivos e violentos, os quais foram verificados apenas numa minoria de culturas (CHOUDHURY, 2010).

De acordo com Lapsley e Narvaez (2007), para Schlegel e Barry (1991) a adolescência é uma necessidade sócio-cultural, sendo a expressão desta universalidade dependente da sociedade particular (e podendo variar em seu interior), e a questão-chave para sua compreensão, as diferentes maneiras pelas quais as sociedades enfrentam o fato de que os adolescentes já são capazes de reprodução antes que lhes seja concedido o status social adulto. Em outras palavras, o como as diversas sociedades lidam com o intervalo entre a maturidade sexual e a idade adulta definida socialmente. Ainda segundo os autores (2007), para Schlegel e Barry os ritos de passagem, presentes em grande parte das sociedades estudadas, não marcariam, como habitualmente compreendido, a passagem da infância para a idade adulta – que costuma ter início após o casamento ou a paternidade –, mas para a adolescência, a qual pode, portanto, ser bastante curta: os casamentos têm lugar entre os 16 e os 18 anos para a maioria dos meninos (cerca de 2 a 4 anos após a primeira ejaculação) e aos 16 anos para a maioria das meninas (cerca de 2 anos após a menarca). Durante essa fase, a maioria dos jovens passa a maior parte do tempo com adultos do mesmo sexo, havendo maior participação nas atividades familiares adultas e nos assuntos da comunidade; aprendendo, portanto, o que significa ser um membro produtivo do grupo (LAPSLEY; NARVAEZ, 2007).

Schlegel e Barry (1991) afirmam que relativamente poucas comunidades da amostra pesquisada contavam, em seu vocabulário, com um termo particular para se referir aos adolescentes. Isso, porém, não significa, para os autores (1991), que não haja um

reconhecimento da adolescência; já que a grande maioria das sociedades possuía expectativas específicas sobre o comportamento dos adolescentes e/ou tratava de maneira diferente os meninos e as meninas na época da puberdade. Além disso, os adolescentes costumam ser distinguidos das crianças e dos adultos por meio de marcadores visuais diversos, como roupas, penteados, adornos etc. Relativamente aos conflitos intergeracionais,

A impressão que se obtém a partir da leitura de muitas etnografias é que os conflitos e antagonismos entre adolescentes e seus pais na maioria das sociedades tradicionais, não constituem, de fato, problemas sérios. Os adolescentes não lutam para se individualizar da família no mesmo nível que o fazem os jovens ocidentais: sua dependência em relação às famílias e cônjuges continuará mesmo após atingirem a idade adulta, e a maior parte de suas necessidades econômicas será suprida por meio de sua contribuição para as atividades grupais, e não a partir de ações independentes (SCHLEGEL; BARRY, 1991, p. 62, tradução nossa).

De acordo com Schlegel e Barry (1991), na maioria das sociedades estudadas é comum a presença de ambos os pais no domicílio, sendo o pai o agente socializador mais importante para os meninos e as mães, para as meninas. Além disso, como a família é a principal unidade de produção, e a maioria das atividades é concentrada em torno desta, os adolescentes passam a maior parte do tempo trabalhando com os parentes e cuidando das crianças mais novas. Ainda segundo os autores, o grupo de pares também pode ser um importante fator de socialização para os adolescentes, embora normalmente seja maior e mais importante para os meninos do que para as meninas, comumente mais ligadas ao contexto familiar. Para Schlegel e Barry (1991), a adolescência é uma época de aprendizado, na qual os jovens aprendem novas habilidades e papéis sociais referentes a atividades econômicas, militares, religiosas, sociais, artísticas e recreativas; sendo encorajados a se esforçar, já que seu desempenho atual pode afetar sua posição futura na comunidade.

Quanto ao segundo ponto de vista, segundo Lapsley e Narvaez (2007), a tese invencionista afirma que a adolescência não é algo natural e necessário, mas um fenômeno que emergiu nos Estados Unidos durante as últimas décadas do século XIX, posteriormente difundindo-se para outros locais; utilizando como apoio as evidências históricas das alterações na vida dos jovens, que foram resultantes de amplas mudanças demográficas e econômicas na sociedade da época. Para os defensores dessa tese, o fato de que a posição social da juventude atual é radicalmente diferente daquela dos séculos anteriores indicaria que a adolescência não é algo natural, mas uma criação moderna.

De acordo com Lapsley e Narvaez (2007), nessa perspectiva o fator mais importante para a compreensão da adolescência não seria a aquisição de status, mas sua deprivação: no

passado, os jovens se afastavam precocemente da família e eram relativamente independentes, trabalhando ao lado dos adultos em qualquer área produtiva e participando de forma significativa na economia das famílias e comunidades. Entre 1880 e 1920, porém, diversos fatores, como a urbanização, imigração, industrialização, longa educação obrigatória e as leis trabalhistas (proibição de trabalho remunerado para adolescentes), privaram os jovens de seu status anterior, obrigando-os a assumir um papel sem conexão com a estrutura adulta da sociedade, aquele de adolescentes.

Para os defensores da tese invencionista, isso representou, segundo Lapsley e Narvaez (2007), a imposição de um status infantil a indivíduos já biologicamente maduros; capaz de produzir conflitos e confusão, principalmente naqueles que não respondem bem ao longo período de dependência institucionalizada. De acordo com os autores (2007), havia um consenso geral sobre essa situação já no início do século XX, reforçado pela publicação da obra de Stanley Hall, em 1904, a qual parecia justificar as crescentes restrições colocadas sobre a juventude; chamando a atenção para a instabilidade psicológica “normal” dos jovens e para a necessidade de expor, segundo sua teoria biogenética, os adolescentes às forças civilizadoras da educação. Desde então, os jovens passaram a ser vistos como indivíduos com necessidades especiais, demandando um ramo próprio da medicina (pediatria), um sistema de educação (“highschool”) e formas próprias de recreação; nova maneira de viver produzida pelo contexto da época, portanto, a qual acabou tornando a transição para a idade adulta mais difícil, além de aumentar o abismo entre a cultura juvenil e os valores adultos (LAPSLEY; NARVAEZ, 2007).

De acordo com Santos (1996, apud Campos, 2006), a adolescência, como período de espera e preparação para a vida adulta, só se tornou possível com a emergência das cidades e das decorrentes mudanças na forma de socialização das crianças. Nas sociedades complexas, as exigências de especialização passaram a demandar um maior tempo de preparação, aumentando, assim, também a fase adolescente em relação às sociedades do passado. Para esse autor, a adolescência é sócio-histórica, e não uma categoria antropológica constante, já que não estaria presente da mesma forma em todas as sociedades; descartando, porém, a idéia de que seja um fenômeno recente ou original na História:

A adolescência já estava prefigurada numa espécie de cultura alcebiadiana na Grécia do fim do século V a.C., nas contestações dos universitários da Idade Média, no teatro e na poesia do século XVIII e, mais tarde, na intelligentsia romântica européia

– sua originalidade, na forma como ela ocorre neste século, se prende ao seu ‘caráter extensivo, maciço e mundial (SANTOS⁶, 1996, apud CAMPOS, 2006, p. 30).

Ainda segundo Santos, a chamada cultura adolescente seria, contudo, algo realmente recente, datando da metade do século XX, quando os jovens começam a se organizar em grupos formando uma cultura à parte, favorecida ainda pela ausência de rituais de passagem para a vida adulta; uma situação que também facilitaria a formação dos conflitos habitualmente observados nesta fase (SANTOS, 1996, apud Campos, 2006).

Para finalizar este debate entre as duas teses, podemos acrescentar que para Lapsley e Narvaez (2007), ambos os lados parecem apontar para algo fundamentalmente correto sobre a adolescência: o fato de que esta não pode ser compreendida sem referência a um contexto sociocultural mais amplo, que inclui fatores geracionais e históricos. Nessa linha, acrescentaremos, a seguir, algumas pesquisas e exemplos relacionados à “produção” de distintas adolescências por contextos sociais diferentes.

Para Brown e Larson (2002), a Psicologia do adolescente é um empreendimento eurocêntrico, já que suas concepções de adolescência se baseiam, em grande parte, em estudos realizados com adolescentes americanos e europeus. Segundo os autores, embora haja imperativos biológicos, psicológicos e cognitivos para o desenvolvimento humano, estes fatores se adaptam às exigências das sociedades e inclusive recebem significados diferentes, de acordo com a cultura. Dessa forma, podem ser observadas adolescências muito distintas ao redor do globo, as quais não correspondem aos enunciados ocidentais sobre o que deve ocorrer durante este período de transição para a vida adulta. Relativamente à negociação da autonomia, por exemplo, enquanto esta é considerada muito importante para os adolescentes ocidentais, na Índia dois terços dos jovens aceitam voluntariamente a gestão de seus pais quanto à escolha dos parceiros conjugais. Outro exemplo citado pelos autores, são os milhares de jovens quenianos sem lar, que conquistam uma notável competência para sobreviver nas ruas; desenvolvendo-se de uma forma que guarda pouca semelhança com as descrições presentes nos manuais ocidentais sobre a adolescência.

De acordo com Brown e Larson (2002), pode-se aprender muito sobre a natureza da adolescência em uma dada cultura pela maneira como é ou não definida, já que, em alguns casos, sequer há termos para descrevê-la, sinalizando que talvez não seja considerada uma etapa diferenciada e importante da vida; caso de muitas sociedades da Ásia Oriental, até

⁶ SANTOS, Benedito Rodrigues dos. *A emergência da concepção moderna de infância e adolescência. Mapeamento, documentação e reflexão sobre as principais teorias*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 1996; p. 152.

pouco tempo atrás, nas quais não havia segregação dos jovens e era comum observar crianças pequenas assumindo responsabilidades de adulto. Já na Índia e no Japão, o rótulo “juventude” abarcava todos os indivíduos com idade inferior a 20 anos. Para os autores (2002), a imagem norte americana da adolescência refletiria a postura de preocupação dos adultos em relação aos jovens: “teenagers”, o termo habitualmente utilizado para adolescentes nos Estados Unidos, “carrega em si uma imagem de imprudência, rebelião, irresponsabilidade e conflito; retrato nada lisonjeiro, o qual, todavia, captura a postura de preocupação que a maioria dos adultos na sociedade assume em relação aos jovens” (BROWN; LARSON, 2002, p. 6, tradução nossa).

Segundo Pimenta (2001), juventude é uma categoria social carregada de valores, a qual sempre poderia ser reconstruída; além disso, não existe uma única juventude, e as diferenças e desigualdades sociais contribuem significativamente para este fato. Burton, Obeidallah e Allison (1996) mencionam a noção de “curso de vida acelerado”, relativo aos indivíduos com esperança de vida encurtada; acrescentando que a percepção deste fato pode ter implicações quanto à disposição e probabilidade dos adolescentes se engajarem em determinados comportamentos. Altas taxas de mortalidade também se referem às consequências da pobreza, incluindo acesso limitado a cuidados médicos, alimentação deficitária e ambientes insalubres; e de acordo com os autores (1996), os adolescentes cujo desenvolvimento se dá em contextos economicamente desfavorecidos podem atribuir significados bastante diferentes aos papéis e comportamentos do período; a adolescência, nesses contextos, podendo inclusive não ser distinguida como uma etapa clara entre a infância e a idade adulta. Ainda segundo os autores (1996), estudos etnográficos sobre a vida de adolescentes afro-americanos de baixa renda, residentes em “guetos” urbanos nos Estados Unidos, sugerem que muitos jovens, ao assumir responsabilidades adultas (como cuidar de idosos e dos irmãos menores) e desenvolver competências para a sobrevivência em seus ambientes, passam da infância à vida adulta sem vivenciar uma etapa adolescente.

Para Burton, Obeidallah e Allison (1996), as avaliações de pesquisadores sobre o desenvolvimento satisfatório ou não de adolescentes, em geral tendem a utilizar parâmetros referentes aos jovens brancos de classe média, como, por exemplo, a conclusão do ensino médio, ausência de gravidez na adolescência, obtenção de emprego estável etc.; marcadores que, à parte as limitações de classe quanto a oportunidades, não esgotam o leque de fatores relacionados ao sucesso de um jovem nas mencionadas comunidades afro-americanas. Um exemplo citado pelos autores foi um rapaz que desempenhava o papel de cuidador de um parente idoso, cuja dedicação era muito elogiada pela comunidade; trajetória que também

difere bastante das expectativas habituais de afastamento ou menos envolvimento dos jovens nas atividades familiares. Pode-se, ainda segundo os autores (1996), observar uma grande variabilidade no significado social, nas expectativas de papéis e nos comportamentos ligados a essa faixa etária nos diversos contextos e culturas; como ilustra a fala deste jovem de 14 anos, orgulhoso de suas habilidades: “Sei que sou bem sucedido porque sei sobreviver nas ruas. Aposto que os garotos brancos e ricos não conseguiriam fazer o que faço” (BURTON; OBEIDALLAH; ALLISON, 1996, p. 401, tradução nossa).

Um aspecto muito interessante da questão, discutido por Burton, Obeidallah e Allison (1996), refere-se às expectativas da família e das instituições sociais, discrepantes no que diz respeito aos papéis que deveriam ser desempenhados pelos adolescentes. Fato que, embora também presente em outras populações, se torna mais relevante nos casos envolvendo pobreza e desigualdade racial; nos quais a magnitude dessas incongruências se exacerba, inclusive entre os adolescentes de categorias sociais diferentes. Ainda segundo os autores (1996), famílias e instituições costumam fornecer diretrizes específicas, com base nas expectativas sobre o papel e o comportamento dos adolescentes; lembrando-os, com frequência, de que não são mais crianças, tampouco adultos, portanto incompatíveis com ambos os domínios; ou seja, embora em preparação para a vida adulta, ainda não podem participar deste universo, assumir responsabilidades e papéis adultos.

No caso da citada comunidade afro-americana, essa incoerência é bastante evidente entre a família, na qual muitos jovens assumem responsabilidades de adulto, e a escola, onde são tratados como “crianças mais velhas”, em fase de aprendizagem assistida; tornando a adolescência um período ambíguo, com mensagens sinalizando a valorização/recompensa de comportamentos pertencentes a uma ou outra categoria: “Eu simplesmente não acredito como esta escola opera e o que pensa de nós. Sou um homem crescido. Cuido da minha mãe e criei minhas irmãs. Então venho aqui, e este professor que não sabe de nada me trata como se eu fosse um garoto estúpido sem responsabilidades” (BURTON; OBEIDALLAH; ALLISON, 1996, p. 404). Por outro lado, ser um adolescente homem ou mulher também faz diferença, já que a socialização se dá de maneira distinta. Segundo Traverso-Yépez e Pinheiro (2005),

As inserções de classe social e gênero em uma mesma sociedade, ao configurarem contextos de interação específicos, repercutem de forma substancial nos processos de subjetivação de cada pessoa, delineando possibilidades e limitações (...). Considerando o processo de socialização como permanente e sempre inconcluso, diríamos que as categorias de gênero são permanentemente reconstruídas pelas pessoas em suas interações e com elas os valores, papéis, atribuições e normas de interação entre os sexos (...). As relações de gênero (...) demarcam espaços, delimitam possibilidades e configuram matrizes ou modelos de interação entre as

peessoas, implicando pressões sobre aquelas que as transgridem ou subvertem (TRAVERSO-YÉPEZ; PINHEIRO, 2005, p. 148-149).

Tendo em vista as distintas “adolescências” descritas até aqui, pode-se concluir que o que pode ser considerado um problema num local, não necessariamente o será em outros. A gravidez na adolescência, por exemplo, comumente considerada uma questão de saúde pública, e prejudicial para o futuro das jovens, pode, contudo, representar um sucesso em outras culturas ou mesmo no interior da nossa, como revela o estudo de Pantoja (2003), realizado entre jovens de camadas populares em Belém do Pará, com base em uma perspectiva sócio-antropológica:

Objetivando uma compreensão dos significados culturais do evento nesse contexto, o estudo aponta que o mesmo não implica, para as meninas, a ruptura ou abandono de projetos de vida. Ao contrário, a gravidez/maternidade é valorizada por traduzir tanto mudanças de status social para as mesmas, quanto a afirmação de projetos de mobilidade social no futuro, justificando assim, a continuidade dos estudos diante das dificuldades que a situação impõe (PANTOJA, 2003, p. 335).

“Depois que tive neném deixei de ser adolescente e agora sou uma mulher adulta, não posso mais sair como antes. Agora que sou mãe tenho mais responsabilidade. Mudou muita coisa na minha vida, mudou pra melhor, sou mais respeitada pela minha família. Agora que tenho ela [a filha], a responsabilidade é muito grande, tudo o que faço é pensando nela. Agora mesmo é que preciso estudar pra poder dar um futuro melhor pra ela... porque sem o estudo a gente não é ninguém” (Raquel, 16 anos) (PANTOJA, 2003, p. 342).

Segundo Pantoja (2003), a maternidade era muito importante para as adolescentes do estudo e estava relacionada à mudança de status; como passaporte para a vida adulta e parte de um projeto de vida que incluía a escolarização como forma de alcançar um futuro diferente da trajetória de suas genitoras (lavadeiras, empregadas domésticas, feirantes etc.). Muito interessante o papel das redes de sociabilidade construídas na escola, as quais estimulavam a permanência das jovens. Uma adolescente grávida podia frequentar a escola “sem ter vergonha da barriga, trocar experiências com colegas e professores, ser admirada, receber elogios e, sobretudo, ser homenageada com o chá de bebê” (PANTOJA, 2003, p. 342); fatores indicativos do valor social que a gravidez das jovens era capaz de assumir neste universo.

Interessante observar também que, embora num contexto muito diferente (frequentadoras de uma Unidade Básica de Saúde da Zona Leste de São Paulo), e à parte questões presentes, relacionadas à violência doméstica, os resultados de um estudo de Salcedo-Barrientos et al. (2012) sobre a maternidade na adolescência – desta vez, não planejada e sem o estímulo inicial da comunidade –, revelaram alguns aspectos similares ao caso anterior, de Belém do Pará, quanto às mudanças de comportamento das jovens;

referentes à sua responsabilidade com os bebês e também no que diz respeito ao suporte familiar e à melhoria destas relações:

De forma geral, reconhecer a responsabilidade inevitável da maternidade faz com que as jovens apresentem comportamentos que objetivam evitar prejuízos para elas e para os seus bebês. A noção de responsabilidade, identificada nessa pesquisa, está associada ao abandono de atividades em que elas tinham diversão e interação social. A grande maioria das participantes referiu como “mudanças após a gestação” o fato de ficar mais em casa, não saindo tanto com os amigos e melhorando o relacionamento com a família. Algumas atribuem a este fato certa sensação de estranheza, porém, aparentemente, isso não se configura como um sentimento de perda (SALCEDO-BARRIENTOS et al., 2003, p. 129).

Este tópico será concluído com duas situações que, de certa forma, ilustram muito do que foi discutido até aqui; as quais ocorreram na mesma época (em 2004), com indígenas (não necessariamente da mesma etnia) e em locais relativamente próximos, na Amazônia. Histórias parecidas quanto à presença de desequilíbrios juvenis e também quanto ao fato de estarem relacionadas ao contato com a cultura ocidental; porém totalmente diferentes no que diz respeito a causas, contextos e conteúdos. A primeira, abaixo, referente a jovens aculturados em São Gabriel da Cachoeira; e a segunda, aos frequentadores de uma escola indígena desta região, a Pamáali, com foro na mesma cidade, todavia com sede em outro local (Rio Içana).

Dentre outros temas, Tardivo (2004) relata, em sua tese de Livre Docência, a pesquisa e o atendimento clínico que realizou com grupos de jovens indígenas aculturados, em São Gabriel da Cachoeira, região do Alto Rio Negro (Am); sendo um de seus objetivos, o de tentar compreender os crescentes índices de violência/mortes violentas (suicídios e homicídios) entre estes jovens. Foi realizada uma série de encontros grupais – contando com a aplicação do Procedimento de Desenhos-Estórias (TARDIVO, 1996) –, durante os quais, apesar da timidez inicial, muitos jovens, com os desenhos em mãos, falaram sobre sua vida e sofrimentos. A opção da autora foi pelo Procedimento de Desenhos-Estórias com tema: “Desenhe o jovem em São Gabriel da Cachoeira hoje”, a qual resultou em muitas imagens com referências a drogas, gravidez precoce, brigas, violência e morte (algumas bastante dramáticas); além de desenhos ilustrando festas, futebol, natureza, preocupação com meio ambiente etc. Jovens falaram sobre as escolhas que tinham diante de si, entre os caminhos do “bem” e do “mal”; e segundo a autora (2004), apreciaram o fato de que havia alguém interessado em saber o que se passava com eles e o que pensavam a respeito disso.

De acordo com Tardivo (2004), na época da pesquisa cerca de 95% da população da cidade era composta por indígenas, e pelo menos um dos genitores da maioria dos jovens atendidos pela autora também o era. Apesar disso, pôde observar que muitos jovens pareciam

desprezar suas raízes, não estavam vinculados às tradições, língua e ritos de passagem de seus pais e avós; os quais, segundo a autora (2004), poderiam constituir pontos de apoio e segurança, além de propiciar um maior senso de pertencimento. Dentre seus pais e avós, diversos ainda mantinham a língua e os costumes tradicionais, todavia entre os jovens, a autora presenciou falas do tipo “Não sou índio, índio é minha mãe”. Para Tardivo (2004), os conflitos pelos quais passavam esses jovens seriam reflexo de seu desenraizamento e do caos prevalente na vida pública local, que não lhes oferecia possibilidades de atuação na sociedade: sem perspectivas quanto ao futuro, restava-lhes apenas um presente sem sentido.

A segunda história não se refere a jovens aculturados, mas aos frequentadores da Escola Baniwa/Coripaco Pamáali, a qual foi construída fora de sua comunidade. Trata-se de um trabalho de cunho etnográfico (VIANNA, 2012) que contou também com fontes documentais, pois não foi realizado em 2004, quando os problemas (“doenças”) começaram, mas anos depois. Essa escola foi planejada pensando no déficit educacional da região, todavia também para ser adequada à realidade indígena, “modo de estabelecer e fortalecer o ideal de pessoa baniwa, sendo, ao mesmo tempo, uma estratégia importante de apreender o conhecimento ocidental, cujos ensinamentos devem estar combinados com o conhecimento tradicional” (VIANNA, 2012, p. 65). Não caberia detalhar aqui todo o processo ou a análise do autor, baseada no Perspectivismo Ameríndio desenvolvido por Viveiros de Castro (1996). O parágrafo abaixo – email da época, parte de um diálogo entre a equipe da escola, ao qual Vianna teve acesso –, basta para ilustrar a “doença” que repentinamente passou a acometer algumas saudáveis nas dependências da escola, tornando-se, inclusive, rapidamente “contagiosa”:

É realmente um caso sério o que estamos enfrentando na Escola Pamáali. Irei fazer um breve histórico, em busca de auxílio para encontrar um caminho possível de seguir em meio a loucura de uma doença ainda sem explicação que afeta especificamente as jovens baniwa que estudam aqui. A doença parece com um surto psicótico, ou recebendo um espírito num centro de candomblé. As meninas gemem de dor, o corpo fica contraído, pulam da rede, sendo necessário de 7 a 10 meninos para segurar e garantir que não se joguem no chão ou saiam correndo para o mato (...). Pulsação normal e de resto sem alterações (VIANNA, 2012, p. 75).

Em suma, nunca houve motivações físicas para a “doença”, a qual aparecia e desaparecia sozinha, e cujas soluções e causas estavam, segundo os Baniwa, relacionadas, por exemplo, à localização específica da escola, a problemas com um povo vizinho, à ausência das famílias na escola e ao afastamento das jovens da comunidade de origem durante alguns meses (sistema da escola); fatores complicadores devido à ainda “incompletude” das meninas

como pessoas baniwa (muito jovens), a qual as tornava ainda mais vulneráveis às relações de alteridade, entre humanos e “não humanos” (noção relacional, que não se refere estritamente à “espécie humana”). Segundo os Baniwa, a escola foi construída num lugar inadequado, propiciando relações problemáticas com determinados “não humanos” do local; as quais acabaram afetando as moças. Importante ressaltar que o caso citado não se refere meramente a “superstições” dos Baniwa (conceito associado aos povos ditos “primitivos” pelas perspectivas evolucionistas do passado), mas a concepções partilhadas de mundo, formadoras de subjetividades.

Pode-se observar a grande diferença entre os dois casos anteriores, envolvendo problemas adolescentes, no que diz respeito ao foco principal (comportamento de risco/“doença”), às causas dos desequilíbrios (desenraizamento/fatores relacionados à cosmologia baniwa) e às condições do contexto, facilitadoras ou não para uma adolescência mais tranquila (havia desequilíbrios em ambos os casos: jovens vivenciando um “caos social” e falta de perspectivas, versus jovens bem integrados, frequentando escola diferenciada, com apoio e perspectivas futuras). Cabe também ressaltar as peculiares noções de corpo, doença e humanidade dos Baniwa.

1.2 Ciganos

Jan Yoors (1967) foi um belga que fugiu de casa aos 12 anos de idade, em 1934, para conviver com nômades Rom, conhecendo-os “de dentro” como poucos já tiveram oportunidade de fazer. Para o autor,

os ciganos vivem num eterno agora, aparentemente imunes ao progresso, num presente perpétuo e heróico, como se reconhecessem apenas o lento pulso da eternidade e se contentassem em viver à margem da história. Estão em constante movimento, como a ondulação dos ramos ou o fluir da água. Sua organização social é eternamente fluida, mas com vitalidade interna. A coesão e a solidariedade da comunidade cigana repousam nos fortes laços familiares, os quais constituem sua única unidade básica constante. O grupo maior de unidades familiares (...), denominado *Kunpania*, permanece altamente móvel, em constante dispersão e reagrupamento, conforme as antigas relações e alianças se alteram, e novos padrões de interesse se desenvolvem (...). Suas lembranças não se estendem além de quatro ou, no máximo, cinco gerações, limitadas aos ancestrais que uma pessoa viva ainda pode lembrar (...). Não há heróis míticos ou lendários, histórias sobre sua origem, ou necessidade de qualquer justificativa para seu nomadismo (YOORS, 1967, p. 5-6, tradução nossa).

Comparando alguns grupos étnicos entre si – dentre eles, ciganos Rom da Hungria – por meio de sua orientação temporal, Day, Papataxiarches e Stewart (1999) concluíram que

estes compartilhavam uma orientação principalmente voltada para o presente. Sintetizando algumas de suas características, perceberam que estes povos, embora vivendo na pobreza e às margens da sociedade, não adotavam nossa visão convencional de trabalho, parecendo considerar sua subsistência como assegurada por uma espécie de abundância natural; não havendo, portanto, necessidade de realizar ações no presente para garantir o futuro (DAY; PAPATAXIARCHES; STEWART, 1999).

Ainda segundo Day, Papataxiarches e Stewart (1999), tais grupos vivem em oposição às tendências dominantes, sendo, por vezes, considerados ameaças aos estilos de vida mais “respeitáveis”. Sua orientação para o presente, contudo, contrária às práticas convencionais, representa também uma determinação em vivenciar cada dia de acordo com as possibilidades; invertendo seu status marginal e levando-os a ocupar o centro de seu próprio universo moral. Isso também fortalece seu senso de identidade, pois quanto menos alguém se preocupa com passado e futuro, mais verdadeira se torna a afirmação “você é aquilo que faz”. Além disso, autonomia e liberdade são valores opostos àqueles comumente associados às instituições que organizam a reprodução social ao longo prazo, simultaneamente produzindo relações hierárquicas (DAY; PAPATAXIARCHES; STEWART, 1999). Casa-Nova (2009, p. 208), em seu trabalho sobre ciganos portugueses, descreve algo similar, afirmando que suas estratégias de manutenção dos valores culturais são “fundamentais para inverter a lógica de dominação”; percepção que remete à afirmação anterior de Day, Papataxiarches e Stewart (1999) sobre condutas capazes de inverter um status marginal. Relativamente às práticas de forrageamento dos ciganos, cabe acrescentar que muitas vezes estas acabam resvalando na ilegalidade, como ilustram os trechos abaixo, dois excertos de Yoors (1967), conforme citados por Moonen (2013, p. 111-112):

Por força de circunstâncias adversas, alguns ciganos são forçados a praticarem ladroagem de subsistência - isto é, obter suas necessidades diárias mínimas da terra ou de seus proprietários legais: capim para seus cavalos, lenha, batatas ou frutas, e naturalmente a proverbial galinha perdida. De um modo geral, eles consideram todo o mundo *gajo* [não-cigano] como um domínio público (...). Furtar dos *gadje* não era realmente um crime desde que fosse limitado a tomar necessidades básicas, e não em quantidades maiores do que necessárias para aquele momento. O que tornava furtar ruim, era a introdução de um senso de cobiça, porque esta tornava as pessoas escravas de anseios desnecessários ou do desejo de possuir bens.

Cabe esclarecer que, em princípio, esse ponto de vista não inclui força física, assaltos à mão armada ou invasão de residências, apenas o que é considerado “esperteza” (MOONEN, 2013). Yoors (1967), conforme citado por Moonen (2013, p. 112), acrescenta: como acontece com todas as lendas, “aquelas dos ciganos como ladrões têm sido exageradas. Se eles fossem

culpados de todos os roubos dos quais têm sido acusados, eles teriam que viajar com caminhões de mudança ou então envergariam sob o peso de suas propriedades”.

Além da questão da orientação temporal, outra diferença importante dos povos ciganos em relação à cultura ocidental refere-se à concepção de pessoa. Segundo a antropóloga Florencia Ferrari (2010), os ciganos Calon costumam representar-se por meio da noção de “pessoa coletiva” – em conexão metonímica com o todo –, ou seja, definida em relação a uma rede de pessoas, e não como indivíduos, separados dos demais; não concebem uma existência solitária, estruturando-se em redes de parentes e amigos e permanecendo sempre em companhia uns dos outros (FERRARI, 2010). Segundo a autora, não há, porém, um ideal de “igualitarismo” conforme imaginado pela cultura ocidental, mas uma igualdade criada por códigos de reciprocidade, e não por uso comunitário dos recursos. Além disso, também não há Estado próprio, nem hierarquias baseadas em poder e dominação. A autoridade deve-se apenas à capacidade de liderar e falar pelo grupo em determinadas situações: “a palavra do chefe não está acima da palavra dos demais, ela apenas será levada em conta enquanto se mostrar mais efetiva, e por isso mesmo mais vantajosa” (FERRARI, 2011, p. 731). Sobre a questão da “pessoa coletiva”, cabe um pequeno e importante acréscimo teórico, nas palavras de Anthony Seeger, Roberto DaMatta e Eduardo B. Viveiros de Castro:

Não há sociedade humana sem indivíduos. Isto, porém, não significa que todos os grupos humanos se apropriem do mesmo modo dessa realidade infra-estrutural. Existem sociedades que constroem sistematicamente uma noção de indivíduo onde a vertente interna é exaltada (caso do ocidente) e outras onde a ênfase recai na noção social de indivíduo, quando ele é tomado pelo lado coletivo; como instrumento de uma relação complementar com a realidade social (...). A visão ocidental da pessoa (do indivíduo) é algo extremamente particular e histórico (SEEGER; DAMATTA; VIVEIROS DE CASTRO, 1979, p. 4).

Se a individualização é uma experiência universal, destinada a ser culturalmente reconhecida, marcada, enfrentada ou levada em consideração por todas as sociedades humanas, o individualismo é uma sofisticada elaboração ideológica particular ao Ocidente, mas que, não obstante, é projetada em outras sociedades e culturas como um dado universal da experiência humana (...). A modernidade (...) diz respeito à institucionalização do indivíduo como valor englobante, um valor postulado como sendo maior (e mais inclusivo) do que a sociedade da qual ele é parte (...). Foi somente na civilização ocidental que a experiência do indivíduo isolado do grupo passou a ser uma instituição central e normativa. Entre nós, portanto, o indivíduo não é somente uma parte essencial do mundo, mas é também um ser dotado de uma independência e de uma autonomia que não tem paralelo em nenhuma outra sociedade (DAMATTA, 2000, p. 9-10).

Indiferença dificilmente seria a palavra adequada para descrever as reações provocadas pelos ciganos. Como se fossem estrangeiros em qualquer parte, “vindos de lugar algum, os ciganos, quando se aproximam, fazem sentir a alteridade. Mobilizam em nós,

ocidentais, sentimentos tão contraditórios como o temor, o fascínio, a admiração, o desejo e a repulsão e, com isso, revelam algo de nós mesmos” (FERRARI, 2002, p. 17). Seu modo de vida “questiona valores tão arraigados como trabalho, propriedade, ciência, pertença a um lugar, família etc.” (FERRARI, 2002, p. 222). Aos ciganos, vítimas do nazismo (cerca de meio milhão) e da escravidão, alvos de perseguições constantes ao longo da História, também está atrelada uma considerável carga de preconceitos e estereótipos, parte do imaginário ocidental sobre os ciganos: “adivinhação, roubo de criança, compra e venda de cavalos, espetáculos de música e dança, negócios escusos, uso de ouro”; elementos presentes tanto em obras literárias européias quanto brasileiras, a partir da Idade Moderna (FERRARI, 2002, p. 22). Algumas expressões idiomáticas também são sugestivas: na gíria inglesa, por exemplo, *to gyp* significa roubar, e no dialeto vienense, *zinganar* é enganar. Na Espanha, algumas “cartilhas de alfabetização, para ensinar o duplo som da letra g, usam as palavras *gallina* e *gitano* e a frase ‘*Los gitanos roban una gallina*’” (FERRARI, 2002, p. 20).

Embora seu número seja significativo no Brasil, os ciganos costumam ser pouco familiares aos demais brasileiros e há muito preconceito; além disto, ainda são relativamente poucos os estudos acadêmicos dedicados ao tema, raríssimos na área de Psicologia. Dessa forma, consideramos importante apresentar um panorama minimamente detalhado sobre seu mundo, maneira de pensar, modos de vida e condições de contato com os não ciganos ao longo do tempo; necessário para uma contextualização de sua etapa entre a infância e a vida adulta, e, portanto, para a adequada compreensão do presente trabalho.

1.2.1 *Um pouco de História e alguns dados atuais*

De acordo com Moonen (2013), data de 1050, um dos registros mais antigos referente aos possíveis antepassados dos ciganos: relato de um monge grego sobre o imperador de Constantinopla, o qual havia solicitado aos *adsincani*, adivinhos e feiticeiros, que matassem alguns animais selvagens. No início do século seguinte, são mencionados por outro monge os *athinganoi*, leitores da sorte e domadores de animais; e num documento do século XXIII pode ser lida uma advertência feita ao clero pelo patriarca de Constantinopla, a respeito dos *adingánous* – adivinhos, domadores de ursos e encantadores de cobras –, os quais deveriam ser proibidos de entrar nas casas, já que poderiam ensinar coisas “diabólicas” à população.

Sabe-se que vários grupos migraram da Turquia para a Grécia. No século XIV, um monge franciscano, de passagem pela ilha de Creta, escreveu sobre os *Atsinganoi*, músicos e adivinhadores que habitavam cavernas ou tendas, e nunca permaneciam por muito tempo num

mesmo local. Outros viajantes também observaram esses indivíduos, porém trabalhando como sapateiros e ferreiros num porto grego, então colônia de Veneza (MOONEN, 2013). No início do século XV, os “exóticos” migrantes aportaram na Europa Ocidental, onde receberam distintas e genéricas denominações, de acordo com a região. Dizendo-se originários do Pequeno Egito, uma antiga região da Grécia, alguns foram confundidos com egípcios (africanos), passando, assim, a ser chamados de *egitanos*, *gitanos*, *gypsy* etc.; outros se apresentavam como gregos e *atsinganos*, ficando, então, conhecidos como *tsiganes*, *ciganos*, *zingaros* etc. Na França, contudo, as denominações não remetem à nenhuma origem: *romanichel*, *manouches* e *boémiens* (MOONEN, 2013).

Tal encontro entre culturas foi conflituoso, diversos documentos históricos relatam discórdias e perseguições, deixando claro que muitos ciganos apresentavam condutas pouco compatíveis com os valores europeus da época. Em Portugal, por exemplo, as primeiras referências aos ciganos são do final do Século XV, e em 1526 já foi proibida sua entrada no país, e decretada a expulsão dos que ali já viviam. Sucederam-se muitos reis e decretos diferentes, aparentemente mal sucedidos, contendo penas variadas (de morte, açoites, galés, apreensão dos bens etc.), aplicáveis inclusive na ausência de crimes; além de diversas tentativas de assimilação forçada, por meio de proibições relativas à reunião de indivíduos, língua e trajes típicos, leitura da sorte, nomadismo etc. (MOONEN, 2013). Até a expressão “cigano”, tentou-se suprimir do vocabulário da população. Decreta, por exemplo, o Rei D. Pedro, em 1708:

Hei por bem, e mando que não haja neste Reino pessoa alguma de um, ou de outro sexo, que use de traje, língua, ou giringonça [dialeto] de ciganos, nem de impostura das suas chamadas buenas dichas; e outrossim, que os chamados Ciganos, ou pessoas que como tais se tratarem, não morem juntos mais, que até duas casas em cada rua, nem andarão juntos pelas estradas, nem pousarão juntos, por elas, ou pelos campos, nem tratarão em vendas, e compras, ou troca de bestas, senão que no traje, língua e modo de viver usem do costume da outra gente das Terras; e o que contrário fizer, por este mesmo fato, ainda que outro delito não tenha, incorrerá na pena de açoites, e será degradado por tempo de dez anos; o qual degredo para os homens será de galés, e para as mulheres, para o Brasil (COELHO⁷, 1997/1892, apud MOONEN, 2013, p. 41).

Como os decretos reais revelavam-se pouco efetivos, e os ciganos não poderiam ser extraditados para a Espanha – única fronteira terrestre de Portugal –, que partilhava das mesmas políticas anticiganas, decidiu-se, então, que estes deveriam ser deportados para as colônias portuguesas ultramarinas (MOONEN, 2013). No final do século XVI, ciganos

⁷ COELHO, Adolfo. *Os ciganos de Portugal*. Lisboa: Dom Quixote, 1995 [1892].

ibéricos já podiam ser observados no nordeste do Brasil (FERRARI, 2002); mas a deportação de ciganos portugueses – para o Maranhão e outras capitanias – foi iniciada apenas no final do século XVII (MOONEN, 2013).

