UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE GEOGRAFIA

MARCOS TOYANSK SILVA GUIMARAIS

**O ASSOCIATIVISMO TRANSNACIONAL CIGANO:
IDENTIDADES, DIÁSPORAS E TERRITÓRIOS**

Versão corrigida

São Paulo
2012

MARCOS TOYANSK SILVA GUIMARAIS

**O ASSOCIATIVISMO TRANSNACIONAL CIGANO:
IDENTIDADES, DIÁSPORAS E TERRITÓRIOS**

Tese apresentada ao Departamento de Geografia da
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
da Universidade de São Paulo para obtenção do
título de Doutor em Geografia.

Área de concentração: Geografia Humana
Orientador: Prof. Dr. José William Vesentini

Versão corrigida
O exemplar original se encontra
disponível no CAPH da FFLCH

**São Paulo
2012**

Agradecimentos

Em 2007, quando comecei a estruturar um projeto de pesquisa para doutorado, deparei-me com inúmeras referências à falta de clareza em como definir os ciganos e à ausência de território delimitado desses grupos dispersos. Aos poucos fui desvendando a extraordinária trajetória deste povo, que revela uma resistência a todo tipo de opressão, exclusão e assimilação.

Há poucas pesquisas no mundo sobre o ativismo internacional cigano, ou “Movimento Romani”, como ficou conhecido na Europa. Assim, este trabalho se desenvolveu em grande medida a partir de uma coleta de informações. Gostaria de agradecer a todos cujas contribuições tornaram este trabalho possível:

Gostaria de expressar minha gratidão ao meu orientador, Prof. Dr. José William Vesentini, pelo apoio, sugestões, disposição e abertura ao novo.

Ao professor André Martin, pelas conversas durante a etapa de estágio em docência do PAE Programa de Aperfeiçoamento do Ensino e pelas pertinentes e importantes observações durante o exame de qualificação.

Contei com a inestimável orientação e amizade dos professores Veselin Popov e Elena Marushiakova e das pesquisadoras do Instituto Etnográfico de Sofia – Magdalena Slavkova, Sofyia Zahova, Yelis Erolova – cujos conselhos e as longas e interessantes conversas foram fundamentais para a realização deste trabalho.

Aos ativistas Ian Hancock e Jorge Bernal, pelas prontas e esclarecedoras respostas, cuja correspondência é anterior à elaboração desta tese.

Ao professor Thomas Acton e à Ilona Klimová-Alexander, pelo envio de material e informações não documentadas.

Aos grandes amigos Fábio Metzger da Universidade de São Paulo e Jonathan Preminger da Universidade Ben-Gurion, pelas conversas interessantes e enriquecedoras.

Agradeço a todos no Brasil e no exterior que se dispuseram a conversar comigo e compartilhar informações e ideias acerca das questões tratadas nesta tese. Entre eles: Jovan Damjanovic, Valerie Novoselsky, Manuela Cantón-Delgado, David Lagunas Arias, Ruy Llera Blanes, Rumyan Russinov, Ljatif Demir, Orhan Tahir, Eben Friedman, Nathaniel Broekman, Emil Cohen, Solomon Bali, Francisco Maya e equipe da Unión Romaní, Gerardo Tiradani do Secretariado Gitano, Gilad Margalit, Gabriel Sheffer, Yaron Matras, Padre Jorge “Rocha” Pierozan, Yáskara Guelpa, Mio Vacite, Haris Tahirovic, Lyliana Kovatcheva e Savelina Danova.

À PRPG pelo auxílio financeiro concedido que tornou possível a minha viagem de pesquisa à Europa.

Ao generoso apoio concedido pela Municipalidade de Beyoğlu, Istambul, para participação no encontro anual da *Gypsy Lore Society* e Conferência em Estudos Ciganos.

Por fim, à minha querida Simone Malina pelo inestimável apoio durante este período.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
PARTE 1: CIGANO COMO O “OUTRO” – À MARGEM	
CAPÍTULO 1 – O percurso	15
1.1 A saída da Índia	17
1.2 A escravidão	18
1.3 Península Ibérica e o mito da pureza de sangue	22
1.4 Nazismo	25
1.5 Pós-guerra	29
1.5.1 O período comunista	31
1.5.2 A Europa Ocidental	38
1.6 Fim da Guerra Fria: o despertar do ódio	44
CAPÍTULO 2 – A identidade cigana	51
2.1 Quem são os ciganos?	52
2.1.1 Componentes da etnicidade cigana e as fronteiras étnicas	63
2.1.2 Ciganos indesejáveis: a persistência de um estigma	67
2.1.3 Ciganos como músicos	71
2.1.4 Os grupos ciganos	76
2.2 O impacto geopolítico na formação identitária dos ciganos	80
2.3 A territorialidade pluriescalar das diásporas	84
PARTE 2: CIGANOS COMO UMA COMUNIDADE TRANSNACIONAL	
CAPÍTULO 3 – Ativismo político: estratégias para alterar o <i>status quo</i>.....	88
3.1 Integração: movimentos de direitos civis e antidiscriminatórios	91
3.1.1 O uso da lei para proteção dos ciganos	94
3.1.2 O <i>boom</i> das ONGs	100
3.2 Autonomia e autodeterminação	104
3.2.1 Um Estado cigano? A ideia do Romanistão	107
3.2.1.1 A etnopolítica na Macedônia e os ciganos	110
3.2.1.2 Estado territorial: refúgio ilusório?	122
3.2.2 A transnacionalização do ativismo romani e o projeto de nação não-territorial..	125

3.2.2.1 Aliados do ativismo romani	138
3.3 Conceitos orientadores e dilemas	145
3.3.1 minoria nacional e/ou transnacional?	145
3.3.2 não-territorial: mudança tática, povo <i>avant-garde</i> e incompatibilidade histórico-cultural	148
3.4 Outras vozes.....	160
 CAPÍTULO 4 – O movimento associativo cigano confessional: uma comunidade transnacional?	 166
4.1 Impactos na identidade	171
4.2 Estratégia geográfica e construção política das organizações evangélicas ciganas...	174
 Considerações finais: diáspora, movimentos transnacionais e geopolítica cigana....	 185
 Fontes e Bibliografia.....	 199
Anexos.....	221

TERMINOLOGIA¹

Nomenclaturas utilizadas internamente

O termo *Rom* se refere a um membro do grupo (pessoa de origem *Romani*), enquanto *Roma* é sua forma plural. Utilizam-se também as seguintes variantes: *Rrom* e *Rroma*. Apesar de ser considerado o termo politicamente correto, nem todos os ciganos conhecem ou se consideram roma.

Romani é usado como adjetivo (às vezes grafado com “r” duplicado, *Rromani*, ou com “y” *Romany*); e é o termo utilizado para a língua dos *Roma*, incluindo subgrupos (também se usam as formas *Romanês* e *Romanó*).

Sinti, *Calon*, *Caló*, *Calé*, *Romanichel*, *Romanichal*, *Kaale*, *Manush*, *Manouche* são alguns termos utilizados para comunidades ligadas a uma região específica – *Sinti* da Europa Central, *Manush* da França, *Caló* da Espanha, etc. Alguns possuem significado em romani (ou idioma similar), como *Caló* (preto) e *Manush* (ser humano), enquanto outros são mais recentes e de origem desconhecida (*Sinti*, por exemplo). São considerados subgrupos *Roma*, embora alguns prefiram manter uma identidade separada (*Sinti*, por exemplo)

Kalderash, *Lovari*, *Ursari*, *Rudari*, *Aurari*, *Matchuaia*, *Xoraxané*, entre outros, são nomes de grupos ciganos que provêm da Europa Oriental. São nomes formados a partir de substantivos ou adjetivos que designam principalmente ocupações profissionais ou pontos geográficos. As denominações relacionadas a ocupações originam das atividades desempenhadas pelos ciganos na época da escravidão no território da atual Romênia.

Gadjo, *Gadje*, *Gadjé*, *Gajão*, *Payo*, *Paio* são os principais termos usados pelos ciganos quando se referem a um não-cigano.

¹ Fontes: Hancock (2001 e 2002), Kenrick (2004), Margalit e Matras (2007), Matras (1999), Fundación Secretariado Gitano (2008).

Rótulos criados externamente

As palavras *Cigano*, *Cyгани*, *Cikan*, *Tsigan*, *Zigeuner*, etc são usadas para denotar os indivíduos de origem romani e outros viajantes. São palavras derivadas do grego *Atsingani* (não toque, intocáveis), termo usado para se referir a um *rom* no período bizantino.

As palavras *Gitano*, *Gypsy* são derivadas de *Egyptian*, *Egiptano* (egípcio) porque se acreditava que os roma eram provenientes do Egito. Ao lado das palavras derivadas do termo grego bizantino (como *Cigano*), *Gypsy* e suas variações são consideradas designações pejorativas por muitos, principalmente ativistas que insistem na substituição completa pelos termos politicamente corretos e próprios das comunidades (*Rom*, *Romani* e derivações). Alguns grupos, porém, adotaram os nomes atribuídos pelos gadjé e se autodefinem *ciganos*, *gitanos*, *Gypsies*, etc.

Com o objetivo de tornar o texto mais acessível e fiel às fontes, vamos intercambiar os termos internos e externos, evitando, assim, entrar em questões controversas que ultrapassam os limites da nossa investigação. Contudo, convém esclarecer que muitos indivíduos desconhecem a filiação a uma região ou grupos específicos e se chamam apenas de *ciganos*. Muitos ciganos romenos, por exemplo, se recusam a utilizar o termo *roma* quando falam de si mesmos, preferindo utilizar a palavra *Țigan*. Há muitos *calons* no Brasil que se identificam apenas como ciganos. Portanto, o uso dessa palavra e suas variantes não é inadequado.

Resumo

O objetivo deste trabalho é analisar o surgimento do movimento transnacional cigano e suas abordagens políticas na esfera internacional, destacando os dilemas acerca da integração e da autodeterminação. Esta tese examina o surgimento de ideias políticas ciganas e como foi moldado o chamado “movimento romani”.

Apesar de ser a mais numerosa minoria europeia, os ciganos não são representados adequadamente no contexto político doméstico dos Estados onde vivem. Diante da situação caracterizada pela marginalização e exclusão, os ativistas objetivam proteger os ciganos em todo o mundo contra a discriminação e a perseguição por meio da garantia dos seus direitos humanos.

A condição multiterritorial e multicultural dos grupos ciganos coloca um importante desafio aos objetivos dos ativistas. Assim, esta pesquisa também explora as dimensões identitárias e históricas dos ciganos a fim de analisar as tentativas e possibilidades de criar uma comunidade romani transnacional. Por fim, esta tese investiga também a possibilidade desta comunidade ser formada a partir de uma conexão religiosa, coordenada pelo movimento evangélico cigano da Europa Ocidental, a fim de compreender sua rápida expansão por meio das redes ciganas e identificar suas abordagens territoriais.

Palavras-chave: ciganos, romani, roma, autodeterminação, nação não-territorial, transnacional, minorias dispersas, geopolítica, território, atores não-estatais.

Abstract

The aim of this work is to examine the emergence of the Romani transnational movement and its political approaches in the international arena, focusing their dilemmas over integration and self-determination. This research describes how some political ideas emerged from Romani activists and how the so called “Romani movement” was shaped.

Despite being the largest European minority, the Gypsies are not represented adequately in the domestic political contexts of the countries they are living in. In face of marginalization and exclusion, Roma activists aim to protect Gypsies worldwide against discrimination and persecution by ensuring the exercise of their human rights.

The Romani multiterritorial and multicultural condition poses an important challenge to the activists. The research also explores the identity and historical dimensions of the Gypsies in order to analyse the attempts and possibilities to forge a transnational Romani community. Finally, this work examines the possibility of unification through religion, coordinated by the Evangelical Romani movement from Western Europe as to understand its dramatic expansion through Romani networks, identifying its territorial approaches.

Keywords: Gypsies, Romani, Roma, Transnational, minorities, Geopolitics, territory, non-territorial nation, self-determination, non-state actors.

INTRODUÇÃO

Nos últimos anos, multiplicaram-se os relatórios sobre a situação dos ciganos na Europa. Pobreza, perseguições, expulsões, ataques violentos tornaram-se rotineiros nos estudos sobre ciganos, elaborados principalmente pelas organizações não-governamentais que adotaram a “causa” cigana após o fim da Guerra Fria, propagando uma imagem que destoa da realidade de muitos europeus, seja pelas aviltantes condições de vida ou pelas descrições que retratam um povo irremediavelmente indefeso e, às vezes, retrógrado. Transformados em párias indesejáveis por alguns setores europeus que os colocam em destaque em suas políticas e discursos, os ciganos são, paradoxalmente, obliterados na história europeia. O genocídio perpetrado pelos nazistas contra os ciganos ainda é amplamente ignorado na literatura sobre o período da Segunda Guerra e o próprio termo “cigano” esconde a complexidade e a diversidade de grupos que mantêm traços culturais, interesses e histórias singulares. Enquanto os inúmeros relatórios e notícias informam exaustivamente sobre as condições em que vive uma parcela da população cigana, há uma lacuna nos estudos sobre como se mobilizam e respondem a esses desafios.

O objetivo deste trabalho é analisar a mobilização política romani, ou seja, como os ciganos respondem e atuam politicamente em relação à atual situação de marginalização e perseguição, avaliando o surgimento de novas forças políticas, suas demandas e suas implicações político-territoriais. Deste modo, este trabalho pretende contribuir para situar os grupos ciganos no âmbito das discussões geopolíticas, não apenas como vítimas eternas, mas como atores ativos nos Estados onde vivem e no sistema internacional que, apesar dos escassos recursos de poder, buscam reafirmar a identidade e negociar as relações com o mundo exterior, respondendo ao ambiente geopolítico, às rupturas políticas e às novas ideologias preponderantes. Como atores não-estatais amplamente negligenciados no âmbito das ciências sociais, esta tese pretende, subjacentemente, colaborar para preencher a falta de registros e análises sobre os movimentos associativos ciganos.

Enquanto se apregoa o suposto caráter apolítico, desterritorializado e não-religioso do povo cigano, surgem movimentos políticos e religiosos organizados e institucionalizados que contestam a condição de invisibilidade e marginalidade passiva que caracterizava os ciganos no imaginário ocidental e buscam alterar o *status quo* desfavorável. Afirmar que os ciganos não desejam, em sua maioria, um Estado territorial por não se conformarem a uma

organização estatal ou não manterem vínculo com um território específico pode parecer apenas a reificação de uma imagem estereotipada. Contudo, essa questão não é axiomática, mas, como veremos, produto de tentativas e percepções provenientes do desejo de proteção física e de autonomia cultural, que culmina no discurso moderado e ancorado nos respeito aos direitos humanos e com uma noção de minoria transnacional. Em outras palavras, as reivindicações coletivas dos ciganos estão muito mais relacionadas a um processo de negociação interno e externo do que a uma suposta característica imutável dos grupos ciganos que nega qualquer possibilidade de constituir um Estado próprio. Desvendar os trajetos dos movimentos associativos transnacionais ciganos, suas limitações, implicações, apoiadores e possibilidades, é um dos aspectos principais desta tese.

Composto por um mosaico de grupos distintos, com inúmeras afiliações territoriais, que retêm como único traço comum incontestável a noção de que são distintos dos não-ciganos, o povo romani representa um universo cultural extremamente rico, marcado pela simbiose ou oposição entre a identidade cultural supranacional e as identidades locais, regionais e de parentesco, geradas muitas vezes em ambientes multiculturais. É a partir desse dinâmico quadro em constante reformulação que as organizações transnacionais operam, buscando identificar demandas comuns e encontrar instrumentos para contemplá-las.

A mobilização étnica romani se apropriou, pela primeira vez, da sua identidade e história e começou a redefini-las, adotando uma abordagem diaspórica que enfatizou os traços culturais comuns entre os grupos dispersos e a perseguição sofrida durante o regime nazista, formulando, assim, um discurso pan-romani que conecta os ciganos, renomeados *roma* para a esfera internacional, à Índia. Pioneira em agregar diversas organizações restritas aos respectivos espaços nacionais, a União Romani Internacional (URI) adotou o termo *nação* para designar a coletividade romani e solicitou o reconhecimento como *nação não-territorial*. De caráter transnacional, a URI direcionou suas ações para a ONU, adquirindo o *status* consultivo na organização.

Nos países europeus, a integração dos ciganos costuma ser tratada em termos de incorporação dentro das sociedades dominantes compartimentalizadas em Estados-nação territoriais. Em vez disso, busca-se aqui abordar a integração cigana como uma comunidade transnacional, trazendo uma perspectiva de emancipação romani e suas implicações.

Observada a partir da perspectiva do último século, a solicitação de reconhecimento como nação não-territorial às Nações Unidas é o recomeço de um longo e sinuoso percurso, ao longo do qual as relações entre ciganos e não-ciganos passaram por diversas experimentações em termos político-territoriais, de deslocamentos a tentativas de assimilação forçada. Face às restrições impostas às entidades políticas não-territoriais nas relações internacionais, são analisadas também as tentativas de estabelecer um Estado territorial cigano e sua aderência dentre os diversos grupos.

O movimento transnacional cigano constitui um elemento relevante para compreender as dinâmicas políticas diaspóricas. Muitos povos têm reivindicado um Estado territorial, como os curdos e os palestinos, sem que esta questão se tornasse contraditória a suas identidades. A posse de território não contraria as identidades palestina ou curda, mas as reforça. Os curdos e os palestinos são fixados territorialmente, e sua autodeterminação se justifica pelo território, enquanto os ciganos se baseiam na noção de etnia, tradições culturais e lei oral. De fato, a questão de um Romanistão pode afetar a identidade cigana e indicar alguma futura tensão e ruptura entre os diversos grupos. Para alguns, um território próprio é uma possibilidade de ação política, enquanto para outros, ter um Estado pode significar para alguns ciganos a aceitação total e irrevogável do mundo *gadjo* (não-cigano), ou seja, a assimilação. Assim, a questão do Estado cigano é talvez a mais excepcional atualmente quanto à relação nação-território.

Imbuída na imagem romântica do povo livre e sem pátria e nas insuficiências do Estado territorial, a proposta de um Estado não-territorial concebendo cidadania transnacional determinada pela etnia, levanta importantes questões, como a problemática da soberania: no âmbito das relações internacionais, dado o conceito tradicional de soberania, qual a capacidade de ingerência nas questões internas de um Estado, mesmo quando a população perseguida se define como transnacional e abdica da reivindicação de posse de território? É possível renunciar uma parte de sua soberania? Neste caso, a fragilidade *romani* poderia estar na configuração do modelo de ação proposto e sua ineficácia? A proposta cigana seria mera retórica sem efeitos práticos?

Neste sentido, como veremos ao longo desta tese, o ativismo transnacional *romani* inscreve-se numa visão cosmopolita. Moldado interna e externamente, o movimento tem um

desenvolvimento concomitante a um período de grandes transformações na Europa. Surge num contexto de reestruturação da Europa com o fim da Segunda Guerra, ocasião em que muitos ciganos foram massacrados, e se conforma com as linhas orientadoras da nova formatação europeia que, por meio de um processo de apaziguamento das tensões e construção de bases comuns, apresenta um projeto político aberto que prevê a integração sem dissolver as nações, suas representatividades políticas e seus aspectos culturais.

Em acréscimo, a demanda oficial romani por um Estado não-territorial conduz a uma discussão acerca do moderno Estado territorial. Como pontua Gilberto Dupas (2005:168), “a política, que define a legitimidade mantém-se territorial e prisioneira de suas características nacionais, bem como de estratégias predominantes”. Dentre as estratégias citadas pelo autor, o Estado étnico e o cosmopolita merecem destaque na reflexão do caso cigano. A primeira confere à etnia um papel central, enquanto a segunda destaca a cooperação transnacional e o duplo pertencer. Na perspectiva cosmopolita “não seria mais possível distinguir nitidamente o nacional do internacional” (DUPAS, 2005:228). Isso sugere novas abordagens geopolíticas que vão além do Estado-nação territorial, em que a ausência de um território se transforme em estratégia e não em demonstração de fraqueza.

Após a Guerra Fria, o movimento ganha ímpeto com a liberação de milhões de ciganos que viviam no antigo bloco soviético e com o recrudescimento do anticiganismo. A marginalização dos grupos ciganos da esfera política, principalmente na Europa, sugere uma situação de conflito étnico que requer uma reação política dos ciganos e até possíveis intervenções em defesa desta minoria, colocando essa população no centro de algumas questões internacionais contemporâneas.

Metodologia: fontes e limitações

Realizar essa pesquisa não foi tarefa fácil. As limitações de recursos e tempo, as distâncias (os ativistas ciganos estão dispersos pelo mundo) e o caráter incipiente de muitas organizações ciganas, concentrou o escopo desta pesquisa à *dimensão internacional*, focando em questões locais ou regionais apenas como subsídio para a compreensão do fenômeno transnacional.

No Brasil, as atividades dos ativistas e apoiadores estão em grande medida circunscritas ao espaço nacional. Há, por exemplo, a cooperação entre Mio Vacite, fundador da União Cigana do Brasil na década de 1980, e o argentino Jorge Bernal, fundador da organização pan-americana cigana SKOKRA². Porém, embora influenciados e informados pelas pesquisas e discursos produzidos principalmente na Europa, as preocupações centrais são tratadas localmente: o combate à discriminação, o acesso à saúde, educação, documentação, entre outras. Não há um efetivo envolvimento na esfera internacional.

A escassez de registros e informações foi parcialmente compensada por entrevistas conduzidas pessoalmente no Brasil e na Europa e por correspondência com ativistas residentes na Europa, Turquia, Israel, Estados Unidos e Argentina.

A pesquisa combinou a coleta, interpretação e análise de informações contidas em publicações de estudiosos e manifestos das organizações com observações, correspondências por e-mail e videoconferência e entrevistas presenciais formais e informais. Os encontros pessoais foram fundamentais em decorrência da inacessibilidade de alguns documentos e da resistência de alguns ativistas em conversar sobre seus projetos e visões políticas, gerada, em parte, pela desconfiança de alguns ciganos em relação a pesquisas que possam servir apenas ao mundo não-cigano.

Estrutura

Na primeira parte desta tese, percorremos a história e as identidades ciganas identificando a condição de marginalidade como constante para o povo cigano. Iniciamos o primeiro capítulo delineando a história dos ciganos a partir da historiografia dos grupos que retiveram o poder do discurso e confeccionaram a versão oficial. Como resume Olivera (2012:20, tradução nossa): “a historiografia dos ciganos consiste acima de tudo na descrição de atitudes institucionais para com eles e do modo como sofreram sob a política gadjé”.

O segundo capítulo se desenvolve a partir da indagação: quem são os ciganos? Buscamos aqui trazer as principais abordagens quanto à identidade cigana, do essencialismo

2 Sobre a SKOKRA, veja capítulo 3.

ao construtivismo, demonstrando as externalidades que alteraram os contornos identitários, como transformações geopolíticas que modificam as fronteiras e sistemas sociopolíticos e a persistência e criação de novos estereótipos, que resultam em novas negociações e reconfigurações, e os discursos unificadores das organizações transnacionais ciganas.

Na segunda parte, vamos tratar das tentativas de constituir uma comunidade cigana transnacional unificada e de representá-la politicamente. Para isso, vamos examinar: as estratégias dos movimentos; o desenvolvimento de uma comunidade cigana global a fim de legitimar as reivindicações do movimento transnacional e fortalecer a mobilização política por meio da articulação entre os diversos grupos; as opções para obter uma posição de força para realizar os objetivos políticos.

Iniciamos, no capítulo 3, com uma genealogia e anatomia do ativismo romani transnacional. O capítulo trata dos movimentos e as duas abordagens principais. Baseada nos direitos humanos, a primeira trata da tentativa de alterar o *status quo* exclusivamente por meio da utilização da lei, constituindo o eixo principal do ativismo cigano. A segunda focaliza as opções mais autonomistas: a autodeterminação e sua dimensão territorial (Romanistão) e a opção por uma autonomia cultural e política dentro das estruturas dos Estados, não alterando, portanto, as fronteiras.

O capítulo 4 fornece um breve histórico do movimento transnacional institucionalizado conduzido pelas denominações evangélicas ciganas. Com uma experiência bem sucedida em conectar os ciganos na Europa Ocidental, o fenômeno religioso começa a irradiar para diversos países onde há grandes concentrações de ciganos. A questão central que constitui o arcabouço deste capítulo é se o associativismo evangélico romani está em condições de formar uma comunidade cigana mais coesa e hierarquicamente produzida para um projeto político comum.

No último capítulo, tecemos as considerações finais, fazendo um balanço do ativismo, identificamos o avanço político, algumas inconsistências e possibilidades de reformulação mediante uma apreciação voltada para uma noção diaspórica de território-rede.

PARTE 1: CIGANO COMO O “OUTRO” – À MARGEM

CAPÍTULO 1: O PERCURSO

Quando se consideram as vicissitudes que eles têm enfrentado – pois a história a ser relatada agora será em grande medida a história daquilo que os outros têm feito para destruir a sua diferença – conclui-se que a principal façanha dos ciganos foi ter sobrevivido
(ANGUS FRASER, 2005:15, tradução nossa)

Não é o objetivo desta tese discutir exaustivamente as hipóteses sobre a origem dos ciganos e suas experiências na Europa. Porém, é importante apresentar um breve histórico dos ciganos para demonstrar as condições que influenciam suas formulações político-identitárias e delineiam os contornos de muitos de seus interesses atuais.

Definidos desde o início como “estrangeiros” pela sociedade dominante, é fundamental percorrer a trajetória desse povo para compreender a situação em que vivem, as relações com os gadjé e as respostas políticas às pressões e perseguições que sofrem(ram). Para contar a história dos ciganos podemos utilizar exemplos de vários países em momentos diferentes que demonstram pouca variação em dois padrões predominantes: exclusão e restrição. Escreve Liégeois (2007:105-106): “o objetivo era se livrar deles a qualquer custo, e os resultados finais foram genocídio e pogroms, o que ainda não é coisa do passado”.

Embora as versões de alguns momentos fundamentais na experiência cigana, como a saída da Índia, sejam contestadas por aqueles que acreditam que as discussões sobre origem e identidade sejam orientadas pelo ativismo e não pelo conhecimento (MATRAS apud MARSH, 2007), a ideia de uma origem e uma identidade ciganas confusas ou indefiníveis são colocadas em pouca comparação com outras.

Desse modo, a inexistência de uma versão de origem da nação formulada por um Estado com mecanismos de aceitação e disseminação tornou a história romani menos evidente, o que não significa que as pesquisas não revelem algo consistente. Adriana Helbig afirma que “a história serve como um poderoso fator legitimador da identidade étnica. Ao

estabelecer um ponto de origem para os roma, Grellman³ também construiu as raízes da identidade roma” (HELBIG, 2005:89, tradução nossa).

No entender do pesquisador Adrian Marsh (2007, tradução nossa), “História é identidade [...] É sempre estabelecida, em parte ou totalmente, por meio do compartilhamento de uma narrativa de origem, de jornadas migratórias, ou narrativas antiimigratórias de autoctonia”. Marsh prossegue comparando com os nórdicos, para quem teriam uma narrativa de origem compartilhada com jornadas antidiáspóricas, sem apelo por proto-identidades como formadoras de uma identidade comum, onde as noções de origem são tratadas como axiomáticas nas narrativas de origem.

A ausência de uma identidade étnica claramente compreensível e de uma história reconhecida são usadas para excluir os ciganos, argumenta o professor Hancock (apud MARSH 2007). Assim, questões relevantes para conferir legitimidade ao ativismo político romani são a reconstrução/elaboração da história dos ciganos e a definição da própria identidade em resposta à exclusão que recusa a condição de sujeito histórico aos ciganos e até a sua própria existência. Os pesquisadores da Universidade de Tel Aviv, Roni Stauber e Raphael Vago (2007:118, tradução nossa) reforçam a importância da memória coletiva: “como os primeiros intelectuais nacionalistas judeus, a *intelligentsia* romani, que lidera a luta pelo fortalecimento de uma identidade étnica distinta romani, enfatiza a importância de apresentar uma história compartilhada – uma ‘super narrativa’ – que servirá para consolidar as comunidades dispersas”. No caso dos ciganos, estes moldaram a história em termos etno-nacionais.

Vamos, portanto, iniciar com a saída da Índia. Descoberta tardiamente pelos gadjé e ainda não aceita (ou conhecida) por todos os ciganos, a ligação com a Índia ocupa uma destacada importância na definição da identidade e atua como componente de articulação política. Em seguida, iremos seguir cronologicamente os ciganos na Europa, descortinando a brutal perseguição. A intolerância aos ciganos pode ser rastreada nesses períodos através de diversos discursos produzidos por elites dedicadas a detectar o seu inimigo objetivo⁴ e

3 Heinrich Grellman foi um acadêmico alemão do século 18 considerado o “pai” dos estudos ciganos e o arquiteto do estudo científico dos ciganos (MAYALL, 2004:32).

4 Para Arendt, o inimigo objetivo é “aquele grupo que, independentemente de sua conduta pode, a critério da liderança totalitária, eventualmente discordar da verdade oficial e, por isso, deve ser discriminado, isolado, punido e eliminado” (apud CARNEIRO, 1983:39).

despejar o seu ódio. Esses discursos alimentam um conjunto de mitos políticos: “o *mito da pureza de sangue* metamorfoseou-se, no século XIX, no *mito ariano* ao qual se somou o *mito do complô*” (CARNEIRO, 1983:11). Apesar da citação da professora Maria Tucci Carneiro se referir principalmente aos judeus e cristãos-novos, podemos observar que aos ciganos também se designava um papel negativo nesses mitos políticos. Durante a nossa seletiva abordagem dos eventos mais relevantes para os ciganos na Europa, indicaremos a posição que os ciganos ocupavam nos três mitos políticos.

1.1 – A Saída da Índia

As condições em que os ciganos deixaram a Índia ainda não estão claras. Porém, essa origem é amplamente aceita. Há algumas hipóteses formuladas a partir de estudos das variações do idioma romani e os empréstimos de outras línguas, sugerindo as rotas de migração dos ciganos.

O primeiro registro na Europa da conexão entre ciganos e a Índia foi feito em 1760, na Holanda, pelo estudante de teologia húngaro Vályi Stefán na Universidade de Leiden. Stefán notou similaridades entre o idioma sânscrito, falado por três estudantes indianos que estavam na mesma universidade, e a língua falada pelos ciganos de sua terra natal, Győr, com quem aprendera algumas palavras. Nos anos subsequentes, alguns pesquisadores europeus, como Rüdiger (1782) e Grellmann (1783) começaram a estudar o romani e a sugerir de forma dedutiva que os ciganos teriam parentesco com os indivíduos do subcontinente indiano. O estudo se intensificou e foram formuladas diversas hipóteses sobre a origem dos ciganos.

Um dos mais dedicados pesquisadores deste tema, o professor de linguística e ativista Ian Hancock supõe que os ancestrais dos ciganos seriam membros de uma casta militar que deixou a Índia durante o primeiro quarto de século do segundo milênio em resposta a uma série de invasões islâmicas lideradas pelo sultão Mahmud de Ghazni (2000:1). Em seu apoio estão os pesquisadores Rajko Djuric e Marcel Courthiade que também acreditam na ligação entre o êxodo romani e as invasões (*razzias*) do sultão. Courthiade vai além e afirma que os primeiros ciganos que chegaram à Europa sabiam de suas origens indianas e que apenas posteriormente o mito da origem egípcia começou a circular (2004:105).

De família judia ortodoxa, Donald Kenrick se tornou um importante ativista e pesquisador dos ciganos, realizando seu doutorado sobre um dialeto romani na Universidade de Londres. Ao abordar o assunto, Kenrick elaborou a seguinte hipótese: “Minha hipótese é que o povo romani se formou fora, em vez de dentro, da Índia, entre os séculos sétimo e décimo. Os imigrantes indianos de várias tribos se casaram e se misturaram na Pérsia, formando lá um povo com nome Dom (mais tarde se tornando Rom), e um grande número deles se mudou para a Europa. Seus descendentes são os romanis de hoje” (KENRICK, 2004:4, tradução nossa).