A expressão genérica, “ciganos”, que surgiu na Europa, continua sendo utilizada até hoje. Ciganos e ciganólogos, todavia distinguem três grandes grupos: **1)** Rom (idioma romani, uma língua ágrafa), subdivididos em *Kalderash*, *Matchuaia*, *Lovara* etc. (há nomes que derivam de antigas profissões, como *Kalderash*, caldeireiros e *Ursari*, domadores de ursos); predominantes nos países balcânicos, embora também presentes em outras regiões da Europa e nas Américas; **2)** Sinti (língua sintó), mais encontrados na Alemanha, Itália e França; **3)** Calon (língua caló), os “ciganos ibéricos”, predominantes em Portugal e na Espanha; os quais também podem ser encontrados em outros países da Europa e América (MOONEN, 2013).

Segundo Moonen (2013), a origem dos ciganos sempre foi um mistério, dando margem a muitas especulações e fantasias. A temática começou a ser discutida mais seriamente apenas durante o século XVIII, quando linguistas constataram uma grande semelhança entre o sânscrito e as línguas ciganas. Desde então, diversos linguistas somente acrescentaram mais dados comprobatórios a essa hipótese; não suficiente, contudo, para definir a Índia como o país de origem dos ciganos. Para tanto, teriam sido necessárias evidências complementares de outra natureza, tendo em vista que as semelhanças linguísticas podem significar apenas que os ciganos “durante muito tempo e por motivos ainda ignorados, viveram na Índia, sem serem (...) indianos, ou que tiveram contato com indianos ou não-indianos que falavam o hindi, mas fora da Índia” (MOONEN, 2013, p. 10). O povo cigano nunca deixou documentos escritos sobre seu passado, e “muitos ciganólogos informam que os ciganos, em geral, não têm a mínima idéia sobre suas origens e (...) nem demonstram interesse em saber de onde vieram os seus antepassados” (MOONEN, 2013, p. 11).

Relativamente aos ciganos no Brasil, conforme já mencionado, os Calon começaram a chegar por volta do século XVI, enquanto os Rom, apenas a partir de meados do século XIX, coincidindo com uma nova onda migratória na Europa; motivada provavelmente pela abolição da escravidão cigana na Romênia, a qual aumentou consideravelmente o número de ciganos nos países vizinhos (FERRARI, 2002). As publicações antigas não mencionam os Sinti, contudo é possível que também tenham imigrado nessa mesma época, juntamente com os colonos alemães e italianos (MOONEN, 2013).

Assim como na Europa, diversas fontes históricas indicam que os ciganos eram considerados indesejáveis e sofreram muitas perseguições no Brasil. Um documento mineiro de 1723, por exemplo, informa que “pelo descuido que houve em alguma das praças da

Marinha vieram para estas Minas várias famílias de ciganos’ e manda prender todos eles e remeter para o Rio de Janeiro, de onde então seriam deportados para Angola” (MOONEN, 2013, p. 41). Na época, qualquer cidadão poderia inclusive prender ciganos e entregá-los aos policiais, além da permissão para o confisco de seus bens. Anos mais tarde, porém, o governador de Minas Gerais fez uma advertência sobre o assunto: “Pelo que toca a ciganos as queixas que há são só por serem ciganos, sem que se aponte culpa individual (...) tenho recomendado que prendam e me remetam os que fizerem furtos” (MOONEN, 2013, p. 88). Séculos depois, o preconceito contra ciganos ainda podia ser observado nas leis, particularmente no decreto 3.010, assinado por Getúlio Vargas em 1938, que restringia a entrada de estrangeiros e proibia o ingresso de “indigentes, vagabundos, ciganos e congêneres” no país (JINKINGS; CHAGAS, 2011a). As movimentações ciganas pelo mundo também estão relacionadas a tais perseguições; segundo a historiadora Cassi Coutinho (2016), entre os séculos XIX e XX havia acordos entre as polícias dos estados para expulsá-los, mantendo-os sempre em movimento, nas assim chamadas “correrias de ciganos”.

A principal atividade econômica dos ciganos no passado parece ter sido o comércio ambulante de animais e objetos; todavia, suas costumeiras habilidades como músicos e dançarinos fizeram com que eventualmente chegassem até a corte, como consta neste relato de um viajante alemão, sobre o casamento de D. Pedro I e Dona Leopoldina: “flores, fitas, aplausos, eles conquistam pela magia plangente de seus instrumentos, pela graça igual de suas danças” (MOONEN, 1996, p. 132). A criatividade dos ciganos no que diz respeito aos contextos onde eventualmente se estabelecem – incluindo meios de subsistência, relações com a sociedade, capacidade de negociação e ressignificação de costumes locais –, costuma ser surpreendente. Segundo Mello (2009), por exemplo, os “ciganos do Catumbi” (Rio de Janeiro), que aqui aportaram na época de D. João VI, passaram de comerciantes de escravos e “andadores do Rei” – sua capacidade de deslocamento e negociações, além da posse de cavalos e arreios, os fazia adequados para a profissão – a Oficiais de Justiça, conquistando uma posição de destaque

no mais importante mercado de cativos e numa instituição pública cuja lógica se baseia nos laços impessoais e contratuais (...). Suas estratégias revelam a alta competência sociológica do grupo ao ocupar um nicho de mercado, valendo-se da habilidade para comercializar mercadorias frequentemente preteridas pela grande empresa traficante (os chamados “escravos de segunda-mão”) e para incluir nas “custas”, as despesas de um litígio, gorjetas estabelecidas mediante uma arguciosa negociação com as partes envolvidas num processo judicial (MELLO et al., 2009, p. 79).

A população total de ciganos no Brasil certamente é significativa na atualidade; todavia ainda não existem cálculos oficiais ou confiáveis, devido às inúmeras dificuldades que um trabalho demográfico deste tipo concentra; relativas, por exemplo, a peculiaridades culturais, questões políticas e detalhes técnicos, como a escolha de critérios étnicos adequados para o recenseamento (MOONEN, 2013). De acordo com a Agência Brasil,

Apesar de viverem no país desde o século 16, os ciganos ainda são uma parcela da população pouco conhecida pelos brasileiros e até mesmo pelo Poder Público. Faltam informações oficiais precisas sobre o número de ciganos que vivem no território nacional. As estimativas variam de 800 mil – a mais adotada por órgãos do governo e entidades não governamentais – até 1,2 milhão de pessoas (...). Para a secretária da Associação Cigana das Etnias Calons do Distrito Federal e Entorno, Marlete Queiroz, há descaso tanto da sociedade e quanto do governo. “Os ciganos fazem parte de um Brasil invisível” (JINKINGS; CHAGAS, 2011a).

Além disso, há carência de políticas públicas adequadas para garantir seus direitos humanos, sociais e culturais. Os Calon ainda têm pouco acesso à alfabetização, documentos, Sistema Único de Saúde, saneamento básico, moradia etc.; em parte, também devido a certas características culturais de difícil compatibilização com as expectativas do Estado. As dificuldades para conseguir bons locais para pouso estão aumentando, “sempre surge alguma associação de moradores ou mesmo a polícia para desocupar o espaço (...); outra dificuldade que enfrentam é com o sistema de saúde, pois como não costumam ter residência fixa, frequentemente nem são atendidos” (Apêndice A). Segundo a Agência Brasil, em reportagem de 2011,

A falta de políticas públicas específicas para a população cigana (...) é hoje o maior desafio do governo federal para melhorar a qualidade de vida desses povos, respeitando as peculiaridades culturais. “Não temos uma política para as comunidades ciganas, mas estamos trabalhando na perspectiva de ter”, afirmou a secretária de Políticas para Povos e Comunidades Tradicionais Ivonete Carvalho (...). Os ciganos têm representação no Conselho Nacional de Políticas de Igualdade Racial (CNPIR) e na Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. No entanto, os dois órgãos são apenas consultivos (JINKINGS; CHAGAS, 2011b).

Conforme mencionado anteriormente, “cigano” é um termo genérico, mas na realidade não existe homogeneidade cultural entre eles, sequer quanto à língua romani, a qual apresenta inúmeros dialetos na Europa. De maneira geral, pode-se diferenciar, por exemplo, os Rom dos Calon quanto à língua, organização social e atividades econômicas (FERRARI, 2010). Cabe ressaltar que, embora algumas características mais gerais possam ser compartilhadas, também existem muitas diferenças entre os Calon, relacionadas, por exemplo, às características dos locais onde se estabelecem. A maior parte da pesquisa de campo do presente trabalho refere-

se a ciganos que se encontravam na cidade de São Paulo, e as fontes teóricas utilizadas na próxima seção serão predominantemente os trabalhos da antropóloga Florencia Ferrari, de grande importância na área, cujas etnografias foram realizadas na mesma cidade, referindo-se a uma grande rede de parentes que se espalha por todo o estado.

1.2.2 Algumas características dos ciganos Calon

Segundo Florencia Ferrari (2010), para os ciganos, os não-ciganos são *gadjes*, expressão que pode variar, dependendo da localidade onde se encontrem. No nordeste brasileiro, por exemplo, os *gadjes* são denominados *juron* e *jurin*, e em São Paulo, dentre outras variações, *gajon/gajin*, *garron/garrin*; sendo “on” um sufixo masculino e “in”, feminino. No Brasil, os Calon falam o português e *chibi* (“língua”, em romani), que não possui estrutura linguística, constituindo – com palavras originárias do romani, caló e português – um “repertório lexical (...) incorporado à gramática do português, permitindo criar uma comunicação ininteligível ao *gadje*” (FERRARI, 2010, p. 21); “vou querdá o rabens”, por exemplo, significa “vou fazer a comida”. Além das distorções e de uma prosódia que “estica” as vogais, “os significantes que compartilhamos com eles escondem significados ausentes em qualquer dicionário português. Não funciona apenas como gíria, mas como atribuição de novos significados a significantes existentes” (FERRARI, 2010, p. 21).

Segundo Ferrari (2011), o mundo é dividido entre Calon e *gadje*; porém não há uma noção de nacionalidade a ser contraposta àquela brasileira, apenas o modo de vida calon como um todo. A distância física entre o nosso mundo e o dos ciganos é pouca, todavia existe um grande deslocamento de sentido, como revela o depoimento de Ferrari (2010) sobre seu trabalho de campo:

Se a antropologia se estabeleceu a partir da ideia do “exótico”, cujas diferenças salientes em relação a nossa cultura permitem concebê-lo como “outra cultura”, da qual a língua, os hábitos alimentares, a relação com um ambiente específico, a religião, o parentesco, e assim por diante, formam uma “tradição” particular, o que dizer desses ciganos, que vivem na mesma cidade que eu vivo, falam português, comem arroz, feijão, carne, salada e macarrão, escutam música sertaneja, compram tecidos no centro da cidade, casam-se na Igreja Católica, e de vez em quando vão se benzer com um pai-de-santo? As noções de tradição e de autenticidade devem ser descartadas para descrever o fenômeno cultural que temos diante de nós. Eles se dizem Calon e eu acredito que sua experiência do mundo é muito diferente da minha. Porém, em vez de apreendê-la por contrastes manifestos, será preciso reconceitualizar meu mundo nos termos do mundo deles. Será preciso entender como usam o português para falar de suas concepções de mundo, como usam a cidade que compartilhamos fazendo dela um espaço calon, como preparam e servem o arroz e feijão, tornando a comensalidade um valor de calonicidade. O deslocamento irrisório, de míseros 32 km de minha casa ao acampamento, demanda, entretanto,

um amplo deslocamento de sentido. É preciso desconfiar das semelhanças dos significantes, e imaginar processos que recriam camadas de significados (FERRARI, 2010, p. 12).

Embora haja relações entre os Calon estabelecidos em diferentes estados, seus hábitos costumam variar de acordo com a região onde se estabelecem, havendo um compartilhamento de costumes com a população local. Em São Paulo, por exemplo, o estilo dos homens é o country e as mulheres usam longas saias e vestidos coloridos; já no Rio Grande do Sul, há ciganos que usam bombachas, e na Bahia, ciganas que dançam forró e vestem shorts e saias curtas (FERRARI, 2010). A partir desse “fundo comum”, contudo, é produzida a diferenciação dos Calon em relação aos *gadjes*, e “o processo de diferenciação ele mesmo se transforma. Só é possível compreender as falas e práticas observadas a partir de uma lógica (...) que a cada contexto seleciona um critério para se diferenciar do ‘outro’” (FERRARI, 2010, p. 156).

São bastante diferentes, também, os significados atribuídos pelos Calon aos documentos, trabalho, dinheiro, escola, moradia, parentesco, relações sociais etc. O comentário do Padre J. P. sobre um casamento que terminara de celebrar, é bastante ilustrativo disso: “se houvesse dito apenas *estão casados* bastaria, pois formalidades e papéis não significam nada para eles, apenas o simbolismo do ato” (Apêndice A). Segundo Ferrari (2011), sua relação com os documentos é “circunstancial e instrumental”. Num passado não muito distante eram, inclusive, bastante comuns as famílias que possuíam apenas um “kit” de documentos, do pai ou do primogênito, utilizado quando necessário (FERRARI, 2010); “um único RG acaba sendo utilizado por vários ciganos, e alguns inclusive possuem mais de um, com naturalidades diversas” (Apêndice A). Segundo a autora (2011), sua concepção de nome próprio é diferente, e os documentos oficiais não remetem à individualidade, representando apenas uma mediação necessária para lidar com o mundo *gadje*:

Entre os Calon há uma prática de distinção do nome para o gadjo e o nome pelo qual as pessoas são efetivamente conhecidas (...). O nome oficial, no caso calon, seria aquele dos documentos emitidos pelo Estado brasileiro, usado em relações formais com *gadje* (...). A “identidade” para o Estado tem como fundamento a ideia de indivíduo, numerado e insubstituível, com um nome e um sobrenome, herdado, que o singulariza, e uma relação de identificação com um território (cidade e país). A data de nascimento, por sua vez, se inscreve em um calendário *gadje* cíclico e acumulativo, com o qual a temporalidade calon se relaciona apenas tangencialmente (FERRARI, 2011, p. 725-727).

A relação dos Calon com a escola é pragmática, seu interesse restringindo-se, em geral, à alfabetização mínima e às operações aritméticas, úteis para burocracias e transações

comerciais com os *gadjes*; “ciganos desejam aprender o suficiente para a obtenção da carta de motorista e outros documentos” (Apêndice A). Além disso, as mulheres normalmente “não têm permissão para estudar, já que os homens temem que no futuro se tornem lideranças ou mesmo que os abandonem” (Apêndice A). Os Calon com frequência inclusive “opõem esse conhecimento *gadje* à ‘esperteza’: ‘Ler, fazer conta, a gente não sabe, mas a gente é esperto’ (...). Para ser ‘esperto’, outras qualidades são necessárias” (FERRARI, 2011, p. 728). Segundo Ferrari (2011), a maioria dos Calon é analfabeta e as crianças não são incentivadas a ir à escola, que para eles não representa um valor; e quando a frequentam, acabam desistindo muito antes de terminar o ensino fundamental, por vezes também devido às viagens com a família, que as fazem perder a vaga, gerando um descompasso entre a idade e o ano escolar. Além disso, conforme as observações de Monteiro (2015, p. 122) na Paraíba, algumas crianças desistem por não se habituarem ao contexto escolar, e “os pais raramente submetem seus filhos a regras que não são as suas ou as de seus pares”. Para Ferrari (2010), crianças que vão à escola o fazem porque

“gostam”, não porque seus pais querem. Dizem que é bom ir todo mundo junto, mostram com orgulho que sabem ler e escrever. Elas vestem uniformes, se ajudam a fazer penteados mutuamente, e vão à escola “em bando”, de irmãos e primos, enquanto suas mães estão “na rua”. (...) A ideia de uma criança calon frequentar a escola sozinha (sem parentes) é impensável (FERRARI, 2010, p. 130).

A idéia de trabalho como emprego “fixo” também é rejeitada, sendo consideradas excessivas as oito horas distantes da família, sob as ordens de um patrão. Dedicam-se, assim, a transações comerciais variáveis, que para os homens podem incluir a venda de *makitas* (pequenas máquinas utilizadas por pedreiros), aparelhos eletrônicos, ouro, animais, empréstimos a juros, “rolos” com carros e cavalos etc.: “um rolo pode ser feito com outro calon, mas preferencialmente é realizado com os *gadjes*, já que está implícito que se deve ganhar alguma vantagem na transação” (FERRARI, 2010, p. 106). As mulheres podem se dedicar ao comércio de pequenas mercadorias e/ou ao *drabe*, leitura da mão de *gadjes* na rua ou no próprio acampamento – e a leitura da sorte de certa forma também os protege, representando uma espécie de aura inquietante para os *gadjes* (YOORS, 1967) –. Há, para os Calon, um grande contraste entre sua forma de obter recursos e aquela dos *gadjes*:

Em Santa Fé do Sul, onde havia quarenta anos vivia uma rede de parentes, que contava com cerca de 100 pessoas, uma velha calin usava a noção de “trabalho” para definir um “não-calon”, em oposição à noção de “viagem” que definia o calon. Eu perguntava sobre a genealogia dos ciganos da cidade, procurando saber quem havia se casado com não ciganos: “E fulano, é cigano?”, “Não. Fulano trabalha. Ele não

viaja”. O que define um calon é como ele vive: se “trabalha”, não é calon (...). O “trabalho *gadje*” contrasta com a noção calon de “viagem”, que engloba aspectos econômicos e sociais de sua visão de mundo. Esses Calon de Santa Fé costumam viajar sazonalmente, comprando e vendendo cobertas e toalhas, e, depois de “fazer um dinheiro”, retornam às suas casas na cidade. Quando viajam, vivem em barracas, produzindo uma intensa convivência familiar e um modo de vida compartilhado (FERRARI, 2010, p. 35-36).

Conforme mencionado anteriormente, sua orientação temporal é, principalmente, para o presente. Yoors (1967) menciona que poupar era algo fortemente rejeitado em seu grupo; desta forma, ao lado dos dias de fartura havia outros de carência. Segundo Ferrari (2010), o dinheiro obtido em suas transações costuma ser gasto no mesmo dia, enquanto aquele emprestado a juros acaba sendo destinado a projetos maiores, como a compra de carros equipados e terrenos. Surpreendentemente, o mesmo acontece com a comida, embora a maioria dos Calon tenha geladeira:

As sobras de uma refeição – às vezes uma panela inteira de arroz – nunca são guardadas na geladeira para a refeição seguinte ou para o outro dia. Depois de certificar-se de que todos comeram tudo o que queriam, a dona da barraca levará a panela alguns metros para fora da barraca e entornará todo o seu conteúdo no chão. Galinhas e cachorros darão cabo desses restos (...). A ideia de guardar comida congelada, ou preparar para consumo posterior é alheia aos Calon (FERRARI, 2010, p. 128).

Segundo Ferrari (2010), o calendário *gadje* também não está incorporado em seu cotidiano, e os Calon retêm dele apenas o que interessa; apresentando até certa dificuldade para segui-lo quando é necessário, como relata o Padre J. P.: “de repente decidem fazer um batizado e chamam o padre, mas quando este chega ao local, os ciganos já foram embora” (Apêndice A). O tempo calon é principalmente um tempo circular e qualitativo, referente aos ciclos da vida e aos eventos que se alternam (tempo do luto, da festa, do dinheiro etc.). Jan Yoors (1967) relata que para os Rom o calendário basicamente se dividia entre verão e inverno, época de grandes dificuldades e maiores restrições à circulação da caravana.

Há diversos acampamentos calon em São Paulo, como, por exemplo, em Itaim Paulista, Itapevi, Itapecerica da Serra e Suzano; desta forma, sugerindo uma predominância local da moradia em barracas. Em outras cidades e estados, porém, essa configuração pode ser bastante diferente; por exemplo, em Souza, na Paraíba, onde, segundo a antropóloga Patrícia Goldfarb, citada mais adiante, a maioria dos Calon reside em casas de alvenaria. Relativamente às barracas, segundo Ferrari (2010), em São Paulo e algumas cidades do interior do estado, grande parte delas parece ser estruturada de forma similar⁸ no que diz

⁸ A organização das barracas pode ser parcialmente observada nas fotografias 5, 6 e 7.

respeito à sua construção, estética e distribuição de móveis e objetos. Uma barraca típica abriga um casal e seus filhos solteiros, e sua área pode variar entre 20 e 50 m² – consistindo em uma estrutura de madeira coberta por lona de caminhão –, podendo, todavia, ser expandida por meio de outras lonas, totalizando cerca de 80 m². É possível observar seu interior quando a lona frontal está levantada, porém o espaço interno não é de livre-circulação. Ainda segundo a autora, sua natureza é “dobrável”, “empacotável” e de fácil transporte (incluindo muitos itens da organização interna), tratando-se, assim, de “um mundo que se reduz e se expande conforme a necessidade. A flexibilidade parece ser uma qualidade fundamental” (FERRARI, 2010, p. 146).

Os Calon costumam ser conhecidos como ciganos “nômades”, porém estudos atuais propõem outro tipo de concepção para o nomadismo. Segundo Fotta (2016)⁹ – antropólogo da Goethe University (Frankfurt), atualmente realizando uma pesquisa na Bahia –, as noções padronizadas e opostas de sedentarismo/nomadismo não bastam para descrever o modo de vida calon, mesmo quando os ciganos se estabelecem em casas de alvenaria. Agrupamentos que para um não cigano podem parecer comunidades sedentárias – cujos membros frequentam a escola, hospital e igreja do bairro –, na realidade ocultam uma apropriação do espaço significativamente diferente dos nossos padrões de ocupação da terra e valorização da “casa própria”. Ainda segundo o autor, ciganos não costumam permanecer durante muito tempo no interior de suas casas – que eventualmente podem até ser inclusas em suas “cestas” de vendas e trocas –, e as barracas continuam sempre sendo uma opção. Dessa forma, o fato de existirem ciganos habitando casas de alvenaria não diz respeito a uma “evolução” para o sedentarismo a partir de uma suposta origem nômade; além disso, no passado já havia muitos tipos de nomadismo, inclusive com variações dentro da mesma família (informação verbal).

Para a antropóloga Patrícia Goldfarb (2016)¹⁰, da Universidade Federal da Paraíba, nomadismo e sedentarismo não são mutuamente excludentes nos processos de territorialidade cigana. Entre os ciganos, a viagem (movimento) é algo a que sempre se pode recorrer, independente do seu grau de fixação. Deslocamentos podem desempenhar funções econômicas, familiares, de solidariedade etc., facilitando aproximações, mas também separações, em caso de conflitos; as quais podem dar origem a novas fronteiras e

⁹ Informação fornecida por Martin Fotta durante o ciclo de palestras do Centro de Pesquisa e Formação do Sesc, “Vida cigana: calon no Brasil”, São Paulo, 29/11 a 1/12, 2016. Mais informações sobre o evento em: <<http://centrodepesquisaeformacao.sescsp.org.br/atividade/vida-cigana-calon-no-brasil>>. Acesso em: 30 mar. 2017.

¹⁰ Informação fornecida por Maria Patrícia Lopes Goldfarb durante o ciclo de palestras do Centro de Pesquisa e Formação do Sesc, “Vida cigana: calon no Brasil”, São Paulo, 29/11 a 1/12, 2016. Mais informações sobre o evento em: <<http://centrodepesquisaeformacao.sescsp.org.br/atividade/vida-cigana-calon-no-brasil>>. Acesso em: 30 mar. 2017.

territorialidades. Para a autora, não é possível afirmar que os ciganos são errantes – “filhos do vento”, “livres por natureza” –, e que viajam sem finalidade, pois suas escolhas não são aleatórias. Seus hábitos demonstram a apropriação diferente do espaço, revelando um “simbolismo nômade”, manifesto em sua forma de alimentação e de descanso; como o costume de dormir no chão e na varanda, a preparação de alimentos e lavagem de roupas fora das casas, painéis expostos etc. O conceito de espaço é alargado por meio de fluxos, movimentos e trocas; mesmo quando estão “morando” ou em “estadia num canto só”. Dessa forma, é difícil enquadrá-los numa fixidez, numa só temporalidade, pois reutilizam e ressignificam a seu modo esse espaço de “sedentarização”. A cidade de Souza se tornou referência, citada como “origem” por muitos ciganos, todavia apenas pelo fato de que muitas de suas crianças nasceram ali; memórias coletivas “do tempo de trás” costumam ser acionadas e reverenciadas pelos ciganos somente quando necessário, como uma forma de ressaltar fronteiras culturais com os demais (informação verbal).

Para Monteiro (2015), em Mamanguape (PB) as casas pertencentes a uma mesma família constituem um espaço fluido, com grande circulação de objetos e pessoas. Segundo Ferrari (2010), trata-se de um “nomadismo cosmológico”: “andando ou morando, sua relação com a terra não muda, pois o movimento para eles não é relativo, mas absoluto; levam-no dentro de si, mesmo que parados” (FERRARI, 2010, p. 267). Além disso, não há uma correspondência grupo-território, existe um fluxo constante de pessoas e relações que ultrapassam a localidade onde estão sediados; a rede *calon* não é um objeto preexistente, “mas o resultado de uma sequência de associações que incluem parentesco, mercadorias, conhecimentos” (FERRARI, 2010, p. 103). Ainda segundo a autora (2010), a noção tradicional de grupo social como entidade discreta não é, portanto, adequada para descrever os *Calon*; o foco devendo ser redirecionado para os modos de ação, as “socialidades” (conceito de Roy Wagner).

Sobre a questão da identidade, Ferrari (2010) aponta que esta não deve ser compreendida como algo a ser buscado no passado, em tradições, mas na capacidade de se comportar como *calon* no presente. A autora descarta, assim, a noção de “identidade *calon*”, que reifica processos em entidades, propondo aquela de “calonidade”, a qual não constitui uma lista de características, mas um “processo de ‘fazer-se’, (...) continuamente reinventado e incompleto (...). A *calonidade* é ela própria performativa, (...) definida na e pela performance, o que não se confunde com (...) uma ‘identidade *calon*’ atualizada em múltiplas performances” (FERRARI, 2010, p. 19). Dessa forma, não basta nascer *calon* (genética ou linhagens), é necessário fazer-se *calon* no presente – isso inclui *gadjes*, em geral mulheres,

que ingressam na cultura pelo casamento –, e nunca de forma solitária, pois se trata de um processo coletivo, um fluxo que “produz pessoas em relação. Estar fora dessa rede de pessoas, coisas e afetos é estar fora da vida calon; é, no limite, ser *gadjo*” (FERRARI, 2011, p. 723), e fazer parte de um mundo que não compartilha de sua cosmologia, portanto, impuro a priori; do qual é necessário diferenciar-se para fazer-se calon. O *gadje* “conhecido” pode, contudo, participar de suas redes sociais, desempenhando, por exemplo, o papel de mediador em situações envolvendo outros *gadjes* (FERRARI, 2010). Como não se trata de uma essência calon inata,

Uma pessoa pode “fazer-se calon” ou potencialmente “fazer-se *gadje*”. Isto não quer dizer que uma pessoa é calon um dia, e *gadje* no outro. Fazer-se calon ou *gadje* leva tempo, (...) não pode ser pensado como um trajeto em direção a um ponto definido, mas antes como uma ação permanente, (...) incorporada desde a infância até a vida adulta, e vivenciada (...) segundo o gênero, a idade e a posição social da pessoa, atualizando-se ao longo de toda a vida (FERRARI, 2010, p.118).

Neste sentido, um “link” significativo entre a cultura calon e a *gadje* pode ser encontrado em dois relatos contidos nos trabalhos de Ferrari (2010; 2011), utilizados pela autora em suas discussões sobre o “fazer-se calon”/“fazer-se *gadje*”; em outras palavras, a “pessoa coletiva” em processo de individuação e perda do anterior sentido de comunidade. Segundo a autora (2011), Renata é uma das poucas *calins* que não se representa como pessoa coletiva; afirma ser diferente e gostar de ficar sozinha, não compartilhando, além disso, os valores da comunidade: para Renata, a “vergonha” não é um valor, significa “privação” e “controle”. Teve a chance de sair do mundo cigano, e “nesse movimento de individuação jamais voltou a ser uma calin como as demais. Seu retorno deve-se a um ‘resgate’ por parte dos irmãos” (FERRARI, 2011, p. 717); e sua atual noção de liberdade está relacionada àquela de indivíduo. Renata é uma *calin* estéril, ou seja, não é “completa” por não ter filhos, e esta característica, segundo a autora (2011, p. 717), “deve ter desempenhado um papel importante na construção de sua subjetividade em relação aos demais”. Para Ferrari (2011), a partir dessa característica e de sua saída da comunidade, as “categorias calon” de Renata foram afetadas pelo mundo *gadje*, tornando-a capaz de elaborar críticas ao seu meio social, demandar privacidade e falar em “ser alguém”/“não ser ninguém”, oposição que “oferece em substituição ao equivalente calon “ser sozinho”/“ser em família” (FERRARI, 2011, p. 724):

Já sofri muito na minha vida cigana, eu não tive minha privacidade. Eu nunca soube o que é sair, ir ao cabeleireiro, cuidar de mim, nunca participei de uma festa de rico... Ser mulher nessa vida, e cigana! Cigana, você sabe, é escrava dos homens. É! Nós, mulheres, somos escravas! Não tem a hora de você sair, de você passear,

divertir, pegar uma balada? (...) Nós ciganas não temos essa hora. A mulher cigana não tem valor. Na lei deles? Não tem! (...) Mulher cigana, você sabe como é, ela tem que viver ali (FERRARI, 2011, p. 718).

Ainda segundo a autora (2011), durante essa conversa, não por acaso Renata mencionou também a “insuficiência da forma calon de usar o nome, em contraste com a forma gadje de um ‘nome grande’, nome e sobrenome em relação metonímica com a pessoa que o porta”, conferindo, portanto valor ao indivíduo. A partir dessas e de outras falas de Renata, Ferrari (2011) pôde observar, por um lado, sua percepção dos ciganos exercendo, com sua “lei”, controle sobre as mulheres e seus corpos; “não se vai à escola, por isso ‘não se é ninguém’. De outro, os gadjes, ou mais particularmente as gajins, que vão a festas sozinhas, não são julgadas, podem usar a roupa que quiserem, cuidam de sua aparência física, são estudadas” (FERRARI, 2011, p. 724). O segundo relato mencionado ressalta o senso de comunidade e sua possível perda:

Eu tenho uma prima que quer que os três filhos façam Medicina. Aí dá videogame pra eles, dá computador, dá tudo, chega na hora da festa cigana eles não vão, entendeu? Eles até falam romanês, eu não falo romanês, mas idéia da comunidade vai se perdendo, de certa forma. Porque você vai fazendo tanta coisa, você vai viajando – eu, por exemplo, que estou fora, é complicado. E também você vai conhecendo pessoas diferentes. Eu dificilmente casaria com um cigano (FERRARI, 2010, p. 42) [depoimento de Milena, cigana Rom cujo pai é *gadje*; doutora em História, e também casada com um *gadje*].

Para Ferrari (2010, p. 43), embora Milena continue vivendo entre os dois mundos, seu relato revela “como a ciganidade está relacionada a práticas: (...) seu ponto de vista é claramente impregnado pelo ‘conhecimento gadje’, em que estudar e formar-se é mais valorizado do que ‘cozinhar e passar roupa para a família’”. Morar ou ficar sozinho é, assim, algo impensável para os Calon, “por isso, cigano em hospital é um alvoroço: toda a família fica no corredor ou do lado de fora até ele sair” (FERRARI, 2011, p.722). Cabe ressaltar que, de acordo com a autora, um núcleo familiar – em geral um casal com filhos solteiros, filhos homens e suas esposas, e os pais de um dos cônjuges – também será considerado como estando “sozinho” caso, por algum motivo, se encontre distante dos demais parentes: “o sozinho entre os Calon não corresponde, portanto, a uma unidade individual, mas sim coletiva. Para um calon, o ‘um’ é múltiplo” (FERRARI, 2010, p. 200). Ainda segundo a autora, o oposto a viver sozinho é, assim, viver em família, e os Calon parecem sempre interessados em traçar uma rede de parentes que “dê sentido à pessoa *gadje*” que por ventura venham a conhecer mais intimamente.

Oposta à “impureza” *gadje* e meio para diferenciação desta, a “vergonha” –

sobreposição de sentidos num mesmo significante –, além do sentimento suscitado por condutas alheias incorretas, é a “tradução da palavra ‘laje’, em chibi (...), e se inscreve em um sistema de ideias que separa o mundo entre categorias de limpo e sujo (puro e impuro), dentro e fora, interior e exterior” (FERRARI, 2011, p. 719). Em suma, segundo a autora (2010), fazer-se calon é produzir e mostrar “vergonha”, num constante processo de diferenciação em relação aos *gadjes*, que são impuros; concepção que faz parte de sua cosmologia e cria uma socialidade calon em meio aos *gadjes*. “‘Vergonha’ é puro potencial de negação, ela pode ser tudo aquilo que se permitir diferenciar do *gadje*” (FERRARI, 2010, p. 85); “puro e impuro, em alguns casos, e vergonha, em outros, constituem valores que organizam e dão significado ao mundo” (FERRARI, 2010, p. 77).

Segundo a autora (2010), a noção de “vergonha” engloba, portanto, uma série de práticas, como modos de cozinhar, arrumar a barraca, vestir, cumprimentar, não olhar etc. Neste sistema de categorias puro/impuro, interior/exterior (que também pode ser observado em outros países), os Calon descartam, por exemplo, a presença de lixeiras no interior das barracas – sempre notavelmente limpas e arrumadas –, atirando, porém, lixo e refugos para fora, já que o exterior é o lugar da “sujeira”; fazendo, assim, com que o espaço de circulação no acampamento acumule detritos de todos os tipos. Descartam, também, a utilização de banheiras e piscinas, já que nestes casos a água que toca o baixo ventre acaba entrando em contato também com o tronco e a cabeça, deixando-a impura (FERRARI, 2010); preocupação que também foi mencionada por Jan Yoors (1967) relativamente aos Rom. Cabe ressaltar que, segundo a autora (2010), a “vergonha” e a calonidade não estão ligadas a um conjunto de preceitos fixos ou práticas pré-estabelecidas.

Segundo Ferrari (2010, p.158), na rede de relações calon a “performance da emoção” desempenha um papel fundamental, ligado às práticas do “fazer-se calon”: homens e mulheres choram, cantam alto, gritam, se abraçam, dançam, “gesticulam exageradamente, xingam, e são tomados por acessos de fúria em brigas que podem resultar em pessoas feridas e barracas destruídas. Fofocas, ciúmes, promessas de vingança tecem relações sociais”. Para Ferrari (2010), trata-se da “verdade da performance” e não da “performance da verdade”: uma história não precisa ser totalmente verdadeira, o que dá “realidade” a ela e conecta as pessoas são as emoções compartilhadas no presente.

Há diversas restrições para as mulheres, relacionadas à “vergonha”, referentes a roupas, atividades, circulação no acampamento, conversas com homens etc. Os parentes que compõem a família nuclear (pais e filhos de um casal) normalmente podem circular livremente entre suas barracas, porém quando há, por exemplo, mais de uma turma (grupo

baseado em relações de parentesco e aliança, reunido em torno de um líder comum) acampada no mesmo local, esta liberdade de circulação se altera; pois as mulheres não podem permanecer sem seus maridos numa barraca onde se encontrem homens da outra turma. Após a menopausa, porém, as mulheres deixam de ter restrições quanto à convivência com os homens, já que a partir deste momento deixam de ser uma “fonte de risco para a vergonha” (FERRARI, 2010, p. 25).

As crianças, entretanto, gozam de liberdade para transitar por todo o acampamento, podendo inclusive comer em qualquer barraca; o que costuma até ser estimulado: “negar a uma criança uma refeição é motivo de mal-falação entre famílias”, insistência ligada à calonidade e a códigos de reciprocidade (FERRARI, 2010, p. 127). Além disso, sua educação não é restrita ao núcleo familiar, mas estendida a outros parentes; e as crianças têm acesso livre aos pais – embora eventualmente possam ser afastadas quando o assunto se refere apenas aos adultos –. Seguem as mães em suas atividades,

ajudam no cuidado com irmãos pequenos, na cidade vendem bala, e no acampamento passam o dia brincando de boneca ou com animais e andando de bicicleta. Sujam-se muito. Brigam muito entre si, sobretudo as primas, xingam-se e muitas vezes se atacam e se machucam em arranhões, beliscos e empurrões. Choram e gritam. As mães alternam descaso e gritaria, mas em geral mantêm-se à distância. “Mimar” é uma atitude totalmente estranha aos pais. Desde muito cedo é exigido das crianças que sejam independentes (...). Os pais raramente impõem limites ou controlam suas ações, e os filhos frequentemente manipulam facões e se arriscam em atividades que qualificaríamos (...) como perigosas ou inapropriadas para crianças. (...) É comum, por exemplo, ver uma criança de sete anos abrir uma lata com um facão afiado, ou andando descalça num terreno com dejetos e objetos cortantes (FERRARI, 2010, p. 129).

De acordo com Ferrari (2010), os meninos começam a seguir os pais quando alcançam certa autonomia, acompanhando-os em suas negociações; e as meninas, já por volta dos oito anos começam a preparar o almoço para eles quando as mães estão fora. A menarca marca o fim da infância e da liberdade da menina, que doravante perde a neutralidade e se torna um “agente de vergonha”, devendo, assim, comportar-se de acordo com seu novo status, alterando a forma de vestir e respeitando as fronteiras de gênero; passando também a ser mais vigiada pelos demais e cobrada quanto ao seu desempenho nas tarefas domésticas (FERRARI, 2010).

Ainda segundo a autora (2010), mães não costumam explicar às filhas sobre menstruação e sexo, deixando esta tarefa para as madrinhas ou pessoas mais velhas. O órgão sexual feminino, canal de passagem entre interior e exterior do corpo, é objeto de uma série de tabus, e o sangue menstrual é particularmente “sujo” neste sistema; uma mulher

menstruada é considerada impura (*marimé*) e deve obedecer a uma série de regras (variáveis) relativas a essa impureza, como, por exemplo, evitar certos contatos e a preparação de alimentos (FERRARI, 2010). “Se a saia de uma mulher encostasse em um prato, xícara ou copo, estes eram imediatamente destruídos” (YOORS, 1967, p. 150, tradução nossa). Ainda relativamente à perda inicial da liberdade das meninas, caso seja combinado um casamento, essa condição será radicalizada:

Uma menina noiva passa a ser objeto de vigilância cerrada dos parentes e sua virgindade é alvo de preocupação, especialmente dos pais, que estão sujeitos à contaminação de atos vergonhosos da filha. O beijo e o contato físico antes do casamento são proibidos (...). Busca-se conter o desejo sexual até o momento crucial do casamento (...). A filha do chefe em Jaboticabal sofreu uma transformação radical quando seu casamento foi tratado por seu pai e o irmão deste. Linda adotou imediatamente um vestuário chamativo, tamanco de salto, maquiagem, flor no cabelo, fazendo aparecer sua nova condição de “mulher calin”. Além disso, abandonou totalmente a vida que tinha até então com suas irmãs e primos: deixou de ir à escola (“nós ciganos não se forma”) para ir ler a mão com sua mãe e outras calins, deixou de “andar na rua” com o bando de crianças em visitas a parentes nos vários acampamentos da cidade, deixou de andar de bicicleta, pois essas atitudes são “laje”, “vergonha” (...). A festa de casamento é o ritual em que se dá a performance pública e paradigmática dessa passagem, pois envolve uma moça virgem (FERRARI, 2010, p. 235-236).