Sem dúvida, parte das confusões e demais controvérsias que ainda gravitam em torno da conexão indiana têm derivado da ausência de registros escritos. Apesar da falta de uma versão oficial, a conexão indiana dos ciganos está inserida em quase todas as definições que tentam dar conta de explicar quem são os ciganos, como veremos no próximo capítulo. Ademais, a ligação com a Índia está bem enraizada nos discursos do movimento internacional romani, se tornou amplamente conhecida após a aproximação da Iugoslávia de Tito e a Índia de Nehru, como países não-alinhados (COURTHIADE, 2004:105), e é reconhecida pela Índia⁵.

A mobilidade para a Europa através do Irã e da Anatólia é considerada a primeira grande onda migratória, iniciada cerca do ano 1000 da era comum. Na Europa, chegaram primeiramente à região balcânica e por volta de 1425 já haviam atingido o outro extremo do continente, a Península Ibérica.

1.2 - A escravidão

Os ciganos chegaram ao território da atual Romênia por volta do ano 1370, após um período relativamente longo no Império Bizantino, onde eles adquiriam o nome *Tsigane*. Atraídos pela riqueza dos principados romenos, a Valáquia e a Moldávia se tornaram os

5 Indira Ghandi reconheceu os ciganos como parte da diáspora indiana. Atualmente, Ian Hancock é o membro rom da organização global de povos de origem indiana, GOPIO (correspondência pessoal); Em 2001, o Primeiro Ministro indiano, Atal Vajpayee ofereceu aos ciganos o mesmo status dos imigrantes indianos como minorias indianas no exterior, incluindo passaportes (PER 2002).

principais destinos das migrações dos ciganos. Outras rotas eram seguidas em direção à Grécia e em direção à Hungria e depois à Europa Centro-Occidental: “a pressão dos otomanos sobre os Bálcãs fez com que os ciganos migrassem para a região ao norte do Danúbio. Como não eram ocupados pelos otomanos como os Estados balcânicos, os principados romenos representavam, naquele momento, um refúgio para a população cigana dos Bálcãs” (ACHIM, 2004:22, tradução nossa).

Porém, logo que chegaram a esse refúgio foram confrontados com um sistema escravagista instaurado nos principados que havia sido herdado dos tártaros. Então, desde que chegaram à Valáquia e Moldávia, os ciganos se tornaram escravos. Foram escravizados de forma sistemática nesses territórios: no princípio se tratava de exploração física, mas com o tempo se transformou em direitos sobre a pessoa que pagava tributos (FRASER, 2005: 70-71).

Em outro principado que hoje constitui parte da Romênia, a Transilvânia, os ciganos também foram escravizados, mais especificamente nas regiões que estiveram temporariamente sob o controle dos príncipes da Valáquia e da Moldávia (ACHIM, 2004:27).

É evidente que as origens da escravidão nas terras romenas não estão relacionadas com o aparecimento de ciganos lá (...) quando os ciganos atingiram a região ao norte do Danúbio no fim do século XIV, a escravidão já existia lá há algum tempo. (...) o papel dos ciganos na história da escravidão na Romênia reside no fato que em decorrência do número relativamente alto de ciganos nas terras romenas nos séculos XIV e XV, a escravidão se tornou um fenômeno difundido [...] e na segunda metade do século quinze eles eram os únicos escravos no país. [...] desse modo, o termo “cigano” se tornou sinônimo de “escravo” (ACHIM, 2004: 29, tradução nossa).

Permaneceram nesta condição social por muitos séculos até que surgissem as leis abolicionistas na metade do século dezenove. Ao longo deste período, os termos ‘cigano’ e ‘escravo’ se tornaram sinônimos. Assim, as palavras para “escravo” era *tsigan*, *rob*, *sclav* ou *scindrom* (HANCOCK, 1997). Quanto à classificação dos escravos, eram divididos em: “Țigani” ou “Robi domnești” (“ciganos da coroa”); “Țigani” ou “Robi boierești” (“ciganos dos boiardos”); “Țigani” ou “Robi manăstirești” (“ciganos dos mosteiros”) (ROMBASE).

O código da Moldávia, datado de 1654, distinguia claramente um cigano de um não-cigano. Ao primeiro se aplicariam punições severas como pena de morte em caso de estupro, enquanto ao segundo não havia sequer punição pelo mesmo ato (HANCOCK, 1997). Privados

de sua humanidade, os ciganos eram considerados “criaturas degradadas” (ROMBASE). Nesses principados, os escravos não tinham o direito de defesa perante um tribunal, sendo vítimas frequentes de violência, incluindo violência sexual contra as mulheres e, quando “erravam”, recebiam castigos terríveis, como açoites cruéis, inanição, ser atirado nu na neve ou num rio congelado, ser pendurado sobre o fogo, entre outros (KOGALNICEANU apud FRASER, 2005:226). Apenas em circunstâncias excepcionais eram libertados da escravidão. Afirma Viorel Achim (2004:35, tradução nossa):

Os escravos formavam uma categoria separada dentro da organização social dos principados romenos. Eles compunham a camada mais baixa das classes subjugadas. O que definia a condição social deles não era a ausência de liberdade individual, já que os servos (conhecidos como *rumâni* na Valáquia, *vecini* na Moldávia e *iobagi* na Transilvânia) também eram subjugados na sociedade feudal, mas o fato de não terem *status* como pessoas sujeitas ao direito (*legal persons*). O escravo era propriedade de seu senhor, compondo a sua propriedade pessoal. O senhor podia fazer o que quisesse com o escravo: poderia colocá-lo para trabalhar, poderia vendê-lo ou trocá-lo por outra mercadoria, poderia usá-lo como pagamento de um débito ou poderia emprestá-lo ou deixar como herança [...] Os senhores constantemente abusavam de seus direitos, já que os escravos poderiam ser punidos a qualquer momento com espancamento ou com prisão sem a necessidade de intervenção das autoridades estatais [...] suas únicas obrigações eram alimentar e vestir os escravos que trabalhavam em suas terras.

Cabe esclarecer que, apesar de escravos, a grande maioria dos ciganos era nômade, ligada a um senhor por certas obrigações. Os ciganos da coroa pagavam um tributo anual, mas não eram obrigados a permanecer sedentários, enquanto os ciganos que pertenciam aos boiardos ou monastérios não tinham liberdade alguma, “ficando à mercê de seus amos: eles e seus filhos se converteram em bens que podiam ser vendidos, trocados ou presenteados” (FRASER, 2005:72, tradução nossa).

Emancipação

Por séculos os ciganos foram mantidos em estado de escravidão coletiva nos territórios da Romênia. Em decorrência da proximidade da Transilvânia com o Império Austro-Húngaro e seu modo de produção, a escravidão neste principado terminou em 1790. Todavia, essa condição social continuou inalterada até metade do século XIX na Valáquia e na Moldávia, até que surgiram tendências libertárias inspiradas nos acontecimentos do Ocidente.

A abolição da escravidão no Ocidente e uma geração de intelectuais dos principados que estudaram lá foram determinantes para a criação de um movimento abolicionista na Romênia e na adoção das leis de emancipação. Para fazer parte do Ocidente, a Romênia deveria romper com o atraso, e a escravidão começou a ser vista como algo bárbaro, o principal sinal de uma sociedade retrógrada.

Em 1855 foi a vez da Moldávia abolir a escravidão e em 1856 foi promulgada a lei de emancipação dos ciganos na Valáquia, prevendo uma compensação monetária para os antigos donos de escravos. Todavia, os ciganos não foram integrados na sociedade. Nas palavras de Ian Hancock (2002:26, tradução nossa): “após a libertação nada foi feito para educar e reorientar os escravos livres e trazê-los para a sociedade; em vez disso, foram os antigos donos de escravos que receberam dinheiro para compensar as suas perdas”.

A emancipação foi um processo que durou mais de duas décadas: “os escravos não foram libertados em massa; ao invés disso, a emancipação aconteceu categoria por categoria em um processo de duas décadas e meia. Do ponto de vista legal, 250.000 ciganos foram libertados da escravidão” (ACHIM, 2004:112, tradução nossa).

Como um terço dos ciganos da Europa vivia nos territórios da atual Romênia (ACHIM, 2004:95), deu-se início ao segundo grande movimento migratório de ciganos, desta vez da Romênia para a Europa Ocidental e as Américas, principalmente Brasil, Argentina e Estados Unidos⁶. Esse movimento migratório é conhecido também como a “grande invasão kalderash”.

A emancipação não garantiu a integração dos ciganos na sociedade romena moderna em virtude das condições em que isso se deu. Como legado, a escravidão resultou na separação entre os ciganos e o restante da população romena – condição que ainda está presente em nossos dias. A escravidão e o processo de emancipação apenas formal conduziram a população romani a um *status* inferior na Romênia, que os eventos históricos seguintes apenas reforçariam. Como conclui Viorel Achim (2004:1, tradução e grifos nossos):

6 Carol Silverman (2012:13) estima que a população kalderash nos Estados Unidos seja de aproximadamente um milhão de pessoas, com grande contingente tendo atingindo as terras norte-americanas no período entre 1880-1915.

“o status de escravos marcou o destino dos ciganos. *A emancipação legal no século dezenove não foi acompanhada de emancipação social*”.

Não se pode deixar de observar qual era a abordagem europeia naquele período sobre a emancipação das minorias. Muito distante de uma perspectiva pluralista, a emancipação significava possibilitar, pelo menos formalmente, a transformação do “outro” em “titular”. Sobre a emancipação das minorias na Europa a partir do século dezoito, Herbert Heuss (2000:62) comenta que a emancipação era sinônima de assimilação: “o objetivo nunca foi a emancipação da minoria, mas o desaparecimento da sua existência social. Queriam que os judeus não fossem mais judeus, e os ciganos deveriam deixar de ser ciganos [...] a emancipação leva o emancipado a desaparecer”.

Apesar de não terem sido escravizados de forma sistemática e duradoura na Europa Centro-Occidental como na Romênia, diversas medidas foram tomadas contra os romanis nesses países. Como resume Viorel Achim (2004:68, tradução nossa): “A história dos ciganos na Europa Central e Ocidental foi até o século XVIII uma série interminável de perseguições, expulsões, deportações e pogroms [...] No Ocidente, os ciganos nunca encontraram um lugar na sociedade”.

1.3 - Península Ibérica e o Mito da Pureza de Sangue

Em 1425 surge o primeiro registro da presença de ciganos na Península Ibérica, em Zaragoza, na Espanha (PATRIN). Neste século, a Península passa por uma transição: da relativa coexistência étnica, em que as tensões ocorriam entre cristãos e infiéis, para a perseguição racial.

A partir do século XV, surge uma cisão na sociedade ibérica, que se tornou dividida entre discriminadores (brancos) e discriminados (negros, mulatos, ciganos, judeus, cristãos-novos e indígenas) que seriam, de acordo com o discurso dos discriminadores, incapazes por tradição (CARNEIRO, 1983: 47). Poucos anos após a chegada à Península Ibérica, os ciganos foram estigmatizados como impuros de sangue e uma série de restrições foram aplicadas a eles, considerados “Estranhos à Nação”. Como pontua a professora Tucci Carneiro (1983:11):

Antes do século XV, o preconceito não estava relacionado, especificamente, ao antagonismo de raças. A aversão entre os grupos se fazia atrelada às divergências

religiosas existentes entre cristãos e infiéis. Somente a partir de 1449 – data da promulgação do Estatuto-Sentencia de Toledo – é que identificamos a manifestação de um racismo [dito tradicional] cujos fundamentos teológicos dividiram as sociedades ibérica e colonial em dois grupos distintos pela pureza de sangue: os *limpos* e os *infectos de sangue*.

A Igreja católica ibérica foi a principal propagadora e sustentadora do mito da Pureza de Sangue. Acerca da construção doutrinária da elite para subjugar e controlar os diversos grupos, a pesquisadora acrescenta:

falsos argumentos étnicos ou religiosos são adotados como signos, permitindo distinguir os indivíduos ou os grupos entre si. Dessa forma, passam a existir, de um lado, os *limpos de sangue*, pertencentes a uma raça pura, superior e inteligente, e, de outro, os *infectos*, tratados como párias, membros de uma raça inferior (CARNEIRO, 1983:11).

Do ponto de vista comportamental, observa-se que a legislação Manuelina inaugura o anticiganismo institucionalizado em Portugal a partir de 1514, aparecendo até as Ordenações Filipinas de 1774. Se analisarmos a legislação Filipina vigente em Portugal entre 1603-1774 veremos que os ciganos eram proibidos de entrar no Reino de Portugal e seriam castigados se lá permanecessem. No livro 5, Título LXIX, encontramos:

Mandamos, que os Ciganos, assi homens, como mulheres, nem outras pessoas, de qualquer Nação que sejam, que com elles andarem, não entrem em nossos Reinos e Senhorios. E entrando, sejam presos e açontados com barão e pregão. E feita nelles a dita execução, lhes seja assinado termo conveniente, em que se saiam fora delles. E não se saindo dentro do dito termo, ou tornando outra vez entrar nelles, sejam outra vez açoutados, e percão o movel, que tiverem, e lhes fôr achado, amelade para quem os accusar, e a outra para a Misericórdia do lugar, onde forem presos; e sendo algumas das ditas pessoas, que com os Ciganos andarem, naturaes destes Reinos, não serão lançados delles, mas serão além das sobreditas penas degradados dous aunos para Africa.

No trecho acima se percebe a abrangência da punição aos que “com elles andarem”, desencorajando o contato com os ciganos, o que sugere a ideia de “contaminação” de todos indivíduos que se aproximassem dos ciganos, estigmatizando-os.

Em 1718, D. João V determinou a expulsão dos ciganos. Sobre a política portuguesa de deportação de ciganos no século XVIII, Donavan afirma:

Como uma forma de expor publicamente sua determinação João V ordenou a deportação imediata de uma pequena comunidade cigana consistindo de cinquenta homens, quarenta e uma mulheres e quarenta e três crianças, então detidos na prisão municipal de Limoeiro. Seu banimento foi um procedimento cuidadosamente

planejado, servindo como um ato de Estado. A Justiça do início do período moderno era praticada de uma forma deliberadamente cerimonial. Oficiais publicizavam o evento antes através de anunciamentos boca a boca ou públicos. Nesse caso o embarque do navio brasileiro, que sempre atraía grandes multidões, forneceu o palco. A visão dos ciganos partindo acorrentados demonstrava para os espectadores o esforço da coroa pelo controle social. Isso e a publicação dos banimentos subsequentes assinalavam, sem dúvida, que a assimilação não era mais uma opção dos ciganos para escapar de seu status criminoso (apud TEIXEIRA, 2007:13).

Com as várias disposições legais anticiganas em Portugal, muitos ciganos *calon* vieram para o Brasil, como deportados ou fugindo da perseguição. Como assinala Cristina da Costa Pereira (2009:32), “a presença dos ciganos no Brasil, portanto, deve-se às perseguições do Tribunal do Santo Ofício, que decretara: Porém, em podendo, haveremos de deitar fora essa má casta”.

Uma série de atributos depreciativos era dirigida aos ciganos para construir uma imagem negativa, com a intenção de colocá-los à margem da sociedade. Em outras partes da Europa, foram empreendidas diversas ações contra os ciganos, como o genocídio cultural, a assimilação forçada e o extermínio físico. Foram escravizados na Inglaterra e na Espanha em diferentes períodos⁷. O idioma romani foi criminalizado em Portugal em 1685 – numa tentativa de genocídio cultural (PATRIN). Em 1715, a Escócia iniciou a deportação de ciganos para os Estados Unidos e em 1719 é a vez da França expulsá-los para as colônias no continente americano.

Em 1721, 220 anos antes de Hitler, o imperador Karl VI ordenou o extermínio dos ciganos homens adultos sob seu jugo e que fossem cortadas as orelhas das mulheres e crianças ciganas, como sinal de punição e identificação. Para Goffman (1963:58), a visibilidade é um fator crucial para comunicar um estigma particular.

Em 1899, a agência de informação Central para o Combate da Moléstia Cigana (*Nachrichtendienst in Bezug auf die Zigeuner*) sob a coordenação do investigador criminal Alfred Dillmann foi criada na Alemanha com o objetivo de registrar os ciganos. Em 1905, Dillmann publicou o *Zigeuner-Buch*, em que o autor considerava perigosa a mistura de ciganos com brancos e enfatizava a sua crença na tendência genética dos ciganos ao

⁷ Enquanto a escravidão dos ciganos na Romênia é mais documentada, os ciganos também foram escravizados em diferentes momentos em outras partes do mundo, como no reinado de Eduardo VI na Inglaterra e na Espanha após um decreto de 1538 que condenava os ciganos à escravidão perpétua (HANCOCK, 1997).

comportamento criminoso. Essas ideias inspiraram os nazistas e ressurgiram em 1935, nas Leis de Nuremberg, que em 1936 passou a incluir os ciganos no grupo *Artfremdes Blut* (sangue estrangeiro), proibindo-os de casar com alemães “arianos”.

1.4- Nazismo

Começou o período mais trágico da história cigana. Perseguidos pelos nazistas com base na “raça”, muitos ciganos foram assassinados, esterilizados e torturados. Estima-se que cerca de 500 mil ciganos⁸ tenham sido assassinados durante a 2^a. Guerra, no episódio conhecido como Holocausto Romani, *Porrajmos* (“a devoração”) ou *Samudaripen/ Sa Madaripen* (“o assassinato de todos”). Embora os ciganos já enfrentassem medidas persecutórias na Alemanha antes de 1933, a discriminação e a opressão foram muito intensificadas com os nazistas, culminando com o genocídio. A atitude racista foi relacionada ao conceito de intervenção policial desenvolvido após 1937, em que o crime foi explicado em termos de comportamento antissocial de certos segmentos da sociedade e esse comportamento, por sua vez, foi explicado por fatores hereditários. Assim, muitos ciganos foram rotulados de “associais” e enviados para campos de concentração durante a “luta preventiva do crime” racialmente motivada a partir de 1938 (ZIMMERMANN, 2007:36).

Os grupos de extermínio da Alemanha nazista, chamados de *Einsatzgruppen* assassinaram milhares de ciganos sem levá-los para campos de concentração. “Em decorrência dos mitos de ‘racialmente inferiores’/‘ciganos espíões’, as unidades da *Wehrmacht* também cediam os roma aos *Einsatzgruppen* ou eles próprios atiraram nos ciganos” (ZIMMERMANN, 2007:38). Durante os julgamentos de Nuremberg em 1948, o comandante do *Einsatzgruppe D*, Otto Ohlendorf e o general da SS, Erich von dem Bach-Zelewski declararam que matar ciganos era parte da missão dos *Einsatzgruppen* (MARGALIT, 2002:44).

8 O saldo de 500 mil mortos foi adotado pelas principais organizações ciganas e não-ciganas que tratam da campanha dos nazistas para eliminar a população romani da Europa. Entretanto, algumas estimativas apontam para um número inferior a 500 mil, enquanto outras sugerem um número superior a um milhão de vítimas ciganas, isto é, entre um quarto e um quinto da população total cigana europeia (SILVERMAN, 2012:10).

O Mito Ariano

Durante o Terceiro Reich (1933-1945), as crenças racistas contra os judeus e os ciganos foram reinterpretadas à luz das Ciências Biológicas. Para León Poliakov (1971:173), “na idade da ciência, o argumento teológico de maldição não convinha mais para reivindicar o restabelecimento dos guetos, e é assim que a casta “deicida” judia se transformou, logo depois de sua emancipação, em raça 'inferior' semita”. Assim, a construção doutrinária se fez com a substituição do argumento teológico utilizado durante a Inquisição ibérica por um argumento científico e com interesses políticos e econômicos. Para a professora Maria Luiza Tucci Carneiro (1983:14): “a diferença está no conceito de “raça”, que no racismo tradicional se faz com base em fundamentos teológicos e na corrente monogenista da Igreja, enquanto que o racismo moderno, a base é o cientificismo, cujas correntes alimentam a corrente poligenista”.

Auge da prática do extermínio para a purificação da raça, o regime nazista buscou anular as diferenças e as ameaças ao seu projeto homogeneizador, eliminando os opositores políticos e as “raças inferiores” que, de acordo com critérios elaborados pelos alemães, eram identificadas e estendidas por um número determinado de gerações que supostamente carregariam a “marca” dos antepassados e colocariam em risco a construção do homem ariano puro. Dentro do projeto homogeneizador étnico alemão, o patriotismo germanomaniaco considerava os indivíduos estigmatizados como anomalias que deveriam ser eliminadas para a purificação da raça.

Os judeus e os ciganos foram os dois únicos grupos “raciais” designados para aniquilação total com base nesse cientificismo e teorias conspiratórias. Os soviéticos também foram considerados sub-humanos e mais de três milhões de prisioneiros soviéticos morreram nas mãos dos alemães, porém, como explica Zimmermann (2007:47, tradução nossa): “enquanto a Wehrmacht alemã e seus líderes políticos abandonaram os prisioneiros de guerra soviéticos para que morressem aos milhões em 1941 e início de 1942 [...] o assassinato sistemático de judeus e ciganos continuou ininterrupto da metade de 1941 até pouco antes do final da guerra”. Eis como o antropólogo britânico Michael Stewart introduz a tragédia dos ciganos (2009:172, tradução nossa): “Entre 1939 e 1945 em cada país que estava sob o jugo dos nazistas, em cada cidade, em cada vila, em cada campo de concentração, os ciganos, assim como os judeus, foram perseguidos porque nasceram”.

Sobre o genocídio dos ciganos, Zimmermann escreve: “No Reich, era parte da criminoso visão eugenista de eliminar o crime e o atraso da *Volksgemeinschaft* [comunidade nacional alemã] por meio de assassinatos. Nos territórios ocupados pelos alemães, isto era uma parte integral da guerra de aniquilação travada contra o bolchevismo-judaico, já que os ciganos eram frequentemente considerados pelos alemães como espiões dos judeus” (ZIMMERMANN 2000 apud MARGALIT, 2002:55, tradução nossa). Enquanto os judeus eram considerados pelos nazistas os principais inimigos políticos da Alemanha, sendo alvos de intensa propaganda nazista, os ciganos foram considerados sociais e criminosos genéticos pelos nazistas e seus aliados, sendo intensamente perseguidos após a ascensão de Hitler.

Como resume Michael Stewart (2009:173, tradução nossa):

Apesar das profundas diferenças na motivação, escala e intensidade das perseguições dos ciganos e judeus, os romas foram ameaçados de extinção – e, tivesse o curso da guerra sido outro, sem sombra de dúvida eles, como os judeus europeus, teriam desaparecido.

Sobre a manipulação da identidade através da utilização de estereótipos no racismo moderno, esclarece a professora Tucci Carneiro (1983:14):

Em geral, tanto no racismo tradicional como no racismo moderno, o grupo discriminador atribui ao grupo minoritário opiniões inexatas, ridicularizando-o por seu aspecto físico ou cultural. Aplicando a todos certas características individuais, os estereótipos contribuem para a prática da segregação social. Por exemplo: [...] os ciganos são vagabundos, trapaceiros, imundos, vadios e ladrões. A manipulação da imagem destes grupos passa, muitas vezes, por um processo de animalização e diabolização...

Do ponto de vista legal, o regime elaborou uma legislação racista contra os ciganos e os judeus. Um decreto de 1938 de Heinrich Himmler, *Bekämpfung der Zigeunerplage* (Combatendo a Praga Cigana) declarava que os ciganos de sangue mestiço eram os mais propensos ao crime. O diretor da Unidade de Pesquisa para Higiene Racial e Biologia da População do Ministério da Saúde, Robert Ritter, era o encarregado da medição da ancestralidade cigana na população. Sua assistente, Eva Justin, declarou durante a defesa de sua tese que “o sangue cigano era muito perigoso para a pureza da raça alemã” (NOVITCH, 1984).

Em 1941, Himmler elaborou as normas para a “avaliação biológico-racial” dos ciganos: compreendendo três gerações, o sistema partia de Z (*Zigeuner*, cigano puro), passando por ZM+, ZM e ZM- (*Zigeunermischling*, cigano parcial) até NZ (*Nicht-Zigeuner*,

não cigano) (FRASER, 2005:260, tradução nossa). O argumento científico buscava separar os alemães arianos das “raças estrangeiras” (*Fremdrasse*). Em dezembro de 1942, um decreto de Heinrich Himmler determinou que todos os ciganos da Europa fossem deportados para Auschwitz-Birkenau para o extermínio.

Cientista racial medindo o corpo

Fonte: Bundesarchiv apud Romani Rose, *Roma and Sinti*, 2007:34

Nos campos de concentração, os ciganos eram identificados com triângulos pretos ou marrons, como símbolos que evidenciassem a origem. Como já foi dito, estima-se que cerca de 500 mil ciganos foram mortos pela “solução final” dos nazistas e seus aliados. Os principais entraves para uma mensuração do número de vítimas são a ausência de registro de muitos ciganos e os extermínios ocorridos fora dos campos de concentração.

A ideia de “solução final” para o “problema cigano” continua ativa em alguns locais da Europa Centro-Oriental, como pode ser notada no anúncio de campanha do Partido Nacional Tcheco veiculado na televisão em maio de 2009 para as eleições da União Européia (TIMES, 2009).

O Mito do Complô

Na Europa, a mobilidade dos ciganos – forçada ou espontânea – levou a outra acusação: espionagem. Como muitos ciganos entraram na Europa juntamente com as tropas otomanas, foram imediatamente associados à expansão muçulmana e acusados de serem espiões para os turcos. Neste caso, os ciganos foram considerados na Alemanha como agentes da “conspiração islâmica”. Segundo Ian Hancock (2002:35, tradução nossa): “Eles [ciganos]

também foram acusados de agir como espiões para os muçulmanos, os quais poucos alemães conheciam, mas sobre quem já haviam ouvido muitas histórias assustadoras”.

O estereótipo do cigano espião, agente de complôs anticristãos ou antieuropeus, ressurgiu na Alemanha após a Primeira Guerra Mundial nas *Reichswehr* (Forças Armadas), desta vez associado ao bolchevismo: “Graças ao seu estilo de vida, os ciganos eram especialmente adequados como 'agentes' para a disseminação das ideias bolcheviques [...] Esta foi a primeira conexão imaginária forjada entre o estereótipo do cigano como agente de espionagem e a imagem hostil do bolchevismo” (ZIMMERMANN, 2001:114, tradução nossa).

Durante o Terceiro Reich, os ciganos foram associados ao mito do “complô judaico” para conquistar o mundo. A ausência de registros e de empregos regulares era tratada pelos nazistas como evidência que corroborava para a persistência da imagem estereotipada do cigano espião. Considerados agentes secretos do “Bolchevismo Judaico”, os ciganos foram perseguidos pelos *Einsatzgruppen* (grupos de extermínio da Alemanha Nazista). Para o historiador Michael Zimmermann (2001:128-129, tradução nossa):

A atividade dos *Einsatzgruppen* era baseada na imagem hierarquicamente articulada do inimigo. Em seu ápice estavam os judeus e os comunistas e seu anúncio fantasmagórico na forma de uma “conspiração mundial judaico-bolchevique”. Nesta pirâmide ideológica, os ciganos ocupavam uma posição subordinada, mas não insignificante. Eles eram reportados como “racialmente inferiores”, “aparentemente associiais”, como “partisans”, “espiões” e “agentes” de um imaginário “inimigo judaico mundial”. Considerados pelos *Einsatzgruppen* como a quinta coluna de informantes a serviço do “bolchevismo judaico”.

A acusação de espionagem foi retomada durante o conflito de Kosovo em que tanto os albaneses quanto os sérvios expressaram o medo de que a população romani estivesse espionando para o outro lado (HANCOCK, 2002:55).

1.5 - Pós-Guerra

Como resultado das deportações em massa, após a Segunda Guerra os ciganos estavam redistribuídos pelo continente. Os sobreviventes dos campos de concentração estavam desamparados e sujeitos a todo tipo de restrição (FRASER, 2005:272). Por motivos políticos e econômicos, alguns ciganos migraram em diversas partes da Europa: de Portugal

para Espanha, da Iugoslávia como *Gastarbeiter* na Alemanha, Itália e Países Baixos sem caracterizar um grande movimento migratório coletivo. A terceira onda migratória, contudo, ocorreria anos depois com o fim do comunismo no Leste da Europa.

Para Liégeois, infelizmente o período pós-guerra não pode ser caracterizado pelo fim da exclusão e dos assassinatos dos ciganos. Em suas palavras:

Após 1945, o extermínio sistemático continuou na Europa com uma política após a outra: temos apenas que lembrar o massacre de famílias em nome da “limpeza étnica” em partes da antiga Iugoslávia para compreender que isso nunca terminou. A rejeição oficial também continuou como resposta aos grandes movimentos migratórios dos anos 1990, como demonstrada pela ampla e planejada exclusão (às vezes na base de acordos bilaterais intergovernamentais) [...] Por exemplo, o acordo entre os ministérios do interior da Alemanha e da Romênia de repatriação de alemães e romenos para seus países respectivos [...] focando principalmente nos ciganos romenos na Alemanha em vez de imigrantes alemães na Romênia. A cobertura da mídia romena se referia ao acordo como um “protocolo cigano” (LIÉGEOIS, 2007:118, tradução nossa).

A citação do sociólogo francês demonstra o drama e a perseguição sofridos recentemente pelas famílias ciganas. Entretanto, temos que examinar melhor as políticas dos Estados europeus em diferentes períodos após a Segunda Guerra para compreender que apesar de em geral negativa, a experiência romani na Europa de 1945 aos nossos dias não é contínua e idêntica em todos os cantos da Europa.

Entre a derrota do eixo nazi-fascista e o fim da Guerra Fria, os ciganos estiveram submetidos às políticas internas dos Estados em que ficaram confinados às suas fronteiras. Com a divisão da Europa em dois blocos, um composto pelos países da Europa Ocidental sob a influência americana e outro pelos países orientais com o comando de Moscou, reforçou-se a diferença dos ambientes sociais, políticos, econômicos e culturais em que viviam os ciganos ocidentais e os orientais.

A maioria dos ciganos estava nos países comunistas. Vamos iniciar, portanto, com uma síntese da experiência dos ciganos sob o comunismo. Em seguida, percorreremos sucintamente a Europa capitalista.

1.5.1 O Período Comunista

Após a guerra, os sobreviventes da Europa Centro-Oriental voltaram para as suas vilas sem receber qualquer cuidado das autoridades. As organizações ciganas retomaram as suas atividades, mas foram debandadas pelas autoridades comunistas (ACHIM, 2004:189).

Na Europa Centro-Oriental o objetivo principal dos governos durante o regime comunista era assimilar os ciganos. Os líderes comunistas desejavam homogeneizar a nova sociedade e a resposta para o estilo de vida cigano, considerado inadequado para a realização do projeto soviético, era a assimilação forçada. Destarte, diversas políticas foram elaboradas pelos Estados satélites de Moscou para apagar a identidade cigana e ocupá-los nos trabalhos que o Estado autoritário desejava.

Os regimes comunistas oficialmente substituíram a centralidade na etnia por uma abordagem social, em que os ciganos se inseriam como um problema social que deveria passar por um processo de transformação que visava dissolver as ocupações tradicionais, as práticas culturais e o estilo de vida, enquanto eram relocados para os piores trabalhos industriais ou agrícolas, precipitando-os na classe social mais baixa de cada Estado.