Os papéis de gênero, relacionados à “vergonha”, são, portanto, bastante diferentes e delimitados entre os Calon, podendo, inclusive, haver uma separação referente à ocupação dos espaços de uso comum. Além disso, o valor do homem

depende da efetividade da performance de “suas mulheres” – a esposa e as filhas – e sua ação foca-se no controle desta. No imaginário calon, a mulher *gajin* constituiria o extremo da indecência e da impureza, enquanto a mulher calin, o extremo da vergonha e da pureza. O controle do corpo feminino aparece, aos olhos dos Calon, como o grande divisor entre duas moralidades, a *gadje* e a calon. É por meio de uma performance corporal feminina efetiva que se constrói o ethos calon (FERRARI, 2011, p. 719).

Dessa forma, a calonidade pode ser compreendida como uma performance “genderizada”. Não se pode ser um “bom” calon se a mulher não for uma “boa” calin, produzindo “vergonha” a partir da performance correta, que inclui práticas relacionadas à arrumação, limpeza, alimentação, utilização dos espaços etc.; havendo até disputas relativas a quem tem mais “vergonha”, embora para tal qualificação sejam considerados distintos índices (FERRARI, 2010). Cabe acrescentar que os Calon não distinguem entre os conceitos de honra e “vergonha”:

Quando se exhibe o lençol manchado de uma moça após a sua noite de núpcias, os Calon dizem provar “a sua honra”, “a pureza da moça”; do contrário, se a menina tem relação antes do casamento, ela “passa vergonha nos pais”. Honra e vergonha se aplicam igualmente a homens e mulheres, embora possamos dizer que o termo mais corrente é “vergonha” e que ele se manifesta assimetricamente nas condutas de homens e mulheres calon (FERRARI, 2010, p.82).

Em suma, embora o peso maior recaia sobre o corpo e as práticas cotidianas da mulher, os homens dependem igualmente desta produção de “vergonha” para fazer-se calon (FERRARI, 2010). O casamento é, assim, um marco para uma *calin*, pois

com a primeira relação sexual, a mulher assume definitivamente seu papel de agente de vergonha. Sua conduta será examinada por todos ao redor, e seu marido será especial alvo de vergonha, passível de ser causada por um comportamento inadequado de sua mulher. Em outros termos, a preocupação com a manutenção da vergonha passa, com o casamento, da família de origem para a família de casamento (...). Há portanto um “acordo” entre o casal, já que ser casado com uma “boa calin” é parte da performance masculina de calonidade, que inclui a capacidade de o marido de providenciar o comportamento correto de sua mulher. As negociações que ocorrem dentro da barraca são relevantes para fazer-se calon fora dela. Vemos como questões de gênero guardam uma dimensão política, atravessando o que chamaria de domínio doméstico para impregnar a relacionalidade calon como um todo (FERRARI, 2010, p. 240).

Se a moça não for virgem, seu casamento provavelmente não será na igreja, e a festa, a qual normalmente dura três dias, será reduzida; caso, também, dos casamentos mistos (FERRARI, 2010). De acordo com Campos (2015, p. 8), cuja pesquisa foi realizada em Minas Gerais, a notícia de um casamento marcado logo se espalha pela rede de acampamentos calon, dispensando convites; e tal festividade “configura-se como um importante momento de atualização das relações sociais (...): trocas matrimoniais, parceria em negócios e transações comerciais”. Ainda segundo a autora (2015), após a festa ocorre a “entrega” da noiva ao marido (ou o “entregue”, dependendo do grupo), momento de conversas e conselhos familiares no interior da nova barraca, já equipada e arrumada com antecedência.

Casamentos envolvem acordos familiares, então as separações também são comuns. Mas o primeiro casamento é considerado o “verdadeiro” (o segundo é “juntar”), e os filhos são sua marca; desta forma, no caso de um segundo casamento, a mãe não poderá levá-los consigo (FERRARI, 2010). Pode-se, assim, constatar que apesar da estrutura de controle de relações, os indivíduos ainda gozam de considerável agência, e a “questão silenciada da paixão e do desejo sexual que movem essas relações amorosas desempenham um papel fundamental na produção de relacionalidade” (FERRARI, 2010, p. 240). De acordo com Monteiro (2015), quando os pais não aprovam uma união, muitas vezes ocorrem fugas: o rapaz rapta a moça, desta forma obrigando-os a aceitar o casamento para salvar a honra.

Ainda segundo Ferrari (2010), agressões dos maridos contra suas esposas não são incomuns, embora sejam condenadas e motivo de fofocas e vinganças entre familiares. De acordo com a autora (2010), casamentos envolvem escolhas, estratégias de alianças e tensões, podendo inclusive ser enunciados muito cedo; caso de primos recém nascidos, por exemplo. A tendência é optar pela proximidade aos parentes do marido (virilocalidade), mas o local de residência do casal constitui um objeto de negociação constante, referente a conflitos de interesses, emocionais e econômicos. Após a menarca intensifica-se o diálogo sobre o futuro casamento,

até que um pedido oficial estabeleça um “trato”. A disputa de controle sobre a vida dos filhos jovens é acirrada. O casamento, mesmo aquele em que os noivos escolheram viver juntos porque se gostavam, é negociado entre os pais. Durante o período que precede a cerimônia, as duas famílias intensificam suas relações (...) e assim experienciam a convivência no dia a dia. Em determinado momento, o pai da noiva se encontra com o pai do noivo para firmar o trato, (...) definir como será a vida dos jovens casados (...). Dado que o casamento é entendido como o momento em que o noivo é quem passa a “mandar” na moça, no lugar do pai, outra função do trato é definir os limites desse poder e por extensão o limite do poder dos sogros sobre a nora ou o genro (FERRARI, 2010, p. 225-226).

A família constitui, assim, segundo Monteiro (2015), a unidade fundamental para os Calon; desta forma, o casamento e as crianças são muito valorizados – estas legitimando o status de seus pais –, promovendo ligações efetivas no interior da grande rede de parentesco na qual se constitui sua dinâmica de vida. Pode-se também observar que, para os ciganos, os ciclos de vida “não são marcados por uma determinada idade, mas pelas uniões matrimoniais, reprodução e formação de unidades familiares” (MONTEIRO, 2015, p. 113). A gravidez não exclui as mulheres de suas obrigações diárias, as quais sempre se desdobram entre os afazeres, as crianças e o marido. Ter filhos é, contudo, motivo de grande satisfação para elas; além disso, caso as recém casadas demorem a engravidar, serão logo questionadas e pressionadas a fazê-lo (MONTEIRO, 2015).

2 OBJETIVOS E JUSTIFICATIVA

Este trabalho justifica-se principalmente por focar uma categoria de jovens pouco estudada no Brasil, aquela dos ciganos Calon. O estudo também tem potencial para contribuir com conhecimentos que podem embasar práticas clínicas junto a pessoas dessa etnia, em especial, aquelas que se encontram na fase entre a infância e a idade adulta.

O objetivo geral deste trabalho é um estudo compreensivo sobre o período da vida entre a infância e a vida adulta dos ciganos Calon. Pode-se destacar como objetivos específicos, procurar compreender:

- Se de fato existe esta etapa intermediária entre a infância e a vida adulta;
- Os marcos e principais características do período;
- Alguns aspectos emocionais da transição para a vida adulta;
- As principais alterações na vida e nas relações dos jovens durante este período.

3 MÉTODO

A abordagem metodológica foi qualitativa (GUNTHER, 2006), apropriada para um contexto envolvendo subjetividades, vivências e impressões.

3.1 Método Etnográfico

O método escolhido foi o Etnográfico, abordagem originária da Antropologia, que engloba em si desde o trabalho de campo e os “estranhamentos” do encontro com a alteridade, até a compreensão, síntese, escrita e posterior análise do material, em diálogo com os conhecimentos teóricos. Refere-se, além disso, a uma visão de mundo não etnocêntrica, adequada, portanto, ao contexto do presente trabalho. Segundo Uriarte (2012),

Esse “modo de acercamento” ou “mergulho” tem suas fases. A primeira delas é um mergulho na teoria, informações e interpretações já feitas sobre a temática e a população específica que queremos estudar. A segunda fase consiste num longo tempo vivendo entre os “nativos” (...); esta fase se conhece como “trabalho de campo”. A terceira fase consiste na escrita, que se faz de volta a casa (...). Em uma palavra, o trabalho de campo antropológico consiste em estabelecer relações com pessoas (...). O campo não fornece dados, (...) as informações se transformam em dados no processo reflexivo, posterior à sua coleta (URIARTE, 2012, p. 5-6).

De acordo com Sato e Souza (2001), ao realizar uma etnografia, o pesquisador participa e interage como pessoa na dinâmica da vivência extensiva de campo; procurando, contudo, silenciar temporariamente suas próprias representações em prol dos significados alheios. É um processo de construção de conhecimento que parte de uma descrição local para alcançar relações possivelmente mais gerais. Durante o campo, os pesquisadores também estarão sujeitos à “pesquisa” e interpretação por parte dos pesquisados; fato que torna a qualidade do trabalho final dependente daquela dos relacionamentos interpessoais construídos no decorrer do estudo, pois o fornecimento/ocultamento de informações é controlado também pela representação que vai sendo criada pelas pessoas a respeito de quem é o pesquisador (SATO; SOUZA, 2001).

Ainda segundo as autoras (2001), é importante observar que as motivações que levam um pesquisador a destacar algo como “figura” ou a distanciar-lo como “fundo”, nem sempre serão percebidas e compreendidas. Dessa forma, é aconselhável prestar atenção às próprias reações e comportamentos durante o trabalho de campo, registrando inclusive o que no momento foi considerado pouco importante; além de questionar-se sobre o que foi

imediatamente reconhecido como algo familiar: detalhes que parecem fazer sentido são justamente aqueles para os quais conseguimos atribuir algum significado, provavelmente pertencente ao nosso “estoque” de conhecimentos do cotidiano. Finalmente, também são atitudes adequadas seguir as sugestões e estar atento às dicas oferecidas pelo campo; inclusive pelo fato de que nem sempre as informações são transmitidas por meio da fala, podendo, por exemplo, encontrar-se no âmbito dos costumes ou das expressões corporais (SATO; SOUZA, 2001). Além disso,

Fazer etnografia supõe uma vocação de desenraizamento, uma formação para ver o mundo de maneira descentrada, uma preparação teórica para entender o “campo” que queremos pesquisar, um “se jogar de cabeça” no mundo que pretendemos desvendar, um tempo prolongado dialogando com as pessoas que pretendemos entender, um “levar a sério” a sua palavra, um encontrar uma ordem nas coisas e, depois, um colocar as coisas em ordem mediante uma escrita realista, polifônica e inter-subjetiva (URIARTE, 2012, p. 10).

No presente estudo, campo para pesquisa etnográfica refere-se ao acampamento cigano. A partir das considerações anteriores, e tendo em vista que as idas a campo foram quatro, todas de curta duração – embora “turbinadas” por entrevistas – podemos afirmar que foram realizadas as “preliminares” de uma etnografia, tanto no que diz respeito ao intervalo de tempo e à possibilidade de observações e vivências, quanto ao estabelecimento de relações com as pessoas do local. Dessa forma, as idas a campo serão aqui denominadas “visitas” e serão complementadas pelas informações obtidas por meio de outras fontes, como as etnografias presentes na literatura antropológica e as entrevistas realizadas fora do acampamento; evitando, assim, uma descontextualização das informações coletadas, referentes a um pequeno recorte da cultura calom. A análise dos dados faz parte do Método Etnográfico e dele decorre. Nas palavras de Uriarte (2012),

No primeiro momento, o que fazemos é coletar em forma de descrições (...). Após um longo período de confusão e muitas anotações, vem a segunda fase do trabalho de campo, o da “sacada”, isto é, quando começamos a enxergar certa ordem nas coisas, quando certas informações se transformam em material significativo para a pesquisa (...). A “sacada” advém do tempo em campo, pois só o tempo é capaz de provocar um duplo processo no pesquisador: por um lado, conseguir relativizar sua sociedade e, por outro, conseguir perceber a coerência da cultura do Outro (URIARTE, 2012, p. 6).

3.1.1 *Peculiaridades do trabalho de campo com ciganos*

Relativamente às pesquisas em acampamentos ciganos, cabem algumas observações. Durante a coleta de informações deve ser levado em conta o fato de que a resposta de um

calon a uma pergunta direta, feita por um não cigano (principalmente desconhecido), muitas vezes será evasiva, enganosa ou procurando corresponder às expectativas de quem pergunta (FERRARI, 2010). Yoors (1967) relatou o mesmo sobre os ciganos Rom com os quais viveu durante anos: quando abordados diretamente, podem, sem qualquer constrangimento, se tornar totalmente incompreensíveis sobre qualquer assunto que não queiram discutir. Interessante observar também que, segundo Ferrari (2010), um dos desafios do pesquisador em campo é o de ultrapassar o rótulo inicial de “não-cigano desconhecido”, fonte de desconfiança e também de “diversão” para os ciganos. Além disso, devido a questões culturais de gênero, o fato de ser mulher trouxe diversas implicações à relação estabelecida com o grupo, permitindo acesso apenas ao mundo feminino e não ao masculino. Segundo Ferrari (2010), o gênero do pesquisador interfere de tal maneira, que pode levar um homem e uma mulher a descreverem um mesmo campo de duas maneiras diferentes.

3.2 Técnicas utilizadas

Segundo Magnani (2002), o método etnográfico “não se confunde nem se reduz a uma técnica; pode usar ou servir-se de várias, conforme as circunstâncias de cada pesquisa; ele é antes um modo de acercamento e apreensão do que um conjunto de procedimentos” (MAGNANI, 2002, p. 17). A técnica escolhida foi a Entrevista Semi-Estruturada, adequada para a obtenção de informações num acampamento cigano.

3.2.1 Entrevista Semi-estruturada

A técnica da Entrevista Semi Estruturada (MAY, 2004) consiste num tipo de entrevista mais espontâneo do que a estruturada. O fato de existirem questões previamente escolhidas não define integralmente a entrevista, pois estas podem sofrer alterações, tanto na ordem quanto no conteúdo, dependendo do entrevistado, da dinâmica da relação estabelecida e dos próprios interesses do pesquisador. É permitida, portanto, maior liberdade de expressão para os entrevistados, além da garantia de espaço para o surgimento de novos tópicos, comentários e perspectivas sobre o tema em questão. Segundo Queiroz (1988), uma entrevista

pode seguir um roteiro previamente estabelecido, ou operar aparentemente sem roteiro, porém na verdade se desenrolando conforme uma sistematização de assuntos que o pesquisador como que decorou. A captação dos dados decorre de sua maior ou menor habilidade em orientar o informante para discorrer sobre o tema (QUEIROZ, 1988, p. 20).

Durante as entrevistas, os questionamentos, relacionados aos objetivos iniciais deste trabalho, foram propostos de maneira bastante informal, tanto nas realizadas dentro, quanto fora do acampamento; referindo-se principalmente às características do período entre a infância e a vida adulta. As entrevistas no acampamento aconteceram em meio às atividades diárias das pessoas; desta forma, embora semi-estruturadas, constituíram o que poderia ser denominado de “diálogos temáticos intermitentes”.

3.3 Local e participantes

O acampamento escolhido localiza-se no distrito de Itaim Paulista, Zona Leste de São Paulo. Foram realizadas quatro visitas, todas com cerca de duas horas de duração, durante o mês de julho de 2016. As condições do local podem ser encontradas no capítulo 4 (item 4.3), juntamente com os relatos completos das visitas. Houve, ainda, duas entrevistas não relacionadas ao acampamento, ambas em São Paulo e com cerca de duas horas de duração. Uma em novembro de 2016, no saguão do hotel onde o entrevistado estava hospedado; e a outra, em setembro do mesmo ano, na residência da entrevistada, num bairro periférico, em meio às atividades cotidianas da família.

Todos os participantes foram ciganos Calon (exceto o Padre J. P., mencionado mais adiante); e a escolha referiu-se apenas à sua disponibilidade. No acampamento, por questões culturais, os escolhidos deveriam, obrigatoriamente, ser do sexo feminino, conforme mencionado no item 3.1.1. Os principais diálogos foram, assim, com 4 mulheres adultas e 2 meninas, representando quatro gerações de uma mesma família (nomes fictícios): Maria (76 anos), Jussara (46 anos), Laís (31 anos), Giovana (15 anos) e Sofia (9 anos).

As duas entrevistas externas ao acampamento foram com Júlio (54 anos; nome fictício), calon da Bahia e professor universitário, o qual viveu em acampamentos até os 15 anos de idade; e com Joana (nome fictício), de origem calon, a qual nunca habitou acampamentos, porém afirma manter contato frequente com alguns. Informações adicionais podem ser encontradas no capítulo 4 (itens 4.1 e 4.2), juntamente com as entrevistas completas. Para este estudo foram também utilizadas informações obtidas por ocasião de uma entrevista mais antiga, realizada em 2013, com o Padre J. P., da Pastoral dos Nômades; a qual se encontra no Apêndice A.

Durante o trabalho de campo foi utilizado apenas um bloco de notas para anotações de observações, impressões, palavras chave e algumas frases completas; informações que foram

expandidas logo após a saída do local. No acampamento foi permitida a utilização de máquina fotográfica, porém apenas para fotos do ambiente, não de pessoas; permissão que só poderia ser fornecida pelo chefe do agrupamento, ausente na época da pesquisa. Foram, todavia, permitidas fotos de uma das entrevistadas pelo fato de já ser viúva e idosa; contudo estas não serão publicadas a fim de preservar sua identidade.

3.4 Considerações éticas

Ciganos estão entre as comunidades denominadas tradicionais no Brasil (COSTA, 2014), não há órgãos governamentais específicos destinados a eles, tampouco políticas públicas adequadas às suas peculiaridades culturais. Para iniciar uma pesquisa em acampamento faz-se necessária a aceitação por parte de seus habitantes e a permissão verbal do chefe (a maioria dos Calon é analfabeta, segundo Ferrari (2010)), tradicionalmente o representante do grupo. Durante a presente pesquisa o chefe estava viajando, desta forma a permissão foi dada pelo homem mais velho de uma das famílias residentes no acampamento, com a qual foi possível dialogar. Os nomes das pessoas foram alterados, todos os nomes citados neste trabalho são fictícios.

Quanto às entrevistas externas, foi utilizado um Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (Apêndice B). Todos os entrevistados receberam explicações gerais sobre a pesquisa e também foram informados de que sua participação não era obrigatória, podendo desistir a qualquer momento. Os dados serão utilizados apenas para finalidades acadêmicas e científicas, e o sigilo será preservado.

4 RESULTADOS

As entrevistas com ciganos que não habitam acampamentos foram bastante informais, uma realizada no saguão de um hotel, outra numa residência, em meio ao cotidiano familiar. As visitas ao acampamento cigano também não produziram entrevistas “padrão”, mas “diálogos temáticos intermitentes”, imersos nas atividades diárias das pessoas. Dessa forma, e tendo em vista a temática pouco comum, além do fato de que os textos a seguir não constituem transcrições de gravações, consideramos interessante a inclusão dos materiais completos na parte textual desta dissertação, em lugar de incluir apenas extratos ou fragmentos específicos; o que será feito no tópico “Compilação temática dos dados” (4.4), reunindo os trechos considerados mais relevantes para a discussão (cap. 5). As visitas ao acampamento cigano serão, assim, relatadas em seu contexto original, como vivência em primeira pessoa. Conforme mencionado no capítulo anterior, foi utilizado apenas um bloco de notas durante todo o trabalho de campo, cujas anotações foram expandidas imediatamente após a saída do local. Frases e expressões registradas literalmente durante as entrevistas serão aqui destacadas em *itálico*.

4.1 Entrevista 1: Júlio (nome fictício)

Conheci Júlio (54 anos), calon nascido na Bahia, durante um ciclo de palestras em São Paulo, no qual participou com uma apresentação sobre ciganos. Júlio é engenheiro agrônomo e professor universitário na Bahia, com mestrado na mesma área. Concedeu gentilmente e de bom grado a longa entrevista abaixo, a qual possibilitou a esta pesquisadora, do sexo feminino, conhecer o ponto de vista de um homem calon sobre a temática da adolescência; algo que não teria sido possível durante as visitas ao acampamento, devido às limitações de gênero. A entrevista teve lugar em novembro, à tarde, no saguão do hotel onde estava hospedado com sua esposa (não cigana) e dois filhos jovens. Conforme mencionado, serão aqui destacadas em *itálico* as frases e expressões redigidas integralmente durante a entrevista. Cabe acrescentar que o texto abaixo foi enviado para apreciação de Júlio, o qual afirmou ter ficado impressionado com a reprodução fiel de sua entrevista, mesmo sem a utilização de gravador.

Júlio viveu em acampamentos até os 15 anos de idade e é filho de calons *nômades*, com a ressalva de que ficavam *mais ou menos fixos durante longos períodos, de 3 meses a 2 anos*, a depender das condições, favoráveis ou não, para o comércio de animais: *não dava*

para ir muito longe com os animais para comerciar, então muitas vezes se fixavam em regiões *interessantes*, entre os principais pontos de comércio. Na época, as pessoas compravam muitos animais para o transporte da cana de açúcar; mais adiante, porém, este panorama foi alterado e os ciganos passaram a comerciar também outros itens.

Júlio fez alguns comentários sobre um vídeo dos anos 70, exibido durante sua apresentação no mencionado ciclo de palestras, no qual aparece sua família, acrescentando: *dá para perceber, pelas falas do meu pai, o quanto eram machistas na época! Ainda são, mas agora são mais flexíveis*. Contou um pouco sobre a vida difícil daquela época, recordando que caso precisassem parar em algum lugar para pedir água, eram logo *expulsos como animais*. Comentou também sobre as *selas de banda*, utilizadas pelas mulheres para andar a cavalo (ou burro) com suas longas saias, sentadas de lado; as quais, de certa forma, também representavam um sinal de riqueza. Os ciganos com menos recursos faziam adaptações, utilizando tecidos com cargas de ambos os lados do animal, e nem todas as famílias possuíam animais suficientes, então muitos seguiam a pé ou montados com os filhos num mesmo animal.

Sobre a infância cigana, Júlio a descreveu como *muito livre, solta, sem brinquedos industrializados*. Contou que confeccionavam brinquedos, *carrinhos de lata, cavalos de pau* e faziam “*encenação de acampamento*”, brincando *de ser adultos com as meninas: as meninas eram as mães, e os filhos, as bonecas. Os meninos saiam para “fazer negócios”, e quando voltavam, elas “botavam comida”*. Júlio, então, sugeriu que eu pedisse a outro palestrante do evento, o qual havia exibido fotografias de acampamentos no Paraná, uma de suas imagens ilustrando esse tipo de brincadeira. Segui a sugestão, e logo recebi as fotografias abaixo, gentilmente cedidas pelo autor (fotografias 1 e 2):

Fotografia 1 - “Encenação de acampamento”, brincadeira de crianças calon.

Fonte: Imagem gentilmente cedida por Igor Shimura, presidente da ASAIC, Assoc. Social de Apoio Integral aos Ciganos, Maringá, Paraná (2016).

Fotografia 2 - “Encenação de acampamento”, brincadeira de crianças calon.

Fonte: Imagem gentilmente cedida por Igor Shimura, presidente da ASAIC, Assoc. Social de Apoio Integral aos Ciganos, Maringá, Paraná (2009).

Sobre adolescência, Júlio explicou que como a vida cigana *é uma vida dura, as crianças são forçadas a atingir a maturidade mais cedo. Não há o período da adolescência, com atividades da adolescência. É uma adolescência já mais voltada para as responsabilidades, casamento, filhos, sustento. São jovens tentando aprender com os pais e*

sogros. Mas não são nem crianças nem adultos, estão “no traquejo”. É o período do traquejo, estão praticando para aprender. Uma faixa etária aproximada poderia ser dos 13 aos 16 anos para as meninas, e um pouco mais tarde para os meninos, dos 14 aos 17. Esse traquejo pode continuar inclusive depois do casamento. As mães já começam a ensinar as tarefas domésticas às meninas por volta dos nove anos de idade (cuidar da casa, roupa, crianças menores, fazer comida etc.). Porém sobre a vida adulta, nem tudo se conversa antes da hora, *há tabus*, inclusive entre as jovens que se encontram em etapas diferentes da vida.

Ser adulto é *maturação, não idade. Um se torna maduro antes do outro, tem a ver com esperteza: maduro suficiente para tomar conta da família*. A concepção de adulto tem a ver com maturidade, *mentalidade*. No caso de Júlio, como seu pai era um cigano “atípico”, o período da juventude de seus filhos foi *mais respeitado*, foi prolongado. Inclusive porque eram 11 irmãos, então havia *mais leveza*, para as mulheres também, por conta da divisão de tarefas entre muitos. Para Júlio, a vida cigana é uma *luta pela sobrevivência, é lida, embate, peleja*.

A virgindade das mulheres *deve ser mantida*, mas os meninos passam pela *iniciação sexual muito cedo, com prostitutas jurins* (não com ciganas). *Hoje em dia as mulheres desfrutam de mais liberdade*. Antigamente, mesmo se a moça tivesse apenas 14 anos, se o marido morresse, a esposa era *obrigada a cortar os cabelos e usar roupas pretas*, e não poderia mais se casar. Atualmente não são mais obrigadas a fazer isso e também podem se casar novamente. Mas a maior liberdade *não implica em sair por aí namorando*. Existe mais liberdade também em relação à escolha do marido, como não querer casar com o escolhido pelos pais. Porém, nesse caso, eles *vão tentar convencê-la* de que seria melhor casar-se com alguém da família, *mais seguro, já conhecido*. *O sogro vai ser como um segundo pai, melhor que seja da família*. Além disso, *a mulher é que deve seguir o marido. Pode acontecer de o homem ficar com o sogro, mas é bem raro*.

Como se casam muito cedo *devem obediência aos pais, principalmente aos do noivo*. A moça será *como uma filha* para sua sogra, mas como as mães costumam ter ciúmes dos filhos, podem acontecer *muitas brigas e dificuldades*. E isso é *cruel para uma criança* que estava em sua casa, *com mimos*, integrada à família; *ser tirada de lá aos 13, 14 anos*, para viver com outras pessoas (mesmo quando são parentes), às vezes numa cidade distante, casada *com um cara que nem conhecia*, *sofrendo pressão dos sogros, do marido e da comunidade cigana*. Justamente a fase em que ainda está formando sua personalidade sendo vivida *num ambiente de muita intriga; ambiente hostil*, que inclusive pode *influenciar a relação do casal*. Muitas vezes as mulheres *acabam ficando angustiadas, se tornam mães*

mais amargas. Inclusive porque separação significa *desvalorização, tudo perde o brilho.* Antigamente, uma mulher cigana separada era vista como uma *peça usada.* Atualmente, na Bahia, a mulher pode se casar de novo, na igreja também, e ter outra festa de casamento. Os pais da noiva pagam um dote, e este pode ser devolvido em caso de separação.

Como os jovens aprendem com a família, os vínculos familiares ficam mais fortes. *Os pais são referências para tudo, para o bem e o mal. Pai que arruma confusão, mãe que gosta de bater boca: os filhos copiam tudo!* Para Júlio, os adolescentes não ciganos têm muitas vivências fora de casa, namorando e fazendo outras coisas em lugar de estar com a família. Desenvolvem *mais discernimento, questionam mais os pais, sem o “corredor polonês”;* ficam mais maduros. Já os ciganos, casados jovens e *com os hormônios à flor da pele, criam tensão entre o casal. O espírito machista dos ciganos não se contenta só com a esposa.* Escutam muito o que os outros falam: *“homem canoa”, controlado pela mulher (que é o remo). “Pular cerca” é valorizado, mas só com jurin; e não é escondido, é escancarado!* Mas às vezes acontecem brigas, *confusão na casa da amante, porque a esposa vai até lá.*

Com 15, 16 anos, o que o jovem quer é o status de ter um carro, uma arma e dinheiro. Vai de carro nas festas para depois sair com *jurins.* As mulheres ciganas não saem com os maridos para se divertir, eles não as levam junto. Então acabam se acostumando com a situação e *introjetando a idéia* de que os homens *devem ser assim mesmo,* não devem andar com as esposas *a tiracolo.* Mas a mídia, as novelas que as mulheres assistem, estão lentamente mudando essa situação; fazendo-as perceber que mulheres *não são objetos, são seres de carne e osso.* Elas estão começando *a brigar para ter um lugar ao sol,* pela possibilidade de *participar da vida como um casal.* Estão aprendendo a dirigir, vão sozinhas às compras. As redes sociais também estão *criando problemas.* Antes as mulheres *eram muito presas,* agora acontecem até *casos de infidelidade, escancarados também! Imagina só a repercussão na ciganada!* Então os homens acabam proibindo o celular e também que aprendam a dirigir.

Sobre a escola, aprender a escrever pode ser “perigoso”, porque as mulheres podem passar a se comunicar com outros homens por meio das redes sociais. Antigamente, o problema de ir à escola era o de permanecer *longe dos olhos* da família; e também o aprendizado, não apenas o teórico, mas também aquele referente ao contato com outras pessoas e atividades, que acabam deixando o jovem *mais esperto.* Frequentar a escola também implica em não se ocupar com as tarefas domésticas. E mulheres não costumam ficar sozinhas: os parentes vêem que a mulher não está só, então sabem que ela precisaria de *cúmplices* para fazer algo errado. *São famílias que se casam,* é como um *lastro base* para os

noivos, e isso *mantém as tradições também*. Além disso, ciganos são *pragmáticos*: estudar muitos anos para não conseguir grande coisa, ou ser um bom comerciante e ficar rico ainda jovem? *Não vêem o estudo como uma ampliação do saber, que traz benefícios. Estudar é um mau negócio.*

Quanto às dificuldades da adolescência, são *hormônios à flor da pele, querem transar o dia inteiro; querem viver. Mulheres também, querem participar. Mas as mulheres ainda são muito submissas, se reclamam dos homens que voltam bêbados para casa, acabam apanhando*. Relatando suas observações pessoais, Júlio acrescentou que alguns homens chegam a *espancar* as esposas, fato que o que o deixa profundamente triste. Nesses casos, os pais procuram intervir, com conselhos; é difícil ver a filha, *mimada que foi*, apanhando. Para as meninas, *são mimos perdidos, angústia. Mas a “crise” passa. Passa ou elas se acomodam. A peleja é grande*. Para os homens *continua tudo normal*, não há grandes dificuldades com o fato de ter que se casar, isso representa ter *mais gente para cuidar deles. Meninos sem crises, sofrimento é só para as mulheres*.

Seu pai era o líder da turma de ciganos. Um líder *se constrói; não dá ordens*. É um cara *com capacidades; confiável, espelho, exemplo*. Liderança não é algo político, mas construído pela pessoa. Quando se casaram, a mãe de Júlio tinha 13 anos e seu pai, por volta de 17. Ela ainda queria brincar de boneca, então a avó de Júlio acabava fazendo a comida para seu pai. Para uma mulher, *adquirir maturidade com essa pressão toda pode criar transtornos psicológicos. Há pressão de todos os lados, de todos os ciganos, para que ela tenha uma vida de adulto. Já para os meninos, tudo é mais flexível, tudo é mais aceitável*.

Júlio admira muito o falecido pai, ressaltando em diversos momentos o quanto ele era diferente, e o quanto isso influenciou sua maneira de ser. Seu pai era *avêssio à violência* e queria que os filhos estudassem, para que tivessem uma vida diferente, e mais respeito por parte dos outros. *Enxergava além*. Às vezes até ajudava a mãe de Júlio, carregando baldes de água, por exemplo; mesmo sendo criticado pelos demais. *Era culto, mesmo sem ter estudado*.

Estudar, para um cigano, pode significar *prejuízo para a família*, mas Júlio desejava muito, e seu pai também. Júlio o considerava um *exemplo de ser humano*, pela forma humana com que tratava a todos, ciganos ou não. Ele não enganava ninguém *na hora de vender*; ao contrário, falava as reais vantagens e desvantagens do animal que estava à venda. *Ser cigano nessa época, era fartura e carência*. Júlio contou que chegou a passar fome: *via o desespero do meu pai, nessas horas ele vendia animais até pela metade do preço para comprar comida. Não queria saber de roubo*. Se lhe ofereciam comida roubada, uma galinha, por exemplo, ele rejeitava. Júlio se emocionou ao relatar o quanto era difícil, nesses momentos, sentir o cheiro

da comida oferecida, mas não poder comer. Seu pai queria que os filhos estudassem para não ter que passar por isso no futuro e também procurava estimular sua honestidade. Júlio era criticado por gostar de estudar, diziam que ia *virar juron*. Seus irmãos iam *meio obrigados* à escola, mas ele não. Quando o pai morreu, assassinado, uma fazendeira que lhe havia prometido ajudar Júlio, de fato cumpriu sua promessa e o ajudou a continuar estudando.

Seus olhos brilham, e Júlio diz que não *virou juron*; acrescentando que, por sua indignação com as dificuldades vivenciadas pelos ciganos, seu sentimento de pertença à comunidade até aumentou. Diz que se dedica e abriria mão de qualquer coisa para ajudar seu povo. Também tenta mudar algumas coisas, como o machismo, falando abertamente sobre elas. Mas seus *irmãos olham atravessado*...

4.2 Entrevista 2: Joana (nome fictício)

Joana me recebeu em sua residência com muita gentileza, em meio às atividades cotidianas da família, com direito a café e “tour” pela casa. Marquei a entrevista (09/2016) por sugestão de um conhecido, que desconhecia o fato de que Joana nunca havia morado em acampamento. A entrevistada, contudo, relata ter familiares calon e manter contato frequente com acampamentos. Conversamos sobre diversos assuntos, sentadas na cozinha, entre crianças e aroma de comida. Serão, todavia, reproduzidos aqui somente os trechos do diálogo referentes à temática da juventude, novamente destacando, em *itálico*, algumas expressões originais da entrevistada.

Para Joana, casar cedo está relacionado à continuidade das tradições, à manutenção dos filhos na comunidade e, inclusive, à *preservação de sua sexualidade*; já que, segundo ela, homossexualidade *não cria família* e não costuma ser bem vista entre os ciganos. Estão sempre *de olho* nas meninas. Como os ciganos *são consumidores, já estão no meio da sociedade*, tomam cuidado com seu acesso à informação, celular, internet; e também com o possível interesse dos homens *gadje* pelas moças.

As meninas aprendem bem cedo as tarefas domésticas, a importância de ter filhos e seu *papel* como mulheres. Sonham com o casamento, com o vestido, em ser “*independentes*”, ter sua própria barraca e os itens valorizados pela comunidade (*status*), como aparelho de som e camionete. Dentes de ouro também. A TV, as novelas? Não interferem nesses sonhos, é o *mundo gadje*, “*não sou assim*”. *É orgulho cigano*.

A menina quando menstrua vira *moça* e já pode casar. As crianças vivem livres, mas tem sempre alguém *de olho* nelas; e normalmente *não sabem de nada, só se alguma*

amiguinha mais velha contou. Nem sempre é a mãe que explica sobre a menstruação etc., muitas vezes é a vó ou alguma vizinha. As jovens aprendem rápido, *copiam*. É um aprendizado *mais natural*. As mais rebeldes? *Têm que acostumar*. Às vezes levam *uns tapas, para educar*. *Se fugir, cigano vai atrás*. E também não têm para onde ir, são analfabetas. A comunidade, todos juntos, “*prende*”. Sobre a escola, além da discriminação que as crianças sofrem, ciganos não estimulam o estudo, não querem que os jovens aprendam coisas “*erradas*” e que se envolvam com *outro mundo*.

Nem sempre as meninas podem escolher, muitas vezes apenas obedecem e casam com quem não gostam, ou com quem mal conhecem; neste caso, inicialmente se assustam, porque é *tudo novo*, não sabem do que o marido gosta. Mesmo assim, já têm idéia do que fazer, porque é meio *automático*, baseado na educação dos pais. *Crescem sabendo que é assim*. Às vezes apanham dos maridos, que nas festas bebem muito. Mas se isso acontece com frequência, os parentes vão interferir, conversar.

Adultos já são mais responsáveis, não basta casar. Jovens casais ainda são dependentes, com a barraca ali do lado dos pais. Depois do primeiro filho é o *início de ficar adulto*. Para um rapaz também, porque então seu pai vai começar a cobrá-lo mais; cobrar que seja homem de verdade e ganhe mais dinheiro.

Se uma moça não pode ter filhos vai ficar *mal vista*, pode até acontecer de o marido *largar*, e ela ter que voltar para casa da mãe. Uma boa cigana é uma *boa parideira*, para *dar continuidade à família*. E para uma mulher é ótimo ter filhos homens, daí mais tarde vai ter *várias noras* [risos]. *Pernas de fora não pode*, mas decote sim, *sem ser vulgar*: peito tem a ver com amamentar, ser boa mãe. Ciganos são machistas. Mas às vezes *eles pensam que mandam e a gente finge que obedece*. São *exagerados* também, brigam e *fazem escândalos*, mas depois fica tudo bem...

4.3 Visitas: Acampamento cigano em Itaim Paulista

Descobri a existência e a localização deste acampamento, estabelecido há mais de 20 anos no distrito de Itaim Paulista, Zona Leste de São Paulo, por meio de uma busca “detetivesca” na internet. Não havia muita informação, porém consegui acessar algumas imagens, menções esparsas e, finalmente, a página de uma Igreja Evangélica do bairro, contendo fotos e comentários sobre um batizado de crianças ciganas. Com essa referência em mãos, as coordenadas e uma vista aérea (Google mapas) das barracas não tardaram a surgir. É um grande terreno, ocupado por muitas barracas. Foram, a seguir, realizadas quatro visitas a

esse acampamento, sempre percorrendo um longo trajeto de trem até chegar aos arredores do local, bastante movimentado e com inúmeros estabelecimentos comerciais. Todas as visitas tiveram cerca de duas horas de duração e ocorreram durante o mês de julho de 2016. As frases ou expressões registradas literalmente durante as visitas serão aqui, novamente, destacadas em *itálico*. Os nomes das pessoas com as quais conversei foram alterados, portanto todos os nomes mencionados no texto são fictícios.

a) Primeira visita (14/07)

Fotografia 3 - Entrada do acampamento cigano (Itaím Paulista).

Fonte: Patricia M. Montini (2016)

Sem conhecidos e sem indicações, me senti um pouco insegura. Antes de me aproximar do acampamento, decidi perguntar a uma moça que passava se conhecia algum cigano ali. Respondeu que não, mas sorriu e acrescentou: *é tranquilo, conversa com eles; olha, lá naquela barraca!* Pisei no terreno devagarinho, sentindo que invadia um espaço privado, embora não houvesse muros ou cercas e algumas barracas estivessem abertas em sua dianteira, parcialmente permitindo uma visão do interior (fotografia 3). Fui diretamente me apresentar e pedir permissão a um senhor [Bonifácio] que estava parado diante de uma delas e que já tinha me visto; torcendo para que ele mesmo fosse o chefe do grupo [mais tarde soube que o chefe estava viajando]. Expliquei que estava fazendo uma pesquisa e que desejava

apenas conversar com as mulheres. Disse também que admirava sua cultura e que, como já conhecia um pouco de suas tradições, preferia acrescentar que sou viúva e tenho uma filha. Para minha surpresa, ele apenas sorriu, assentiu e chamou sua mãe [Maria], a qual rapidamente largou seus afazeres, saindo da barraca com as mãos ainda molhadas. Ela sorriu e me apresentei, com um aperto de mão.

Seu Bonifácio estava saindo, mas antes apontou a barraca à frente, dizendo que eu poderia entrar lá para conversar. Não disse mais nada, tampouco me apresentou às pessoas, então pedi licença e fui entrando, lentamente. Estavam em casa um casal e duas de suas netas. Jussara (46 anos) estava cozinhando/lavando louça e as meninas, Sofia (9 anos) e Giovana (15 anos), assistindo à TV (grande, de tela plana) com seu avô; do qual mal ouvi a voz enquanto permaneci ali [não pesquisei parentesco, mas pelo que pude depreender, Jussara seria tia da mãe das crianças, portanto, sua tia-avó]. Apresentei-me e inicialmente ficamos todos meio sem graça; mas, aos poucos, a conversa fluiu com Jussara, entremeada por suas tarefas e geralmente baseada apenas nos meus questionamentos e comentários. Jussara usava um vestido em estilo cigano e Giovana estava com uma aparência “menos tradicional”, com saia longa e uma camiseta “baby look”; Sofia nem “parecia cigana”, vestindo uma calça “legging” com camisetinha. Perguntei sobre seus vestidos, e Jussara respondeu que costumava comprá-los no centro da cidade e também de costureiras do bairro.

Havia levado papel e canetinhas, e as meninas gostaram bastante da idéia de desenhar. Sofia desenhou numa mesa de plástico, sentada ao lado do avô – que a observava o tempo todo, sorridente –, mas ao terminar não quis conversar sobre seu desenho, uma menina com vestido e cabelos longos (desenho 1). Quando perguntei se a menina era cigana, respondeu, *é só um desenho!*, e foi correndo brincar lá fora. Giovana preferiu desenhar na cama onde já estava e respondeu de maneira simpática, porém lacônica, às minhas perguntas. Desenhou, na mesma folha, uma sereia – depois explicou que se tratava somente de uma *tentativa inicial de desenho* – e uma cigana vestida de noiva, ao lado de uma frase religiosa: “Jesus é a ‘verdade’ e a vida, nada nos ‘valdará’” (desenho 2); e em outro papel, uma menina *gajin* diante da sua casa (desenho 3). Disse que não havia nada para comentar sobre os desenhos, todavia me explicou quem era ou não cigana, acrescentando que a cigana estava vestida de noiva. Achei interessante esse desenho, pois já tinha perguntado sobre casamento e ela havia respondido, esboçando uma “careta sorridente”, que nem pensava sobre esse assunto. Deixei as canetinhas como presente antes de sair, pois tive a impressão de que as desejava. Ela ficou feliz, já havia desenhado flores nas próprias mãos, mas ao receber as canetinhas este comportamento logo se intensificou.

Desenho 1 - Desenho de Sofia (9 anos); atividade sugerida pela autora.

Fonte: Patricia M. Montini (2016)

Desenho 2 – Desenho de Giovana (15 anos); atividade sugerida pela autora.

Fonte: Patricia M. Montini (2016)

Desenho 3 – Desenho de Giovana (15 anos); atividade sugerida pela autora (em Itaím Paulista).

Fonte: Patricia M. Montini (2016)

Perguntei a Giovana o que costumava fazer, respondeu que assiste à TV o dia todo e gosta muito de novelas. Abandonou a escola há pouco tempo, na 6ª série, porque as pessoas tinham preconceitos; e não pretende voltar. Perguntei se lhe “enchiam o saco”; confirmou e acrescentou que às vezes até a xingavam. Do que? De cigana... Pelo texto dos desenhos, parece que sabe escrever razoavelmente, embora troque algumas letras (desenho 2); e ao ser questionada sobre o que mais gostava de estudar quando estava na escola, respondeu matemática. Disse que gosta de dançar; perguntei se gostava das músicas ciganas, respondeu que sim, mas que também gostava de forró e outros ritmos.

Giovana já tem 15 anos e teve sua menarca aos 12, todavia seus pais ainda não estão pensando em casá-la. Segundo Jussara, atualmente é mais difícil encontrar a pessoa certa. Ao ser questionada, Giovana respondeu que não acha que sua vida mudou muito desde a infância, embora não brinque/circule mais pelo acampamento como antes, com as outras crianças; sua avó, contudo, acrescentou que por volta dos 10 anos as meninas já devem começar a ajudar nas tarefas, como lavar louça e roupa. A menarca, para estes ciganos, corresponde a “*se formar*”; e, para Jussara, isso não faz diferença para o status social de uma menina (ela não fica adulta), embora as preocupações dos pais aumentem.

Fazer perguntas compreensíveis e obter respostas claras das ciganas, nem sempre foi uma tarefa fácil [nas demais visitas idem]. Além disso, nem sempre pareciam dispostas a conversar/detalhar/esclarecer questões, deixando-me com a impressão de que preferiam responder rápido para encerrar o assunto; e não apenas porque estavam ocupadas e eu estava atrapalhando. Isso aconteceu, por exemplo, quando perguntei a Jussara se uma moça ficaria adulta após o casamento, e ela respondeu que sim; mas não senti firmeza, fiquei em dúvida se: fiz a pergunta certa/foi bem compreendida/de fato era essa sua opinião. Apesar disso, ficou claro que Jussara considerava os 18 anos importantes, pois disse que a pessoa é adulta com esta idade porque *já sabe o que faz* [esse questionamento foi detalhado por outras pessoas, nas visitas seguintes: após a menarca a menina se torna *moça*. Ser *mulher* (pessoa adulta) estaria mais relacionado a *criar juízo*, processo de maturação por meio de aprendizado e experiências; como casamento, filhos, tarefas, etc.].

Jussara casou-se aos 13 anos, mas respondeu que não estranhou muito suas novas responsabilidades, por já estar acostumada às tarefas e costumes desde cedo. Perguntei (baixinho) se sentiu medo na noite de núpcias, respondeu que não; acrescentando que ao aproximar-se o casamento, a mãe da noiva *explica tudo direitinho. Antes não, não se fala nisso*. Sobre a tradição de exibir um paninho manchado de sangue após a consumação do casamento, Jussara respondeu que ainda existe, mas atualmente este é mostrado apenas aos pais do noivo. Costumam fazer as festas de casamento no acampamento mesmo, e a noite de núpcias acontece apenas quando a festa termina, em geral, após três dias.

As crianças são totalmente livres no espaço do acampamento, porém suas mães estão *sempre de olho* (se “desaparecem” por algum tempo, por exemplo), pois têm medo que os não ciganos lhes façam algum mal. Dessa forma, as crianças não devem sair à rua sozinhas, tampouco conversar com *gadjes* estranhos. Relativamente aos não ciganos, perguntei do que ela não gosta; respondeu que não gosta do que fazem, abusam de crianças e matam por causa de um celular, acrescentando que *ciganos não fazem isso!* Havia várias barracas montadas no terreno, nem todas visíveis de onde estava; sendo a da mãe de Giovana e Sofia [Laís], uma destas. Jussara disse que as próprias meninas decidem se dormem/passam o dia na barraca dela ou da mãe. Os habitantes do acampamento não são todos da mesma família, porém, segundo Jussara, convivem bem no terreno, sem brigas ou maiores problemas.

Havia levado a máquina, mas quando perguntei se poderia tirar algumas fotos, o marido apenas olhou, significativamente, para Jussara, que logo me avisou que antes eu deveria pedir permissão ao chefe, quando este voltasse da viagem [não retornou durante o período das minhas visitas]. Em algum momento ela perguntou se eu trabalhava na USP;

expliquei que não, que apenas estava fazendo pesquisa, sem ganhar nada. Outra pergunta espontânea foi se eu não havia casado de novo após ficar viúva; comecei a fazer “não” com a cabeça, meio surpresa com a pergunta, mas houve alguma interrupção naquele momento e afinal não se falou mais no assunto.

Sobre trabalho, os homens do acampamento não lidam mais com cavalos, porém continuam comerciando as tradicionais makitas [ferramentas elétricas, utilizada por pedreiros], além de outros objetos. Era uma quinta feira e já passava bastante do meio da tarde, mas o acampamento parecia bastante vazio. Jussara comentou que a maioria das mulheres ainda estava no centro da cidade, para suas vendas e leitura de mãos, acrescentando que aos domingos eu poderia encontrar mais gente.

O terreno onde se estabeleceu o acampamento é de um conhecido dos ciganos, e parece que pagam aluguel, porém isso não ficou claro; perguntei a Jussara se estavam satisfeitos ali, já que o local conta com luz e água encanada. Jussara disse que acampamento não basta, que atualmente desejam também casas de alvenaria para seus filhos, pois *as coisas andam difíceis*, inclusive para viagens e mudanças. Dessa forma, os homens guardam dinheiro para comprar terrenos ou casas em cidades do interior, onde os preços são mais acessíveis. Como já não viajam mais tanto, perguntei se sente falta, respondeu que *um pouco*. Giovana comentou que gostaria de viajar ao Paraguai, mas não sabe quando poderá. Perguntei, e Jussara explicou que ela já pode viajar com seu pai, se quiser.

Indaguei se precisavam de algo, e Jussara mencionou mantimentos e roupas para um recém-nascido; então disse que tentaria consegui-las e prometi levar também algumas roupas minhas, em bom estado. Ainda não vi essa criança, porém outra já estava a caminho naquele acampamento, pois observei passar uma mulher com a barriga bem grande, totalmente descoberta (estranhei, ao lembrar de alguns costumes ciganos).

A barraca de Jussara estava organizada de maneira similar à de outros acampamentos calon da cidade, fotografados por antropólogos. Parecia limpa, as panelas brilhavam e havia acolchoados impecavelmente empilhados numa estante. Trata-se de um espaço sem divisões, contendo a cozinha, mesas, cadeiras, estantes etc., além da cama de casal, na qual sugeriram que sentasse, quando entrei. Cimento foi misturado à terra, tornando o piso da barraca mais sólido, embora ainda irregular; e a água da chuva não o invade, pois escorre por pequenos canais propositalmente feitos na terra, em seu exterior. As barracas são sustentadas por troncos de madeira, e, segundo Jussara, montá-las dá bastante trabalho.

Ao ser questionada, Jussara contou que os habitantes desse acampamento têm documentos, frequentam a UBS e o hospital próximo (têm cartão do SUS e são bem

atendidos), particularmente para o pré natal e o parto. Partos em acampamento não são do tempo de Jussara, contando que antigamente eram feitos por parteiras. Ciganos estão sempre juntos, então toda a família permanece no hospital aguardando o bebê nascer e inclusive até poder levá-lo para casa.

Quanto à religião, são evangélicos (já foram católicos) e frequentam uma igreja próxima, cujos pastores celebram seus casamentos e batizados. Perguntei sobre Santa Sara e leitura de mãos, o que diziam os pastores. Jussara respondeu que já não acreditam mais no que acreditavam antes, agora somente nos ensinamentos da igreja; acrescentando que muitas mulheres já não lêem mais, principalmente as mais novas. Perguntei, então, a respeito dessa renda perdida, então respondeu que agora vendem panos e bordados adquiridos no Paraguai. Vão à igreja mais de uma vez por semana (Giovana parece valorizar bastante) e são bem recebidos, inclusive pelos demais frequentadores. A comunidade do bairro também já está acostumada com esses ciganos, e não os incomoda.

Tentei não abusar, acho que sai na hora certa, Jussara parecia cansada e ainda tinha tarefas a fazer. Giovana perguntou quando eu retornaria, e Jussara disse que aguardava as roupas que prometi.

b) Segunda visita (19/07)

Levei uma sacola com roupas e bijuterias, nada ainda para o recém nascido [só consegui algumas doações antes da visita seguinte]; logo fiquei sabendo, porém, que Jussara não estava no acampamento neste dia, tinha ido visitar uma filha que mora em outro local e perdeu o bebê, nos primeiros meses da gravidez. Achei o acampamento ainda mais vazio do que na primeira visita (mais ou menos no mesmo horário), e reparei que os “toldos” frontais das barracas estavam abaixados; além disso, notei que faltava uma, logo na entrada, onde agora restava apenas um monte de cinzas. Como existe a tradição de queimar a barraca e os objetos dos falecidos, cogitei se foi esse o motivo [nas visitas posteriores descobri que não, seus habitantes apenas haviam deixado o local].

Seu Bonifácio estava novamente parado diante das barracas, desta vez, acompanhado por uma moça. Comentei que queria dar umas roupas para Jussara, e ele respondeu que ela não se encontrava ali, tinha ido visitar uma filha que estava com problemas [mais tarde, Giovana me contou sobre a perda do bebê]. Havia várias crianças brincando, dentre elas, Sofia, que sorriu ao me ver. Corriam livremente pelo terreno cheio de refugos, barro e algumas galinhas, contrastando com a limpeza interna das barracas. Quando cheguei, estavam

próximas à rua, montadas na beirada de uma caçamba enferrujada (de caminhão); depois se aproximaram, durante minha rápida conversa com Seu Bonifácio, o qual, então, sugeriu que eu fosse conversar com a mãe de alguma das meninas. Perguntei se poderia ser a de Sofia [Laís], e ele assentiu; então acompanhei a menina até sua barraca, localizada numa parte do terreno que ainda não havia visto (fotografia 4). Há um campinho de futebol público, ali.

A barraca de Laís (31 anos), mãe de Giovana e Sofia, é bem maior que a de Jussara. Num dado momento, comentei que Jussara havia dito que eu só poderia tirar fotos com a permissão do chefe, perguntando se isto diria respeito também aos ambientes do acampamento. Respondeu que não, que eu só não poderia tirar fotos das pessoas sem sua permissão. Então aproveitei para fotografar o interior de sua barraca e, ao sair, o acampamento também. Posteriormente, ao ver as fotos da barraca de Laís (fotografias 5, 6 e 7), me dei conta de que havia até um ventilador de teto instalado ali! Uma casa completa, escondida sob a lona de uma barraca...

Fotografia 4 - Roupas secando no varal (acampamento cigano em Itáim Paulista).

Fonte: Patricia M. Montini (2016)

Fotografia 5 - Barraca de Laís (acampamento cigano em Itaím Paulista).

Fonte: Patricia M. Montini (2016)

Fotografia 6 - Barraca de Laís (acampamento cigano em Itaím Paulista).

Fonte: Patricia M. Montini (2016)

Fotografia 7 - Barraca de Laís (acampamento cigano em Itaím Paulista).

Fonte: Patricia M. Montini (2016)

Laís tinha apenas 11 anos quando se casou, e já tem quatro crianças. Insistiu veementemente (à moda “cantada” dos ciganos) para que eu *arrumasse* roupas para sua bebê, que tinha aproximadamente 1 mês de vida [descobri, assim, que as roupinhas pedidas por Jussara seriam para ela]; bem pequenina, não sei se prematura, então todas as roupas que Laís tinha eram muito grandes. Aproveitando o ensejo, perguntou também se eu poderia levar também um carrinho [vi que já havia um ali], uma panela de pressão... Expliquei que isso não conseguiria arrumar e que também não poderia comprar, pois não estava trabalhando no momento.

Laís manteve-se séria e “arisca” o tempo todo, e parecia agitada. Certamente estava bastante ocupada com o nenê (Milena) e com suas tarefas domésticas, mas também não demonstrava ter muita disposição para dar atenção a estranhos. Mostrei-lhe as roupas que havia levado para Jussara, ela disse que poderiam ser úteis, então as deixei lá. Giovana também estava em casa, e pareceu gostar de me ver. Estava se maquiando, com um espelhinho na mão, e vestia uma saia com brilhos, estilo festa. Quando questionei, sorriu e disse que não, não haveria festa alguma.

Milena estava inquieta no colo de sua mãe enquanto conversávamos; particularmente, sobre a mudança de status após o casamento. Segundo Laís, a menina quando se casa passa a ter responsabilidades, mas ainda *não é mulher, é moça* (já teve sua menarca); ainda tem *cabeça de criança* e só será *mulher* aos 18, 19, 20 anos. Perguntei se uma menina começa a

“dar mais trabalho” quando “se forma”, e respondeu que sim, inicialmente não querem fazer suas tarefas (domésticas) ou querem *fazer o que não devem* (namorar); mas acrescentou que *aprendem logo*.

Laís deixou Milena com Giovana e me avisou que iria tomar um banho rápido, pedindo à filha que ficasse ali, conversando comigo. Giovana não parecia muito à vontade com o nenê, chamou sua mãe pouco tempo depois: *vem logo, não sei cuidar de nenê!* Enquanto Laís tomava banho, Giovana, de fato, conversou um pouco comigo, respondendo algumas questões, como, por exemplo, se não estranhou as responsabilidades e o deixar de brincar com as demais crianças quando “formou”: disse que não, e que podia ficar vendo TV o dia todo. Milena, embrulhada numa manta, estava deitada na cama de casal, ao lado de Giovana; a qual a pegava no colo apenas quando chorava, “sacudindo-a” um pouco, com ar impaciente.

Sobre menstruação e cólicas, Giovana respondeu que sempre as tem (toma dipirona), mas não costuma ficar nervosa nesses dias. Novamente sobre TV, repetiu que adora as novelas (chega a sorrir ao dizer isso) e, quando questionei, afirmou gostar até das costumeiras brigas. Sobre amigas da mesma idade, disse que as tem, emendando logo que gostam de uma brincadeira com pedrinhas; pela descrição, similar à tradicional “brincadeira dos cinco saquinhos”. Tentei perguntar algo sobre competição entre as jovens, questionando se uma menina deseja ter um vestido mais bonito do que as outras; respondeu que não, esboçando uma careta.

O dia estava bastante frio. Laís retornou do banho penteando os cabelos, e com outro vestido cigano, que eu só teria conseguido usar durante o verão. Pediu ajuda a Giovana para amarrar os laços traseiros, e não tardou a cobrar também que a ajudasse mais nas tarefas domésticas, com sua maneira veemente e cantada, esticando vogais. Giovana se justificou, falando de maneira similar e dizendo que estava ocupada montando uma pulseira. Estava utilizando as pedrinhas de quartzo rosa que levei (juntamente com as roupas) e também um pedaço do fio que originalmente as reunia. Pouco depois o marido de Laís chegou, me olhou apenas de relance e sem dizer nada, e logo os dois começaram a conversar em outra língua, provavelmente Chibi. Laís parecia ainda mais séria, talvez preocupada, então logo me despedi. Os dois mal me deram bola, mas Giovana disse *volta*, quando eu já estava saindo. Cruzei o terreno, retornando, assim, ao ponto de partida. As barracas ainda estavam “fechadas” e não havia nenhum adulto circulando, somente as crianças, sempre correndo e brincando...

c) Terceira visita (21/7)

Fui, novamente, no período da tarde, mas um pouco mais cedo do que nas demais visitas, imaginando que assim, talvez, atrapalhasse menos sua rotina de final de tarde/noite; todavia, fiquei com a impressão de que as mulheres que conheci estão sempre envolvidas com suas tarefas, independente do horário.

Finalmente consegui as roupinhas para o nenê de Laís e as entreguei; e também fiquei sabendo que o chefe do acampamento se encontrava em Taubaté, visitando um filho. Dessa forma, aparentemente, sua permissão seria necessária apenas para tirar fotografias das pessoas, pois a permissão para conversar com as mulheres, com as quais conversei, já havia sido dada por Seu Bonifácio; que hoje descobri ser da mesma família delas, talvez o homem mais velho desta, presente nesse acampamento.

Quando cheguei, não havia ninguém circulando pelo terreno, nem as crianças. A barraca de Jussara estava aberta, mas vi que ela não estava em casa, e que seu marido estava deitado na cama. Fui, então, diretamente em direção à barraca de Laís, ao lado do campo de futebol. Para ter certeza de não “bater na porta” errada, parei um instante para observar onde estava, constatando que, de fato, sua barraca não era aquela. De repente, percebi alguém acenando de seu interior, *pode vir!*, então decidi entrar. Era uma cigana já não muito jovem, deitada em sua cama, sob um cobertor. Seu marido também estava em casa. Comentei que estava levando roupas para o bebê da barraca ao lado, e também fazendo uma pesquisa. Pareceu-me um pouco decepcionada, então depois fiquei pensando se as pessoas do bairro costumam procurá-la para leitura de mãos, e por esse motivo me chamou, assim, à distância, e sem me conhecer.

Despedi-me e saí, finalmente chegando à barraca de Laís, que ali estava, juntamente com seu marido e Giovana, que tentava costurar uma saia cigana na máquina de costura. Estava usando uma pulseirinha que levei na visita anterior, e também aquela que montou com as pedrinhas. Prometi levar fio de nylon na próxima visita, para que pudesse fazer outras, com as pedrinhas remanescentes (perguntou o que era nylon). Giovana quis saber se eu era viúva há muito tempo, estranhando que tive apenas uma filha; respondi que sim.

Laís estava tomando banho, então avisei seu marido que havia levado roupinhas para a nenê (ele apenas respondeu que ela já estava terminando). Quando ela apareceu as mostrei, uma a uma; provavelmente iriam servir, pois eram bem pequeninas. Ela agradeceu minimamente, e quando perguntei, respondeu que minhas roupas serviram sim, e sua sogra ficou com algumas. Começou a pentear seus longos e brilhosos cabelos negros, ainda

molhados, novamente usando um vestido “de verão”. Perguntei se não sentia frio, disse que não, estava acostumada; além disso, o interior da barraca era sempre bem quentinho.

Sobre a barriga exposta da grávida que observei na primeira visita, ela disse que não havia problema algum em mostrar a barriga; confirmando, porém, que as pernas das mulheres não devem ser mostradas. Ofereceu mamadeira para Milena, que choramingava. Perguntei, então contou que três de seus quatro filhos não mamaram no peito (apenas o terceiro, um menino, que não cheguei a ver); explicando que, assim, as crianças *ficam menos apegadas*. Perguntou ao marido se ainda daria tempo para ir ao cartório naquele dia, mas já era tarde. Providenciaram certidões de nascimento para todos os filhos, coisa rara no passado.

Quanto à alfabetização, segundo Laís, a maioria nesse acampamento não sabe escrever, apenas as crianças que já frequentaram a escola. Sobre a igreja evangélica, disse que são bem tratados ali, mas vão *só para orar*; não participam de festividades, nem têm relações mais próximas com os demais frequentadores. Relativamente às vendas, frequentam a Praça da República, todavia não entendi se fixas ou como ambulantes.

Laís parecia mais simpática e relaxada desta vez, porém continuava pouco disposta a conversar: tolera um pouco, depois deixa claro que deseja voltar às suas atividades. Já havia perguntado antes como eu conheci Jussara, se foi por meio de leitura de mãos; mas resolveu perguntar novamente, então repeti que seu Bonifácio havia indicado sua barraca. Retomei, então, o assunto dos jovens, dizendo: Laís, me explica algumas coisas que conversamos rapidamente na outra vez?

Detalhando o que já havia dito, afirmou que com a menarca a menina *vira moça*, mas ser *mulher* tem a ver com maturidade, a qual vai sendo adquirida com o passar do tempo, com as responsabilidades e os filhos. Sobre mudanças nos costumes, Laís afirmou que antigamente não era permitido namorar, mas atualmente sim, embora apenas quando a moça já está noiva; além disso, o noivo já não é mais (facilmente) escolhido com tanta antecedência. O desejo de Laís para o futuro de suas filhas é *um bom marido*. Explicou também que da moça recém casada não se espera o conhecimento, a eficiência e responsabilidade de uma mulher adulta; ela pode receber ajuda e suas eventuais falhas serão relevadas, pois ainda está em fase de amadurecimento e aprendizagem.

Laís contou que ficou bastante estressada quando menstruou pela primeira vez, perdendo o status e a liberdade de criança; mas disse ter sido mais obediente do que sua própria filha. Segundo ela, sendo a menina muito nova, a depender do marido, pode-se esperar um tempo antes da primeira relação sexual. Laís, contudo, decidiu não esperar, mesmo tendo apenas 11 anos e sendo seu marido nove anos mais velho. Não foi morar com a

sogra e logo montaram barraca própria. Fiquei surpresa e ri também quando ela, sorrindo, de repente chamou o marido, ali presente, de *papa-anjo*, acrescentando, *tem que rir, né?* Antes disso, estava falando sobre a proibição de namorar, dizendo que este costume era do tempo de seu marido, que tinha a idade do seu bisavô!

Sobre o que gostaria de fazer no futuro, apenas lamentou: *sair desse lugar!* Gostaria de ir para Minas Gerais, segundo ela, muito melhor do que aqui. Tem parentes por lá, porém disse que não pode se mudar, devido às condições financeiras e também porque os parentes de seu marido moram em São Paulo. Giovana continuava costurando, e Laís a avisou que deveria estar ajudando nas tarefas, já que nem sabe costurar ainda. Mesmo assim, a menina não abandonou a atividade, na qual estava totalmente absorvida.

E de repente, “meu tempo” acabou. Laís disse algo como retornar em outro momento, quando ela não estivesse ocupada. Perguntei se achava que a mãe de seu Bonifácio (Dona Maria) conversaria comigo, respondeu que sim; e com essa pergunta acabei descobrindo que Dona Maria é sua avó. Dessa forma, sem planejar, estive conversando com quatro gerações de mulheres da mesma família!

Naquele dia, por acaso estava usando uma pulseira de miçangas, vermelha e preta, cuja disposição, já sabia, era similar às guias de Umbanda; havia pensado se deveria tirá-la, mas depois esqueci. De fato, deveria ter feito isso: eu estava vestindo um moleton de mangas compridas, mas mesmo assim, em algum momento durante a visita, Laís conseguiu reparar nessa pulseira; perguntando diretamente e com olhar bastante desconfiado, se eu costumava frequentar centros de Umbanda. Perguntei por que, e ela apontou para a pulseira. Um tanto surpresa, respondi que a ganhei de uma amiga, e ela respondeu: *mas não dão isso assim! Isso não pode ser coisa do bem, joga fora, lá na rua!* Respondi, então, que minha amiga fazia pulseiras, guardando-a no bolso e acrescentando, para apaziguá-la, que então preferia devolver a ela. Disse também que sou católica e conheço o Padre J. (Apêndice A). Já mais tranquila, embora com uma expressão ainda um pouco desconfiada, respondeu: *ah, você conhece ele?*

Quando “meu tempo acabou”, me despedi de Laís e Giovana e caminhei em direção à barraca de Dona Maria. Ao me aproximar, a vi por uma fresta, estava cozinhando; então a chamei pelo nome e perguntei se poderíamos conversar um pouco. Dona Maria (76 anos) usava roupas bem mais escuras que as demais mulheres; está no acampamento há apenas 3 anos e é viúva, então mora sozinha na barraca, bem próxima às de seus parentes. Sua barraca é radicalmente diferente, incomparavelmente menos equipada e organizada que as demais. Disse, orgulhosa, que já perdeu a conta de quantos netos e bisnetos tem; e suas rugas são

impressionantes, fazem lembrar um terreno curtido pelo sol. É muito simpática, espontânea e jovial. Seus olhos brilharam e gesticulou bastante quando perguntei sobre como era sua vida no passado. Disse que viajavam pelo Brasil afora, com a tropa de cavalos, montando e desmontando acampamento; porém isso *não dava trabalho, porque já estavam acostumados*. Sente muita falta dessa época, pois *agora não tem mais jeito, a maioria “mora”* [casas ou acampamento fixo].

Sobre as “moças”, confirmou o que já ouvira anteriormente, acrescentando que ser *mulher* tem a ver com *criar juízo*. Algumas amadurecem mais rápido, mesmo assim ainda são muito jovens, então continuam *moças*. Disse ainda que, se uma moça com mais de 20 anos ainda não se casou, *ninguém mais quer*, acaba ficando solteira para sempre e morando com seus pais. Não soube explicar o porquê dessa faixa etária, explicando apenas que os rapazes preferem casar com as mais novinhas.

De repente, o marido de Jussara adentrou a barraca para jantar, silencioso e sorridente. Jussara ainda estava com a filha que perdeu o nenê, embora esta já tenha saído do hospital. Não falou comigo, e Dona Maria, sem saber que ele já estava ciente disso, logo explicou que eu estava ali fazendo uma pesquisa, acrescentando, com tom surpreso: *ela veio de trem!* Anteriormente havia me perguntado se eu tinha carro. Apesar da chegada dele, Dona Maria me convidou para entrar e sentar (antes estávamos conversando fora da barraca). Agradei muito e disse que já estava indo, para não atrapalhar sua janta.

d) Quarta visita (27/7)

Ao me aproximar do acampamento, vi que seu Bonifácio estava com outros dois homens, conversando animadamente diante da barraca de Dona Maria. Assim que ele me viu, os outros dois se afastaram rapidamente, retornando às suas barracas. Disse a ele que gostaria de conversar mais um pouco com Dona Maria, questionando também se sabia onde se encontrava Giovana, pois queria entregar-lhe fio de nylon para fazer pulseirinhas. Seu Bonifácio respondeu que ela estava com a mãe, apontando para o outro lado do acampamento. Confirmei a disponibilidade de Dona Maria e comentei com ela que antes iria até a barraca de Laís. Jussara ainda não estava no acampamento, pois sua filha não estava muito bem.

Quando cheguei lá, Laís estava lavando louça com Giovana ao lado, com Milena no colo. Outra vez, tive a impressão de que estava impaciente. Quando eu disse que estava ali para entregar o nylon que havia prometido, Giovana logo começou a pedir à sua mãe, de

maneira bem “cantada”, que segurasse a criança. Entreguei-lhe, então, o fio, explicando que era elástico, sugerindo como poderia utilizá-lo.

Tive a impressão de que Laís estava ainda mais “arisca” e desconfiada que o “normal”, mal me olhou e falou. Enquanto conversava com Giovana, contudo, percebi que Laís estava olhando fixamente para meu pulso (fui com uma pulseira diferente), com uma expressão que me pareceu entre desconcertada e surpresa. Não comentou nada, tampouco eu; porém num dado momento me perguntou onde havia comprado as pedrinhas que dei à Giovana. Respondi no centro, acrescentando, na Ladeira Porto Geral. Quando terminei de explicar sobre as pulseirinhas a Giovana, agradei à Laís pelas conversas anteriores, dizendo que talvez fosse minha última visita, que não sabia se ainda retornaria ao acampamento para conversar. Respondeu que se eu quisesse poderia voltar, repetindo o “para conversar”.

Retornando à barraca de Dona Maria, enquanto me aproximava percebi que ela estava trocando de roupa. Não teria entrado, portanto; mas apesar do fato de eu também ser mulher e da barraca aberta, ela levou um susto e se abaixou, escondendo-se, constrangida, atrás de um sofá. Afastei-me, então, ainda mais, e aguardei até que estivesse pronta. Conversamos sobre diversos assuntos. Desta vez, por exemplo, para complementar as informações anteriores, perguntei sobre os meninos, quando se tornavam “homens”. A resposta foi que os jovens são *rapazes*, se tornam homens apenas ao *criar juízo*, o que acontece por volta dos 18 anos.

Durante todas as conversas com as ciganas, muitas vezes foi necessário dar exemplos para me fazer entender. Isso aconteceu quando perguntei sobre disciplina, pensando na frase *aprendem logo*; se ela conhecia meninas que não queriam obedecer as regras e o que aconteceria nestes casos. Dona Maria inicialmente entendeu que se trataria, por exemplo, de moças *maconheiras*; afirmando, então, que estas não poderiam mais ficar no acampamento, e que, além disso, ninguém mais *ia querer*. Quando dei o exemplo de moça que desejasse namorar sem ser noiva, ela respondeu que, nestes casos, basta que o pai converse com ela, explicando o que está errado e não deve ser feito; acrescentando que não é necessário brigar. Para serem aceitas e continuar fazendo parte da comunidade, as pessoas devem comportar-se de acordo com suas regras e tradições. Minha compreensão no momento, foi que o fato de ser (e querer continuar sendo) parte da comunidade, já atuaria como um tipo de disciplina.

Perguntei quem decide as coisas, e Dona Maria respondeu que marido e mulher *mandam* na casa, *são iguais*. Sobre os tabus relativos à menstruação, ela disse que entre eles já não existem há bastante tempo, um homem não precisa mais ficar afastado de uma mulher menstruada. Usam anticoncepcionais? Sim, às vezes, e algumas mulheres *operam* (citou Laís, como exemplo). Como é uma boa cigana? *Comportada*. Ao perguntar sobre o que poderia me

contar sobre sua vida, quando era bem jovem, respondeu apenas que *era muito boa*, acrescentando que estava com seus pais, e que, assim como hoje, sempre tinha o que comer.

Sobre as crianças, confirmou que podem circular livremente no acampamento, inclusive entrando em barracas que não são suas; além disto, a comunidade, de certa forma, também cuida delas e as protege. Atualmente as meninas estão casando mais tarde? Sim, aos 16, 17, 18. Dentes de ouro ainda são um costume, e as capinhas são colocadas por um dentista na menina-moça e readaptadas posteriormente, caso necessário.

Ainda existe a tradição de queimar a barraca/pertences de um falecido, porém a barraca que havia sumido em minha segunda visita foi queimada apenas devido à mudança de um casal. Dona Maria é viúva há mais de 30 anos e comentou que seu marido era muito bom para com ela. Quando morreu, sua barraca foi queimada, mas ela frisou que ele havia deixado recursos para todos os seus filhos.

Já tinha perguntado a Laís sobre o chefe, quem exerceria esse papel na sua ausência. Ela havia respondido ninguém, explicando que, neste caso, *é cada família por si*. Quando questionei a Dona Maria sobre o início desse acampamento, se o “fundador” era o chefe, Maria foi além, dizendo que antigamente o chefe era de fato um chefe, mas atualmente não o é mais; confirmando, também, que nessa situação é cada família por si.

Perguntei sobre a Igreja Evangélica, respondeu apenas que gostavam e disse que já não eram mais católicos há muito tempo. Comentou, com orgulho, que um de seus filhos era pastor, apontando para alguns troncos de apoio já fincados na terra e explicando que ali estava sendo montada uma (barraca) igreja. Depois também confirmou que, como os pastores não são favoráveis, a maioria das mulheres do acampamento já não pratica leitura de mãos.

Nesse acampamento há diversas famílias e pelo que entendi poucas atividades coletivas, como as festas de casamento, nas quais todos participam. Todas (ou quase todas) as barracas têm seus próprios banheiros e pias. Lidam com a louça e com a comida no interior das barracas; não percebi se há tanques individuais também. Senti falta de algum espaço de convivência coletiva, onde eu pudesse permanecer mais tempo apenas observando e tentando puxar conversa, sem ter sempre que incomodar as pessoas no interior das barracas, durante suas tarefas cotidianas.

Durante essa conversa com Dona Maria, num dado momento tirei um papel do bolso, explicando que queria conferir se havia esquecido alguma das minhas dúvidas. Logo perguntou, desconfiada, o que era aquilo (o papel), então expliquei que eu mesma havia escrito algumas perguntas ali. Achei que ela parecia cansada, então, depois desse “check list”, me despedi, dei-lhe a mão e agradei muitíssimo a sua atenção, acrescentando que não sabia

se ainda retornaria ao acampamento. Ela segurou minha mão durante algum tempo, com um olhar bastante carinhoso...

4.4 Compilação temática dos dados

Compilação temática de algumas falas dos entrevistados (itens 4.1, 4.2, 4.3) consideradas mais relevantes para as discussões do próximo capítulo, organizadas em tópicos: sobre a infância cigana; etapa entre a infância e a vida adulta; vida adulta e casamento; questões de gênero; relações sociais (família e comunidade). Os destaques dos itens anteriores foram mantidos (itálico) e alguns trechos podem estar presentes em mais de um tópico:

a) Sobre a infância cigana:

“Muito livre, solta (...). Faziam ‘encenação de acampamento’, brincando de ser adultos (...): as meninas eram as mães, e os filhos, as bonecas. Os meninos saiam para ‘fazer negócios’, e quando voltavam, elas ‘botavam comida’” (entrevista 1).

“As mães já começam a ensinar as tarefas domésticas às meninas por volta dos nove anos (...). Porém sobre a vida adulta, nem tudo se conversa antes da hora, *há tabus*, inclusive entre as jovens que se encontram em etapas diferentes da vida” (entrevista 1).

“As meninas aprendem bem cedo as tarefas domésticas, a importância de ter filhos e seu *papel* como mulheres. Sonham com o casamento, com o vestido, em ser *‘independentes’*, ter sua própria barraca e os itens (...) valorizados pela comunidade” (entrevista 2).

“As crianças vivem livres, mas tem sempre alguém *de olho* nelas; e normalmente *não sabem de nada, só se alguma amiguinha mais velha contou*” (entrevista 2).

“[Jussara:] Crianças são livres no espaço do acampamento, porém suas mães estão *sempre de olho* (...), pois têm medo que os não ciganos lhes façam algum mal. Dessa forma, (...) não devem sair sozinhas à rua, tampouco conversar com *gadjes* estranhos” (1ª visita).

“Várias crianças (...) corriam livremente pelo terreno cheio de refugos, barro e algumas galinhas, contrastando com a limpeza interna das barracas. Quando cheguei, estavam próximas à rua, montadas na beirada de uma caçamba enferrujada de caminhão” (2ª visita).

“Ofereceu mamadeira para Milena, que choramingava. Perguntei, então contou que três de seus quatro filhos não mamaram no peito (apenas o terceiro, um menino, que não cheguei a ver); explicando que desta forma as crianças *ficam menos apegadas*” (3ª visita).