Apesar da reformulação radical ideológica, não houve a abolição do anticiganismo e tampouco foram os ciganos selecionados para um processo de integração igualitário. Os novos países comunistas seguiram políticas mais desenhadas para metas ideológicas do que para remediar a injustiça social (FRASER, 2005:275). Nas sociedades comunistas, o pertencimento a uma classe era a chave para a identidade individual, triturando a identidade etnocultural e prosseguindo com um processo de assimilação, em que o antídoto para a racialização nazi-fascista era a eliminação das categorias de raça/etnia. Sem discernir as marcantes diferenças entre o extermínio físico e a homogeneização biológica (objetivo nazi-fascista) e a repressão à identidade étnica das minorias e padronização de estilo de vida (objetivo comunista), afirma o antropólogo Michael Stewart (apud McGARRY, 2010:25, tradução nossa): “repressão e discriminação não poderiam estar mais distantes do pensamento dos primeiros reformistas comunistas. Mas o desejo final foi surpreendentemente próximo ao sonho fascista: os ciganos tinham que desaparecer”. Embora as políticas assimilacionistas tenham terrivelmente minado a identidade cigana e deslocado os ciganos para a posição de proletários, houve também um progresso com relação à abertura para participarem da vida

pública. Ao postulado de Stewart deve-se complementar, portanto, que a principal convergência se dava por uma situação prévia às políticas assimilacionistas, caracterizada pelo racismo – causa de várias atrocidades dos comunistas também⁹. Não podemos esquecer que muitas sociedades comunistas tinham um passado nazista e, portanto, mais grave que suprimir a identidade étnica a fim de obter uma unidade identitária nacional foi não conseguir eliminar o racismo e a discriminação que impediam o avanço da real equidade.

Nos países socialistas, os ciganos não receberam dos dirigentes um status equivalente a outras minorias, que por vezes negavam a própria existência de roma em seus Estados. Para Marushiakova e Popov (2001:46, tradução nossa):

Baseados na teoria marxista-leninista quanto ao desenvolvimento hierárquico das sociedades humanas – tribo, nacionalidade, nação – os ciganos eram vistos como uma comunidade insuficientemente desenvolvida para ser considerada uma nacionalidade, muito menos uma nação. Além disso, já que não possuem território, foram considerados como um grupo étnico e foram, portanto, privados de direitos destinados a minorias reconhecidas como nacionalidades ou nações.

Complementa Achim (2004:190): “Consequentemente, os ciganos não foram representados como grupo étnico [...] não havia instituição para promover seus interesses coletivos e lidar especificamente com os problemas desta minoria, dentro dos limites do Estado totalitário, é claro”.

As tradicionais atividades econômicas que os ciganos ocupavam foram proibidas, seus bens, como ouro, cavalos e carroças foram confiscados para acabar com o nomadismo (mesmo na Romênia onde a maioria era sedentária) e foram recrutados compulsoriamente para os piores trabalhos. Os ciganos se consideravam os “filhos do mercado” (STEWART apud McGARRY, 2010:27), negociantes e intermediários que faziam lucro, e esse estilo de vida foi destruído pelas autoridades porque não havia espaço para atividades empresariais e autônomas no ideário comunista. Em troca, o Estado criou empregos para os ciganos, empregos repetitivos e de baixa remuneração, eliminando a independência ocupacional dos roma e deixando-os mais dependentes do Estado.

⁹ Em alguns Estados comunistas, como a Tchecoslováquia, havia a prática de esterilizar as mulheres ciganas (BARANY, 2002:117).

Para Zoltan Barany (2002:113), a experiência cigana não foi uniforme nos Estados comunistas e o impacto das políticas desses Estados sobre as minorias étnicas não foi apenas negativo. As políticas eram similares na maior parte do mundo socialista (exceção Iugoslávia e Albânia) durante o período stalinista. A partir dos anos 60, a supervisão soviética atenuou e as políticas nacionais ganhavam seus próprios contornos. O objetivo permaneceu o mesmo (assimilação); os meios é que se diferenciaram (BARANY, 2002:116).

Com uma política assimilacionista étnica e cultural intermitente, logo em 1951 a Romênia confiscou os bens dos ciganos (cavalos e carroças) e dispersou as comunidades compactas para diluí-las na sociedade romena mais ampla. Na Romênia, os ciganos foram ignorados até meados dos anos 70. Não havia nenhuma política especial dedicada aos ciganos até que, no final dos anos 70, iniciou-se um tímido programa de integração social, que foi implementado parcialmente e por um breve período de tempo, não trazendo, obviamente, resultados significativos (ACHIM, 2004:195-197). Este programa deu um ímpeto à campanha assimilacionista com a proibição dos encontros tradicionais, o confisco do ouro¹⁰ e o envio de muitos ciganos para trabalhar nas fábricas (BARANY, 2002:120). A resistência era punida com trabalho forçado.

Os ciganos se adaptaram à nova estrutura econômica. Neste período, os ciganos foram sedentarizados (os que ainda eram nômades) e promovidos em decorrência da política social do regime de desenvolver as classes pobres e destruir a antiga estrutura social. Houve progresso nas condições de moradia, já que os ciganos foram realocados para habitações nacionalizadas (ACHIM, 2004:190-191). Contudo, conclui Viorel Achim (2004:198) que a vida dos ciganos melhorou, mas a dos romenos gadje melhorou ainda mais. Isso é explicado em parte pela ausência de uma política especial do Estado romeno para lidar com os problemas dos ciganos, já que as autoridades não lidavam seriamente com os ciganos. Como consequência, “a marginalização que caracterizou os ciganos foi acentuada durante o comunismo” (ACHIM, 2004:198, tradução nossa). Angus Fraser (2005:279-280) resume a atitude da Romênia com os ciganos de forma mais negativa ainda, afirmando que Ceausescu tentou apagar a cultura cigana e obrigá-los a viver em guetos miseráveis, enquanto a polícia os roubava e o preconceito popular aumentava.

10 Segundo Viorel Achim (2004:201) “uma medida eu afetou diretamente os ciganos foi o confisco do ouro privado [...] para os ciganos, principalmente os acampados em tendas, que mantinham a sua riqueza em forma de ouro, essa medida levou à perda da principal fonte de riqueza deles”.

A Bulgária e a Tchecoslováquia foram os Estados mais repressores e constantes na política de assimilação dos ciganos. A Bulgária iniciou uma campanha rigorosa de assimilação em 1953, proibindo as viagens de ciganos. Nos anos seguintes, foram criadas escolas apenas para ciganos e um processo de genocídio cultural: o teatro romani e os jornais ciganos foram fechados, era proibido falar romani, dançar e tocar músicas ciganas e até estudar a cultura romani era desencorajado a fim de erodi-la. Oficialmente o governo búlgaro negava a existência dos ciganos.

Na Tchecoslováquia, as medidas se repetiam: proibição do nomadismo, remoção para apartamentos nas áreas urbanas, proibição do romanês (até no intervalo das aulas nas escolas) e desestímulo à pesquisa sobre os ciganos. A lei de 1958 que proibia nomadismo “foi aplicada de maneira brutal: em alguns casos a polícia matava os cavalos dos ciganos e tomava as rodas das carroças para fazê-los parar de viajar” (LIÉGEOIS, 2007:127). Em acréscimo, foi executado um programa de esterilização de mulheres ciganas mediante incentivos monetários ou muitas vezes sem o consentimento delas (BARANY, 2002:117-118). Esse período foi caracterizado pelo aumento das hostilidades contra os ciganos e pela visão de que a solução seria a submissão incondicional desta população.

Na Polônia, os ciganos não eram percebidos como um problema relevante para a realização do projeto político polonês porque representavam apenas 0,1% da população (a maioria havia sido exterminada durante a perseguição nazista). No início dos anos 1950, Varsóvia elaborou um plano de integração que consistia em oferecer habitação e emprego para eliminar o nomadismo. Contudo, os trabalhos que ofereciam eram pouco atrativos e os nômades continuaram a migrar (FRASER, 2005:276). Iniciou-se em 1964, uma política coercitiva para reprimir a cultura cigana que consistia em restrições à mobilidade dos roma, registros obrigatórios e controle das organizações culturais ciganas (BARTOSZ apud BARANY, 2002:119).

Na Hungria o processo de assimilação começou em 1961. Foi menos repressor que os vizinhos ao norte, com incentivo às práticas culturais ciganas e teve melhores resultados em integrar os roma. Contudo, houve destruição de vilas ciganas e as crianças eram retiradas dos pais e educadas em instituições do Estado (ACHIM, 2004:200). Possivelmente os avanços não foram maiores em decorrência do tradicional racismo contra os ciganos que não perdeu

fôlego nesse período, o que, em outras palavras, poderia levar à conclusão de que o projeto assimilacionista húngaro não foi capaz (ou não desejava) de atingir a igualdade social. A tentativa de empregar os ciganos nas fábricas e em fazendas coletivas fracassou devido à resistência tanto dos roma quanto dos gadje e a discriminação na distribuição das tarefas e das promoções (LIÉGEOIS, 2007:127). A desigualdade era promovida pelo Estado também, que repartia os recursos de maneira desigual em detrimento dos ciganos (BARANY, 2002:122), dava um tratamento especial ao “crime cigano” e emitia passaportes pretos ao roma em vez de vermelhos como os outros cidadãos recebiam (STEWART apud VERMEERSCH, 2005:51).

Portanto, apesar do discurso de igualdade, a segregação e o racismo continuaram. A igualdade não foi aplicada aos ciganos, permanecendo o anticiganismo e a separação. Na Hungria, por exemplo, os ciganos tinham um trem especial chamado de “trem negro” utilizado somente pelos roma para viajar para as grandes cidades a fim de desempenhar trabalhos de baixa remuneração¹¹.

A partir de um trabalho de campo conduzido em 1985 junto a um grupo de ciganos húngaros, o antropólogo britânico Michael Stewart notou que os ciganos lutavam para manter um estilo de vida independente, apesar de a maioria ter trabalho assalariado, isto é, dependência do mundo externo. Ou seja, a ética cigana seria incompatível com a ética do Estado controlador, presumindo-se que esse seja um motivo relevante para o fracasso das políticas assimilacionistas da Europa Centro-Oriental. Contudo, convém notar que os trabalhos que ofereciam (obrigavam) os ciganos a desempenhar eram, geralmente, os mais desgastantes e com menor remuneração. Diante disso, a resistência ao mundo externo equivalia à resistência à humilhação.

Considerada a notável exceção dentre os Estados comunistas, a Iugoslávia teve as políticas mais progressistas com relação aos ciganos. Com uma das maiores populações ciganas do mundo, concentrada principalmente na Sérvia e na Macedônia¹², Belgrado pretendia integrá-los dentro de um projeto de Estado multicultural. A Iugoslávia foi o único Estado comunista que não tentou forçar a sedentarização dos ciganos nômades, e Tito chegou

11 Veja o documentário *Romany Trail*.

12 Muitos ciganos da ex-Iugoslávia perderam suas vidas durante a Segunda Guerra. Na Croácia, cerca de 26-28 mil, e na Sérvia 12 mil foram assassinados (CROWE, 1996:220-221).

a cogitar a criação de uma região autônoma cigana na Macedônia¹³ para compensá-los pelo “comprometimento fanático à causa *partisan*” (CROWE 1996:222). A proposta não se materializou, mas houve um despertar da comunidade cigana na Iugoslávia, principalmente na Macedônia, onde os ciganos foram eleitos para o conselho municipal de Skopje. No início dos anos 70, havia entre 400 e 650 mil ciganos na Iugoslávia (CROWE, 1996:222-226), que foram beneficiados pela política iugoslava que culminou na aquisição do *status* de nacionalidade. Esse reconhecimento foi o limite da inserção política aos ciganos, que significava a posição intermediária no sistema iugoslavo de *nações* (croatas, eslovenos, etc.), *nacionalidades* (húngaros, albaneses, etc.) e *grupos étnicos* (judeus, por exemplo). Comenta Angus Fraser (2005:281):

Neste baluarte para os defensores marxistas de um enfoque pluralista, em 1981 se concedeu aos ciganos o status de nacionalidade (*narodnost*)¹⁴ em pé de igualdade constitucionalmente com outras minorias como a albanesa, a húngara e a turca, conferindo direitos linguísticos e culturais, embora as diversas repúblicas iugoslavas estivessem longe de aplicar uniformemente o novo status.

Embora os ciganos tenham sido reconhecidos como uma nacionalidade em 1981, a concessão veio em momento inoportuno, de muita dificuldade econômica e social com a morte de Tito. Assim, os roma continuavam sendo tratados como um grupo étnico pela maioria das repúblicas iugoslavas (exceção Montenegro e Bósnia-Herzegovina), o que conferia um status político inferior (BARANY, 2002:116).

Apesar da resistência das repúblicas em aceitar o novo status dos ciganos, as condições de vida dos roma melhoraram significativamente. Foram criadas escolas cujo idioma de instrução era o romani e proliferaram os programas de rádio e televisão neste idioma. A política de integração iugoslava teve resultados muito mais positivos que as assimilacionistas dos vizinhos comunistas. Surgiram profissionais liberais, como médicos, advogados e engenheiros ciganos, embora a maioria continuasse preenchendo as posições mais baixas.

13 Na região metropolitana da capital da Macedônia, Skopje, há o município de Shuto Orizari que se tornou a maior comunidade cigana do mundo, o único local onde os ciganos não eram minoria, sendo apelidado de Estado romani (CROWE, 1996:224-225).

14 Na Iugoslávia havia três categorias de comunidades nacionais: 1) nações (*narodi*) que eram eslavas; 2) nacionalidades (*narodnosti*) que eram grupos étnicos não-eslavos, como italianos e húngaros; 3) grupos étnicos (*etničke zajednice*) como austríacos e judeus, por exemplo. Apenas as nações tinham direito a autodeterminação (JOVIC, ADAMSON, 2004:296).

Com o fim da Iugoslávia e o desolador quadro que se seguiu, marcado pelos conflitos e ações genocidas de limpeza étnica, o único refúgio era a Macedônia que, com cerca de 200 mil roma em 1991, reconhecia-os como cidadãos e levou adiante a integração dos ciganos em seu novo Estado. Para David Crowe (1996:223, tradução nossa), “a causa romani na Macedônia se beneficiou da vontade da Macedônia em obter reconhecimento internacional e se tornar membro da ONU”.

Na Rússia, os ciganos se tornaram parte integrante da literatura, teatro e música a partir do século 18 (CROWE, 1996:151). Com a revolução bolchevique e a instauração da União Soviética, os ciganos foram inicialmente favorecidos pela Nova Política Econômica (NPE) de Lênin de 1921 que “estimulou um renascimento político e cultural de muitas minorias do novo Estado soviético, especialmente os ciganos” (CROWE, 1996:174). O plano de Lênin também incluía o encorajamento à adoção de uma vida sedentária, obtendo resultados piores em decorrência da resistência de muitos ciganos em abandonar o estilo de vida tradicional nômade. Porém, como afirma David Crowe (1996:176, tradução nossa), “embora as autoridades soviéticas não fossem capazes de forçar todos os roma a desistir de seus modos nômades, eles foram capazes de estimular um renascimento cultural e educacional dos ciganos”. Com apoio de ativistas ciganos, houve uma significativa mudança repentina em favor das atividades educacionais e culturais dos ciganos, incluindo a revitalização da língua romani, a abertura de diversas escolas ciganas com ensino em romani e a criação do teatro cigano “Romen” em cooperação com o teatro judaico de Moscou.

Entretanto, nos anos 30, ocorreram mudanças radicais na política soviética para as minorias. Rompendo com a política tolerante anterior, Stalin buscou a russificação do país, fechando as escolas ciganas e proibindo publicações em romani. Muitos ciganos foram forçados a coletivizar, enviados em massa para a Sibéria ou mortos (CROWE, 1996:180). Porém, a repressão stalinista era branda quando comparada com os ferozes ataques dos *Einsatzgruppen* alemães que viriam com o irromper da guerra. Durante as incursões para aterrorizar a Rússia e exterminar o centro do imaginário “sistema bolchevique mundial”, os alemães assassinaram cerca de 35 mil ciganos russos (KENRICK 1972 apud CROWE, 1996:186). A maioria conseguiu escapar para os territórios controlados pelos soviéticos e muitos se juntaram à luta contra a Alemanha.

Após a guerra, Stalin lançou uma política para liquidar as “influências estrangeiras”, perseguindo os judeus e outras minorias. Com a morte de Stalin, seu sucessor, Nikita Krushev, enfatizou a busca pela sedentarização dos ciganos. A população cigana continuou crescendo, atingindo oficialmente mais de 262 mil pessoas em 1979¹⁵. Com a *glasnost* de Gorbachev, os ciganos puderam criar a União Nacional Romani, estabelecendo relações com a União Romani Internacional e enviando representantes para o Quarto Congresso Mundial Romani em Varsóvia, 1990 (CROWE, 1996:192).

Após o fim da União Soviética, surgiram grupos nacionalistas e de extrema direita que alimentam o ódio e a violência contra os ciganos.

1.5.2 A Europa Ocidental

Nos países europeus ocidentais, a preocupação mais importante com relação aos ciganos após a Segunda Guerra era em como tratar os nômades. Diferentemente da Europa Oriental, que havia sedentarizado a maior parte da população cigana, no Ocidente a maioria, com exceção da Espanha, ainda era composta por famílias nômades.

Dois dos principais países da Europa Ocidental – Grã-Bretanha e França – concentraram os seus esforços em lidar com o nomadismo. Em 1968 o governo britânico tentou sedentarizar parcialmente a comunidade cigana ao criar locais para acampamento autorizado. Em 1994, os britânicos criminalizaram a prática de acampamento em locais não autorizados. A França, que deportou muitos ciganos para campos de concentração como Dachau e Buchenwald e manteve prisões para ciganos até 1946 em seu território – quase dois anos após a libertação dos franceses dos nazistas – não teve uma política de acerto de contas com as vítimas ciganas. Como a Grã-Bretanha, Paris enfocou o combate ao nomadismo, criminalizando também os acampamentos ilegais. Todavia, os Estados membros da União Européia têm a obrigação de criar condições necessárias para que os viajantes exerçam o direito de manter um estilo de vida nômade, oferecendo locais para a parada, e a França não cumpre essa tarefa (O’NIONS, 2007:7).

Recentemente, o governo de Sarkozy alvejou coletivamente os ciganos romenos e búlgaros, acelerando as expulsões dos ilegais e estigmatizando toda a comunidade ao associá-

15 De acordo com Grattan Puxon havia cerca de 480 mil ciganos na URSS em 1980 (apud CROWE 1995:191).

la ao crime¹⁶. As expulsões continuam no governo do sucessor de Sarkozy, o socialista François Hollande.

A Alemanha exemplifica a continuidade da perseguição. Tendo que lidar com um acerto de contas em decorrência da política genocida do Terceiro Reich, a República Federal da Alemanha não rompeu com a herança racista e discriminatória, resultando num comportamento nada exemplar. A Espanha, por sua vez, é citada como modelo de integração dos ciganos na Europa, apesar de não ter eliminado o anticiganismo de sua sociedade.

Alemanha

Assim como em outros países europeus (França, por exemplo), a nacionalidade alemã também é definida ‘biologicamente’, isso é, pela linha de origem (SCHILLER; FOURON, 2000:49), racializando os demais habitantes do território definidos como “diferentes”, a quem recusam a aceitar como pertencentes ao mesmo Estado-nação.

Após a Segunda Guerra, os ciganos sinti encontraram grande resistência para serem aceitos na Alemanha, não tendo nem a garantia da nacionalidade retirada durante o regime nazista (FRASER, 2005:271) – um pré-requisito para elegibilidade aos pagamentos compensatórios. Assim, “eles eram então considerados inelegíveis aos pagamentos compensatórios, porque, segundo a lei de reparação da Alemanha Ocidental, apenas os cidadãos alemães poderiam requerer. Quando a cidadania deles foi reestabelecida e os pedidos de compensação foram propostos novamente, os solicitantes foram informados que perderam o prazo” (MATRAS, 2012:72, tradução nossa).

Neste momento, a atitude alemã com relação aos ciganos não revelou uma ruptura com o passado, exceto pelo abandono do extermínio e da esterilização. Ademais, a política de desnazificação não tratou de combater o anticiganismo, amplamente enraizado na cultura alemã (GUIMARAIS, 2008).

¹⁶ A perseguição atingiu também os ciganos franceses. Após expulsar os estrangeiros, o governo francês ameaçou fechar o único grande circo cigano da Europa: <http://www.guardian.co.uk/world/2010/sep/26/roma-gypsy-expulsion-cirque-romanes>

No início dos anos 1960, a socióloga alemã Lukrezia Jochimsen, após pesquisar a imagem que os alemães tinham dos ciganos, concluiu que os alemães os identificavam como “nômades de uma raça estrangeira que vagueiam dentro de nosso país provenientes de regiões estrangeiras (Hungria, os Bálcãs, a Ásia), com características negativas particulares (eles são associiais, selvagens, parasitas, avessos ao trabalho e criminosos)” (apud MARGALIT, 2002:14, tradução nossa). Recentemente, o vice-presidente da Associação dos Investigadores Criminais da Alemanha (BDK) declarou que os ciganos se sentem como "larvas no toicinho do bem-estar social" e utilizam a "perseguição nazista como forma de legitimação do roubo e do parasitismo social" (DEUTSCHE WELLE, 2008).

Além de não combater os estereótipos anticiganos, a Alemanha também não tratou de reparar os erros do passado. A perseguição nazista aos ciganos foi equivocadamente considerada por muitos como uma continuação das políticas persecutórias existentes desde o século 15 que permaneceram até na democrática República de Weimar. Embora os ciganos tivessem sido perseguidos nos territórios da Alemanha desde a sua chegada, o genocídio perpetrado pelos nazistas teve uma amplitude muito maior. Apesar dessa distinção em relação à intensidade, a interpretação incorreta que ignora as especificidades da política nazista foi utilizada como argumento pelas autoridades alemãs para negar o motivo racial dos nazistas e excluir os ciganos de compensação e pensão especial em decorrência do sofrimento. Comenta Yaron Matras a partir da recente pesquisa de Julia von dem Knesebeck:

Para os nacional-socialistas e Hitler, a raça não consistia apenas em atributos étnicos, mas também em atributos sociais, e os ideólogos e cientistas nazistas se esforçaram para provar que os atributos sociais eram tão hereditários como a raça no sentido de afiliação étnica. Quanto a isso, ela argumenta, que mesmo que a perseguição dos roma pelos nazistas fosse, pelo menos inicialmente, dirigida à erradicação de um estilo de vida em vez de um povo, pela perspectiva da ideologia nazista não havia diferença entre as duas, já que o estilo de vida era considerado um traço genético-biológico hereditário que não poderia ser alterado (2012:73, tradução nossa).

Para o historiador israelense Gilad Margalit (2002:84), “a história da política de reconhecimento em relação aos ciganos de 1945 a 1965 é de discriminação e negação”. As autoridades de compensação negavam o direito de reconhecimento como vítimas do nazismo aos criminosos e associiais. Para impedir que estes recebessem ajuda financeira, as autoridades alemãs pediram ajuda aos “especialistas em ciganos” da polícia criminal (alguns deles responsáveis por deportar e esterilizar ciganos durante o Terceiro Reich) para checar o passado dos requerentes. Como comenta o pesquisador israelense:

Ridiculamente, essas pessoas passaram de criminosos nazistas para supostos especialistas neutros, oferecendo suas opiniões ‘imparciais’ às autoridades de compensação sobre os motivos para a deportação de ciganos para os campos de concentração. Como os motivos, em vez da perseguição, determinavam a elegibilidade da vítima, os antigos perseguidores geralmente exploravam os seus *status* para frustrar o reconhecimento oficial e, conseqüentemente, compensação para as suas antigas vítimas (MARGALIT, 2002:97, tradução nossa).

Ao atribuir a perseguição ao comportamento supostamente associal e criminoso dos ciganos, os tribunais alemães responsabilizaram os ciganos pela perseguição que sofreram, invertendo completamente a culpa.

Em acréscimo, o sistema judiciário alemão utilizou o decreto de Auschwitz (*Auschwitz Erlass*) de 1943 em que Himmler ordenou a deportação dos ciganos alemães para o campo de concentração de Auschwitz-Birkenau para negar a possibilidade de indenizar os ciganos perseguidos antes desta data e para recusar as investigações contra dois criminosos nazistas “especialistas” em ciganos, Robert Ritter e sua assistente Eva Justin. Ambos foram responsáveis pela elaboração de ideias que justificassem a política contra os ciganos, pela catalogação de 20 mil ciganos a serviço do Reich para esterilizá-los, aprisioná-los e eliminá-los fisicamente, além de outras agressões. Apesar disso, eles contaram com a colaboração da justiça alemã e ficaram impunes. Conclui Calvelli-Adorno (apud MARGALIT, 2002:127) que a injustiça cometida contra os ciganos na Alemanha do pós-guerra deve ser definida como perseguição racial. Matras resume os obstáculos colocados pelos alemães para compensar os ciganos:

O principal obstáculo para a solicitação de compensação pelos roma era que a perseguição que sofreram deveria ser documentada em casos individuais, já que eles não tinham o reconhecimento *prima facie* como vítimas de perseguição racial, que era concedida às vítimas judias. Esse reconhecimento não se aplicou aos ciganos por causa de preconceitos enraizados que sugeriam o envolvimento deles em atividades ‘criminosas’ e ‘associais’ e o aprisionamento deles poderia ser justificado por razões de segurança e manutenção da ordem social. Em acréscimo, os solicitantes roma encontraram obstáculos específicos colocados tanto pelas autoridades do Estado quanto pelas cortes: a compensação por danos físicos através da esterilização foi rejeitada assim como as demandas por danos psicológicos, pedidos pela perda de bens foram rejeitados com base no preconceito generalizado de que os ciganos não tinham bens, e reivindicações por compensação em decorrência de renda perdida com base na redução da capacidade de ganhos (como resultado de danos físicos e psicológicos, mas também pelos tempo perdido durante o aprisionamento) foram negados sob o argumento que os ciganos provavelmente não buscariam emprego mesmo em circunstâncias mais favoráveis (2012:72, tradução nossa).

Somente na década de 1980, a Alemanha reconheceu o genocídio perpetrado contra os ciganos durante a Segunda Guerra, mas nenhuma reparação coletiva foi paga a eles. Desde os anos 90, a política alemã tem sido deportar os ciganos do Leste europeu que buscam empregos e refúgio das perseguições que lá sofrem, ao lado do tardio processo de reconhecimento dos sinti como minoria nacional.

Espanha

A primeira legislação espanhola contra os ciganos foi a Pragmática Sanção dos Reis Católicos do século XV, que penalizava o nomadismo e a ausência de trabalho fixo sob a ameaça de castigos físicos e expulsão. A legislação anticigana foi contínua na Espanha por séculos, sendo o período da Inquisição especialmente traumático para os ciganos. No século XX, a perseguição foi intensa durante o regime franquista com a criação da “ley de vagos y maleantes”, em que a ordem era “vigiar de forma precisa os ciganos” (GARCIA, 2009).

A constituição de 1978 significou um marco na política de inserção dos ciganos ao declarar igualdade jurídica entre os cidadãos e proibir a discriminação contra eles. Para José Manuel Fresno (El País 2010), consultor da Comissão Europeia e especialista em minorias étnicas, a democratização foi um dos elementos que possibilitou o que hoje é chamado de “modelo espanhol de integração dos ciganos”. Combinando outros fatores, como o sistema de proteção social e o surgimento de um movimento católico em favor dos ciganos, o modelo espanhol é citado como referência por alguns defensores dos ciganos, como o investidor americano, nascido na Hungria, George Soros. Patrocinador da fundação *Open Society Institute* e da *Central European University* em Budapeste, ambos com programas destinados aos ciganos, Soros critica o tratamento que os ciganos recebem na Europa e confere à Espanha o status de modelo na integração dos ciganos, recomendando a sua adoção pelos outros membros da União Europeia. Afirma: “A Espanha pode merecidamente se orgulhar do modo como lida com a sua minoria roma. Espero que a presidência espanhola na UE se baseie nessa experiência para patrocinar o lançamento de uma ampla estratégia europeia para os roma” (SOROS, 2010, tradução nossa).

Também teria contribuído para o êxito relativo da Espanha o plano de desenvolvimento cigano de 1989 com ênfase nos direitos sociais e, em seguida, o reconhecimento cultural com a criação de centros de cultura cigana no país (RODRIGUEZ, El

País 2010). Como observa Cortés (1997) em artigo publicado no site da Unión Romani, atualmente há na Espanha ciganos em diversas ocupações: médicos, advogados, professores, empresários, artistas, etc. Todavia, o estereótipo que se projeta segue sendo o do cigano indigente e analfabeto.

Cortés aponta para a discriminação como o principal problema e alerta para o desacordo entre a realidade dos ciganos e o estereótipo: “[a política] tende a globalizar a população cigana como grupo marginal, cuja identidade coletiva se baseia mais em suas condições materiais de vida do que em sua identidade cultural. Se nega, na prática, o fato de que em nosso país a maioria da população cigana não vive nos bairros marginais, nem necessitam de caridade, pelo contrário, desenvolvem suas vidas em condições de normalidade com base em seus trabalhos e ofícios” (CORTES 1997).

A pesquisa do antropólogo David Lagunas Arias sobre ciganos catalães *modernos* corrobora com a versão positiva que se ressalta no chamado modelo espanhol:

Os calós parecem estar bem ajustados ao estilo de vida urbano, com boas posições financeiras e, aparentemente, não são relegados pelos seus vizinhos não-ciganos. São ciganos que participaram da cerimônia de encerramento dos Jogos Olímpicos, que vão às compras todos os sábados nas lojas caras de Barcelona, e que alugam discotecas para as suas festas ostentadoras de casamento. De imediato, parece que este grupo de ciganos não interessa muito à comunidade científica: não são visíveis ou exóticos como outros grupos de ciganos...(ARIAS, 2002:36, tradução nossa).

Contudo, a discriminação, obviamente, também conduz à marginalização. Eusébio Garcia (2009) atribui à discriminação a existência de “uma situação de igualdade jurídica e desigualdade real” que perpetua o estigma e a exclusão. Marginalização que perfaz, segundo Fresno (2010) algo entre 5 a 7% dos cerca de 700 mil ciganos espanhóis.

Apesar de um quadro mais favorável que dos vizinhos da Europa, o futuro dos ciganos na Espanha é incerto. Nos últimos anos, surgiram algumas expressões políticas conflitantes: enquanto alguns ciganos fundaram um malsucedido partido nacionalista caló, o anticiganismo entrou no repertório de candidatos espanhóis – algo inédito na história recente do país¹⁷. A própria situação de deterioração econômica espanhola provavelmente terá impactos negativos na situação dos ciganos que lá vivem.

17 Comunicação pessoal com Gerardo Tiradani do *Secretariado Gitano* (2012).

1.6 - Fim da Guerra Fria: o despertar do ódio

Com o colapso do comunismo, a situação dos ciganos da Europa Oriental piorou muito. Com o fechamento das indústrias pesadas, muitos europeus dos ex-países comunistas perderam seus empregos. Neste momento de instabilidade econômica, os ciganos foram os mais afetados porque, por um lado, não podiam competir no mercado de trabalho cada vez mais exigente devido à falta de qualificação requerida, já que o antigo regime não conseguiu equipará-los ao restante da população em termos educacionais e, por outro lado, porque foram (são) discriminados pelas agências de recrutamento (que marcavam com “C” de *cigány* os formulários de solicitação de emprego dos roma) para alertar os muitos empregadores que preferiram excluir os ciganos do mercado de trabalho (Report on Human Rights 1998 apud BARANY 2002:175) . Assim, os salários do período comunista foram substituídos pelos auxílios sociais e pagamentos a título de seguro-desemprego, alimentando a imagem dos ciganos como parasitas do sistema de bem-estar social. Essa situação conduziu à combinação de pobreza e sentimento anticigano.

O fim do bloco comunista trouxe também o recrudescimento do anticiganismo e a popularização do racismo contra os ciganos em todas as camadas sociais¹⁸ na Europa Centro-Oriental: pogroms, agressões físicas, segregação, abusos constantes e acusações das mais diversas. Como refere Aidan McGarry (2010:28, tradução nossa), “mais roma foram assassinados em ataques racistas e tiveram suas casas incendiadas nos primeiros anos ‘livres’ após 1989 que em todo o tempo que passou desde o fim da Segunda Guerra Mundial”. Diversos ataques violentos orquestrados contra os ciganos foram relatados na Romênia (Bacu, Bolintin, Hadareni, Kogalniceanu), na Rússia e na Eslováquia (Poprad), apenas para citar alguns exemplos, e sempre com a indiferença policial (O’NIONS, 2007:11). Ademais, em alguns dos linchamentos os policiais eram participantes ativos (ANĂSTĂSOAIE e FOSZTO 2001, 358–359 apud PELTONEN 2010:24, tradução nossa).