“[Dona Maria] Sobre as crianças, (...) podem circular livremente no acampamento, inclusive entrando em barracas que não são suas; além disto, a comunidade, de certa forma,

também cuida delas e as protege” (4ª visita).

b) Sobre a etapa entre a infância e a vida adulta:

Como a vida cigana é uma vida dura, as crianças são forçadas a atingir a maturidade mais cedo. Não há o período da adolescência, com atividades da adolescência. É uma adolescência já mais voltada para as responsabilidades, casamento, filhos, sustento. São jovens tentando aprender com os pais e sogros. Mas não são nem crianças nem adultos, estão “no traquejo”. É o período do traquejo, estão praticando para aprender. Uma faixa etária aproximada poderia ser dos 13 aos 16 anos para as meninas, e um pouco mais tarde para os meninos, dos 14 aos 17. Esse traquejo pode continuar inclusive depois do casamento (entrevista 1).

Como os jovens aprendem com a família, os vínculos familiares ficam mais fortes. Os pais são referências para tudo, para o bem e o mal. Pai que arruma confusão, mãe que gosta de bater boca: os filhos copiam tudo! Para Júlio, os adolescentes não ciganos têm muitas vivências fora de casa, namorando e fazendo outras coisas em lugar de estar com a família. Desenvolvem mais discernimento, questionam mais os pais, sem o “corredor polonês”; ficam mais maduros. Já os ciganos, casados jovens e com os hormônios à flor da pele, criam tensão entre o casal (entrevista 1).

“Com 15, 16 anos, o que o jovem quer é o status de ter um carro, uma arma e dinheiro. Vai de carro nas festas para depois sair com *jurins*” (entrevista 1).

“São hormônios à flor da pele, querem transar o dia inteiro; querem viver. Mulheres também, querem participar” (entrevista 1).

“A menina quando menstrua vira *moça* e já pode casar (...). Nem sempre é a mãe que explica sobre a menstruação, muitas vezes é a avó ou alguma vizinha. As jovens aprendem rápido, *copiam*. É um aprendizado *mais natural*” (entrevista 2).

“As mais rebeldes? *Têm que acostumar*. Às vezes levam *uns tapas, pra educar*. *Se fugir, cigano vai atrás*. E também não têm para onde ir, são analfabetas. A comunidade, todo mundo junto, *‘prende’*” (entrevista 2).

“[Giovana] Desenhou (...) uma cigana vestida de noiva (...) e em outro papel, uma menina *gajin* diante da sua casa (...). Já tinha perguntado sobre casamento e ela havia respondido, esboçando uma ‘careta sorridente’, que nem pensava sobre esse assunto” (1ª visita).

“[Giovana] Assiste à TV o dia todo e gosta muito de novelas. Abandonou a escola há pouco tempo, na 6ª série, porque as pessoas tinham preconceitos, e não pretende voltar” (1ª visita).

Giovana já em 15 anos e teve sua menarca aos 12, todavia seus pais ainda não estão pensando em casá-la (...). Atualmente é mais difícil encontrar a pessoa certa (...).

Giovana respondeu que não acha que sua vida mudou muito desde a infância, embora não brinque/circule mais pelo acampamento como antes (...); sua avó (...) acrescentou que por volta dos 10 anos as meninas já devem começar a ajudar nas tarefas (...). A menarca (...) corresponde a “*se formar*”; e, para Jussara, isso não faz diferença para o status social de uma menina, embora as preocupações dos pais aumentem (1ª visita).

“Giovana (...) estava se maquiando, com um espelhinho na mão, e vestia uma saia com brilhos, estilo festa. Quando questionei, sorriu e disse que não, não haveria festa alguma” (2ª visita).

Segundo Laís, a menina quando se casa passa a ter responsabilidades, mas ainda *não é mulher, é moça* (já teve sua menarca); ainda tem *cabeça de criança* e só será *mulher* aos 18, 19, 20 anos. Perguntei se uma menina começa a “dar mais trabalho” quando “se forma”, e respondeu que sim, pois inicialmente não querem fazer suas tarefas (domésticas) ou querem *fazer o que não devem* (namorar). Mas *aprendem logo* (2ª visita).

Giovana não parecia muito à vontade com o bebê e chamou sua mãe muito pouco tempo depois: *vem logo, não sei cuidar de nenê!* (...) Conversou um pouco comigo, respondendo algumas questões, como (...) se não estranhou as responsabilidades e o deixar de brincar com as demais crianças quando “formou”: disse que não, e (...) que podia ficar vendo TV o dia todo. Milena (...) estava deitada na cama de casal ao lado de Giovana, a qual a pegava no colo quando chorava, “sacudindo-a” um pouco, de uma forma que me pareceu “impaciente” (2ª visita).

Sobre menstruação e cólicas, Giovana respondeu que sempre as tem (toma dipirona), mas não costuma ficar nervosa nesses dias. Perguntei novamente sobre TV, o que gostava de assistir, repetiu que adora as novelas (chega a sorrir ao dizer isso) e, quando questionei, afirmou gostar até das costumeiras brigas. Sobre amigas da mesma idade, disse que as tem, emendando logo que gostam de uma brincadeira com pedrinhas; pela descrição, similar à tradicional “brincadeira dos cinco saquinhos”. Tentei perguntar algo sobre competição entre as jovens, questionando se uma menina deseja ter um vestido mais bonito do que as outras; respondeu que não, esboçando uma careta (2ª visita).

“[Laís] Pediu ajuda a Giovana (...), e não tardou a cobrar também que a ajudasse mais nas tarefas domésticas, com sua maneira veemente e cantada, (...). Giovana se justificou, falando de uma maneira similar e explicando que estava ocupada, montando uma pulseira” (2ª visita).

[Laís] afirmou que com a menarca a menina *vira moça*, porém ser *mulher* tem a ver com maturidade, a qual vai sendo adquirida com o passar do tempo, com as responsabilidades e os filhos. Sobre mudanças nos costumes, Laís afirmou que antigamente não era permitido namorar, mas atualmente sim, embora apenas quando a moça já está noiva. Além disso, o noivo já não é mais (tão facilmente) escolhido com muita antecedência. O desejo de Laís para o futuro de suas filhas é *um bom marido*. Explicou também que da moça recém casada não se espera o conhecimento, eficiência e responsabilidade de uma mulher adulta; ela pode receber ajuda e suas eventuais falhas serão relevadas, pois ainda está em fase de amadurecimento e aprendizagem (3ª visita).

Laís contou que ficou bastante estressada quando menstruou pela primeira vez, perdendo (...) a liberdade de criança; mas disse ter sido mais obediente do que sua própria filha. Segundo ela, sendo a menina muito nova, a depender do marido, pode-se esperar algum tempo antes da primeira relação sexual. Laís, todavia, decidiu não esperar, embora tivesse apenas 11 anos e seu marido, nove anos a mais. Não foi morar com a sogra e logo montaram barraca própria (3ª visita).

“Giovana continuava costurando, e Laís a avisou que deveria estar ajudando nas tarefas, já que nem sabe costurar ainda. Mesmo assim a menina não abandonou a atividade, na qual estava totalmente absorvida” (3ª visita).

“Tive, novamente, a impressão de que ela [Giovana] estava impaciente. Quando eu disse que estava ali apenas para entregar o nylon que havia prometido, Giovana começou a pedir à sua mãe, de maneira bem ‘cantada’, que segurasse a criança” (4ª visita).

Perguntei à Dona Maria sobre disciplina, pensando no conceito “*aprendem logo*”: se (...) conhecia meninas que se recusavam a obedecer às regras (...). Quando (...) dei o exemplo de uma moça que desejasse namorar sem ser noiva, ela (...) respondeu que (...) bastaria que o pai conversasse com ela, explicando que isto está errado; (...) não é necessário brigar. Para serem aceitas e continuar fazendo parte da comunidade, as pessoas devem comportar-se de acordo com suas regras. Minha compreensão (...) foi de que o fato de ser (e desejar continuar) parte da comunidade já atuaria como um tipo de “disciplina” (4ª visita).

Alguns homens chegam a *espancar* as esposas (...). Nesses casos, os pais procuram intervir, com conselhos; é difícil ver a filha, *mimada que foi*, apanhando. Para as meninas, *são mimos perdidos, angústia. Mas a “crise” passa. Passa ou elas se acomodam. A peleja é grande*. Para os homens *continua tudo normal*, não há grandes dificuldades com o fato de ter que se casar, isso representa ter *mais gente para cuidar deles. Meninos sem crises, sofrimento é só para as mulheres* (entrevista 1).

“Ao perguntar sobre o que poderia me contar sobre sua vida quando era bem jovem, [Maria] respondeu apenas que *era muito boa*, acrescentando que estava com seus pais, e que, assim como hoje, sempre tinha o que comer” (4ª visita).

c) Sobre vida adulta e casamento:

“Quando se casaram, a mãe de Júlio tinha 13 anos e seu pai, por volta de 17. Ela ainda queria brincar de boneca, então a avó de Júlio acabava fazendo a comida para seu pai” (entrevista 1).

Ser adulto é *maturação, não idade. Um se torna maduro antes do outro, tem a ver com esperteza: maduro suficiente para tomar conta da família. A concepção de adulto tem a ver com maturidade, mentalidade (...). Como seu pai era um cigano “atípico”, o período da juventude de seus filhos foi mais respeitado, foi prolongado (...). Eram 11 irmãos, então havia mais leveza, para as mulheres também, por conta*

da divisão de tarefas (entrevista 1).

Como os jovens se casam muito cedo *devem obediência aos pais, principalmente aos do noivo*. A moça será *como uma filha* para sua sogra, mas como as mães costumam ter ciúmes dos filhos, podem acontecer *muitas brigas e dificuldades*. E isso é *cruel para uma criança* que estava em sua casa, *com mimos*, integrada à família; *ser tirada de lá aos 13, 14 anos*, para viver com outras pessoas (...), às vezes numa cidade distante, casada *com um cara que nem conhecia*, *sofrendo pressão dos sogros, do marido e da comunidade cigana*. Justamente a fase em que ainda está formando sua personalidade sendo vivida *num ambiente de muita intriga; ambiente hostil*, que inclusive pode *influenciar a relação do casal*. Muitas vezes as mulheres *acabam ficando angustiadas, se tornam mães mais amargas* (entrevista 1).

“Para uma mulher, *adquirir maturidade com essa pressão toda pode criar transtornos psicológicos. Há pressão de todos os lados (...) para que ela tenha uma vida de adulto. Já para os meninos, tudo é mais flexível, tudo é mais aceitável*” (entrevista 1).

As mulheres ainda são muito submissas, se reclamam dos homens que voltam bêbados para casa, acabam apanhando (...). Alguns homens chegam a *espancar as esposas (...)*. Nesses casos, os pais procuram intervir, com conselhos; é difícil ver a filha, *mimada que foi*, apanhando. Para as meninas, *são mimos perdidos, angústia. Mas a “crise” passa. Passa ou elas se acomodam. A peleja é grande*. Para os homens *continua tudo normal*, não há grandes dificuldades com o fato de ter que se casar, isso representa *ter mais gente para cuidar deles. Meninos sem crises, sofrimento é só para as mulheres* (entrevista 1).

Adultos já são mais responsáveis, não basta casar. Jovens casais ainda são dependentes, com a barraca ali ao lado dos pais. Depois do primeiro filho é o *início do ficar adulto*. Para um rapaz também, porque então seu pai vai começar a cobrá-lo mais, cobrar que seja homem de verdade e ganhe mais dinheiro (entrevista 2).

Nem sempre as meninas podem escolher, muitas vezes apenas obedecem e casam com quem não gostam, ou com quem mal conhecem; neste caso, inicialmente se assustam, porque é *tudo novo*, não sabem do que o marido gosta. Mesmo assim, já têm idéia do que fazer, porque é meio *automático*, baseado na educação dos pais. *Crescem sabendo que é assim*. Às vezes apanham dos maridos, que nas festas bebem muito. Mas se isso acontece com frequência, os parentes vão interferir e conversar (entrevista 2).

Perguntei a Jussara se uma moça ficaria adulta após o casamento, e ela respondeu que sim; porém não senti firmeza, fiquei em dúvida se fiz a pergunta certa, se foi bem compreendida, se de fato era essa sua opinião. Apesar disso, ficou claro que Jussara considerava os 18 anos importantes, pois disse que a pessoa é adulta com esta idade porque *já sabe o que faz* (1ª visita).

Jussara casou-se aos 13 anos, mas (...) não estranhou muito suas novas responsabilidades, por já estar acostumada às tarefas e costumes desde cedo. Perguntei (...) se sentiu medo na noite de núpcias, respondeu que não, acrescentando que ao aproximar-se o casamento, a mãe da noiva *explica tudo direitinho. Antes não, não se fala nisso* (1ª visita).

[Maria:] Ser *mulher* tem a ver com *criar juízo*. Algumas amadurecem mais rapidamente, mesmo assim ainda são muito jovens, então continuam *moças*. Disse

ainda que, se uma moça com mais de 20 anos ainda não se casou, *ninguém mais quer*, acaba ficando solteira para sempre e morando com seus pais. Não soube explicar o porquê dessa faixa etária, explicando apenas que os rapazes preferem casar com as mais novinhas (3ª visita).

“Perguntei sobre os meninos, quando estes se tornavam ‘homens’. A resposta [Dona Maria] foi que os jovens são *rapazes*, se tornam homens apenas ao *criar juízo*, o que acontece por volta dos 18 anos” (4ª visita).

“Atualmente as meninas estão casando mais tarde? [Dona Maria] Sim, aos 16, 17, 18. Dentes de ouro ainda são um costume. As capinhas são aplicadas por um dentista na menina-moça e readaptadas posteriormente, caso seja necessário” (4ª visita).

d) Sobre questões de gênero:

A virgindade das mulheres *deve ser mantida*, mas os meninos passam pela *iniciação sexual muito cedo, com prostitutas jurins* (...). Antigamente (...) se o marido morresse, a esposa era *obrigada a cortar os cabelos e usar roupas pretas*, e não poderia mais se casar. Atualmente não são mais obrigadas a fazer isso e também podem se casar novamente. Mas a maior liberdade *não implica em sair por aí namorando*. Existe mais liberdade também em relação à escolha do marido, como não querer casar com o escolhido pelos pais. Porém, nesse caso, eles *vão tentar convencê-la* de que seria melhor casar-se com alguém da família, *mais seguro, já conhecido*. *O sogro vai ser como um segundo pai, melhor que seja da família*. Além disso, *a mulher é que deve seguir o marido* (entrevista 1).

“Separação significa *desvalorização, tudo perde o brilho*. Antigamente, uma mulher cigana separada era vista como uma *peça usada*. Atualmente, na Bahia, a mulher pode se casar de novo, na igreja também, e ter outra festa de casamento” (entrevista 1).

“*O espírito machista dos ciganos não se contenta só com a esposa*. (...) ‘Homem canoa’, *controlado pela mulher* (...). ‘Pular cerca’ é *valorizado*, (...) só com *jurin*; e (...) é *escancarado!* (...) Às vezes acontecem brigas (...) *na casa da amante*, (...) *a esposa vai até lá*” (entrevista 1).

“Ciganas não saem com os maridos para se divertir (...). Acabam (...) *introjetando a idéia* de que os homens (...) não devem andar com as esposas *a tiracolo*. Mas (...) estão começando *a brigar* (...) pela possibilidade de *participar da vida como um casal*” (entrevista 1).

“*As mulheres ainda são muito submissas, se reclamam dos homens que voltam bêbados para casa, acabam apanhando* (...). Alguns homens chegam a *espancar as esposas*” (entrevista 1).

“Para os homens *continua tudo normal*, não há grandes dificuldades com o fato de ter

que se casar, isso representa ter *mais gente para cuidar deles. Meninos sem crises, sofrimento é só para as mulheres*” (entrevista 1).

“Seu pai era *avêssô à violência* (...). Às vezes até ajudava a mãe de Júlio, carregando baldes de água (...); mesmo sendo criticado pelos demais” (entrevista 1).

“Tenta mudar algumas coisas, como o machismo, falando abertamente sobre elas. Mas seus *irmãos olham atravessado*” (entrevista 1).

“Estão sempre *de olho* nas meninas (...) tomam cuidado com seu acesso à informação, celular, internet; e também com o possível interesse dos homens *gadje* pelas moças, ao vê-las na rua” (entrevista 2).

“Se uma moça não pode ter filhos fica *mal vista*; pode até acontecer de o marido *largar*, e ela ter que voltar para casa da mãe (...). Ciganos são machistas. Mas às vezes *eles pensam que mandam e a gente finge que obedece*” (entrevista 2).

“Uma boa cigana é uma *boa parideira*, para *dar continuidade à família*” (entrevista 2).

“Sobre a tradição de exibir um paninho manchado de sangue após a consumação do casamento, Jussara respondeu que ainda existe, mas atualmente este é mostrado apenas aos pais do noivo” (1ª visita).

“Fiquei com a impressão de que as ciganas que conheci estão sempre envolvidas com suas tarefas, independente do horário” (2ª visita).

“Sobre a barriga exposta da grávida que observei na primeira visita, ela [Laís] disse que não havia problema algum em mostrar a barriga, confirmando, porém, que as pernas das mulheres não devem ser mostradas” (3ª visita).

“Maria (76 anos) usava roupas bem mais escuras que as demais mulheres; (...) é viúva, então mora sozinha na barraca, bem próxima àquelas de seus parentes. Sua barraca é radicalmente diferente, incomparavelmente menos equipada e organizada que as demais” (3ª visita).

“De repente, o marido de Jussara adentrou a barraca de Dona Maria para jantar, silencioso e sorridente (...). Apesar da chegada dele, Dona Maria me convidou para entrar e sentar” (3ª visita).

“Perguntei quem decide as coisas, e Dona Maria respondeu que marido e mulher *mandam* na casa, *são iguais*” (4ª visita).

“Sobre os tabus relativos à menstruação, ela [Maria] disse que entre eles já não existem há bastante tempo; um homem não precisa mais ficar afastado de uma mulher menstruada.” (4ª visita).

“Como é uma boa cigana? *Comportada* [Dona Maria]” (4ª visita).

e) Sobre relações sociais (família e comunidade):

“São famílias que se casam, é como um *lastro base* para os noivos, e isso *mantém as tradições também*” (entrevista 1).

“Júlio era criticado por gostar de estudar, diziam que ia *virar juron*. Seus irmãos iam *meio obrigados* à escola, mas ele não” (entrevista 1).

“Como os jovens aprendem com a família, os vínculos familiares ficam mais fortes. *Os pais são referências para tudo, para o bem e o mal. Pai que arruma confusão, mãe que gosta de bater boca: os filhos copiam tudo!*” (entrevista 1).

“*Ser tirada de lá aos 13, 14 anos, para viver com outras pessoas (...), às vezes numa cidade distante, casada com um cara que nem conhecia, sofrendo pressão dos sogros, do marido e da comunidade cigana*” (entrevista 1).

“Os pais da noiva pagam um dote, e este pode ser devolvido em caso de separação” (entrevista 1).

“*Vão tentar convencê-la* de que seria melhor casar-se com alguém da família, *mais seguro, já conhecido (...)*. Além disso, *a mulher é que deve seguir o marido. Pode acontecer de o homem ficar com o sogro, mas é bem raro*” (entrevista 1).

Sobre a escola, aprender a escrever pode ser “perigoso”, porque as mulheres podem passar a se comunicar com outros homens por meio das redes sociais. Antigamente, o problema de ir à escola era o de permanecer *longe dos olhos* da família; e também o aprendizado, não apenas o teórico, mas também aquele referente ao contato com outras pessoas e atividades, que acabam deixando o jovem *mais esperto*. Frequentar a escola também implica em não se ocupar com as tarefas domésticas. E mulheres não costumam ficar sozinhas: os parentes vêem que a mulher não está só, então sabem que ela precisaria de *cúmplices* para fazer algo errado (entrevista 1).

A mídia, as novelas que as mulheres assistem, estão lentamente mudando essa situação (...). Estão aprendendo a dirigir, vão sozinhas às compras. As redes sociais também estão *criando problemas*. Antes as mulheres *eram muito presas*, agora acontecem até *casos de infidelidade, escancarados também! Imagina só a repercussão na ciganada!* Então os homens acabam proibindo o celular e também que aprendam a dirigir (entrevista 1).

“O fato de os ciganos casarem cedo está relacionado à continuidade das tradições, à manutenção dos filhos na comunidade e, inclusive, à *preservação de sua sexualidade*; já que (...) homossexualidade *não cria família* e não costuma ser bem vista entre os ciganos” (entrevista 2).

“Ciganos não estimulam o estudo, não querem que os jovens aprendam coisas ‘*erradas*’ e que se envolvam com *outro mundo*” (entrevista 2).

“As meninas aprendem bem cedo (...) a importância de ter filhos e seu *papel* como mulheres. Sonham com o casamento, com o vestido, em ser ‘*independentes*’, ter sua própria barraca e os itens (...) valorizados pela comunidade” (entrevista 2).

“Uma boa cigana é uma *boa parideira*, para *dar continuidade à família*. E para uma mulher é ótimo ter filhos homens, daí mais tarde vai ter *várias noras*” (entrevista 2).

“Relativamente aos não ciganos, (...) [Jussara] não gosta do que fazem, abusam de crianças e matam por causa de um celular, acrescentando que *ciganos não fazem isso!*” (1ª visita).

5 DISCUSSÃO

Durante esta trajetória de estudos, pudemos apreciar algumas linhas teóricas clássicas da Psicologia que distinguem o período denominado adolescência como uma etapa diferenciada e universal da vida, descrevendo-a, em algum grau, como fase de “tempestade e stress” com características peculiares, facilitada ou não pelo contexto; além de debates relativamente atuais, agregando diversas disciplinas, questionando esta universalidade e/ou turbulência do período, e enfatizando a grande importância do contexto sócio-cultural em sua concepção.

Cabe, agora, iniciar a presente discussão sobre o período entre a infância e a vida adulta dos ciganos Calon a partir das informações empíricas obtidas (cap. 4), complementadas pela literatura consultada, sempre que necessário ou interessante. Neste panorama será utilizada a expressão “os Calon”, embora sem qualquer pretensão de generalização sobre o assunto. Será feita inicialmente uma compilação de características das fases da vida calon, já que uma faixa etária só pode ser compreendida em relação às demais, como parte do “mapa total das possibilidades” (PIMENTA, 2001, p. 21). Para tanto, serão utilizadas principalmente as informações presentes na compilação temática do item 4.4; sempre discriminando aqui aquelas referentes às entrevistas externas (Joana, entrevista 2, São Paulo; Júlio, entrevista 1, Bahia; Padre J. P., apêndice A, São Paulo) e eventualmente citando as calins contatadas no acampamento: Seu Bonifácio, Dona Maria (76 anos), Jussara (46 anos), Laís (31 anos), Giovana (15 anos), Sofia (9 anos).

Iniciando pela infância, a partir das informações obtidas podemos sugerir que esta representa um período de muita liberdade e poucas cobranças – embora as crianças sempre possam contar com a presença e assessoria dos pais e/ou familiares –; com possibilidade de circulação quase irrestrita pelo acampamento, incluindo as barracas pouco frequentadas pelos pais. As crianças devem, porém, evitar sair sozinhas à rua, e também o contato com *gadjes* desconhecidos; há sempre alguém “de olho” para impedir que pessoas de fora as prejudiquem, e a comunidade também contribui para sua proteção. Estão constantemente imersas em suas brincadeiras coletivas, todavia, durante as visitas, pudemos observar que mesmo assim pareciam estar bastante atentas à movimentação de pessoas pelo acampamento. Ferrari (2010) e Monteiro (2015) também constataram essa liberdade de circulação das crianças, nos espaços ocupados pelos grupos que pesquisaram (em São Paulo e na Paraíba, respectivamente).

Os cuidados familiares com as crianças, contudo, aparentemente não incluem grandes preocupações com suas atividades e brincadeiras, tendo em vista que estas costumam circular

por locais que acumulam refugos e detritos diversos (na foto 4, pode-se perceber o contraste entre o terreno e o colorido das roupas limpas no varal). Ferrari (2010) também relatou essa característica, cabendo ainda lembrar seu comentário sobre o lixo habitualmente atirado pelos moradores para fora de suas barracas. Durante as visitas, observamos crianças brincando e correndo “sozinhas”, em pequenos grupos, pelo terreno; e em uma delas, vimos algumas tranquilamente montadas em uma caçamba enferrujada de caminhão. Complementando essa visão de liberdade, segundo Ferrari (2010, p. 129), “sujam-se muito, (...) se machucam em arranhões, beliscos e empurrões. Choram e gritam. (...) Manipulam facões e se arriscam em atividades que qualificariamos (...) como perigosas ou inapropriadas para crianças”. A autora (2010) acrescenta que as mães costumam alternar entre descaso e gritaria, todavia habitualmente mantendo-se à distância; afirmando, além disso, que raramente os pais as “mimam”, impõem limites ou controlam suas ações, sendo as crianças estimuladas à independência desde cedo; fato também relatado por Monteiro (2015). A preferência de Laís pela mamadeira em lugar do aleitamento materno, com o intuito de que suas crianças ficassem “menos apegadas”, também parece compatível com esse ponto de vista. Como o único dos quatro filhos ao qual deu de mamar é, também, o único menino, podemos inclusive cogitar se esta opção estaria relacionada ao fato de que as meninas, após o casamento, deverão morar nas proximidades da família de seus maridos.

Essa liberdade das crianças também foi descrita por Jan Yoors (1967) entre ciganos Rom, no início do século passado, com base em suas vivências a partir dos 12 anos de idade. O autor relata que ocupava apenas uma pequena parte de seus dias com tarefas como buscar água, cuidar dos cavalos e cortar lenha, durante as paradas da caravana; o restante do tempo sendo aproveitado com os demais garotos, correndo pela floresta, pescando, nadando nos riachos e montando cavalos sem selas. Além disso, descreve certa “frouxidão” por parte dos adultos no que diz respeito ao comportamento das crianças, das quais se exigia apenas respeito; embora os meninos sempre tivessem uma “margem de manobra” muito maior do que as meninas de qualquer idade. Monteiro (2015) também observou que as crianças calon eram livres, porém não totalmente, pois sabiam que deviam respeitar os ciganos adultos. De acordo com Yoors (1967, p. 37, tradução nossa), este respeito não era, contudo, esperado das crianças Rom em relação aos *gadjes*: “Na presença de adultos ciganos, era exigido respeito e um mínimo de decoro, enquanto na presença do *gadje* e às suas custas, quase tudo era permitido”.

A liberdade das crianças se estende também à opção de ir ou não à escola: Giovana (15 anos) a abandonou na sexta série e não pretendia retornar; e esta decisão foi relatada tranquilamente, como algo normal (também não percebemos qualquer constrangimento por

parte dos adultos presentes). Segundo Ferrari (2010), não há incentivos para estudar, desta forma, se as crianças frequentam a escola é meramente porque gostam; costumam ir “em bando” e ajudam-se umas às outras. Durante as entrevistas, Joana e Júlio acrescentaram a preocupação da comunidade referente ao maior contato das crianças com o mundo *gadje* e possível aprendizado interpessoal; além do abandono das tarefas cotidianas do acampamento, principalmente por parte das meninas: “Mais do que pelo desempenho na escola, uma menina é valorizada por sua atuação como calin. Ser menina ‘boa, trabalhadeira’ é o melhor elogio que receberá dos mais velhos” (FERRARI, 2010, p. 129); descrição que também remete ao contexto dos jovens afro-americanos estudado por Burton, Obeidallah e Allison (1996).

Cabe ressaltar que as características da infância calon mencionadas até aqui não se referem a descaso, desinteresse ou abandono por parte dos familiares. É perceptível, em suas relações com os adultos, que as crianças podem contar com seu apoio e afeto; desta forma, a liberdade de que desfrutam parece meramente fazer parte do próprio modo de vida da comunidade. Casa-Nova também constatou este fato, entre os ciganos de Portugal: “as crianças são tratadas com carinho, enorme benevolência e satisfação da maior parte dos seus desejos, privilegiando-se a explicação em vez do castigo físico quando a criança tem um comportamento considerado inadequado” (CASA-NOVA, 2009, p. 165). A autora inclusive menciona “mimos” por parte dos genitores – ao contrário dos Calon pesquisados por Ferrari (2010) –, os quais preferem não contrariar as crianças e revelam grande disponibilidade e paciência para ouvi-las; condutas que podem ser ilustradas pelos relatos abaixo:

A gente tenta explicar o motivo e eles compreendem (...). Se disser assim: Bruno não faças isso e começar a gritar com ele ou ir atrás e ir-lhe bater, não adianta. Eu pego nele no meu colo, sento-o aqui: Bruno não faças isto, porque isto... Porquê, mãe? Porque é isto, isto e isto. E ele diz: ai é manhee... então não faço mais (CASA-NOVA, 2009, p. 103).

A. procurava um brinquedo perdido, pensando que o mesmo estava debaixo dos caixotes de mercadoria que se encontravam debaixo da tenda dos pais. O progenitor, pacientemente, referiu que não podia lá estar, mas perante o choro da criança, procedeu ao levantamento de todos os caixotes, demonstrando empiricamente que o brinquedo efectivamente não estava lá (CASA-NOVA, 2009, p. 74-75).

Assim como as crianças *gadjes*, segundo Júlio, as calon também brincam de “casinha” com bonecas e outros utensílios, imitando a vida adulta; no caso, “encenação de acampamento”, com os meninos saindo para fazer “negócios” e as meninas fazendo “comida” (as fotografias 1 e 2 ilustram esta brincadeira). Para as meninas calon, contudo, essa brincadeira se transforma em práticas reais bastante cedo, já ao redor dos nove anos de idade

(faixa etária mencionada por diversos entrevistados), quando passam a ajudar suas mães nas tarefas domésticas. Quanto aos meninos, segundo Ferrari (2010), já começam a acompanhar os pais em suas negociações assim que adquirirem certa autonomia. Apesar de toda essa aprendizagem na prática, segundo Júlio e Joana, sobre o mundo adulto nem tudo se conversa antes da hora; havendo tabus, inclusive entre as jovens de faixas etárias diferentes, em particular, sobre menstruação, virgindade e sexo.

Yoors (1967) observou que entre os Rom existia uma divisão implícita entre as ocupações e jogos dos meninos e as atividades das meninas, as quais sequer tinham brinquedos ou brincadeiras próprias e durante a maior parte do tempo cuidavam das crianças menores. O autor relata que uma das meninas da família, com apenas cinco anos de idade, já vestia saias longas, ajudava na rotina doméstica e cuidava dos bebês. De acordo com Joana, para além da aprendizagem das tarefas, as meninas vão, aos poucos, assimilando seu papel como mulheres e a importância de ter filhos, já que uma “boa” cigana é uma *boa parideira*, capaz de *dar continuidade à família*. Ainda segundo Joana, as jovens sonham com seu casamento, o vestido de noiva e a barraca própria, equipada com os objetos mais valorizados pela comunidade. Nesse sentido, foi significativo o desenho de Giovana (desenho 2), ainda solteira aos 15 anos: uma cigana vestida de noiva, *linda*, ao lado de um coração flechado; e também a fala de Laís sobre o que deseja para o futuro de suas filhas: *um bom marido*. Monteiro (2015) ressalta que a relação entre adultos e crianças, que pode ser vivenciada de formas diferentes dependendo do contexto, está diretamente ligada à concepção de infância; e esta etapa foi compreendida pela autora como decisiva para a construção do ethos calon. Os exemplos abaixo são ilustrativos

Presenciei um menino de seis anos dizendo a um mais velho: “Eu sei ser homem, homem cigano sabe se cuidar!”, em outra circunstância vivenciei com um menino de nove anos o momento que ele interpelou sua mãe: “Mãe, eu quero aquela menina para casar, eu já sou um homem, já tenho dinheiro a juros” (...). Juliana, uma menina de oito anos, havia comprado um relógio (...), eu logo lhe perguntei onde havia comprado. Ela prontamente (...) respondeu: “lá no centro, mas se tu quiseses, a gente troca por esse seu celular” (MONTEIRO, 2015, p. 122).

Perante a briga entre duas crianças a propósito de um triciclo que ambas disputavam, M. chamou pela criança que se recusava a permitir que a outra fizesse uso do triciclo e referiu-lhe calmamente: “tu já andaste de carrinho. Agora é a vez dela. Não podes ser sempre tu. Ela também tem direito”. M. procurava assim, de forma consciencializada ou não, ensinar valores como o da partilha, mas explicando o porquê da sua actuação (CASA-NOVA, 2009, p. 75).

Cabe um pequeno aparte sobre as semelhanças entre o ethos dos ciganos estudados neste trabalho (visitas, entrevistas e literatura) e aqueles de Portugal, os quais, segundo Casa-

Nova (2009): têm uma imagem negativa da sociedade majoritária não-cigana (avareza; promiscuidade; assassinatos e estupro de crianças; subalternidade no trabalho) e se orgulham de sua maneira de ser; nunca ficam sozinhos; valorizam os mais velhos e as crianças; recusam o trabalho assalariado; consideram o casamento e a virgindade fundamentais. Sobre esse aspecto da imagem negativa, por exemplo, Jussara comentou que os *gadjes* abusam de crianças e matam por um celular, acrescentando que *ciganos não fazem isso!* (cap. 4, 1ª visita).

A primeira menstruação marca o final da infância para as meninas, e também da liberdade descrita até aqui: estas *se formam*, viram *moças*, e iniciam uma nova etapa da vida; já podem casar-se, segundo Joana. Ferrari (2010) e Monteiro (2015), na Paraíba, também escutaram estas expressões, “formar moça” (interessante observar que “virar moça”, “ficar mocinha”, também são termos utilizados pelos *gadjes*). Para Jussara, a menarca não altera o status social da menina (no sentido de ficar adulta), porém as preocupações dos pais aumentam bastante. De acordo com Ferrari (2010, p. 141), a partir desse momento a menina perde sua neutralidade, tornando-se um “agente de ‘vergonha’”, desta forma deve passar a “se vestir e se comportar conforme seu novo status, abandonando o uso de calça comprida ou peças que mostram as pernas; respeitando fronteiras de espaços femininos e masculinos que sua condição de criança permitia atravessar”. Pudemos observar esse costume relativo às roupas (inclusive no que diz respeito às pernas: a mulher grávida podia exibir a barriga, porém não suas pernas) já na primeira visita ao acampamento: Giovana, quinze anos, vestia saia longa e camiseta “baby look”; e Sofia, com nove, nem “parecia cigana”, vestindo calça “legging” e camisetinha.

Interessante acrescentar que as crianças, segundo Ferrari (2010), parecem adultos em miniatura no que diz respeito à indumentária, pois não existe o conceito de roupa infantil entre os Calon; característica mais perceptível no caso dos meninos, já que as meninas ainda podem usar calças e shorts (embora também usem saias/vestidos longos nos dias de festa). Não há, portanto, uma marca visual tão clara para os meninos na puberdade quanto para as meninas-moças, as quais obrigatoriamente passam a vestir apenas roupas de adulto logo pós a menarca. Ainda segundo a autora (2010, p. 142), “este ponto não deve passar despercebido, pois define, visualmente, a entrada da menina para o universo adulto da vergonha”. No caso dos homens, obviamente não existe menarca para marcar o fim da infância e delimitar o início de novas regras que implicam o abandono das anteriores; porém certamente os sinais da puberdade se farão notar em sua aparência geral, e talvez por isso Dona Maria denominou-os *rapazes*, os quais se tornarão *homens* apenas ao *criar juízo*, por volta dos 18 anos.

Podemos sugerir que as características mencionadas até aqui denotam também uma importante distinção entre o mundo das crianças e dos adultos. As crianças têm livre acesso aos pais – exceto quando são afastadas pelas mães, para não atrapalhar determinados assuntos, considerados de adulto (FERRARI, 2010) – e circulam livremente entre os adultos; a partir de certa idade começam a participar mais intensamente de suas atividades cotidianas; são respeitadas em suas escolhas; e suas roupas não se diferenciam das adultas (com exceção das calças e shorts das meninas). A principal diferença entre os mundos, à parte o grau de responsabilidade e dependência, parece, assim, estar relacionada à “vergonha”, a qual engloba justamente os (possivelmente únicos) assuntos proibidos para as crianças, como menstruação, virgindade e sexualidade; sequer mencionados pelos adultos antes da hora. Ou seja, aparentemente não há uma grande oposição entre os dois mundos, mas diferenças relacionadas principalmente ao corpo feminino; diretamente ligado à socialidade calom e à preservação dos valores. Sobre esta questão, Monteiro (2015, p. 115) diz concordar com Liégeois (2001) em sua afirmação de que “não há uma oposição entre os ciclos de vida entre os ciganos, pois as crianças são consideradas ativas, importantes, embora reconheçam um período de dependência destas em relação aos adultos”.

Quanto ao período posterior à infância, de acordo com Júlio, a vida cigana é uma “vida dura”, então as crianças são obrigadas a atingir a maturidade mais cedo; não havendo, assim, um período adolescente como aquele dos *gadjes*, com atividades características desta fase, mas uma adolescência já mais voltada às responsabilidades (casamento, sustento e filhos). Para Júlio, são jovens praticando, procurando aprender com pais e sogros; não são mais crianças, tampouco são adultos, estão no período do *traquejo*, que para ele poderia ser associado à faixa etária entre os 13 e 16 anos para as meninas, e entre os 14 e 17 para os meninos, aproximadamente. Importante ressaltar que, para Júlio, esse *traquejo* pode continuar inclusive depois do casamento, pois está relacionado apenas à *mentalidade* e maturação de um jovem: esperteza e maturidade suficientes para tomar conta de uma família. De acordo com Joana, adultos são pessoas mais responsáveis, e o casamento por si só não basta para que um jovem seja considerado adulto pela comunidade (como ocorre em muitas etnias, segundo Schlegel e Barry, 1991); os jovens casais ainda são bastante dependentes, vivendo em suas novas barracas, ao lado dos pais. A aprendizagem, portanto, começa cedo para um calom, porém se intensifica no período do *traquejo*. Interessante a faixa etária definida por Júlio para o *traquejo* dos rapazes, *um pouco mais tarde* que o das moças; talvez pelo fato de que a carga de responsabilidades destas (ajudar nas tarefas) já seja maior desde a infância, propiciando, assim, também maior amadurecimento.