Na Bulgária, por exemplo, as tensões sociais do período inicial da transição foram atenuadas até retornarem ao padrão usual. Os ciganos continuaram sendo discriminados e

18 Em 2007, o presidente da Romênia, Traian Băsescu, se irritou com a persistência da jornalista cigana, Andreea Pană, retirando o celular com que ela gravava a entrevista e, esquecendo-se de desligar o aparelho, comentou sobre a jornalista para a sua esposa: “que agressiva era essa cigana fedorenta!” (*Cat era de agresivă țiganka asta impuțită!*)(PELTONEN, 2010:6). A identidade cigana é considerada uma identidade negativa na região.

vítimas de violência, mas o padrão predominante voltou a ser o desprezo e o tratamento como um povo inferior que deve conhecer o seu lugar (MARUSHIAKOVA, POPOV, 2001:379). Conscientes de seus direitos civis, muitos ciganos se recusam a aceitar essa posição humilhante e discriminatória, acirrando os conflitos com os búlgaros que insistem em querer dominá-los. As relações parecem entrar em nova fase de deterioração.

Nos últimos anos, os grupos de extrema direita avançaram na Europa e saíram do nível local para influenciar a política nacional. A ONG European Roma Rights Center (ERRC) lista pelo menos 80 ataques contra ciganos na República Tcheca, Eslováquia e Hungria apenas nos últimos três anos (2011a, 2011b, 2011c). Como consta no site da organização, esses ataques ocorreram em um crescente clima racista: “Esses países têm observado um fortalecimento de grupos extremistas e abertamente racistas”.

Na Hungria, os ciganos têm sido apontados como os responsáveis pelos problemas econômicos e como aproveitadores do Estado. Em um artigo recente publicado na *newsletter* do Sindicato dos Policiais Húngaros Preparados para a Ação, assinado pela candidata do partido de extrema direita *Jobbik* (Movimento para uma Hungria Melhor) ao parlamento europeu, Judit Szima, declara: “O antissemitismo não é apenas o nosso direito, mas um dever de cada húngaro amante de sua pátria, e nós devemos estar preparados para uma batalha armada contra os judeus” (LAHAV, 2009). Logo ressurge no discurso de Szima o mito da conspiração judaica e o papel dos ciganos como agentes dos judeus: “Um país desmoronando, dividido pela guerra civil entre húngaros e ciganos, poderá ser facilmente reivindicado pelos judeus ricos [...] É por isso que podemos esperar uma guerra civil entre húngaros e ciganos, fomentada pelos judeus que esfregam suas mãos com prazer” (LAHAV, 2009).

O partido *Jobbik* patrocina a organização fascista paramilitar “Guarda Húngara”, destinada a aterrorizar as comunidades ciganas e judaicas. Nos últimos anos, a Guarda é acusada de assassinar ciganos por motivos raciais. O *Jobbik*, por sua vez, rebate as acusações afirmando que os assassinatos foram cometidos por ciganos usurários.

Na Bulgária, o partido nacionalista de extrema-direita *Ataka* (Ataque) faz uma campanha aberta contra os ciganos, sendo acusado de ter incitado os ataques contra os ciganos em 2011, qualificados como pogroms, para obter mais votos e vencer as eleições. Algumas

das ideias do partido foram adotadas pelos grandes partidos búlgaros, além de ter recebido o apoio de partidos europeus ocidentais xenófobos no parlamento europeu (SILVERMAN, 2012:13).

Atualmente, incute-se na Europa, principalmente na Centro-Oriental, o medo do domínio da região pelos ciganos, que utilizariam meios clandestinos e perigosos para obter poder. Utilizando termos como “conhecer melhor a máfia cigana”, “explosão demográfica” ou “violência cigana”, racistas instigam o ódio e fomentam a segregação da população romani.

Os ciganos retornaram ao status de párias que tinham antes da instauração do comunismo e a rejeição por eles se tornou quase universal na região. Avalia Viorel Achim (2004:210) que há um perigo real de que as tensões entre ciganos e a maioria da população possam resultar em conflitos interétnicos. Para muitos ciganos, a solução é imigrar.

Começou neste período a terceira onda migratória, ainda em curso, que resultará num novo quadro dos ciganos na Europa. As migrações ocorrem principalmente da Europa Oriental para a Ocidental, mas também buscam refúgio na América do Norte. A chegada ao Ocidente provocou reações xenófobas nas populações da Irlanda e Portugal, por exemplo, e políticas anticiganas, notavelmente na França e na Itália.

Após a divisão da antiga Tchecoslováquia em 1993, a República Tcheca elaborou uma nova lei de cidadania baseada na homogeneização étnica que define os ciganos como estrangeiros. Negando cidadania aos eslovacos que viviam há anos em território tcheco, às pessoas que nasceram em solo tcheco – incluindo os que foram deslocados à força durante o “regime socialista”, essa redefinição de pertencimento a partir de uma concepção biológica gerou um grande contingente de apátridas, dos quais entre 10 mil a 20 mil ciganos (O’NIONS, 2007:122). Não contemplando os restritivos critérios estabelecidos por Praga para a concessão da cidadania, os roma permanecem marginalizados. Sem reconhecimento efetivo, muitos ciganos perderam espaço político, são segregados, não podem solicitar os benefícios sociais do Estado tcheco, e correm o risco de serem expulsos. Como opção, muitos decidiram imigrar para a Europa Ocidental e o Canadá¹⁹.

19 Veja discussão detalhada em O’Nions 2007, pp.99-130.

Algumas explicações para a situação dos ciganos na Europa buscam a raiz da radicalização na mudança de regime. Vale observar que a política do antigo espaço soviético de desconsiderar as diferenças étnicas não teria abolido as identidades e suas fronteiras, nem o preconceito e os estereótipos contra os ciganos. Assim, afirma-se comumente que o antigo ódio teria sido apenas suprimido temporariamente pelos comunistas. Com o fim dos regimes, acabaram os controles e os conflitos reiniciaram.

Uma outra abordagem confere esse ódio ao ressentimento que os gadjé têm dos ciganos, que seriam privilegiados pela política de eliminação de classes dos comunistas e seriam mais “espertos” e adaptáveis à economia de mercado. Assim, os ciganos seriam odiados porque os gadjé acreditam que eles haviam sido privilegiados pelos regimes comunistas, além de se adaptarem mais rapidamente ao “mundo de oportunidade e risco” do capitalismo (FONSECA, 1995: 176-188). Esse ressentimento seria agravado com a entrada de ONGs ocidentais em defesa dos ciganos.

Embora o anticiganismo esteja profundamente enraizado na Europa, o fim da contenção do ódio contra os ciganos pelo controle do estado comunista não é suficiente para explicar a amplitude dos ataques contra os roma e a condescendência ou participação ativa das forças de segurança internas desses Estados. Não podemos compreender o fenômeno apenas como algo que sempre esteve lá, mas que era contido para a realização do projeto comunista. Os motivos geopolíticos e os mitos fundadores dos Estados-nação que conduzem à manipulação da identidade e da exclusão dos ciganos precisam ser desvendados.

Os países do antigo bloco comunista passaram por diversas experiências políticas, de guerras étnicas a separações pacíficas. Surgiram novos Estados com a ideologia capitalista em substituição à antiga, e novas orientações geopolíticas. Alguns Estados que antes estavam na zona de influência de Moscou passaram a integrar a União Europeia, tendo como centro as potências da Europa Ocidental. Simultaneamente, reapareceu o nacionalismo com intensidade, como uma possível resposta à fragilidade geopolítica em que se encontravam esses Estados.

Neste contexto, esses novos Estados nacionalistas procuraram resgatar a antiga concepção etno-orgânica para defender a sua legitimidade por meio da criação de uma nação, e para isso, entendiam que precisavam homogeneizar em termos étnicos a sua população a fim

de aumentar o seu grau de coesão²⁰. Como nação e Estado geralmente não coincidem, esses Estados buscaram consolidar a suas formações homogêneas através da congruência entre nação e Estado. Os ciganos, considerados “estrangeiros”, teriam, de acordo com esse pensamento nacionalista e racista, que sumir. Ao mesmo tempo, as representações racializadas das minorias a fim de isolá-las contribuem para a construção da identidade nacional desses países.

Alguns autores argumentam que o nacionalismo na Europa Oriental difere das tradições voluntaristas e inclusivas da Europa Ocidental, onde a filiação de um indivíduo a uma nação se tornou uma função de seu comportamento civil e tolerância ao “outro” étnico (ANDERSON 1996 apud KOLOSSOV, 2003:251). Kolossov (2003: 252-253) confere o ressurgimento do nacionalismo na região à necessidade desses Estados (das elites políticas) de fortalecer suas identidades étnicas e nacionais por meio do estabelecimento de estruturas sociais que perpetuem as distinções culturais entre os grupos ‘titulares’ (reconhecidos como pertencentes a determinado Estado) e os ‘outros’ e entre cidadãos e habitantes de países vizinhos. Nessas sociedades heterogêneas que herdaram fronteiras delineadas arbitrariamente por potências estrangeiras sem correspondência étnica, linguística ou cultural, as desigualdades e a competição entre diferentes grupos étnicos são ampliadas. Resulta disso, um ambiente competitivo e discriminatório com tendências ao conflito étnico.

A noção de uma essência étnica imutável e bem demarcada se tornou o componente definidor da formação das nações do Leste Europeu. Enquanto os mitos étnicos de uma origem comum foram cultivados no Leste Europeu, esses se debilitaram no Ocidente, possibilitando a cada indivíduo fazer parte da nação. O que não significa que as sociedades ocidentais tenham eliminado por completo o componente étnico de suas concepções de Estado-nação. O exemplo dos ciganos na Europa Ocidental demonstra a persistência da rejeição ao “outro” e a abordagem de multiculturalismo se refere, muitas vezes, a um conjunto de distintas categorias relacionadas a aspectos raciais/étnicos.

Guibernau (1996:99-100) lembra que nacionalismo e racismo são fenômenos distintos. Entretanto, há, como escreve Guibernau, formulações do nacionalismo que são associadas ao

20 Como assinala Helbig (2005:176, tradução nossa) sobre a Ucrânia, “nos primeiros estágios da independência, os romas eram representados como o “outro”, uma ameaça cultural imaginada ao crescente senso de hegemonia ucraniana”

racismo. Esse lado obscuro do nacionalismo se manifesta na Europa Centro-Oriental com intensidade – os “titulares” consideram os “outros” como inimigos que devem ser subordinados ou eliminados. As hostilidades são fomentadas por uma elite política que pretende “expurgá-los” dos seus domínios territoriais para assegurar o controle do território e adequar seus Estados ao conceito tradicional de força que inclui a coesão da população.

Observa-se também que os conflitos que irromperam na região não se restringem a gadjé contra os roma. Húngaros versus romenos, croatas versus sérvios são apenas alguns exemplos de inúmeras disputas. Nesta lógica, quanto mais baixo na hierarquia de afinidade os “outros” étnicos se localizarem, mais alvejados serão, seja por religião, língua, costumes ou aparência física. E os ciganos que, como regra, não eram reconhecidos como minorias nacionais no antigo bloco soviético e não têm um território claramente demarcado para reivindicar foram empurrados para o fim da fila.

A incorporação desses países na União Europeia não significou a adoção imediata dos imperativos do bloco, como o relativo cosmopolitismo ocidental e o abandono do nacionalismo racista. Por um lado, os novos integrantes do centro-leste tiveram que aceitar, pelo menos formalmente, os valores e padrões ocidentais com relação aos direitos humanos – em que às vezes relacionavam o desenvolvimento econômico e dos direitos humanos à visibilidade da cultura cigana (SILVERMAN, 2012:6) –, além de sofrerem constante pressão para resolverem as suas clivagens étnicas internas e com os vizinhos. Por outro lado, o nacionalismo também tem uma importância especial no Ocidente como resistência à força integradora da União Europeia (GUIBERNAU, 1996:9). O rico noroeste europeu também presencia um aumento significativo da xenofobia, das políticas anti-imigração e dos ataques violentos contra as minorias, além, é claro, de não querer pagar a conta pelos migrantes depauperados dos países mais pobres da Europa. “O racismo não é mais apenas o campo de ação de extremistas; ao invés disso, o sentimento antiimigrante e antirromani está se tornando mais dominante na Europa” (SILVERMAN, 2012:6). A expulsão e estigmatização dos ciganos iniciada por Sarkozy e continuada por Hollande na França, a discriminação, a *guetização* e os ataques violentos na Itália e a silenciosa expulsão de milhares de ciganos apátridas da Alemanha para o Kosovo são os exemplos mais representativos do comportamento dos países líderes da União Europeia. Se o Leste os trata mal, o Ocidente nem os aceita.

Diante da exclusão, os ciganos elaboraram respostas coerentes com os contextos geopolíticos. Partiram de uma demanda territorial no período entreguerras – momento que sinalizava o falecimento da geopolítica imperialista e a ascensão do sionismo – retomando-a sem êxito no pós-Guerra. A partir do início dos anos 70, o movimento global romani adotou uma abordagem integrativa com duas perspectivas: uma propondo uma radical transformação do sistema internacional que não os favorece, e outra a integração nas sociedades onde vivem. A próxima parte desta tese concentra-se na análise das respostas dos ciganos e os fatores que conduziram às alterações das abordagens. Assim, os próximos capítulos tratarão dos ciganos não mais como objetos de perseguição, mas como atores políticos. Antes, porém, vamos examinar a identidade cigana. Delimitar quem são os indivíduos que o movimento político romani abrange é uma tarefa absolutamente necessária para compreender quais as demandas, a força do movimento, suas vozes divergentes, os obstáculos que enfrenta e as deficiências internas.

CAPÍTULO 2: A IDENTIDADE CIGANA

Antes de analisarmos os atores ciganos e suas reações, temos que examinar a identidade cigana por quatro razões principais. Em primeiro lugar, é necessário delimitar os sujeitos do movimento político cigano, ou, em outras palavras, quem são os ciganos. São nômades, mantêm relação de parentesco, cultura singular, estilo de vida distinto?

Em segundo lugar, a identidade étnica ou cultural forte e com aderência do grupo é uma condição para o êxito do movimento político baseado no discurso étnico, ou seja, na politização da identidade étnica. Segundo Zoltan Barany (2002:67-68, tradução nossa), "um requisito fundamental para a mobilização política é a presença de uma identidade claramente formulada que seja compartilhada, aceita e sustentada pelos membros do grupo marginalizado [...] Os grupos étnicos que embarcam no processo de mobilização política devem formular, refinar e fortalecer sua identidade étnica".

Em terceiro lugar, o processo de etnicização dos ciganos em solo europeu faz com que muitos dos interesses dos ciganos sejam indissociáveis da identidade. Relacionados com as percepções negativas acerca da identidade étnica romani, as políticas "não podem separar os interesses dos roma de sua etnicidade porque é essa etnicidade cigana que gera hostilidade das autoridades e da sociedade pela Europa" (McGARRY, 2010:151, tradução nossa).

Por último, há a necessidade de reconhecimento da identidade cigana, que é frequentemente contestada, não apenas em decorrência da diversidade entre os muitos grupos, mas porque muitos perseguidores de ciganos questionam a validade da identidade étnica romani para minimizar ou desqualificar as demandas dos ciganos por direitos civis, preservação da identidade cultural e proteção contra a discriminação. Como refere David Mayall (2004:14), "a questão da identidade cigana, que esteve no centro da política nazista, se tornou uma preocupação política importante [...] Ian Hancock e a União Romani Internacional estão à frente da campanha que luta pela definição de cigano que estabelece a identidade étnica distinta dos ciganos e prova as origens raciais das políticas nazistas contra o grupo".

O argumento colocado por alguns nazistas, repetidos e reforçados por comentaristas posteriores é que os ciganos foram perseguidos pelas alegadas atividades criminosas e comportamento associal (MAYALL, 2004:14). O fato é que independente da coesão e da

existência ou não de unicidade entre os ciganos, os nazistas classificaram e perseguiram os ciganos segundo critérios raciais, alegando que ameaçavam a pureza do sangue alemão. Negar a etnicidade cigana é relegá-los ao *status* de parasitas e negar a compensação devida a eles pelo sofrimento nas mãos dos nazistas, sob o pretexto de que não compõem um grupo étnico legítimo (MAYALL, 2004:188).