Laís descreve algo similar, porém com duração mais longa, relatando que apesar do aumento de responsabilidades após o casamento, a *moça* ainda não se torna *mulher*, continua *moça*, pois ainda tem *cabeça de criança*. Só se tornará *mulher* aos 18, 19 ou 20 anos, pois este status está relacionado à maturidade, adquirida apenas com o passar do tempo, com as responsabilidades e os filhos. Dessa forma, da *moça* recém casada não se espera a responsabilidade, tampouco o conhecimento e a eficiência de uma mulher adulta, já que esta ainda se encontra em fase de amadurecimento e aprendizagem; podendo, portanto, receber ajuda e ter suas falhas relevadas. Júlio contou que sua mãe casou-se aos 13 anos, mas como ainda brincava com bonecas, a sogra cozinhava em seu lugar. Também pudemos observar o respeito e a grande paciência de Laís relativamente às escolhas de Giovana, talvez mais imatura do que o esperado: Laís mencionou ter sido mais obediente do que a filha, e durante suas frequentes cobranças quanto ao empenho desta nas tarefas domésticas, Giovana se justificava sem, contudo, obedecer à mãe; além disso, a maneira de falar (e o olhar) de Laís e Jussara sobre o fato de Giovana ainda estar solteira, para além de suas explicações sobre as dificuldades para encontrar a pessoa “certa” hoje em dia, parecia sugerir que a jovem ainda não estava suficientemente madura para o casamento.

Para Dona Maria, ser *mulher* está relacionado a *criar juízo*. Parece incluir um fator relacionado à idade também, já que, segundo ela, algumas amadurecem mais rapidamente que as outras, todavia ainda são muito jovens, então continuam *moças*. Laís também mencionou a idade numérica (acima), e Jussara afirmou que os 18 anos são importantes, pois com esta idade uma pessoa já é adulta porque *já sabe o que faz*. Como os 18 anos constituem uma idade bastante emblemática, a questão numérica anterior poderia, talvez, estar relacionada a influências do mundo *gadje*. Entretanto, as características dos ciganos descritas na Introdução (orientação temporal e visão sobre o mundo *gadje* e suas instituições, por exemplo), aliadas às diversas menções dos entrevistados ao amadurecimento via experiência, sugerem uma probabilidade maior para tais idades numéricas como resultantes de observações pessoais do cotidiano, marcos da passagem do tempo, que propicia a maturação por meio das experiências e responsabilidades. Dona Maria acrescentou que a partir dos 20 anos, aproximadamente, uma *moça* ainda solteira provavelmente não se case mais e continue morando com seus pais, já que os rapazes preferem as *mais novinhas*. De acordo com Monteiro (2015, p. 113), como a família é fundamental para os Calon, quem não se casa “não deixa de ser aceito pelo grupo ou pela família, mas torna-se motivo de chacotas, de brincadeiras, ou é tido como um eterno dependente de seus pais, alguém que não consegue ser totalmente ‘adulto’”. Ou seja, é um

adulto incompleto, já que os adultos são pessoas maduras, casadas e com filhos, constituindo um núcleo familiar dentro da rede de socialidade calon.

À guisa de curiosidade, apesar das grandes diferenças entre as culturas pode-se notar certa semelhança entre o *traquejo* e a “idade adulta emergente” de Arnett (2001), proposta como nova etapa de desenvolvimento nas sociedades complexas, onde a maioridade civil e o casamento não bastariam para alcançar o status adulto; segundo as pesquisas, referente a estar apto a assumir responsabilidades, tomar as próprias decisões, sentir-se em pé de igualdade com os pais e conquistar a independência financeira.

Discutimos, anteriormente, o final da infância como um marco mais visível no caso das mulheres, por conta da obrigatória alteração em seu vestuário após a menarca. Outros marcos podem ser observados na trajetória de um calon para a vida adulta, como o noivado, o casamento e o primeiro filho. Nem sempre são realizadas cerimônias de noivado, porém é grande a importância do anúncio público de um “trato” de casamento bem sucedido. Temos, aqui, novamente uma mudança mais visível para as mulheres, já que, segundo Ferrari (2010), a menina-noiva passa a se comportar de forma diferente e a ser alvo de uma vigilância cerrada por parte dos parentes:

A filha do chefe (...) sofreu uma transformação radical quando seu casamento foi tratado por seu pai e o irmão deste. Linda adotou imediatamente um vestuário chamativo, tamanco de salto, maquiagem, flor no cabelo, fazendo aparecer sua nova condição de “mulher calin”. Além disso, abandonou totalmente a vida que tinha até então com suas irmãs e primos: deixou de ir à escola (...) para ir ler a mão com sua mãe e outras calins, deixou de “andar na rua” com o bando de crianças em visitas a parentes nos vários acampamentos da cidade, deixou de andar de bicicleta, pois essas atitudes são “laje” (FERRARI, 2010, p. 235-236).

De acordo com Ferrari (2010), na cosmologia calon o sangue menstrual é emblematicamente impuro e relacionado a diversas proibições (que não existem mais na família de Dona Maria), mas o sangue da virgindade, ao contrário, representa importante sinal de pureza, tradicionalmente exibido, por meio de algum tecido, para um “público” específico – segundo Jussara, atualmente somente os pais do noivo –. Dessa forma, para as agora moças-mulheres, o marco do casamento também envolve um fator mais visível e relacionado ao sangue, desta vez, da virgindade; mais acentuado inclusive pelo fato de que, segundo Júlio, os meninos passam pela iniciação sexual bastante cedo, com prostitutas, perdendo, portanto, sua virgindade bem antes do casamento. O nascimento do primeiro filho – *o início do ficar adulto*, de acordo com Joana –, que para as mulheres obviamente também envolve sangue, é um evento marcante para o casal, já que ter filhos é fundamental para os Calon; inclusive

como fator de amadurecimento (segundo Joana, Jussara e Laís), tanto para as mulheres quanto para os homens, a partir de então mais cobrados pelos pais quanto ao sustento da nova família. Caso não aconteça, porém, o peso da esterilidade será sempre maior para as mulheres, principais produtoras da “vergonha”.

Pode-se, assim, observar que o mundo pós-puberdade também não parece estar em oposição àquele adulto; diferindo dele, assim como o infantil, principalmente pelos mesmos “segredos” relacionados à “vergonha” e ao corpo feminino, revelados gradualmente a partir da puberdade. Fechando o ciclo das idades da vida, na velhice – não necessariamente ligada a faixas etárias – as pessoas não costumam ser “abandonadas”; pelo contrário, são respeitadas, ouvidas e continuam importantes para a rede de relações calon, como pudemos observar no acampamento (Seu Bonifácio e Dona Maria) e como consta na literatura (FERRARI, 2010; MONTEIRO, 2015; YOORS, 1967). Relacionado à velhice, podemos acrescentar um último marco à sequência do parágrafo anterior, novamente envolvendo, para as mulheres, um fator visual e relacionado ao sangue, embora, desta vez, à sua ausência; perceptível nas alterações de comportamento que dizem respeito ao retorno de parte da liberdade perdida a partir da menarca: segundo Ferrari (2010, p. 25), após a menopausa as mulheres deixam de ter restrições quanto à convivência com os homens, pois a partir deste momento deixam de ser fontes “de risco para a vergonha”. Dona Maria, com 76 anos e viúva, de fato não parecia mais ter essas restrições; usava roupas simples e mais escuras e morava sozinha em sua barraca – próxima àquelas de seus parentes, menor e incomparavelmente menos equipada/organizada que as demais –.

Pode-se observar que as informações empíricas obtidas sobre o período que se inicia na puberdade já trouxeram em si uma definição do que significa ser adulto (limite superior do intervalo de interesse, entre infância e vida adulta), status relacionado à maturidade. Tal definição, contudo, não engloba totalmente o conceito de vida adulta no que se refere à vida em comunidade. Conforme mencionado, a família nuclear é a unidade social básica para os ciganos – “um” que na realidade é “múltiplo”, pois é visto como “sozinho” quando afastado dos demais “uns” (FERRARI, 2010) –; fato que pode ser depreendido da importância do casamento e, principalmente, dos filhos, citados pelos entrevistados e na literatura: importantes para legitimar o status de seus pais (MONTEIRO, 2015) e para a própria socialidade calon (FERRARI, 2010). Dessa forma, parece razoável supor que o casamento e/ou os filhos – marcos da vida adulta para muitas etnias (VAN GENNEP, 1908/1960; SCHLEGEL; BARRY, 1991) –, embora não “criem” um novo adulto por si só, já que a maturação de um jovem calon não depende apenas disto, representam um ingresso “formal”

no “formato adulto” da vida, por construir mais uma unidade social na rede maior. São dois conceitos de adulto que caminham juntos: pessoa que adquiriu maturidade no decorrer dos anos por meio da experiência (atividades cotidianas, casamento e filhos); e pessoa casada/com filhos, a qual ainda pode ser imatura, porém já ingressou no “formato adulto” da vida em comunidade. Monteiro (2015), em seu trabalho de campo, encontrou esta concepção de pessoa que se torna adulta após o casamento. Cabe, agora, um pequeno aparte teórico antes de prosseguir, o qual acrescentará às discussões anteriores o conceito de ritos de passagem.

De acordo com DaMatta (2000), Van Gennep (1908/1960) foi o primeiro autor a analisar os ritos de passagem sociologicamente, tomando-os como expressões da dinâmica social e rompendo com a universalidade da fisiologia como característica dos chamados ritos de puberdade. Segundo Van Gennep (1908/1960), a puberdade fisiológica não corresponde à puberdade social (status de adolescente), já que a menarca não ocorre na mesma idade para todas as meninas, e para os meninos o início da puberdade sequer é tão claro, inviabilizando, assim, a criação de qualquer instituição. Ou seja, caso existam rituais de transição para a adolescência, a maturidade sexual nem sempre coincide com eles. Além disso, quando há ritos referentes à menarca, estes comumente referem-se apenas à “impureza” feminina, sendo recorrentes e enfatizados somente na primeira vez; não constituindo, portanto, verdadeiros ritos de passagem.

Para além do estudo das características individuais de cada rito, Van Gennep descobriu que “dentro de uma multiplicidade de formas conscientemente expressas ou meramente implícitas, há um padrão típico sempre recorrente: o padrão dos ritos de passagem” (VAN GENNEP¹¹, 1908/1978, apud DAMATTA, 2000, p. 10); padrão este que se refere a três fases nitidamente distintas: separação, incorporação e, entre estas, uma fase liminar, fronteira e ambígua. Segundo DaMatta,

A grande descoberta de Van Gennep é que os ritos, como o teatro, têm fases invariantes, que mudam de acordo com o tipo de transição que o grupo pretende realizar. Se o rito é um funeral, a tendência das seqüências formais será na direção de marcar ou simbolizar separações. Mas se o sujeito está mudando de grupo (ou de clã, família ou aldeia) pelo casamento, então as seqüências tenderiam a dramatizar a agregação dele no novo grupo. Finalmente, se as pessoas ou grupos passam por períodos marginais (gravidez, noivado, iniciação, etc.), a seqüência ritual investe nas margens ou na liminaridade do objeto em estado de ritualização (DAMATTA, 1978, p. 18).

¹¹ VAN GENNEP, Arnold. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 1978, p. 191.

Ainda segundo Van Gennep (1908/1960), o casamento constitui a transição mais importante de uma categoria social a outra, pois pode envolver, ao menos para um dos cônjuges, mudança de família, clã, aldeia, residência etc.; assim como diversos aspectos econômicos, que costumam incluir um montante a ser pago antes da cerimônia. Além disso, como um casamento afeta a estrutura familiar de ambas as partes, também costuma ser atribuída considerável importância ao período de transição (noivado). O noivado constitui um período liminar entre a adolescência e o casamento, mas a passagem da adolescência para o noivado pode envolver mais uma série de ritos de separação, transição e incorporação na condição de noivos. O período entre o casamento e o primeiro filho também pode ser considerado um estado transitório (VAN GENNEP, 1908/1960), tendo em vista a importância comumente atribuída a esse evento. Importante ressaltar que durante os períodos de transição, “socialmente, o indivíduo não mais é o que era, mas também ainda não é o que será, após o fim dos ritos” (RODOLPHO, 2004, p. 142).

Como consta na Introdução (1.1.3), os achados de Schlegel e Barry (1991) indicam que os ritos de passagem, presentes em grande parte das sociedades tradicionais não-industriais da amostra pesquisada, não marcam a passagem da infância para a vida adulta (comumente iniciada a partir do casamento ou paternidade), mas para a adolescência – a qual pode ser relativamente curta, já que para a maioria das etnias pesquisadas os casamentos acontecem entre os 16 e 18 anos –. Para os Calon, aparentemente não há ritos para marcar a puberdade fisiológica ou social (não foram citados pelos entrevistados, tampouco na literatura), porém a puberdade feminina implica um aumento de cobranças quanto ao desempenho de tarefas e uma radical alteração das regras sociais; além de aumentar as preocupações da família quanto à manutenção da virgindade e às negociações para um futuro casamento. Dessa forma, embora mero fenômeno fisiológico, a menarca poderia, por si só, de maneira simbólica, ser compreendida como – ressaltadas as aspas – um “rito de separação” da infância, tendo em vista as mudanças que acarreta na vida de uma menina.

Entre os Calon costumam ser celebrados batizados, noivados e casamentos, geralmente por um pastor evangélico ou padre católico (Apêndice A). O casamento, pela sua importância para a socialidade calon, poderia ser considerado um rito de passagem, marcando o início do “formato” adulto da vida e constituindo uma mudança do tipo descrito por Van Gennep (1908/1960): afeta a estrutura familiar de ambas as partes e envolve mudança de família, de acampamento e barraca; incluindo alguns aspectos econômicos, como a possibilidade de novas transações entre famílias, a montagem da barraca do casal e o dote pago pelos pais da noiva. A importância do casamento também pode ser inferida, segundo

Campos (2015), pela constante presença do tema na vida cotidiana; além do foco maior nas festividades, acordos e relações, do que nos próprios noivos:

Em praticamente todas as suas falas e práticas estava implícita a noção de casamento, tanto em seu aspecto de elo de organização social (...) quanto em seus aspectos rituais. Em grande parte das conversas que presenciei, o casamento aparecia de alguma forma: um cigano que casou, o outro que separou, as joias que o calon irá comprar para a esposa ir a festa de casamento em outro acampamento, a confecção dos vestidos, a “ciganinha” que recusou o pedido de noivado, entre outros (...). Os noivos não trocaram palavras em momento nenhum (...), tampouco ficaram próximos um do outro. Os adultos, por sua vez, também não se interessavam muito pela presença dos noivos na festa. Os dois passavam despercebidos (...) não sendo reservados cumprimentos ou solenidades para eles. O foco da festa definitivamente não está nos noivos (CAMPOS, 2015, p. 18-19).

Também pudemos observar esse silêncio entre os noivos antes do casamento, e o fato de que estes pareciam não chamar a atenção dos presentes, com exceção do momento das fotografias (Apêndice A). Após a cerimônia de casamento (CAMPOS, 2015; FERRARI, 2010) segue-se a festa – tradicionalmente com três dias de duração e relativamente padronizada em seus aspectos mais gerais –; a *entrega* da noiva ao seu término, acompanhada por discursos “performáticos” de familiares na barraca do casal (o auge do casamento, segundo Ferrari, 2010); e a exibição do tecido manchado, prova da pureza da noiva. A cerimônia religiosa, a festa, a *entrega* e a exibição do tecido, poderiam ser consideradas uma sequência de rituais de incorporação da noiva à sua nova família e status – aproximando também ambas as famílias, que já começam a intensificar suas relações algum tempo antes (FERRARI, 2010), e dinamizando a rede de relações calon (CAMPOS, 2015) –.

Tendo em vista as mudanças que o início da puberdade acarreta e a ambiguidade de status que a sucede, *moças/rapazes* tornando-se *mulheres/homens*, pode-se caracterizar esta etapa da vida como uma “fase liminar de aprendizagem”, o *traquejo*; fase que independe de ritos formais para ser ultrapassada – embora o casamento faça parte das experiências necessárias para *criar juízo* –, e que se estenderia até que o jovem adquira certa maturidade; em geral após o nascimento do primeiro filho (*o início do ficar adulto*) ou por volta dos 18, 20 anos (faixa etária sugerida pelos entrevistados). Como os casamentos calon ocorrem bastante cedo, pode-se concluir que o *traquejo* quase sempre se sobrepõe aos marcos que representam o ingresso no “formato adulto” da vida, já que este pode ultrapassar o casamento e a paternidade (sobreposição que pode estar diminuindo, pois os casamentos estão sendo protelados). Considerando a importância do primeiro filho, o período entre o casamento e o nascimento da criança também poderia ser considerado uma fase de liminaridade, já que somente a partir de então a “completude” de uma *calin* e do casal será confirmada

socialmente – um homem depende da “performance” de sua mulher para ser um “bom” calon (FERRARI, 2010) –. Para complementar os conceitos anteriores podemos tomar emprestado dos Rom a noção de “pequeno homem”, *romoro*, em Romani, embora não se trate de uma categoria nativa calon (assim como não o é a “adolescência”):

Eles me chamavam de *Raklo*, que simplesmente descrevia meu status de menino não-cigano, ao contrário do termo *shav*, que designava qualquer jovem cigano ainda solteiro. Esse termo era usado desde o início da puberdade até o dia de seu casamento, quando se tornava um *Romoro*, um pequeno homem (YOORS, 1967, p. 40, tradução nossa).

Considerando a palavra “homem” em seu sentido mais amplo, poderíamos estender essa noção também às mulheres; ou seja, após o casamento teríamos “pequenos homens” e “pequenas mulheres” (os quais, ao amadurecer, se tornarão *homens* e *mulheres*), status mais “elevado” do que aquele de *rapazes/moças*, iniciado na puberdade; enfatizando, assim, a vida já em “formato adulto”, apesar da continuidade do *traquejo*.

Podemos concluir esta etapa da discussão ressaltando que os ciclos da vida calon não são marcados por faixas etárias específicas, mas “pelas uniões matrimoniais, reprodução e formação de unidades familiares” (MONTEIRO, 2015, p. 113); permeados pelo período do *traquejo*. Um jovem pode, assim, se tornar um adulto completo ou “incompleto” (não totalmente adulto, conforme MONTEIRO, 2015), caso continue solteiro e/ou não tenha filhos; e, neste caso, talvez um *traquejo* “bem sucedido” perca a validade como determinante do status social adulto. Cabe acrescentar que parece haver uma grande curiosidade das *calins* quanto ao status das pesquisadoras em campo, sendo bastante comuns os questionamentos sobre casamento e filhos; fato observado durante as visitas e também relatado por Ferrari (2010), Campos (2015) e Monteiro (2015), inclusive instada a compartilhar os papéis de gênero das *calins* por estar acompanhada pelo marido.

Discutimos, assim, alguns marcos e características das fases da vida calon, particularmente do período entre a infância e a vida adulta, incluindo alterações no cotidiano e nas relações dos jovens. A partir desses conteúdos, podemos depreender a importância atribuída pelos Calon às crianças, “nós” conectores de suas redes de alianças, e também sua concepção de infância; cujas características de liberdade e aprendizagem do ethos coletivo talvez sejam facilitadoras para a formação de “bons” calons – confiantes e com “esperteza” suficiente para tomar conta de uma família –, além de fortalecer o senso de comunidade.

Antes de iniciar uma nova discussão, agora especificamente sobre a presença de uma fase adolescente, é importante distinguir entre alguns possíveis conceitos de adolescência.

Podemos considerar a adolescência aqui como um período (um tópico não necessariamente exclui os demais): **1)** institucionalizado pelo Estado, referente a uma faixa etária definida (por exemplo, dos 10 aos 19 anos, conforme a OMS) e associada a deveres e direitos, descritos, por exemplo, pelo Estatuto da Criança e do Adolescente (cap. 1, item 1.1); e, comumente, também a atividades e produtos específicos; **2)** compreendido entre a puberdade (biológica ou social) e a aquisição do status adulto, geralmente associado ao casamento/paternidade, conforme os achados de Van Gennep (1908/1960) e Schlegel e Barry (1991); tópico referente à tese universalista, que considera a adolescência como um fenômeno universal e inevitável, parte do ciclo de vida humano; **3)** relacionado apenas à modernidade, fenômeno sócio-histórico que emergiu nos Estados Unidos por volta do início do século XX, difundindo-se, posteriormente para outros locais; tópico referente à tese invencionista; **4)** desencadeado pela puberdade biológica, com características peculiares e algum nível previsto de “tempestade e stress”, decorrentes dos pressupostos das linhas teóricas da Psicologia presentes na Introdução (item 1.1.2); visão também universalista; **5)** de desenvolvimento do cérebro, conforme as descobertas da Neurociência sobre a existência de um cérebro adolescente, diferente daquele das crianças e dos adultos (HERCULANO-HOUZEL, 2005; PETERS, 2016; CHOUDHURY, 2010); o qual explicaria, em diálogo com a Psicologia, algumas tendências emocionais e comportamentais consideradas características do período pós-puberdade. Também universalista, portanto, e com a previsão de tendências que podem ou não implicar um período de “tempestade e stress”, dependendo do organismo e do contexto.

Discutiremos primeiramente os tópicos 1, 3 e 5. Quanto ao tópico 1 (período institucionalizado pelo Estado), pode-se sugerir que este não descreve ou participa significativamente do período entre a infância e a vida adulta dos Calon, tendo em vista: **a)** seu desinteresse pelo Estado e suas dificuldades de acesso aos direitos do cidadão (cap. 1, item 1.2); **b)** a discussão anterior sobre o tornar-se adulto por volta dos 19 anos (maturidade) e a provável não influência do mundo *gadje* neste sentido (maioridade civil); **c)** que não se teve notícia de jovens calon participando de atividades consideradas próprias dos adolescentes *gadjes*, de interesse destes jovens por itens de consumo *gadje* específicos para esta faixa etária, de sua participação em programas institucionais para adolescentes etc. Podemos, assim, sugerir que os jovens calon não são “teenagers” ou compartilham a “cultura adolescente” (praticamente um modo de vida, conforme ERIKSON, 1968/1987). Interessante observar que para Erikson (1968/1987), o surgimento da cultura adolescente está relacionado aos progressos tecnológicos, os quais levaram a um aumento no intervalo de tempo entre o início da formação escolar e o acesso do jovem ao trabalho especializado; e segundo Santos (1996),

a adolescência como espera/preparação para a vida adulta tornou-se possível apenas a partir das mudanças na forma de socialização das crianças, relacionadas à emergência das cidades no ocidente. Entre os Calon tais mudanças não ocorreram, conforme pode ser inferido por sua história (item 1.2.1); tampouco há, na atualidade, grande interesse pela formação escolar e pelo mercado de trabalho.

O tópico 3, referente à tese invencionista (Lapsley; Narvaez, 2007), afirma a difusão da idéia de adolescência que surgiu nos Estados Unidos. Dessa forma, também não corresponde ao período entre a infância e a idade adulta dos Calon, pelos mesmos motivos do tópico 1. Podemos acrescentar que este período também não representa algo “imposto” aos Calon pelo Estado, suas instituições ou pelo contexto social mais amplo, com imposição de um status infantil a indivíduos biologicamente maduros (conforme defendido pelos “invencionistas” e citado por LAPSLEY; NARVAEZ, 2007); por constituir uma fase de intensificação da aprendizagem do ethos calon e de aumento na participação dos jovens nas atividades adultas, e também porque estes meramente a vivem, no presente, assim como qualquer outra época de sua vida.

Sobre o tópico 5 (período de desenvolvimento do cérebro), no que diz respeito à presente pesquisa, pode-se apenas mencionar a interessante coincidência de que a idade intuitivamente considerada como de amadurecimento por algumas *calins* (por exemplo, Jussara: aos 18 anos se é adulto porque nesta idade a pessoa *já sabe o que faz*; Laís: uma *moça* ainda tem *cabeça de criança* e só será *mulher* aos 18, 19, 20 anos) corresponde à época na qual o “cérebro adolescente” se torna relativamente mais maduro, justamente em algumas funcionalidades compatíveis com o conceito de maturidade por elas descrito: há um maior amadurecimento das regiões pré-frontais que permitem o raciocínio abstrato e o aprendizado social, possibilitando, assim, o surgimento de um jovem adulto, mais responsável e capaz de antecipar e assumir as consequências de suas ações (HERCULANO-HOUZEL, 2005).

Serão, a seguir, discutidos o segundo e o quarto tópico. Antes de iniciar a discussão do segundo, faremos, todavia, um pequeno aparte teórico, coligindo alguns conceitos mencionados anteriormente (cap. 1, item 1.1.3). A partir de suas pesquisas transculturais, Schlegel e Barry (1991) sugerem a universalidade da adolescência como estágio da vida socialmente delimitado, com início relacionado ao desenvolvimento da capacidade reprodutiva e final referente à aquisição do status adulto (em geral via casamento e/ou paternidade); uma necessidade sócio-cultural cuja expressão é dependente do contexto. Os autores (1991) também constataram que nessa fase há um aumento de participação nas atividades adultas, e a maioria dos jovens passa a maior parte do tempo com adultos do

mesmo sexo, em atividades relacionadas ao lar. Aprendem, na prática, o que significa ser um membro produtivo da família e da comunidade. A adolescência constitui, assim, um período de aprendizagem, no qual os jovens desenvolvem novas habilidades e papéis sociais, sendo encorajados a assumir uma visão de longo prazo e a se destacar em seus esforços, particularmente os econômicos. Tais pesquisas, contudo, não corroboram a visão de adolescência como um período universal de “tempestade e stress” (CHOUDHURY, 2010).

Retornando ao tópico 2, a partir do que foi discutido anteriormente sobre os ciclos da vida calon, pode-se observar que o conceito de adolescência descrito por Schlegel e Barry (1991) – período universal entre a puberdade e a aquisição do status adulto – é adequado para descrever o período entre a infância e a idade adulta dos Calon; com a peculiaridade de que o status adulto não é necessariamente adquirido a partir do casamento e da paternidade, mas ao término (indefinido) do *traquejo*, quando *rapazes* e *moças* se tornam *homens* e *mulheres*. Caso seja considerado apenas o ingresso no “formato adulto” da vida (casamento), então teríamos uma adolescência calon também de duração variável e em geral relativamente curta (fato bastante comum, segundo os mesmos autores), já que os casamentos costumam ter lugar pouco tempo após o início da puberdade – por exemplo, Laís casou-se aos 11 anos; Jussara e a mãe de Júlio, aos 13 –.

Ao contrário de grande parte da amostra de Schlegel e Barry (1991), contudo, aparentemente não há ritos de passagem para a adolescência entre os Calon, todavia existem palavras específicas para denominar adolescentes: *moças* e *rapazes*. Outras características da adolescência citadas pelos autores (1991) também podem ser observadas entre os Calon, por exemplo: período relacionado ao aprendizado dos papéis adultos; presença de ambos os genitores em casa; o pai como principal agente socializador para os meninos e as mães, para as meninas; participação maior nas atividades adultas e da comunidade; roupas que diferenciam os adolescentes, com a ressalva de que isto ocorre somente no caso das mulheres, no momento da menarca, e não as distingue dos adultos; encorajamento ao esforço, tendo em vista a futura posição na comunidade (ser um “bom” calon); maioria das atividades centrada em torno da família; maior parte do tempo trabalhando com os parentes e cuidando das crianças mais novas.

Sobre grupos de pares, temos poucas informações sobre os Calon, porém algumas observações de Schlegel e Barry (1991) sobre o assunto parecem ser parcialmente compatíveis, como pode ser visto a seguir. Segundo os autores, grupos também podem constituir um importante fator de socialização para os adolescentes, sendo maiores e mais importantes para os meninos que para as meninas, normalmente mais ligadas ao contexto

familiar. No que diz respeito aos Calon, as crianças brincam livremente em grupos mistos e, após a puberdade, passam a existir restrições quanto à circulação das moças, que inclusive passam a ficar mais tempo em casa, ajudando nas tarefas. Quanto aos rapazes, porém, Júlio os descreve saindo de carro em grupo, frequentando festas e saindo com *jurins*. Interessante acrescentar que o padrão valorizado por eles – segundo Julio, possuir carros, armas, dinheiro – corresponde justamente àquele que os adultos prezam; em última instância, relacionado à própria socialização de gênero (características masculinas descritas por Julio, Joana, Padre J. P., e presentes na literatura) e não a algo peculiar aos grupos de jovens nessa faixa etária.

Schlegel e Barry (1991) também sugerem que a questão-chave para a compreensão da adolescência refere-se às maneiras pelas quais as sociedades enfrentam o fato de que os jovens já são capazes de reprodução antes que lhes seja concedido o status adulto. As mulheres calon passam a ser mais vigiadas e cobradas a partir de seu ingresso no universo da “vergonha” (comportamentos e virgindade), enquanto os rapazes podem até sair com *jurins*. Em suma, a partir das informações empíricas e da literatura, podemos compreender a adolescência calon como um período de intensificação da aprendizagem dos papéis adultos (masculinos e femininos) e da participação na socialidade calon.

Quanto ao tópico 4, serão inicialmente coligidas indicações de possíveis conflitos e dificuldades vivenciadas pelos jovens calon na adolescência; ou seja, aspectos emocionais da transição para a vida adulta. Relativamente aos homens, não foi encontrada menção à “crises” na literatura consultada, tampouco estas foram relatadas pelos entrevistados. Júlio, como pode ser lido mais abaixo, chega a afirmar que para os homens nada muda com o casamento, pelo contrário, apenas haverá mais gente para cuidar deles; sendo tudo mais *flexível e aceitável* quando se trata de um homem, o que também pode ser ilustrado por este relato de uma cigana ibérica: um homem tem sempre mais valor do que uma mulher, se “nós nos portarmos mal (...) perdemos o valor todo. (...) Enquanto que um homem é totalmente diferente, continua a ser homem (...). Criticam, mas é pouco. Não é como nas mulheres” (CASA-NOVA, 2009, p. 106). Houve diversas menções à violência doméstica e ao uso excessivo de álcool (Joana, Júlio, Padre J. P.), também mencionado por Campos (2015), todavia mais como costume masculino, do que referente a dificuldades emocionais – esta autora acrescenta que as mulheres só podem fazer uso de álcool após o casamento e somente durante as festas, nas quais bebem bastante e com prazer –.

Quanto às mulheres, há o aspecto cultural do desequilíbrio referente ao peso da “vergonha” para cada sexo a partir da menarca, consideravelmente maior para o feminino (FERRARI, 2010); e além das menções de Joana e Padre J. P. à violência doméstica, bastante

comum, Júlio admite ainda a possibilidade de amargura e problemas psicológicos relacionados ao contexto. Pode ser percebido na fala de Júlio, o “tom” e senso crítico de alguém que atualmente está bastante imerso no mundo *gadje*, portanto consegue avaliar o mundo calon “de fora” (assim como a *calin* Renata, caso descrito por Ferrari e presente no item 1,2,2), observando a reverberação de fatores culturais nas pessoas; embora não tenha “virado” um *gadje*, como afirmou ao final da entrevista (cap 4, entrevista 1):

Como se casam muito cedo devem obediência aos pais, principalmente aos do noivo. A moça será como uma filha para sua sogra, mas como as mães costumam ter ciúmes dos filhos, podem acontecer muitas brigas e dificuldades. E isso é cruel para uma criança que estava em sua casa, com mimos, integrada à família; ser tirada de lá aos 13, 14 anos, para viver com outras pessoas (...), às vezes numa cidade distante, casada com um cara que nem conhecia, sofrendo pressão dos sogros, do marido e da comunidade cigana. Justamente a fase em que ainda está formando sua personalidade sendo vivida num ambiente de muita intriga; ambiente hostil, que inclusive pode influenciar a relação do casal. Muitas vezes as mulheres acabam ficando angustiadas, se tornam mães mais amargas (entrevista 1).

Alguns homens chegam a espancar as esposas (...). Nesses casos, os pais procuram intervir, com conselhos; é difícil ver a filha, mimada que foi, apanhando. Para as meninas, são mimos perdidos, angústia. Mas a “crise” passa. Passa ou elas se acomodam. A peleja é grande. Para os homens continua tudo normal, não há grandes dificuldades com o fato de ter que se casar, isso representa ter mais gente para cuidar deles. Meninos sem crises, sofrimento é só para as mulheres (...). Para uma mulher, adquirir maturidade com essa pressão toda pode criar transtornos psicológicos. Há pressão de todos os lados, de todos os ciganos, para que ela tenha uma vida de adulto. Já para os meninos, tudo é mais flexível, tudo é mais aceitável (entrevista 1).

Desta forma, com base nas informações fornecidas por Júlio, Joana e Padre J. P., se existem “crises” da adolescência entre os Calon, estas parecem referir-se apenas às mulheres e à sua vida pós-casamento, estando relacionadas a características culturais, a decorrências dos papéis de gênero tradicionais, às exigências coletivas quanto à maturidade e também à conduta dos homens. Quanto a Giovana (15 anos), ainda solteira, foi observada sempre tranquila e mantendo boas relações com seus familiares; não houve menção a dificuldades, apenas indicações referentes à sua imaturidade e falta de motivação quanto às tarefas domésticas e cuidados com a irmã bebê.

Questões de gênero perpassam toda a cosmologia calon, portanto são importantes para a compreensão da vida das mulheres. Conforme mencionado anteriormente, as relações de gênero “repercutem de forma substancial nos processos de subjetivação (...). Demarcam espaços, delimitam possibilidades e configuram (...) modelos de interação entre as pessoas, implicando pressões sobre aquelas que as transgridem ou subvertem” (TRAVERSO-YÉPEZ; PINHEIRO, 2005, p. 148-149). “Machismo” foi citado pelos entrevistados (Júlio e Joana) e

também por Campos (2015) e Casa-Nova (2009), além das menções à violência doméstica; os mundos masculino e feminino são bem delimitados entre os Calon, embora interdependentes, e muitas decisões são tomadas apenas pelos homens (FERRARI, 2010; CAMPOS, 2015). Ainda segundo Julio: *o espírito machista dos ciganos não se contenta só com a esposa; pular cerca é valorizado e escancarado*; ciganas não saem com seus maridos para se divertir e acabam *introjetando a idéia* de que homens não devem andar com esposas *a tiracolo*; *mulheres ainda são muito submissas, se reclamam dos homens que voltam bêbados para casa, acabam apanhando*; seu pai era *avêssô à violência* e ajudava sua mãe, por isto era criticado pelos demais; seus *irmãos olham atravessado* suas tentativas de acabar com o machismo, esclarecendo as pessoas (cap. 4, entrevista 1). Aparentemente existe, assim, uma forte resistência coletiva à mudança, possivelmente devida à socialização de gênero, bem demarcada para ambos os sexos. Interessante o fato de que as “puladas de cerca” são *escancaradas* (das mulheres também), o que remete à “performance de emoções” citada por Ferrari (2010), relacionada à socialidade calon (cap. 1, item 1.2.2).

Por outro lado, Júlio também relata reações das mulheres a tais condutas masculinas, como brigas com o marido *na casa da amante* e outras, segundo ele, influenciadas pela internet/mídia/novelas, que estariam lentamente mudando essa situação de “submissão”: estão aprendendo a dirigir e indo sozinhas às compras; há casos de infidelidade feminina, também *escancarados*; e estão começando *a brigar* pela possibilidade de *participar da vida como um casal* (cap. 4, entrevista 1). Quanto à questão da influência da TV, cabe acrescentar – além de recordar a tendência calon a atribuir às coisas significados distintos daqueles *gadjes* – acrescentar que, para Joana, a mídia não influencia os “sonhos” de casamento das meninas: “é o mundo gadje, ‘*não sou assim*’” (cap. 4, entrevista 2); e também uma característica que pôde ser observada durante as entrevistas na barraca de Jussara (cap. 4, 1ª visita): a TV permaneceu ligada o tempo todo, porém a atenção das pessoas presentes era perceptivelmente flutuante. Ferrari (2010, p. 133) também menciona esse fato: “pode-se passar horas vendo um programa atrás do outro (...). Nenhum deles chega a hipnotizar; a relação com a TV é desleixada. Deixam-na ligada e fazem outras coisas ao mesmo tempo”, somente as novelas noturnas são acompanhadas com mais atenção. Além dos relatos mais acima, podemos acrescentar ainda que, para Joana, ciganos são *machistas*, mas *eles pensam que mandam e a gente finge que obedece* (cap. 4, entrevista 2); e que, segundo Dona Maria, marido e mulher *mandam* na casa, *são iguais* (cap. 4, 4ª visita). Essa perspectiva pode ser ilustrada pelo seguinte relato:

“Cigano tem fama de ser machista”. Para exemplificar os motivos dessa “fama”, ele fez referência a uma série de atitudes dos calons em relação às calins que foram facilmente observadas ao longo do campo (...). No entanto, percebi que o significado ocidental de “machismo” não pode ser transposto indiscriminadamente para o contexto calon na medida em que os sentidos conferidos ao lugar da domesticidade nestes ciganos são justamente inversos aos do mundo ocidental (...). Se a vergonha instaura uma diferenciação nos corpos masculino e feminino, em nada ela parece influenciar (...) sua capacidade de tomada de decisões nos assuntos que competem a ela no interior de seu núcleo doméstico (CAMPOS, 2015, p. 126).

Casamentos produzem novas unidades dentro da rede de relações calon, representando, portanto, algo relacionado à comunidade como um todo e não apenas ao casal. Mulheres são importantes para esta socialidade e para que os homens se tornem “bons calons”; se alegram com os filhos e em constituir família (MONTEIRO, 2015); além disto, possuem agência, então as separações também são comuns, sempre em meio a algum tipo de negociação familiar (FERRARI, 2010). Segundo Júlio, atualmente existe mais liberdade, inclusive para rejeitar o marido escolhido pelos pais, “porém, nesse caso, eles vão tentar convencê-la de que seria melhor casar-se com alguém da família, mais seguro, já conhecido” (cap. 4, entrevista 1). Finalmente, para Casa-Nova (2009, p. 141), “o momento do casamento é o momento das suas vidas em que o grupo de pertença as faz sentir ‘rainhas’, superiores às mulheres pertencentes ao grupo majoritário, admiradas e respeitadas pela comunidade”.

Ainda sobre o assunto, há um curioso relato de Jan Yoors (1967) sobre o conceito de impureza feminina (*marimé*) entre os Rom com quem conviveu, o qual também representaria maior dignidade para uma mulher e consciência do mistério de sua feminilidade; constituindo, em certas ocasiões, inclusive uma forma de poder sobre o homem. Cabe ainda acrescentar que a virgindade, fortemente relacionada à “vergonha”, é supervalorizada entre os ciganos; todavia, segundo Casa-Nova (2009), ao serem questionadas “sobre o interesse em acabar com este tipo de prática, nenhuma mulher se manifestou a favor da sua eliminação, considerando-a motivo de orgulho para qualquer mulher e uma forma de supremacia face às ‘outras’: as não ciganas” (CASA-NOVA, 2009, p. 138). De acordo com a autora (2009),

A mulher funciona como a força e a fragilidade da comunidade dado que é nela que reside o orgulho, a honra ou a desonra do homem (...), o que a faz permanecer “refém” da comunidade, impedindo-a, através da vigilância que é exercida sobre ela, de trajetórias escolares prolongadas e/ou de uma inserção profissional que não se constitua (...) numa extensão da esfera doméstica (...). No entanto, sendo o machismo um forte factor de queixa entre as mulheres casadas mais jovens, a prova de virgindade não é perspectivada pelas mulheres como resultante do machismo existente, mas antes como fazendo parte da cultura: “Isto eu nunca mudaria na cultura cigana. É o mais bonito de um casamento e do mais bonito na cultura cigana. Não acho que seja machismo. Não tem nada a ver” (CASA-NOVA, 2009, p. 140).

Um dos questionamentos iniciais deste trabalho foi referente ao fato de que a liberdade vivenciada pelas crianças parece contrastar muito, principalmente no caso das mulheres, com as restrições sociais que se iniciam a partir da menarca, e das responsabilidades, intensificadas após o casamento; ou seja, quanto à possibilidade de “crises” adolescentes relacionadas à súbita perda de liberdade e aumento das responsabilidades/cobranças. Podemos observar que Jussara, já casada aos 13 anos, parece ter lidado bem com isso, afirmando não ter estranhado muito suas novas responsabilidades, pois já estava acostumada desde cedo aos costumes e tarefas. Questionada sobre sentir medo na noite de núpcias, respondeu negativamente, acrescentando que, ao aproximar-se o casamento, a mãe da noiva *explica tudo direitinho* (cap. 4, 1ª visita). Também perguntamos (duas vezes) sobre o assunto a Giovana, a qual respondeu que sua vida não mudou muito desde a infância, embora tenha deixado de brincar e circular pelo acampamento como antes; enfatizando ainda a possibilidade atual de assistir à TV o dia todo. Laís, entretanto, relata ter ficado bastante estressada, todavia acrescentando ter sido uma moça obediente – mais do que sua filha – e também decidido não adiar sua primeira relação sexual (sorriu, nesse momento), logo após o casamento; o que lhe teria sido permitido, já que tinha apenas 11 anos de idade e seu marido, nove a mais.

Sobre as dificuldades da transição, Ferrari (2010, p. 236) acrescenta que não representa um “choque”, pois a menina vivencia em seu corpo “uma condição que conhece por observação desde pequena em outras calins, e com a qual já está familiarizada”. Essa afirmação parece compatível com as diversas menções a “acostumar”, “aprender logo”, “saber que é assim”, presentes nas entrevistas. Ao perguntar a Laís sobre o tema, se uma menina começa a “dar mais trabalho” quando “se forma”, esta respondeu que sim, que inicialmente não querem fazer suas tarefas domésticas ou querem *fazer o que não devem* (namorar), acrescentando que *aprendem logo* (cap. 4, 2ª visita). Joana também afirmou que as jovens aprendem rápido, *copiam*, num aprendizado *mais natural*. Segundo ela, nem sempre há escolha para as meninas, que acabam obedecendo aos pais e casando-se com quem mal conhecem. Inicialmente estranham, pois é *tudo novo* e ainda não conhecem os gostos do marido, todavia já têm idéia do que fazer, com base na educação recebida: *é automático, crescem sabendo que é assim* (cap. 4, entrevista 2).

Quanto às mais rebeldes, segundo Joana, *têm que acostumar* e às vezes *levam uns tapas, pra educar*. Caso decidam fugir, *cigano vai atrás*; além disto, não têm para onde ir e são analfabetas. A comunidade, como um todo, “*prende*” (cap. 4, entrevista 2). Sobre disciplina, Dona Maria explicou que não é necessário brigar, basta conversar com a moça, explicar o que está errado; o que remete ao exemplo das crianças de Portugal, sua rápida

compreensão do que lhes explicam e a grande paciência de seus pais. As restrições a partir da menarca referem-se à entrada da menina no universo adulto da “vergonha”, sendo, portanto, parte de um ethos coletivo vivenciado desde a infância. Dessa forma, e de acordo com os relatos, as eventuais resistências e questionamentos são rapidamente “negociados” ou “amortecidos” no cotidiano da vida em coletividade. Segundo Dona Maria, uma boa cigana é *comportada* (cap. 4, 4ª visita). Ainda sobre questionamento de regras,

Como os jovens aprendem com a família, os vínculos familiares ficam mais fortes. *Os pais são referências para tudo, para o bem e o mal. Pai que arruma confusão, mãe que gosta de bater boca: os filhos copiam tudo!* Para Júlio, os adolescentes não ciganos têm muitas vivências fora de casa, namorando e fazendo outras coisas em lugar de estar com a família. Desenvolvem *mais discernimento, questionam mais os pais, sem o “corredor polonês”*; ficam mais maduros (entrevista 1).

Para Júlio, o discernimento e o hábito de questionar parecem, portanto, ser algo referente ao mundo *gadje* e adquirido fora da família. Pode-se observar seu “lado *gadje*” questionando o “corredor polonês”, a pressão referente à preservação do que se considera fundamental. A maturidade mencionada por ele agora é radicalmente diferente daquela adquirida após o período do *traquejo*, durante o qual um jovem aprende, com a família e a comunidade, a ser um “bom calon”. É, desta vez, um tipo de maturidade relacionado à capacidade de discernir e fazer escolhas diferentes, atribuída por Júlio justamente aos adolescentes *gadje*, comumente considerados problemáticos e imaturos pela sociedade.

Para Mannheim (1977, p. 95) nas sociedades “primitivas” os “conflitos mentais de nossa juventude são desconhecidos por não haver separação radical entre as normas ensinadas pela família e as prevalecentes no mundo dos adultos”. À parte o conceito de “sociedades primitivas”, essa característica de fato participa da cultura calon e poderia, juntamente com a ausência de uma pluralidade de escolhas à disposição dos jovens (MEAD, 1928), estar relacionada à aparentemente baixa incidência de “crises” adolescentes entre os Calon – sugerida principalmente pelos relatos das *calins* do acampamento –. Pode-se, por outro lado, constatar a importância, para os Calon, da puberdade e do amadurecimento na adolescência; importantes também no âmbito das teorias clássicas da Psicologia, presentes na Introdução.

Antes de concluir as discussões sobre o tópico 4, podemos, como exercício reflexivo, ainda buscar correspondências entre as informações empíricas obtidas e alguns pressupostos dessas teorias. Cabe, porém, ressaltar as limitações do presente trabalho, particularmente referentes à necessidade de aprofundar diálogos com jovens calon – propiciando, com o apoio dos conhecimentos sobre sua cultura, maior aproximação às subjetividades –, assim como de

observações mais detalhadas sobre suas relações familiares e sociais; necessidades que, neste contexto, somente poderiam ser satisfeitas a partir de vivências mais prolongadas de campo.

Quanto às crises de identidade de Erikson (1950/1971), por exemplo, podemos sugerir que este conceito não poderia utilizado diretamente, sem alterações, para descrever o contexto calon, considerando: **1)** a incomparavelmente menor quantidade de “opções de vida” disponíveis para um jovem; **2)** o ethos coletivo, compartilhado desde a infância, que inclui a forma de obtenção de recursos (“profissão”) – o autor afirma que muitas perturbações dos adolescentes estão relacionadas à sua incapacidade de fixação em uma identidade ocupacional –; **3)** a noção de “pessoa coletiva”, que se define em relação a uma rede de pessoas, muito distinta do conceito de indivíduo (cultura ocidental); **4)** o conceito de “calonidade” (FERRARI, 2010) em lugar de identidade étnica, referente às “performances” cotidianas de um calon, também relacionadas ao coletivo e dele dependentes.

Erikson (1968/1987) também pressupõe um maior distanciamento dos jovens em relação aos pais, o qual permitiria que a estrutura ideológica presente na cultura se tornasse mais influente na estruturação do ego adolescente. Conforme mencionado anteriormente, não existe tal distanciamento da família entre os Calon; além disto, sua cultura e valores estruturam as subjetividades de forma contínua, desde a infância. Os jovens aprendem com os pais e a comunidade, fortalecendo os vínculos, e só se separam destes ao constituir sua própria família nuclear; fato que, inclusive, ocorre apenas no caso das mulheres, já que os homens normalmente continuam próximos à sua família original. Por outro lado, o autor (1968/1987) compreende a adolescência como período necessário para o amadurecimento do jovem num contexto mais amplo que o universo infantil, e isto também ocorre entre os Calon, tendo em vista sua maior participação no mundo adulto após o início da puberdade. Além disso, poderíamos também considerar a fase do *traquejo* como um período de “moratória” para experimentação dos papéis adultos, já que dos jovens ainda não se espera o conhecimento, a maturidade e eficiência de um adulto, sendo relevadas suas eventuais falhas. Com a ressalva, porém, de que não se trata aqui de um “compasso de espera”, tampouco de uma fase de busca por alternativas.

Finalizando esta etapa da discussão, podemos ainda tecer algumas considerações sobre a Síndrome Normal da Adolescência de Knobel (1981, p. 29): **1)** a “busca de si mesmo e da identidade” já foi discutida acima, no âmbito da teoria de Erikson; **2)** a “tendência grupal” não parece ser algo muito provável entre os Calon, no sentido de grupos de jovens em contraposição à família/comunidade; **3)** quanto à “necessidade de intelectualizar e fantasiar”, não há dados para discutir este item; pode-se apenas ressaltar a tendência dos Calon às

atividades concretas da vida, no momento presente; **4)** relativamente às “crises religiosas, que podem ir desde o ateísmo mais intransigente até o misticismo mais fervoroso”, não foram observadas empiricamente, nem encontradas menções na literatura consultada; o acampamento visitado é composto majoritariamente por evangélicos (alguns anteriormente católicos), havia uma barraca-igreja em construção e Giovana apreciava a frequência semanal aos cultos na igreja do bairro – além disto, cabe acrescentar informalmente, há estudos que apontam as tendências neste campo também como coletivas, inclusive pelo fato de que os ciganos costumam “adequar” de alguma forma as religiões locais à própria cultura (além das distintas significações atribuídas) –; **5)** quanto à “deslocalização temporal, onde o pensamento adquire as características próprias de pensamento primário”, também não há dados para discutir este item, todavia pode-se novamente ressaltar a mencionada orientação geral para o presente; **6)** sobre a “evolução sexual manifesta, que vai do auto-erotismo até a homossexualidade genital adulta”, podemos apenas mencionar a passagem de uma infância cheia de liberdade e brincadeiras (prazeres), quase diretamente para uma nova fase que inclui a sexualidade adulta; **7)** “atitude social reivindicatória com tendências anti ou associas de diversa intensidade” não foi observada, tampouco encontrada na literatura; um calon vive como parte de uma rede de pessoas, desta forma seus conflitos não costumam referir-se a confrontos do tipo indivíduo versus família/comunidade, mas a questões pontuais (como uma jovem questionando o marido indicado por seus pais) e políticas (como desentendimentos/acertos de contas entre famílias); **8)** quanto às “contradições sucessivas em todas as manifestações de conduta, dominada pela ação, que constitui a forma de expressão conceitual mais típica deste período de vida”, não há dados para discutir este item, todavia podemos acrescentar que não foi observada, nem encontrada na literatura; **9)** “separação progressiva dos pais” não costuma ocorrer, conforme discutido anteriormente, no âmbito da teoria de Erikson; **10)** quanto às “constantes flutuações do humor e do estado de ânimo”, também não há dados suficientes, porém não foram observadas, tampouco foram mencionadas na literatura.

Conforme discutido anteriormente, as informações obtidas durante o trabalho de campo sugerem que as possíveis dificuldades referentes à etapa entre a infância e a vida adulta dos jovens calon ocorrem principalmente entre as mulheres e estão relacionadas ao próprio contexto sociocultural. Além disso, Schlegel e Barry (1991) puderam observar, na maioria das sociedades tradicionais de sua amostra, que os adolescentes não procuravam se individualizar da família como os jovens ocidentais; e os eventuais conflitos e antagonismos com os pais não pareciam representar, de fato, problemas. Considerando essas hipóteses,

podemos ainda refletir sobre algumas peculiaridades culturais calon (item 1.2) que contrastam bastante com o mundo *gadje* – onde a etapa adolescente comumente apresenta características de “tempestade e stress” – e talvez sejam capazes de propiciar uma adolescência com baixa incidência de “crises”.

Conforme mencionado anteriormente, nem todos os grupos humanos se apropriam da mesma maneira do conceito de indivíduo, há sociedades que constroem uma noção “onde a vertente interna é exaltada (caso do ocidente) e outras onde a ênfase recai na noção social de indivíduo, quando ele é tomado pelo lado coletivo; como instrumento de uma relação complementar com a realidade social” (SEEGER; DAMATTA; VIVEIROS DE CASTRO, 1979, p. 4), como ocorre entre os Calon. Uma possível “ponte” entre as culturas *gadje* e calon refere-se ao “fazer-se *gadje*”/“fazer-se calon” e encontra-se no capítulo 1 (item 1.2.2), exemplificada pelos diálogos de Ferrari (2011) com Renata, *calin* bastante peculiar, e com Milena, a qual descreve comportamentos – referentes à imersão continuada em atividades *gadje* – que poderiam levar a uma perda do senso de comunidade (FERRARI, 2010); em outras palavras, processos de individuação a partir da “pessoa coletiva”. Cabe lembrar que a perda do sentimento de pertença foi percebida por Tardivo (2004) como a possível fonte dos sérios problemas vivenciados pelos jovens indígenas residentes em São Gabriel da Cachoeira (Am). Pode-se, por outro lado, também perceber a força de coesão da socialidade calon, possivelmente relacionada à manutenção de seus valores e à constante oposição àqueles do mundo *gadje*; fundamentais também para a anteriormente citada inversão da “lógica de dominação” (CASA-NOVA, 2009). Interessante observar que, apesar da trajetória dos ciganos no decorrer da História (item 1.2.1), repleta de dificuldades, perseguições e preconceitos – alguns devidos justamente aos seus valores – estes não apenas foram mantidos, como ainda os protegem, por meio da coesão e orgulho que proporcionam:

A socialização de crianças e jovens em valores culturais que consideram superiores aos valores transmitidos pela sociedade majoritária (o respeito e o não abandono dos mais velhos; o carinho e o não abandono das crianças; a solidariedade com os doentes e a preservação da virgindade das raparigas até ao casamento), a forte coesão e proteção grupal em momentos de forte tensão e exposição individual no que se refere a relações inter-étnicas, bem como o medo que, como forma de poder e de estratégia de sobrevivência, suscitam nos outros, é parcialmente explicativa da segurança e algum sentimento de superioridade evidenciados pelos elementos de etnia cigana em relação à restante sociedade (CASA-NOVA, 2005, p. 212).

A noção de “pessoa coletiva” também pode ser conectada àquela de privacidade. Jan Yoors (1967) descreve um conceito muito interessante, presente entre os Rom que conheceu, acrescentando que durante as viagens da caravana e os longos períodos ao ar livre, muitas

vezes sentiu falta de um local abrigado e solitário, onde pudesse trancar uma porta. Para esses Rom, privacidade está relacionada à cortesia, à restrição do desejo de bisbilhotar e interferir na vida dos outros; fato que não representaria indiferença, constituindo, ao contrário, uma atitude de respeito e compaixão. Dessa forma, uma pessoa não devia dirigir-se à outra pela manhã antes que esta estivesse pronta para o contato; além disto, procurava-se não ofender os outros com os próprios comportamentos e atividades, já que estes não teriam, neste modo de vida, como evitar observá-los. Cabe lembrar que, de acordo com as descrições de Ariès (1981), o conceito de privacidade já foi bastante diferente no ocidente (item 1.1.1); enquanto atualmente, segundo Westin (1984), a privacidade se tornou um imperativo: as crianças americanas são, desde cedo, ensinadas a ser “elas mesmas” e “dependentes de si mesmas”, como parte de sua preparação para a luta individual da vida. Dessa forma, desde pequenas desenvolvem a necessidade de ter um espaço próprio, tempo para si, liberdade para administrá-lo e fazer escolhas. As “performances de emoções” (citadas no item 1.2.2), relacionadas ao coletivo, tecendo relações e criando “realidades” dentro da rede calon (FERRARI, 2010), também contrastam bastante com as formas individualizadas dos *gadjes* de sofrer/guardar/expressar emoções.

Outra característica contrastante é a aprendizagem dos jovens calon, os quais participam das atividades cotidianas familiares desde a infância. Além disso, entre os Calon, assim como na comunidade afro-americana estudada por Burton, Obeidallah e Allison (1996), a maturidade é algo relacionado apenas aos valores da comunidade, não incluindo o Estado, suas leis e instituições. Não há uma institucionalização das fases da vida (PIMENTA, 2001), nem a concepção de que a criança ainda não está madura e é “preciso submetê-la a um regime especial, a uma espécie de quarentena antes de deixá-la unir-se aos adultos” (ARIÈS, 1981, p. 277). Tampouco há, assim, uma ambiguidade como aquela observada por Burton, Obeidallah e Allison (1996) na citada comunidade afro-americana, referente aos distintos papéis assumidos cotidianamente pelos adolescentes: grandes responsabilidades em casa, mas tratados como “crianças grandes” na escola; recebendo mensagens que sinalizam valorização/recompensa a partir de duas categorias bastante diferentes de comportamento.

No mundo *gadje* a puberdade parece, assim, marcar o início de uma longa permanência “entre dois mundos”; difícil para alguns, prazerosa para outros, talvez mais integrados à “cultura adolescente”, conforme definida por Erikson (1968/1987). Adolescentes são constantemente lembrados de que não são mais crianças, portanto não deveriam mais fazer determinadas coisas; todavia ainda não podem assumir papéis adultos, somente após longa preparação, cuja delimitação tem se tornado cada vez menos clara nas sociedades

contemporâneas (PIMENTA, 2001). Cabe, aqui, recordar o conceito de moratória de Erikson (1968/1987), compasso de espera nos compromissos adultos, ligado à formação de uma subcultura adolescente; mais que uma etapa de transição, quase um modo de vida. A época em que o gosto pelas brincadeiras começa a se esvaír pode ser um momento de estranhamento para as crianças, as quais sequer cogitavam parar de brincar; produzindo um vazio de papéis e a sensação temporária de não ter o que fazer, conforme ilustrado pelo relato abaixo:

Tô sentindo que eu tô mudando, porque eu não tô mais pensando do jeito que eu tô pensando, eu não gosto mais de brincar, de boneca assim, de comidinha... É que assim, têm dias que eu acho isso muito chato, coisa de criancinha [brincar], mas aí, tem outros que não tem nada pra fazer, então eu tenho que me obrigar a fazer isso, entende? (Rosa, 13 anos) (BERNI; ROSO, 2014, p. 133).

Podemos observar que este tipo de aprendizagem dos jovens calon, na convivência com os adultos da comunidade, também era comum nas sociedades *gadje* anteriores ao século XVII, de acordo com as descrições de Ariès (1981). E enquanto a existência de um calon sempre se desenvolveu como parte de uma rede de pessoas que compartilham o mesmo modo de vida, entre os *gadjes*, desde a modernidade, ganhou cada vez mais espaço a noção de indivíduo, separado dos demais: “a continuidade do ser não se dará mais através da sociedade, mas sim de projetos supostamente ‘individuais’: o adolescente deve encontrar o ‘seu’ lugar na sociedade” (CAMPOS, 2006, p. 14).

Outra característica interessante dos Calon é a mencionada orientação temporal para o presente. O psicólogo Philip Zimbardo compreende a perspectiva temporal (PT) “como determinada pela situação e como um processo de diferença individual relativamente estável” (LEITE; PASQUALI, 2008, p. 302); o qual pode constituir um estilo disposicional, viés cognitivo com ênfase no passado, presente ou futuro, capaz de afetar as respostas do indivíduo aos eventos cotidianos. De acordo com Leite e Pasquali (2008), Zimbardo propôs cinco construtos para a perspectiva temporal: passado-negativo, passado-positivo, presente-fatalista, presente-hedonista e futuro; sendo uma PT ideal aquela equilibrada quanto às orientações temporais, permitindo transições flexíveis e adequadas às mais diversas situações. A PT predominantemente no passado pode afetar as interpretações/decisões no presente. Pessoas com atitude passado-negativa tendem a ruminar experiências desagradáveis, revivendo decepções ou traumas; enquanto aquelas com atitude passado-positiva apresentam tendência a refletir sobre o passado, todavia com sentimentos de calor e sentimentalidade. A PT no presente diz respeito às pessoas imediatistas, as quais acreditam que seus comportamentos atuais não afetam as metas futuras. A atitude presente-fatalista está

relacionada a uma impressão de desamparo e de falta de controle das situações; e a hedonista, à orientação para o prazer imediato, sem preocupação com as consequências. Finalmente, a PT no futuro refere-se às pessoas que acreditam nas recompensas futuras, ou seja, consideram que os comportamentos atuais aumentam a probabilidade de realização de seus objetivos (LEITE; PASQUALI, 2008).

Para Zimbardo, pessoas predominantemente orientadas para o presente podem desfrutar melhor o momento, todavia apresentam dificuldades para lidar com planejamentos ou situações em que a gratificação é retardada. Já aquelas com orientação principalmente para o futuro, podem dedicar-se mais às obrigações de longo prazo, todavia tendendo a sacrificar as alegrias e as satisfações da vida; enquanto as orientadas para o passado são capazes de honrar as responsabilidades, todavia reagindo com rigidez às mudanças (LEITE; PASQUALI, 2008). De acordo com Melucci (1997), na adolescência o tempo assume uma dimensão significativa e contraditória da identidade; prevalecendo a orientação temporal para o futuro, o qual passa a ser percebido pelos jovens como um conjunto de possibilidades. Enquanto os jovens *calon* desfrutam o presente sem grandes planejamentos, participando e aprendendo com a família, sem uma longa moratória; os adolescentes *gadje* se preparam para sua futura entrada no mundo adulto por meio de uma série de cursos e especializações, oferecidos por instituições de ensino e principalmente voltados para o mercado de trabalho (PIMENTA, 2001). De acordo com Franch,

Junto com uma relativa licença para aproveitar o presente, a preparação para o futuro é um dos significados mais comumente associados a essa idade da vida, sobretudo quando enfatizamos seu caráter de transição para o mundo adulto. É pensando no futuro que se impõe, ou tenta-se impor, certa disciplina no presente, sem a qual presume-se que os jovens fracassarão em sua tarefa de se inserir satisfatoriamente na esfera do trabalho e de serem responsáveis pelas suas famílias (FRANCH, 2009, p. 1).

Dessa forma, ao contrário dos *Calon*, tornar-se responsável pela própria família está relacionado, para muitos *gadjes*, a uma longa formação não necessariamente dependente da família/comunidade de origem e seu modo de vida. Além disso, há também a questão de viver o presente em função do futuro, sacrificando os aspectos “‘expressivos’ das ações em favor daqueles instrumentais (...). Aqui o presente não é apenas uma ponte entre o passado e o futuro, mas a dimensão que ‘prepara’ o futuro” (LECCARDI, 2005, p. 35). Entre os *Calon*, como vimos, tais aspectos expressivos podem ser muito intensos; e a visão do tempo acima, a qual situa o futuro numa linha temporal cuja característica é progredir sem jamais retornar à origem (ARAÚJO, 2005), também não é compatível com os ciclos de vida *calon*, baseados

em eventos repetitivos nos quais se baseia sua socialidade. Segundo Araújo (2005), essa perspectiva temporal é uma das marcas mais profundas da civilização ocidental e se refere à noção de “escassez” de tempo; a qual demanda uma gestão racional e, podemos acrescentar, certamente constitui uma significativa fonte de angústia para os *gadjes*, todavia inexistente no mundo calon:

A socialização garante-nos a aquisição de visões do mundo e de orientações de vida (...) completamente embebidas nesse princípio (...) pelo qual tanto a vida individual (existencial) como a vida colectiva (histórica) se tomam como processos desencadeados num tempo altamente sequenciado entre um antes, um “agora” e um “depois” (...). A linearidade, permitindo a espacialização do futuro, se une à causalidade levando a dois pressupostos da acção que comportam um nível importante de normatividade: em primeiro lugar, que os indivíduos e as sociedades são racionais, orientam a acção no sentido de atingir certos fins; em segundo lugar, que essa acção incide, basicamente, sobre a gestão do tempo, pois este toma-se, assim, como um recurso, por sinal escasso, que merece uma atitude coerente de racionalização e de administração por parte dos actores (ARAÚJO, 2005, p. 11-12).

Os Calon também não adotam a visão convencional de trabalho, considerando sua subsistência como assegurada por uma espécie de abundância natural; não havendo, assim, muita preocupação em realizar ações no presente para garantir o futuro (DAY; PAPATAXIARCHES; STEWART, 1999). Além disso, segundo os mesmos autores (1999), quanto menos alguém se preocupa com passado/ futuro, mais verdadeira se torna a afirmação “você é aquilo que faz”; a qual parece descrever perfeitamente o “fazer-se calon”.

Finalmente, tendo em vista as distintas “adolescências” descritas no decorrer deste trabalho, cabe ressaltar que algo compreendido como um problema num local, não necessariamente o será em outro. A gravidez na adolescência, por exemplo, questão de saúde pública para os *gadjes* e considerada prejudicial para o futuro das jovens, representava um valor social importante no contexto da mencionada pesquisa de Pantoja (2003); e, por outro lado, foi capaz de produzir melhorias nas relações familiares e modificações significativas no comportamento das jovens num local onde é, de fato, considerada um problema social (SALCEDO-BARRIENTOS et al., 2012). Já para os Calon, uma gravidez na adolescência, no que diz respeito aos seus aspectos culturais (ressaltando que não se tratam de questões relacionadas à medicina), em princípio sempre pode representar motivo para comemoração.

Como não foi encontrado um período de “tempestade e stress” muito evidente entre os Calon, cabe acrescentar ainda que o stress, embora prejudicial quando excessivo, constitui, segundo Assumpção Júnior (2010), um fenômeno importante e inevitável, que inclui respostas fisiológicas e está relacionado à adaptação e sobrevivência de um indivíduo em seu ambiente.

Seu excesso, todavia, é capaz de produzir “tal tensão que pode afetar o indivíduo em (...) suas atividades (...). Contudo, temos que pensar se devemos aceitar toda a quantidade de estresse que somos submetidos ou se podemos recusar parte dele ou aprender como utilizar a resposta em benefício próprio” (ASSUMPÇÃO JÚNIOR, 2010, p. 29). Se o stress faz parte da vida dos adultos, porque não estaria presente naquela dos jovens, cujo cérebro adolescente, segundo Herculano-Houzel (2005), por “definição” já se estressa mais e com maior facilidade? Isso não implica, porém, que a adolescência deva necessariamente ser uma fase onde o stress predomina, pois seu insalubre excesso está justamente relacionado ao contexto onde esta se desenvolve. E conforme a sugestão de Assumpção Júnior (2010), nem todo stress precisa ser aceito; opção cuja conscientização certamente pode ser facilitada por um contexto familiar acolhedor.

Erik Erikson (1950/1971), em particular, tinha uma visão bastante positiva sobre as crises adolescentes; aliás, bastante próxima à própria etimologia da palavra: “Crise significa separação, decisão, definição” (DICIONÁRIO ETIMOLÓGICO, 2017b). Na cultura ocidental, deixar de ser criança comumente envolve um período de descobertas, dúvidas e experimentações, além das mencionadas separações, decisões e definições; as quais poderiam ser facilitadas de maneira consciente pela família e demais relações adultas do adolescente, caso este não seja considerado um ser problemático a priori. Relativamente ao contexto como facilitador, Tardivo resalta sua conexão com o sofrimento:

Outro aspecto fundamental ao fazer a reflexão sobre o sofrimento são as relações deste com o meio social e cultural, ou seja, há uma dependência do sistema de representações e simbolização, de sua solidez, força e riqueza. O sofrimento pode desaparecer, se acalmar ou ser exacerbado em função dos meios que a cultura e a sociedade oferece aos seus membros (TARDIVO, 2004, p. 37).

Como pôde ser observado ao longo da primeira parte da Introdução, o conceito de adolescência como período tempestuoso a priori apresenta potencial para afetar a vida dos jovens em diversas áreas, como educação, saúde e políticas públicas; além de representar uma espécie de “silenciamento” dos problemas estruturais da sociedade (no sentido utilizado por COELHO; DURÃO, 2012), possível origem de muitas destas tormentas juvenis. A situação presenciada por Tardivo (2004) em São Gabriel da Cachoeira pode ser ilustrativa: um contexto envolvendo graves crises adolescentes, todavia imersas num momento de desorganização vivenciado pela comunidade como um todo; cujas consequências podiam ser observadas nos indivíduos. Fato que não foi observado no contexto ao qual se refere o presente trabalho. Para Tardivo (2004), os conflitos vivenciados pelos jovens eram reflexos de

seu desenraizamento – o qual incluía o abandono dos ritos de passagem tradicionais –, e também do caos prevalente na vida pública, que não lhes oferecia possibilidades de participação na sociedade: sem perspectivas quanto ao futuro, restava-lhes apenas um presente sem sentido.

À guisa de conclusão, podemos acrescentar ainda que, segundo Tardivo (2004), para compreender a adolescência é indispensável compreender que papel tem um jovem numa determinada sociedade, num dado momento histórico e político. Condutas desadaptadas dos jovens “não podem ser compreendidas e não dependem, certamente, de forma exclusiva das características do adolescente, mas também do meio exterior, que varia de acordo com o momento da evolução social em que ele vive” (TARDIVO, 2004, p. 47).

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ciganos e adolescência, dois temas de interesse pessoal que trilharam caminhos distintos durante muito tempo, todavia repentinamente se reuniram neste trabalho, com o objetivo de responder algumas perguntas que emergiram durante a exibição de um filme sobre a vida e obra da antropóloga norte-americana Margaret Mead. Suas pesquisas, realizadas em Samoa nas primeiras décadas do século passado, levantaram muitos questionamentos sobre a concepção vigente de adolescência, sugerindo que as angústias dos adolescentes americanos da época não tinham como causa a natureza da adolescência, mas a própria cultura. Essa “relativização” da adolescência, tão naturalizada no cotidiano como inevitável período de “tempestade e stress”, foi, assim, conectada ao conhecimento de que os casamentos são realizados bastante cedo entre os ciganos Calon – cultura consideravelmente diferente daquela ocidental, embora compartilhe seus espaços geográficos há séculos –, que desta forma assumem padrões de vida adulta (casamento e filhos) pouco tempo após o início da puberdade. Ou seja, haveria ou não um período adolescente entre os Calon? Além disso, suas crianças são criadas em grande liberdade, porém as regras sociais se alteram bastante após o casamento (e a menarca), tornando-se mais restritivas, principalmente para as mulheres; levando, assim, a outro questionamento, desta vez quanto à presença ou não de “crises” adolescentes nesta fase.

O objetivo geral do trabalho foi desta forma definido como um estudo compreensivo sobre o período da vida entre a infância e a vida adulta dos ciganos Calon; seus principais marcos e características, aspectos emocionais e alterações na vida e nas relações dos jovens. A fim de elucidar essas questões, foram realizados diversos estudos teóricos e um breve trabalho de campo, que contou com visitas a um acampamento calon (em São Paulo) e duas entrevistas externas a ele; o qual permitiu a coleta de informações bastante interessantes, embora não conclusivas, sobre o tema. Essa trajetória de estudos poderia ser descrita como um sobrevôo por diversas perspectivas de adolescência; incluindo um pouco de história, linhas clássicas da Psicologia que a distinguem como fase de “tempestade e stress” (com características particulares; facilitada ou não pelo contexto), literatura antropológica sobre ciganos, e discussões relativamente atuais, reunindo várias disciplinas, questionando a universalidade e/ou turbulência do período e enfatizando sua forte conexão com o contexto sociocultural.

Ao escrever as considerações finais deste percurso, pudemos constatar que seus objetivos foram alcançados, embora com limitações, em parte referentes à necessidade de

aprofundar diálogos com jovens calon – propiciando, com o apoio dos conhecimentos sobre sua cultura, maior aproximação às suas subjetividades – e de observações mais detalhadas sobre suas relações familiares e sociais; necessidades que, neste contexto, demandam vivências prolongadas de campo para serem satisfeitas. Além disso, seria importante a realização de mais entrevistas com adolescentes, e também interessante o uso de outros enfoques metodológicos. Foi, entretanto, possível fazer uma compilação das características das fases da vida calon (utilizando etnografias completas como complementação) e constatar a presença de uma etapa adolescente relacionada à aquisição do status adulto – compatível com os achados das pesquisas transculturais de Alice Schlegel e Herbert Barry, de 1991 –, marcada pelo início da puberdade, todavia sem delimitações etárias e sem atividades peculiares apenas aos adolescentes. Uma adolescência mais voltada às responsabilidades e ao amadurecimento – conforme compreendido neste contexto; relacionado ao status adulto e ao “término” desta fase –, referente à intensificação do aprendizado dos papéis adultos na prática cotidiana e da participação dos jovens na socialidade calon. O casamento aparentemente não constitui um rito de passagem para a vida adulta entre os ciganos estudados, tendo em vista que para ser considerado adulto um jovem precisa alcançar certa maturidade; adquirida somente com o passar do tempo, por meio da vida em comunidade, das responsabilidades, do casamento e dos filhos. Não foram encontradas evidências de distanciamento dos jovens da família, tampouco de confrontos ou antagonismos recorrentes. Relativamente às possíveis “crises” adolescentes, as informações obtidas sugerem que são mais prováveis entre as mulheres e relacionadas ao próprio contexto sociocultural.

Pesquisar ciganos em acampamentos não é exatamente uma tarefa simples, porém há outras possibilidades particularmente interessantes para psicólogos, referentes aos jovens em processo de “conversão”, ou seja, saindo ou entrando na cultura calon por meio do casamento (há alguns exemplos em FERRARI, 2010; FERRARI, 2011); fonte de informações preciosas, assim como o é o próprio imaginário ocidental sobre os ciganos (tema presente em FERRARI, 2002).

Toda esta trajetória de estudos nos permitiu constatar a importância do contexto sociocultural para uma compreensão mais ampla da adolescência, tendo em vista que, para além de facilitador/complicador para o desenvolvimento, este se refere principalmente às grandes teias de relações sociais que também constroem as subjetividades individuais – nem sempre similares àquelas constituídas no âmbito da cultura ocidental, cabe acrescentar –. Puderam, assim, ser observadas muitas “adolescências”, ressaltando o fato de que algo compreendido como problema num contexto, não necessariamente o será em outro. Vimos

ainda que a noção de adolescência como período conflituoso a priori apresenta potencial para afetar a vida dos jovens em diversas áreas, como educação, saúde, políticas públicas etc. – o que pode ser facilmente percebido pelas repercussões da teoria de Stanley Hall (cap. 1) –; além de não contribuir para discussões sobre os problemas estruturais da sociedade, possível fonte de muitos destes conflitos juvenis. Críticas a essa “naturalização” da adolescência podem ser encontradas na literatura psicológica, como, por exemplo, Berni e Roso (2014) (Psicologia Social Crítica) e Baroncelli (2012) (Gestalt-Terapia).

Dessa forma, podemos mencionar como contribuição deste trabalho para a Psicologia, além do tema pouco explorado, o fato de ressaltar, por meio de uma cultura diferente, a importância de uma visão mais ampla sobre a adolescência durante as práticas clínicas, tirando um pouco o foco do indivíduo e sua família e direcionando-o também para o contexto sociocultural; postura que inclusive pode contribuir para melhorar as próprias relações familiares, propiciando mais pró-atividade por parte dos adultos, no sentido de facilitar as potencialidades dos jovens, em lugar de apenas “sobreviverem” ao período (expressão utilizada pela neurocientista Suzana Herculano-Houzel, 2005). Além disso, esta pesquisa também traz em si informações que podem embasar eventuais práticas clínicas junto a pessoas dessa etnia.

Gostaríamos de encerrar esta dissertação ressaltando também a importância de um diálogo cada vez maior entre as ciências humanas (e entre as diferentes vertentes da Psicologia), como forma de ampliar a compreensão de seu próprio objeto; e também das pesquisas interculturais (não etnocentradas) em Psicologia, as quais indiretamente podem até contribuir para a diminuição de preconceitos existentes na sociedade, além de enriquecer as práticas clínicas, dentro e fora dos consultórios.

REFERÊNCIAS¹²

ANACHE, Alexandra Ayach. O psicólogo e a promoção de saúde do adolescente que apresenta deficiência. In: CONTINI, M.; KOLLER, S. H.; BARROS, M. (Orgs.), *Adolescência e Psicologia: concepções, práticas e reflexões críticas*. Brasília: CRP, p. 70-77, 2002. Disponível em: <<http://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2008/01/adolescencia1.pdf>>. Acesso em: 31 mar. 2017.

ANDRADE, N. A.; NOVO, H. A. Eles ficam, nós namoramos: algumas reflexões sobre a adolescência. In: H. A. NOVO; M. C. S. MENANDRO (Orgs.), *Olhares diversos: estudando o desenvolvimento humano*. Programa de Pós-Graduação em Psicologia: CAPES, PROIN. Vitória - ES, p. 91-106, 2000.

ARAÚJO, Emília Rodrigues. *O conceito de “futuro”*. Actas de Seminário “O Futuro não pode começar”. Braga: Núcleo de Estudos de Sociologia, Universidade do Minho, 2005.

ARIÈS, Philippe. *História social da criança e da família*. 2ª edição. Trad. Dora Flaksman. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1981.

ABERASTURY, Arminda; KNOBEL, Mauricio. *Adolescência normal*. Trad: Suzana Maria Garagoray Ballve. Porto Alegre: Artes Médicas, 1981.

ADÃO, Kleber do Sacramento. *As implicações pedagógicas da teoria do desenvolvimento humano de Stanley Hall*. Revista mineira de Educação Física, v. 2, n. 1, p. 5-15. Viçosa: Universidade Federal de Viçosa, 1994. Disponível em: <<http://www.revistamineiradeefi.ufv.br/artigos/arquivos/3783e98b47bb6523dfa1310a0c3887bf.pdf>>. Acesso em: 31 mar. 2017.

ARNETT, Jeffrey Jensen. *Conceptions of the transition to adulthood: perspectives from adolescence through midlife*. Journal of Adult Development, v. 8, n. 2, 2001. Disponível em: <http://www.jeffreyarnett.com/articles/Arnett_2001_JAD.pdf>. Acesso em: 31 mar. 2017.

ARNETT, Jeffrey Jensen. *G. Stanley Hall's Adolescence: brilliance and nonsense*. History of Psychology, v. 9, n. 3, p. 186-197, 2006. Disponível em: <http://www.jeffreyarnett.com/Arnett_2006_HP2.pdf>. Acesso em: 31 mar. 2017.

ASSUMPÇÃO JÚNIOR, Francisco B.; KUCZYNSKI, Evelyn. *Qualidade de vida na infância e na adolescência*. Porto Alegre: Artmed, 2010.

BARONCELLI, Lauane (2012). *Adolescência: fenômeno singular e de campo*. Revista da Abordagem Gestáltica, vol. XVIII, n. 2, p. 188-196, jul.-dez., 2012.

BERNI, Vanessa Limana; ROSO, Adriane. *A adolescência na Perspectiva da Psicologia Social Crítica*. Psicologia & Sociedade, v. 26, n. 1, p. 126-136, 2014. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/psoc/v26n1/14.pdf>>. Acesso em: 31 mar. 2017.

BOAS, Franz. *Antropologia Cultural*. Textos selecionados. Organização e tradução de Celso Castro. 2ª edição. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

¹² De acordo com a Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT NBR 6023).

BROWN, B. Bradson; LARSON, Reed W. The kaleidoscope of adolescence: experiences of the world's youth at the beginning of the 21st century. In: BROWN, B. B.; LARSON, R. W. (Orgs.), *The world of youth: adolescence in eight regions of the globe*. New York: Cambridge University Press, 2002.

BURTON, Linda M.; OBEIDALLAH, Dawn A.; ALLISON, Kevin. Ethnographic insights on social context and adolescent development among inner-city african-american teens. In: JESSOR, R; COLBY, A.; SHWEDER, R. A. (orgs.), *Ethnography and human development*. Chicago: The University of Chicago Press, 1996, cap. 18.

CAMPOS, Geison Fernando Vendramini de Araújo. *Adolescência: de que crise estamos falando?* 2006. 178 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social) – Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2006. Disponível em: <<https://sapientia.pucsp.br/bitstream/handle/17148/1/Geison%20Fernando%20Vendramini%20de%20Araujo%20Campos.pdf>>. Acesso em: 31 mar. 2017.

CAMPOS, Juliana M. Soares. *Casamento cigano: produzindo parentes entre os Calons do São Gabriel (MG)*. 2015. 145 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2015.

CASA-NOVA, Maria José. *Etnicidade e Educação Familiar*. Rev. Teoria e Prática da Educação, v. 8, n. 2, p. 207-214, maio/ago., 2005.

CASA-NOVA, Maria José. *Etnografia e Produção do Conhecimento: Reflexões críticas a partir de uma investigação com ciganos portugueses*. Lisboa: Alto Comissariado para a Imigração e Diálogo Intercultural, 2009.

CHOUDHURY, Suparna. *Culturing the adolescent brain: what can neuroscience learn from anthropology?* Social Cognitive and Affective Neuroscience. Jun-Sep, v. 5, n. 2-3, p. 159-167, 2010. Disponível em: <<https://academic.oup.com/scan/article/5/2-3/159/1650454/Culturing-the-adolescent-brain-what-can>>. Acesso em: 31 mar. 2017.

COELHO, Adolfo. *Os ciganos de Portugal*. Lisboa: Dom Quixote, 1995 [1892].

COELHO, Maria Claudia; DURÃO, Susana; VIANNA, Adriana. *Antropologia com emoção. Entrevista com Catherine Lutz*. Mana v. 18, n. 1, p. 213-224, 2012.

COSTA, Carmen Cira Lustosa da. *Povos Ciganos*. Secretaria Nacional de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), 9 de abril de 2014. Disponível em: <http://www.seppir.gov.br/comunidades-tradicionais/copy_of_povos-de-cultura-cigana>. Acesso em: 31 mar. 2017.

COUTINHO, Cassi Ladi Reis. *Os Ciganos nos registros policiais mineiros (1907-1920)*. 2016. 245 f. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Humanas, Universidade de Brasília, Brasília, 2016. Disponível em: <<http://repositorio.unb.br/handle/10482/22535>>. Acesso em: 30 mar. 2017.

CRP-SP. *Especial ECA 25 anos*. Jornal Psi, n. 183, mai/jun/jul. São Paulo: Conselho Regional de Psicologia de São Paulo (6ª região), p. 188-196, 2015.

DAMATTA, Roberto. Apresentação. In: VAN GENNEP, Arnold, *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 1978.

DAMATTA, Roberto. *Individualidade e liminaridade: considerações sobre os ritos de passagem e a modernidade*. Mana v. 6, n. 1, p. 7-29, 2000. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/mana/v6n1/1969.pdf>>. Acesso em: 31 mar. 2017.

DAY, Sophie; PAPATAXIARCHES, Evthymios; STEWART, Michael. *Lilies of the field: marginal people who live for the moment*. Colorado: Westview Press, 1999.

DICIONÁRIO ETIMOLÓGICO. *Adolescente*. Etimologia e origem das palavras. 2017a. Disponível em: <<http://www.dicionarioetimologico.com.br/adolescente/>>. Acesso em: 31 mar. 2017.

DICIONÁRIO ETIMOLÓGICO. *Crise*. Etimologia e origem das palavras. 2017b. Disponível em: <<http://www.dicionarioetimologico.com.br/crise/>>. Acesso em: 31 mar. 2017.

EBY, Frederick. *História da educação moderna*. Trad. Maria Angela Vinagre de Almeida. Porto Alegre: Editora Globo, 1962.

ERIKSON, Erik Homburger. *Infância e sociedade*. Trad. Gildásio Amado. Rio de Janeiro: Zahar, 1971 [1950].

ERIKSON, Erik Homburger. *Identidade, juventude e crise*. Trad: Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1987 [1968].

FAJARDO, Vanessa. *Cigano recusa dotes de casamento para estudar e chega ao doutorado*. G1 - Portal de notícias Globo, 23 set. 2012. Disponível em: <<http://g1.globo.com/educacao/noticia/2012/09/cigano-recusa-dotes-de-casamento-para-estudar-e-chega-ao-doutorado.html>>. Acesso em: 01 mar. 2017.

FEIST, Jess; FEIST, Gregory J.; ROBERTS, Tomi-Ann. *Teorias da personalidade*. 8ª edição. Trad. Sandra Maria Mallmann da Rosa. Porto Alegre: AMGH Editora, 2015.

FERRARI, Florencia. *Um olhar oblíquo: contribuições para o imaginário ocidental sobre o cigano*. 2002. 165 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

FERRARI, Florencia. *O mundo passa: uma etnografia dos Calon e suas relações com os brasileiros*. 2010. 336 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

FERRARI, Florencia. *Figura e fundo no pensamento cigano contra o Estado*. Revista de Antropologia, v. 54, n. 2. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2011. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/39644/43141>>. Acesso em: 31 mar. 2017.

FORACCHI, Marialice Mencarini. *A Juventude na Sociedade Moderna*. São Paulo: Pioneira, 1972.

FRANCH, Mônica. *Tempos por vir: a construção simbólica do futuro entre jovens de grupos populares*. In: Anais do XIV Congresso Brasileiro de Sociologia, Grupo de Trabalho: Gerações na contemporaneidade. Rio de Janeiro, jul. 2009. Disponível em: <http://www.sbsociologia.com.br/portal/index.php?option=com_docman&task=cat_view&gid=224&Itemid=170>. Acesso em: 31 mar. 2017.

FREYRE, Gilberto. *Casa grande e senzala*. 25ª edição. Rio de Janeiro: José Olympio, 1987 [1933].

FREUD, Anna. *The psychoanalytic study of the child*. New York: International Universities Press, 1958.

FREUD, Sigmund. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In: Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, *Um caso de histeria, Três teorias sobre a sexualidade e outros trabalhos (1901-1905)*. Trad. Jayme Salomão. Vol. VII, p. 119-229. Rio de Janeiro: Imago, 1972 [1905].

GUNTHER, Hartmut. *Pesquisa Qualitativa versus pesquisa Quantitativa: Esta é a questão?* Psicologia: Teoria e Pesquisa. Vol. 22, n. 2, p. 201-210, maio-agosto, 2006.

HALL, Calvin Springer; LINDZEY, Gardner; CAMPBELL, John B. Trad. Maria Adriana Veríssimo Veronese. *Teorias da personalidade*. 4ª edição. Porto Alegre: Artmed, 2000.

HALL, Granville Stanley. *Adolescence: Its psychology and its relations to physiology, anthropology, sociology, sex, crime, religion, and education*. New York: D. Appleton & Co, vol. I, 1904. Disponível em: <<https://archive.org/details/adolescenceitsp01hallgoog>>. Acesso em: 31 mar. 2017.

HERCULANO-HOUZEL, Suzana. *O cérebro em transformação*. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2005.

HINER, N. Ray. *Adolescence in eighteenth-century America*. History of Childhood Quarterly: The Journal of Psychohistory, v. 3, fall, p. 253-280, 1975.

INHELDER, Barbel; PIAGET, Jean. O pensamento do adolescente. Trad. Dante Moreira Leite. São Paulo: Pioneira, p. 249-260, 1976.

JINKINGS, Daniella; CHAGAS, Marcos. *Ciganos ainda são “povos invisíveis”, avaliam estudiosos*. Empresa Brasil de Comunicação. 24 mai. 2011a. Disponível em: <<http://memoria.ebc.com.br/agenciabrasil/noticia/2011-05-24/ciganos-ainda-sao-%e2%80%9cpovos-invisiveis%e2%80%9d-avaliam-estudiosos>>. Acesso em: 31 mar. 2017.

JINKINGS, Daniella; CHAGAS, Marcos. *Ciganos: falta de políticas públicas ainda é desafio para o governo*. Empresa Brasil de Comunicação. 24 mai. 2011b. Disponível em: <<http://memoria.ebc.com.br/agenciabrasil/noticia/2011-05-24/ciganos-falta-de-politicas-publicas-ainda-e-desafio-para-governo>>. Acesso em: 31 mar. 2017.

KNOBEL, Maurício. A síndrome da adolescência normal. In: ABERASTURY, A.; KNOBEL, M. (Orgs.), *Adolescência normal*. Trad: Suzana Maria Garagoray Ballve. Porto Alegre: Artes Médicas, 1981.

LAPSLEY, Daniel K.; NARVAEZ, Darcia. Adolescent Psychology. In: University of Notre Dame, course readings, *Development and moral education in adolescence* (capítulo de livro dos mesmos autores, não publicado) [utilizado aqui com sua permissão]. South Bend: University of Notre Dame, 2007. Disponível em: <<http://sites.nd.edu/edu60455/course-readings/>>. Acesso em: 20 fev. 2017.

LECCARDI, Carmen. *Por um novo significado do futuro: mudança social, jovens e tempo*. Trad. Norberto Luiz Guarinello. Tempo Social, revista de sociologia da USP, v. 17, n. 2, p. 35-57, 2005. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/ts/article/view/12470/14247>>. Acesso em: 31 mar. 2017.

LEITE, Umbelina do Rego; PASQUALI, Luiz. *Estudo de validação do Inventário de Perspectiva de Tempo do Zimbardo*. Avaliação psicológica, v. 7 n. 3. Porto Alegre, dez. 2008.

LIÉGEOIS, Jean Pierre. *Minoria e escolarização: o rumo cigano*. Lisboa: Centre de recherches tsiganes e Secretariado Entreculturas. Ministério da Educação, 2001.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. *De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana*. Revista Brasileira de Ciências Sociais v. 17, n. 49, São Paulo, junho 2002.

MANNHEIM, Karl. Funções das gerações novas. In: PEREIRA, L.; FORACCHI, M. M., *Educação e sociedade*. 8ª edição. São Paulo: Nacional, 1977.

MAY, Tim. *Pesquisa social: questões métodos e processos*. Trad. Carlos Alberto Silveira Netto Soares. 3ª edição. Porto Alegre: Artmed, 2004.

MEAD, Margaret. *Coming of age in Samoa: a psychological study of primitive youth for western civilization*. New York: William Morrow, 1928.

MELLO, Marco Antonio da Silva et al. *Os ciganos do Catumbi*. Cidades - Comunidades e Territórios, n. 18, jun., p. 79-92, 2009.

Melucci, Alberto. *Juventude, tempos e movimentos sociais*. Revista Brasileira de Educação – ANPED n. 5 e 6, p. 05-14, 1997.

MOLLS, R. *Introduction à la démographie des villes d'Europe des XIV et XVIII siècles*. Gembloux: Duculot, tomo I, p. 170-171, 1954.

MOONEN, Frans. *A História esquecida dos ciganos no Brasil*. Sæculum, Revista de História, n. 2 - jul-dez, 1996. Disponível em:<<http://periodicos.ufpb.br/index.php/srh/article/view/11192/6329>>. Acesso em: 31. mar. 2017.

MOONEN, Frans. *Anticiganismo e políticas ciganas na Europa e no Brasil*. DHnet, 2013. Disponível em <http://www.dhnet.org.br/direitos/sos/ciganos/a_pdf/fmo_2013_antigianismoeuropabrasil.pdf>. Acesso em 13 fev. 2017.

MONTEIRO, Edilma do Nascimento Jacinto. *As crianças Calon: a concepção de infância entre ciganos no vale do Mamanguape-Pb*. 2015. 152 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2015.

MOREIRA, Virginia. *De Carl Rogers a Merleau-Ponty: a pessoa mundana em psicoterapia*. São Paulo: Annablume, 2007.

ORIGEM DA PALAVRA. *Adolescência*. Site de Etimologia. 2008. Disponível em: <<http://origemdapalavra.com.br/site/palavras/adolescencia/>>. Acesso em: 31 mar. 2017.

PANTOJA, Ana Lúcia Nauar. “Ser alguém na vida”: uma análise sócio-antropológica da gravidez/maternidade na adolescência, em Belém do Pará, Brasil. Cad. Saúde Pública, Rio de Janeiro, v. 19, sup. 2, p. 335-343, 2003. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/csp/v19s2/a15v19s2.pdf>>. Acesso em: 31 mar. 2017.

PETERS, Sabine. *The adolescent brain: unraveling the neural mechanisms of cognitive and affective development*. 2016. 215 f. Tese (doutorado) – Leiden University, Leiden, 2016. Disponível em: <<https://openaccess.leidenuniv.nl/handle/1887/37391>>. Acesso em: 31. mar. 2017.

PIAGET, Jean. *Seis estudos de Psicologia*. Trad. Maria A. M. D'Amorim e Paulo S. L. Silva. Rio de Janeiro: Forense, 1967.

PIMENTA, Melissa de Mattos. *Jovens em transição: um estudo sobre a transição para a vida adulta entre estudantes universitários*. 2001. 192 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.

PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA. Casa Civil. *Lei nº 8.069, de 13 de julho de 1990*. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L8069.htm>. Acesso em: 28 mar. 2017.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. Relatos orais: do “indizível” ao “dizível”. In: QUEIROZ, M. I. P. et al (Orgs.), *Experimentos com Histórias de Vida*. São Paulo: Vértice, p. 14-43, 1988.

REMI, Lenoir. Objeto sociológico e problema social. In: CHAMPAGNE, P. et al., *Iniciação à prática sociológica*. Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. Petrópolis: Vozes, 1998.

RODOLPHO, Adriane Luisa. *Rituais, ritos de passagem e de iniciação: uma revisão da bibliografia antropológica*. Estudos Teológicos, v. 44, n. 2, p. 138-146, 2004.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou da educação*. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1999 [1762].

SALCEDO-BARRIENTOS et al. *Grávidas vítimas de violência doméstica: um desafio para as adolescentes*. Revista Enfermeria Herediana, v. 5, n. 2, p. 125-132, 2012. Disponível em: <<http://faenf.cayetano.edu.pe/images/pdf/Revistas/2012/febrero/08%20VIOLENCIA%20DOMESTICA.pdf>>. Acesso em: 31 mar. 2017.

SANTOS, Benedito Rodrigues dos. *A emergência da concepção moderna de infância e adolescência. Mapeamento, documentação e reflexão sobre as principais teorias*. 1996. 238 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais), Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 1996.

SATO, Leny; SOUZA, Marilene Proença Rebello de. *Contribuindo para desvelar a complexidade do cotidiano através da pesquisa etnográfica em psicologia*. Psicologia USP, v. 12, n. 2, São Paulo, 2001.

SCHLEGEL, Alice; BARRY, Herbert. *Adolescence: an anthropological inquiry*. New York: Free Press, 1991.

SEEGER, Anthony; DAMATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. *A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras*. Boletim do Museu Nacional, Série Antropologia, n. 32, p. 2-19, 1979. Disponível em: <<http://www.etnolinguistica.org/pessoa:abertura>>. Acesso em: 31 mar. 2017.

SULLOWAY, Frank J. *Freud, biologist of the mind: beyond the psychoanalytic legend*. Cambridge: Harvard University Press, 1992 [1979].

TARDIVO, Leila Salomão de La Plata Cury. *O processo de desenhos-estórias: características e possibilidades*. Anais do I Encontro da Sociedade Brasileira de Rorschach e Outros Métodos Projetivos. Ribeirão Preto (SP), 1996. p. 41-51.

TARDIVO, Leila Salomão de La Plata Cury. *O adolescente e sofrimento emocional nos dias de hoje: reflexões psicológicas - encontros e viagens*. 2004. 213 f. Tese (Livre Docência em Psicologia) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004.

TRAVERSO-YÉPEZ, Martha Azucena; PINHEIRO, Verônica de Souza. *Socialização de gênero e adolescência*. Estudos Feministas, Florianópolis, v. 13, n. 1, p. 216, jan-abril, 2005. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ref/v13n1/a10v13n1.pdf>>. Acesso em: 31 mar. 2017.

URIARTE, Urpi Montoya. *O que é fazer etnografia para os antropólogos*. Revista Eletrônica do Núcleo de Antropologia Urbana da USP: Ponto Urbe (NAU - USP). Edição 11, dez. 2012. Disponível em: <<https://pontourbe.revues.org/300>>. Acesso em: 31 mar. 2017.

VAN GENNEP, Arnold. *The rites of passage*. Chicago: The University of Chicago press, 1960 [1908].

VAN GENNEP, Arnold. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 1978 [1908].

VELHO, Gilberto. Observando o familiar. In: NUNES, Edson de Oliveira (Org.), *A Aventura Sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

VIANNA, João Jackson Bezerra. *De volta ao caos primordial. Alteridade, indiferenciação e adoecimento entre os Baniwa*. 2012. 258 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Museu Amazônico, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2012. Disponível em:

<<http://www.ppgas.ufam.edu.br/attachments/article/7/DissertaCAo3%20-%20Joao%20Viana%20-%20De%20volta.pdf>>. Acesso em: 31 mar. 2017.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. *Os pronomes cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio*. Mana v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/mana/v2n2/v2n2a05.pdf>>. Acesso em: 31 mar. 2017.

WESTIN, Alan. The origins of modern claims to privacy. In: SCHOEMAN, F. D. (Org.), *Philosophical dimensions of privacy: an anthology*. New York: Cambridge University Press, 1984.

WORLD HEALTH ORGANIZATION. *Adolescent development*. Disponível em: <http://www.who.int/maternal_child_adolescent/topics/adolescence/dev/en/>. Acesso em: 28 mar. 2017.

YOORS, Jan. *The Gypsies*. Illinois: Waveland Press, 1967.

APÊNDICE A - Entrevista com Padre J. P. e casamento cigano (2013)

O contexto da entrevista foi descrito no decorrer do texto abaixo, referente a um casamento calon celebrado pelo Padre J. P. (nome omitido para preservar sua identidade) em novembro de 2013, na cidade de Cabreúva, município de Jundiá localizado a cerca de 90 km da cidade de São Paulo. Foi utilizado apenas um bloco de notas durante a entrevista, sendo as anotações expandidas após a saída do local (as frases registradas integralmente naquele momento serão aqui destacadas em *itálico*). Esse trabalho teve lugar ainda durante a graduação em Psicologia, como parte das atividades de um grupo de estudos em Psicologia Social, coordenado pela Prof^a Dr^a Leny Sato (IPUSP). O relato dessa experiência foi posteriormente enviado ao Padre J. P., para sua apreciação e revisão.

Finalmente, depois de muito tempo, minhas leituras acadêmicas sobre ciganos “materializaram-se” diante de mim, numa breve, porém insólita e multicolorida visão. Afinal, revelou-se ótima a idéia de escrever ao Padre J. P. (descoberto por acaso, via Google), o qual já há muitos anos participa da Pastoral dos Nômades do Brasil, um serviço da Igreja Católica direcionado a ciganos, circenses e parquistas. Imaginei que o padre talvez pudesse atuar como um facilitador, tendo em vista certas dificuldades referentes ao acesso de estranhos a acampamentos; emprestando-me, talvez, também um ar de confiabilidade perante os ciganos.

Padre J. P. é uma pessoa muito interessante, é simpático e *sui generis*, distante dos estereótipos de padre em diversos aspectos. Antes de iniciar sua vida religiosa, trabalhou como palhaço e trapezista cômico num circo. Estudou Teologia e Filosofia, concluindo um mestrado em Teologia. Conhece muito bem os Calon, tendo vivido entre eles durante algum tempo, quando ainda era seminarista. Relata que decidiu tornar-se padre ao perceber que as pessoas de vida nômade, como os circenses e ciganos, enfrentavam inúmeras dificuldades no que diz respeito a frequentar igrejas e dedicar-se um pouco à religião.

O padre viveu em barracas em diversos momentos durante os anos 90, em particular, num acampamento que havia no bairro do Limão, de onde saía todos os dias diretamente para seus estudos. Mais tarde, já formado, permaneceu durante 20 dias num acampamento localizado no Espírito Santo. Relatou que, apesar do calor, os ciganos locais nunca entravam no mar (tampouco ele), permanecendo na praia apenas com o intuito de realizar suas vendas. Em seu cotidiano nos acampamentos, J. P. não gozava de maior liberdade que os demais homens apenas por ser padre, tendo que seguir as regras ciganas – que já conhecia bem – de maneira estrita. Evitava, por exemplo, cruzar olhares e desejar bom dia ao encontrar meninas

e mulheres desacompanhadas; as quais, inclusive, já normalmente passavam por ele de cabeça baixa. Conversava, portanto, muito mais com os homens do que com as mulheres. Padre J. P. celebrava os batizados e casamentos locais, fazia catequese e também seguia sua própria rotina de orações, por vezes diante de uma fogueira, da qual os ciganos acabavam se aproximando, a fim de escutá-lo. Contou que decoravam o Pai-Nosso e a Ave-Maria e depois os mantinham na memória.

Padre J. P. trabalha muitas horas por dia e se desloca bastante pela cidade a fim de realizar cerimônias, desta forma restando-lhe pouco tempo para atender às solicitações de jornalistas ou pesquisadores. Por sorte, respondeu rapidamente ao meu email; segundo ele, respondendo também aos de duas pessoas que já aguardavam há meses. Convidou todos a acompanhá-lo a um casamento cigano que celebraria no dia seguinte em Cabreúva, porém apenas eu lhe respondi a tempo. Combinamos, então, de encontrar-nos na sua igreja, de onde partiríamos, com seu carro, até o local do casamento. O padre acrescentou que durante o trajeto poderíamos conversar sobre minhas dúvidas e interesses. Agradei muito, cheia de expectativas e feliz por inesperadamente ter conseguido muito mais que uma entrevista.

Cheguei à sua igreja com alguns minutos de atraso, e o padre já parecia estar com muita pressa. Depois percebi que está sempre assim, agitado e correndo contra o relógio. Vestia calça jeans e uma camisa de manga longa vermelha, com aparência cigana, além de vários anéis pouco discretos e um chapéu que, segundo ele, quase nunca dispensa. Mais tarde, porém, no momento do casamento, transformou-se instantaneamente num “padre tradicional”, tirando o chapéu e sobrepondo uma indumentária religiosa às vestimentas. Padre J. P. tem um ar sério, porém sua maneira de falar também não lembra em nada aquela de um padre “padrão”, tampouco seu comportamento ao volante... É divertido e dinâmico, cantou músicas gaúchas acompanhando um CD, respondeu às minhas perguntas e contou muitas histórias durante todo o percurso. Errou o caminho mais de uma vez, para a minha alegria, multiplicando, assim, o tempo disponível para a entrevista, que inclusive continuou durante o caminho de volta. Uma senhora ligada à igreja também viajou conosco no mesmo carro.

Conversamos livremente, sobre diversos assuntos. Padre J. P. comentou que os ciganos *não foram ensinados*, logo não sabem se comportar quando estão no interior de uma igreja; entram sem tirar o chapéu e com o cigarro aceso; logo acrescentando que há cristãos *que fazem muito pior e que foram ensinados*. Segundo ele, o trabalho da Igreja com os ciganos dos arredores de Roma (vivem em trailers) já acontece de maneira bastante organizada há muito tempo. Por aqui começou com um padre italiano, Renato Rosso, o qual se deslocou para o Brasil a fim de auxiliar os colegas nessa empreitada. O início dos trabalhos

foi, contudo, bastante difícil, devido à costumeira desconfiança dos ciganos, incluindo muitos questionamentos sobre os interesses em jogo, “testes” e até ameaças; como, por exemplo, a exibição de armas e “indiretas” em voz alta, nas proximidades da barraca onde pousava o Padre J. P., do tipo *alguém vai levar um tiro se não ficar esperto!*

O padre confessou ter sentido medo nessas ocasiões, acrescentando que o foco inicial de seu trabalho não foi religião, mas ensino, tendo em vista que os ciganos desejam aprender o suficiente para a obtenção da carta de motorista e outros documentos. Um único RG acaba sendo utilizado por vários ciganos, e alguns inclusive possuem mais de um, com naturalidades diferentes. Defendeu-os novamente, porém, mencionando os “bandidos” que fazem tráfico de documentos e de crianças de forma organizada; sendo o roubo de crianças justamente um dos estereótipos comumente associados aos ciganos. Percebe-se, facilmente, seu grande apreço pelos ciganos e sua empatia quanto às injustiças que sofrem há séculos. Comentou que sente o dever de fazer algo por eles.

Padre J. P. mencionou também o fato de que ciganos não gostam de estranhos bisbilhotando sua vida, e que alguns inclusive desejam ficar ocultos, devido a acertos de contas em andamento. Os ciclos de vingança entre ciganos podem durar muito tempo, incluindo os parentes dos envolvidos. Trocas de tiros são comuns; o padre contou que certa vez um cigano deu três tiros no carro de um parente que havia, por engano, encostado o pára-choque do carro em sua barraca; e à exclamação do padre, respondeu: *Ah, mas ele é meu cunhado!* Acrescentou ainda que quando acontecem tiroteios o melhor é não correr para não virar alvo também: *quem está em pé senta, quem está sentado, deita!*

Criticou a atitude dos pesquisadores, que usam os ciganos para escreverem seus trabalhos acadêmicos mas depois “desaparecem”; afirmando que *os ciganos viviam bem antes de se misturar conosco* e mencionando também seu contato com as drogas. Revelou seu receio de que os visitantes por ele apresentados aos grupos eventualmente *façam besteiras*, criando problemas nos acampamentos. Comentei que havia cogitado ajudar na alfabetização de mulheres ciganas, perguntando ao padre se haveria algum projeto deste tipo em andamento. Respondeu que atualmente não, pois lhe falta tempo; além disso, mulheres normalmente não têm permissão para estudar, já que os homens temem que no futuro se tornem lideranças ou que os abandonem.

As mulheres ciganas costumam carregar crianças no colo e andar sempre em grupo quando estão fora dos acampamentos. Infelizmente ainda sofrem violência conjugal, mas, segundo o padre, esta parece estar diminuindo. Uma cigana andando sozinha pode, inclusive, ser punida em público, com castigos variáveis, incluindo cortes. Mais tarde, já no local do

casamento, o padre avistou uma cigana que tinha uma cicatriz no ombro, associando-a a esse tipo de violência. Outro fato relatado pelo padre sobre mulheres foi o de que uma não-cigana pode casar-se com um cigano, desde que assuma integralmente a cultura (com não-ciganos isto não costuma ocorrer). Conversamos também sobre a morte, e em sua opinião os ciganos queimam todos os pertences dos falecidos, não acampam mais no mesmo local e ainda evitam pensar neles, não por medo, mas por respeito, para evitar *prendê-los aqui*, fazendo-os sofrer. Desejam que se encaminhem logo para *acertar as contas com Deus*, e uma das piores ofensas é falar mal de seus parentes mortos. O padre confirmou que o foco dos ciganos é, de fato, mais no presente: de repente decidem fazer um batizado e o chamam, mas quando ele chega ao local, eles *já foram embora...*

Chegando à Cabreúva, ainda tardamos a encontrar o local do casamento. Enquanto seguíamos, procurando o endereço, o padre pedia informações aos passantes. Comentou conosco que *todos sabem onde há ciganos, porque eles sempre fazem muito barulho!* E acrescentou que, não raro, moças não-ciganas se encantam e desejam casar com algum cigano, todavia com frequência acabam abandonadas *com barriga*. Disse também que bons locais para pouso estão cada vez mais difíceis para os ciganos, pois sempre surge alguma associação de moradores ou mesmo a polícia para desocupar os espaços; e comentou que ciganos costumam fazer *gatos*, para não pagar água e luz. Outra dificuldade que enfrentam é com o Sistema de Saúde, pois como não costumam ter residência fixa, frequentemente nem são atendidos. O padre mencionou um caso recente de morte por falta de atenção médica.

Finalmente encontramos o local, que afinal não era um acampamento, mas um terreno estreito e comprido, onde havia um espaço reservado para a cerimônia, delimitado com grossas estacas de madeira, sem paredes e com um tipo de cobertura; próximo à rua de terra. Padre J. P. disse que eu poderia tirar fotos, já que os ciganos haviam permitido; mas como não levei máquina, pediu que utilizasse a sua, depois copiaria as fotos num CD, o qual *algum dia* os ciganos iriam buscar na igreja. Preferi, contudo, entregar a máquina à senhora que nos acompanhara até ali, a qual aceitou de bom grado. Senti certo desconforto quanto a tirar fotos, por ser uma desconhecida ali; além de desejar mais liberdade para observar a cerimônia. Nossa “fotógrafa” afinal tirou inúmeras fotos, e os ciganos pareciam adorar; alguns inclusive tinham câmeras próprias.

Ao chegarmos, minha impressão foi de que não havia hora certa ou atrasos, tudo ali parecia pronto, apenas aguardando a presença do padre; o qual, aliás, estava bastante feliz por desta vez estar sendo esperado, em vez de ficar esperando, como em outras ocasiões. A sensação foi de repentinamente pisar em outro mundo... Havia papeizinhos e fios brilhantes

coloridos espalhados pelo chão de terra, enroscados nas vigas e no forro, e uma mesa toda decorada, com refrigerantes e um bolo de três andares, coroado com os tradicionais bonequinhos de terno preto e vestido branco. As mulheres estavam bastante maquiadas e cheias de acessórios, e suas roupas tornavam a cena um tanto surreal, com muito voil, brilhos e um quê de fantasia de princesa. Os homens também não economizaram nos acessórios, bastante chamativos, e usavam botinas que me pareceram enormes; algumas imitando couro de cobra e com o bico um pouco arredondado para cima. Já havia lido sobre lixarem os dentes até ficarem “fininhos” o suficiente para receberem uma capinha de ouro, porém senti certo estranhamento ao me deparar com um sorriso totalmente dourado e brilhante.

Tantas cores, brilhos e enfeites contrastavam com o chão de terra e com os arredores do local. Havia bastante gente e o clima estava tranquilo e alegre. Logo ao chegar, o padre explicou ao chefe do grupo, sem estarmos próximas, que éramos da Igreja e estávamos ali para acompanhá-lo. Dessa forma nem geramos curiosidade, tampouco fomos muito observadas, embora minha impressão fosse de uma espécie de aceitação “neutra”, que de certa forma nos incluía na alegria do momento. Mais tarde, o padre elogiou o comportamento dos rapazes presentes, contando-me que, com frequência, ao chegar já os encontra *bêbados e arrumando confusão. Não respeitam nada!* Crianças circulavam livres por ali, barulhentas e, aparentemente, com pouquíssimas restrições quanto às atividades; todavia observei que um pequenino sempre contava com a assessoria da mãe quando necessário.

A noiva estava num carro estacionado no local, saindo dele apenas no momento da cerimônia, ao som da marcha nupcial de um CD do padre; música que naquele contexto me pareceu ao mesmo tempo estranha e bonita. Não fui capaz de estimar sua idade, em parte pela roupa e excesso de maquiagem. Segundo o padre, a moça estava *apavorada*, havia chorado, e sua idade giraria em torno dos 13 anos. Lamentou que naquela noite seria obrigada a dormir com o marido, o qual sequer havia beijado até então; torcendo para que os parentes tivessem paciência e aguardassem até que amadurecesse mais um pouco. Não a percebi tão assustada, mas observei que sequer quis dar um “selinho” no rapaz após o casamento. Também não observei qualquer desconforto dos demais presentes quanto ao beijo não dado, todavia o padre disse aos seus pais que deveriam respeitar a vontade da moça. Durante a cerimônia Padre J. P. também fez menção à importância do respeito entre o casal, provável referência à violência conjugal.

A cerimônia teve lugar no centro do espaço. O padre pediu a alguém que fosse buscar um raminho de folhas e uma vasilha com água. A vela que levamos não foi acesa, e não percebi se bíblia foi utilizada. Os noivos estavam sentados, com seus pais ao redor. Havia

certa ingenuidade no olhar daquele pequeno grupo, pareciam “encantados” enquanto o padre falava. Depois ele me explicou que se houvesse dito apenas *estão casados* já bastaria, pois formalidades e papéis não significam nada para os ciganos, apenas o simbolismo do ato importa.

Na realidade, esse tipo de casamento nem é totalmente válido perante a Igreja Católica, já que os noivos talvez nem tenham sido batizados (e/ou provavelmente nem feito primeira comunhão, crisma etc.); sua idade era inferior à permitida, 16 anos, e não haverá nenhum comprovante de casamento registrado na igreja. Segundo o padre, a Igreja está estudando algum tipo de flexibilização quanto à idade dos noivos, nesses casos que envolvem tradições culturais muito diferentes. Perguntei a ele o que aconteceria se alguém informasse os ciganos sobre a não-validade daquele casamento. Respondeu que provavelmente brigariam com a pessoa, por ter duvidado do padre...

Depois de casados, aparentemente ainda “sem graça”, os jovens foram acomodados em duas cadeiras, lado a lado, próximos à mesa do bolo. O padre comentou que ao comer o bolo juntos, demonstram já estar casados. Observei que, aos poucos, começavam timidamente a conversar; e as fotos foram muitas, com e sem os noivos. Um casal de repente acenou com sua câmera para que eu os fotografasse junto aos recém-casados. O buquê lançado ao ar pela noiva agitou as demais meninas presentes, e uma delas acabou “lutando” com um garoto menor que o puxava, finalmente pegando o buquê para si, radiante! Em seguida, todos jogaram muito arroz nos noivos, em fartos punhados, aparentemente sem se importar onde acertavam.

Fiquei surpresa quando a cigana que fatiava o bolo acenou para nós duas, que estávamos meio afastadas. Já imaginava que a fatia oferecida seria grande, e de fato recebi um pratinho transbordando de bolo. Não houve oportunidade para conversar com as pessoas presentes, então este foi o único momento em que, por ter sido chamada, decidi tentar trocar algumas palavras com alguém. Agradei a oferta e elogiei o bolo, e a moça pareceu satisfeita; a seguir comentei que seu vestido era lindo, mas sua resposta foi apenas um sorriso (aparentemente) meio condescendente. Ninguém demonstrou hostilidade, muito pelo contrário, mas certamente nós duas, acompanhantes do padre, não passávamos de “atores figurantes” ali; então “existíamos”, podíamos comer bolo e eventualmente ser requisitadas como fotógrafas, todavia os poucos e rápidos contatos visuais que tive com as pessoas me pareceram bem pouco significativos. Demoramos mais para chegar ao local que para sair dele. Achei que foi tudo muito rápido, mal tive tempo para observar aquelas figuras “saídas” de

uma tese de doutoramento que havia lido há pouco tempo. Antes de sair, o padre conversou um pouco com o chefe da turma e apertou a mão de diversos outros homens.

O padre comentou comigo que ninguém teve que pedir licença no emprego para estar ali, nem tinha mais nada a fazer naquele momento, além de festejar. Exceto pela noiva, segundo o padre, insegura pelo futuro próximo, os demais presentes realmente pareciam estar imersos numa espécie de “teatro do agora”, de fato vivendo ou “sendo” a festa; que certamente não terminaria tão cedo e da qual teria gostado muito de participar. Perguntei se o padre também percebia certa ingenuidade nos ciganos (tive esta impressão várias vezes), apesar de certos comportamentos que, para os não-ciganos, podem ser considerados como fora da lei. Ele concordou, respondendo que a vida deles *é como uma ópera*, cheia de emoções e intensidade: *“Vou te queimar!” E todo mundo sai correndo... Digo que ele não vai fazer isto porque conheço sua família, daí ele vem e chora no ombro do padre. Logo depois começam a jogar cartas e fica tudo bem.* Disse também que estão por conta própria, *não têm ninguém que cuide deles...*

APÊNDICE B - Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE)

TERMO DE CONSENTIMENTO

1 DADOS SOBRE A PESQUISA

Pesquisadora Responsável: Patricia Moser Montini, mestrande do Departamento de Psicologia Clínica do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. Contato: patricia.montini@usp.br

1. O objetivo da pesquisa é compreender as características do período entre a infância e a vida adulta dos ciganos Calon.
2. A participação apresenta risco mínimo, pois consiste em entrevistas individuais. Se houver qualquer desconforto ou necessidade de orientação, a entrevista será interrompida e as devidas providências serão tomadas.
3. Será garantido o anonimato dos participantes (dados pessoais).
4. A participação é voluntária. Os indivíduos serão convidados a participar, podendo recusar-se, sem quaisquer consequências.
5. A entrevista será realizada de forma a não interferir nas atividades pessoais dos participantes; não devendo haver nenhuma despesa.
6. No caso de entrevistados menores de idade, os responsáveis poderão entrar em contato com a pesquisadora, caso julguem necessário.
7. Esta pesquisa tem finalidades acadêmicas e científicas, e seus resultados serão utilizados apenas para estes fins.
8. Este Termo de Consentimento foi impresso em duas vias, sendo que uma permanecerá em poder do entrevistado e a outra, com a pesquisadora.

2 AUTORIZAÇÃO

Após os esclarecimentos dos objetivos e procedimentos da presente pesquisa, sendo garantida a não identificação do menor (nome) _____, manifesto meu consentimento e apoio à sua participação.

Assinatura do participante (ou responsável)

Patricia Moser Montini (pesquisadora)