Verifica-se que a identidade étnica também pode ser tratada como um recurso para instrumentalizar e legitimar discursos, valores e interesses comuns, podendo ser manipulada a fim de validar demandas ou neutralizá-las. O caráter instrumental da identidade étnica pode ser observado desde a recusa de um grupo majoritário em reconhecer a identidade de uma minoria para evitar compensá-la por uma política discriminatória ou persecutória, até no âmbito pessoal como, dentre outras possibilidades, na escolha, a partir do cálculo de custos e benefícios, em negar a verdadeira identidade e adotar outra. Barany comenta (2002:69, tradução nossa): “em ambientes fortemente antissemitas ou anticiganos as chances são de, a fim de se preservarem, que poucos judeus ou ciganos se identificariam como tais. Em alguns casos há um estigma social vinculado a certas comunidades étnicas que a negação da identidade é quase completa”.

Questões semelhantes ainda ocorrem em diversos Estados, principalmente europeus, que perseguem os ciganos e tentam inverter a culpa, acusando os próprios perseguidos de causarem a segregação e as medidas discriminatórias pelo comportamento inadequado. A busca por bodes expiatórios e a compreensão equivocada da cultura cigana são algumas das causas dos comportamentos hostis e das políticas discriminatórias.

2.1 - Quem são os ciganos?

Muitos buscam encontrar definições para diferenciar os ciganos dos não-ciganos, ou o que consideram o “verdadeiro cigano” de suas “degenerações”. Não pretendemos encontrar nenhuma característica essencial para responder a essa questão, por não acreditarmos em contornos sempre bem definidos quando falamos de identidade. Isso sem falar em categorias discursivas que pretendem dar conta de classificar os diversos grupos de acordo com perspectivas limitadas ou até forçadas. Porém, definir as fronteiras entre os ciganos e os não-ciganos é uma questão fundamental para o prosseguimento do trabalho. Isso porque delimita

os sujeitos do ativismo político romani e identifica a abrangência do(s) discurso(s) romani(s) e os possíveis atores envolvidos.

A palavra “cigano” evoca nas mentes dos não-ciganos uma série de representações. Os ciganos têm sido retratados como estrangeiros, nômades, criminosos, grupo racial e grupo étnico. Ainda há considerável confusão e desacordo sobre a identidade precisa do grupo. “No imaginário *gadjo*, isto é, não-cigano, os ciganos são representados de diversas maneiras, através de imagens paradoxais. A imagem do cigano pode representar liberdade, alegria e tradição, ou, por outro lado, indolência, marginalidade e parasitismo” (REZENDE, 2000:7).

Provenientes de duas abordagens distintas, uma que enfatiza a origem e outra que prefere as determinações sócio-históricas, o rótulo “cigano” com frequência é usado tanto como um termo genérico para designar os nômades e viajantes, aparecendo muitas vezes como um bando de párias rejeitados pela sociedade, pessoas vivendo na criminalidade e na base da hierarquia social, como para se referir a um distinto e separado grupo étnico de ancestralidade asiática (da Índia) (MAYALL, 2004: 10).

Centrando a sua análise na(s) identidade(s) cigana(s), David Mayall (2004:11) argumenta que “essa preocupação, se não obsessão, com as origens reflete a importância ideológica central das ideias da nação, nacionalismo e identidade nacional: em especial a crença de que todos os povos devem ter uma pátria e compartilhar a aparência, algumas características e a cultura com outras pessoas da mesma terra”.

O modo como os ciganos têm sido definidos realça as consequências das identidades sendo construídas e reproduzidas politicamente, culturalmente e linguisticamente. As formas como são construídas e o que contêm têm uma influência determinante nas respostas. Nossa compreensão dos grupos e relações com os outros é determinada não apenas pelo o que é conhecido por meio de experiência direta e em primeira mão. É também, crucialmente, moldada pelo o que pensamos que somos, a partir de repetidas imagens e impressões transmitidas pela língua, imagens ou palavras. Os ciganos cruzam pelo menos dois mapas mentais: como intrusos e estrangeiros e como viajantes e nômades (MAYALL, 2004:276).

Um importante componente que sempre aparece de alguma forma em qualquer versão da identidade cigana é o nomadismo. Entretanto, atualmente a maioria dos ciganos no mundo

é sedentária. Por séculos, migração e nomadismo foram estratégias de sobrevivência para muitos ciganos. Gheorghe e Mirga explicam e contextualizam os deslocamentos:

Na Europa Ocidental, o capitalismo moderno contribuiu para a manutenção e desenvolvimento do nomadismo, enquanto o sistema econômico no resto da Europa levou à sua erradicação.

As primeiras migrações ciganas foram determinadas por fatores econômicos, mas na última década a migração em direção ao Ocidente tem se dado em grande medida por fatores sociais e políticos, como preconceito étnico. O nomadismo como uma estratégia econômica é limitada a um pequeno número de famílias ciganas, principalmente na Europa Ocidental (MIRGA, GHEORGHE, 1997, tradução nossa).

Acrescenta Zoltan Barany (2002:9), “um dos mais comuns equívocos em relação aos ciganos é que eles são um povo intrinsecamente nômade”. Além de não serem todos nômades, estaria presente em alguns grupos uma forte identidade territorial, como afirma consoante Olivera: “Os ciganos são às vezes (geralmente?) mais ancorados em um território e sua história que os povos ao seu redor” (2012:20, tradução nossa).

É importante observar que a discussão sobre a identidade cigana, tão importante para o ativismo romani, não tem tanta relevância na Europa Oriental. Como esclarece a antropóloga búlgara Elena Marushiakova (2008, 1, tradução nossa):

A questão “quem são os ciganos?” (ou em termos mais politicamente corretos “quem são os roma?”) se tornou absolutamente sem sentido na Europa Oriental. No conhecimento público de toda a região da Europa Oriental, existe há séculos uma ideia clara dos ciganos como uma comunidade étnica distinta e bem definida, com origem comum,... todos sabem aqui “quem são os ciganos” [...] Na Europa Oriental, os ciganos, como qualquer outra comunidade, são considerados apenas em termos primordiais [...] Em outras palavras, se nasce cigano (como em qualquer outra comunidade étnica); não se torna cigano, e se permanece cigano por toda a vida (assim como seus ancestrais) [...] porque aqui esse problema, como outras questões similares na perspectiva construtivista, é simplesmente irrelevante, totalmente incompreensível e, portanto, sem sentido.

A fase do ativismo cigano que surgiu na década de 70 do século passado é moldada por ideias ocidentais, buscando, portanto, uma legitimidade baseada na perspectiva ocidental da identidade cigana. Peter Vermeersch e David Mayall citam e discutem as “faces” mais comuns da identidade romani:

1) Diáspora histórica:

É a abordagem mais aceita atualmente, apesar da ausência de documentos históricos que contenham algo referente ao passado e origem dos ciganos. Alguns pesquisadores, como Angus Fraser e Ian Hancock, entendem os ciganos como um grupo outrora único e homogêneo, com raízes históricas e padrões de migração comuns, que se fragmentou. Eles costumam ver os ciganos como descendentes de uma população que saiu da região do Punjab no noroeste da Índia e chegou à Europa no fim do século 13. Essa ideia é baseada em investigações linguísticas que encontraram semelhanças entre o romani e o sânscrito e, posteriormente, notou outros paralelos entre as culturas romani e rajput (HANCOCK, 2002:13).

Adepto dessa tese, o cientista político Zoltan Barany (2002:9, tradução nossa) descreve a identidade romani assim:

A língua romani é o único “livro” que os ciganos carregavam nas suas viagens; ela representa a memória coletiva e fornece importantes indícios aos linguístas e historiadores sobre as suas origens e suas longas jornadas para a Europa. A evidência linguística sugere que os ciganos são originários da região do Punjab, no noroeste da Índia. Eles deixaram a Índia por volta do século VI da era comum, provavelmente em decorrência das incursões dos guerreiros islâmicos na região. Em contraste com os judeus, que mantêm a identificação com a terra original através das tradições e da religião, a grande maioria dos ciganos atualmente não têm a menor ideia de onde vieram os seus ancestrais; e aqueles que sabem tendem a rejeitar a ideia de pátria. Após passarem pela Pérsia, Armênia e Anatólia, os ciganos chegaram à Europa no século XIII. Os grupos ciganos foram em direção ao norte, chegando à Romênia e em seguida para a Europa Central. Alguns grupos romanis chegaram à Europa Centro-Oriental no fim do século 14 (Transilvânia e Hungria) e no início do século 15 (Rep. Tcheca e Eslováquia), e chegaram à Polônia no começo do século 16. Graças à grande agilidade para mobilidade, se espalharam pela Europa em curto período: Bavária (1418), Paris (1421), Bologna (1422), Barcelona (1425), Dinamarca (1505) Noruega (1544). Suas movimentações continuaram em resposta a circunstâncias políticas e econômicas, como guerras e perseguições. Após a emancipação dos escravos ciganos na região da atual Romênia, cerca de 200 mil romanis migraram para a Hungria, Bulgária, Rússia e Europa Ocidental. O medo de perseguição e as novas oportunidades econômicas continuaram a estimular a migração romani, mais recentemente em decorrência do fim do socialismo do Leste Europeu.

Ao mesmo tempo em que considera uma diáspora, o ativista Ian Hancock, aceita a diversidade entre os ciganos. Afinal, a diversidade é um efeito da diáspora. Assim, ao mesmo tempo em que reforça o *status* de minoria étnica transnacional baseada em origem, estilo de vida, cultura e experiência comuns, também permite diversidade dentro do grupo. Na

situação da diáspora, as identidades se tornam múltiplas (HALL, 2009:26). A relação entre migração e diversidade é assim tratada por Mirga e Gheorghe:

Encontramos em um único Estado populações ciganas que originaram de diferentes ondas migratórias, têm diferentes heranças culturais e históricas, estão em diversos níveis de adaptação cultural e aculturação, e expressam diferentes graus de conexão com “seu” território. Essas diferenças geralmente causam competição e discordância entre os diversos grupos, já que eles têm interesses diferentes e às vezes conflitantes (MIRGA, GHEORGHE, 1997, tradução nossa).

Alguns ativistas ciganos desenvolveram o seu próprio discurso diaspórico que consiste em um processo dinâmico e em um projeto em vez de um *fait accompli* (TONINATO, 2009:5). Com o objetivo de se apropriar de uma imagem estigmatizada distorcida pela sociedade mais ampla e reescrevê-la, os intelectuais ciganos iniciaram um processo de etnogênese para dar voz política às comunidades ciganas. Segundo Paola Toninato (2009:2): “esses discursos diaspóricos ciganos têm o inquestionável mérito de encorajar os roma a participarem da formulação das políticas e dos processos decisórios, principalmente no contexto de crescente europeização e internacionalização das questões dos ciganos”. Toninato insere o posicionamento desses intelectuais e das organizações transnacionais numa concepção de diáspora como prática social²¹.

O sociólogo Robin Cohen delineou as características de uma diáspora. Seriam: a) dispersão de uma terra original, geralmente de forma traumática, para duas ou mais regiões estrangeiras; b) alternativamente, a expansão de uma pátria em busca de trabalho, comércio ou outras ambições coloniais; c) uma memória coletiva e mitos sobre uma pátria; d) idealização de uma casa ancestral e compromisso coletivo com a sua manutenção, restauração, segurança e prosperidade, até a sua criação; e) o desenvolvimento de um movimento de retorno; f) uma forte consciência étnica sustentada por muito tempo e baseada no senso de diferença, uma história comum e uma crença num destino comum; g) um relacionamento difícil com as sociedades acolhedoras, indicando uma falta de aceitação ou a possibilidade de que outra calamidade possa atingir o grupo; h) um senso de empatia e

21 Vamos abordar mais detalhadamente o movimento político transnacional romani na segunda parte.

solidariedade com os membros co-étnicos em outros países; i) a possibilidade de uma vida criativa distinta em países acolhedores com uma tolerância ao pluralismo (COHEN, 1997:26, tradução nossa).

Os intelectuais ciganos adotaram esse discurso de diáspora histórica e moldaram a identidade transnacional romani através da promoção do estudo da cultura, das tradições e da história e de um processo de reafirmação, padronização e difusão do idioma romani. Na Carta Europeia das Línguas Regionais ou Minoritárias o romanês recebeu o status de língua não-territorial ao lado do ídiche (TONINATO, 2009: 6). A aceitação da origem indiana é difundida também por meio de produções audiovisuais que narram o percurso dos ciganos da Índia à Europa²².

Como exemplo mais famoso de um povo disperso, a diáspora judaica é considerada o referencial principal para os analistas da diáspora cigana. Para Damian Le Bas (2010:63), as diferenças mais relevantes entre as situações judaica e romani são a presença de textos antigos e a ausência de uma terra de origem para qual são investidas esperanças de retorno ou nostalgia do passado. Não há paraíso perdido para os ciganos. Como escreve Le Bas (2010:64), “a maioria nunca ouviu qualquer menção às raízes indianas dos ciganos e até recentemente era difícil imaginar alguma proposta de repatriação dos ciganos *qua* sionismo, com a Índia substituindo Israel”.

Há ainda aqueles que aceitam a abordagem diaspórica, mas que remetem a origem dos ciganos ao Oriente Médio ou Norte da África, sugerindo um parentesco com os judeus ou uma origem egípcia. Conforme Maria Lourdes Sant’ana (1983:26), “outra hipótese sobre a origem dos ciganos considera-os descendentes dos judeus, pela similitude da dispersão de ambos pelo mundo, inseridos em sociedades mais amplas, mas permanecendo como grupo à parte”. Segundo a autora (1983:22-23), as lendas dos Kalderash de Campinas resumem-se em: “somos descendentes de uma das sete tribos de Israel...somos descendentes de Moisés”.

Outras lendas mencionam o Egito como país de origem dos ciganos, fazendo-os descendentes dos *sindhu* ou *sintés* que, segundo a lenda, chegaram à Caldéia na época de

22 Exemplos são o filme “Latcho Drom” de Tony Gatlif e o documentário “The Romany Trail” de Jeremy Marre. Ambos narram a trajetória dos ciganos da Índia à Europa, destacando a música.

Abraão e, acompanhando-o até Canaã, ganharam dos faraós o direito ao asilo (SANT'ANNA: 1983:23). Encontramos em Williems e Lucassen:

Eles foram classificados como conglomerados de vagabundos antissociais no limiar da sociedade; como pagãos, em outras palavras, não-cristãos; como egípcios, pela associação com magia e feitiçaria; ou como judeus que estavam escondidos durante as inúmeras perseguições (2000, tradução nossa).

Entrementes, a versão hegemônica é que os ciganos são provenientes da Índia²³. Os que contestam geralmente questionam se há uma região ancestral anterior à passagem pela Índia (se os ciganos teriam uma origem israelita, por exemplo), ou quão indianos são os ciganos, isto é, qual a relevância do componente indiano na identidade romani. O antropólogo Michael Stewart (2010:5), por exemplo, chama atenção para o fato do discurso da origem indiana dos roma ocultar a possibilidade deste grupo ter incorporado muitos não-roma em seu meio. Contudo, a ligação com a Índia é amplamente aceita e faz parte do cotidiano de muitas famílias ciganas, principalmente na Europa Oriental²⁴, como confirma Adriana Helbig:

Atualmente a conexão indiana é indisputada e considerada conhecimento comum tanto no Ocidente quanto na antiga sociedade soviética (...) a noção da Índia como pátria é tão estabelecida que alguns *performers* roma na Ucrânia incorporam movimentos da dança e ornamentos vocais indianos em performances públicas (HELBIG, 2005:89-90, tradução nossa).

Continua:

Nos anos 1970 e 1980, quando a maioria da população urbana roma de Uzhhorod estava empregada sob o comunismo e podia consumir entretenimento, o cinema central de Uzhhorod exibia filmes indianos semanalmente para um grande número de frequentadores roma (HELBIG, 2005:90, tradução nossa).

Contudo, a abordagem diaspórica não é livre de críticas. Para a antropóloga Judith Okely, a tendência em adotar a perspectiva da diáspora coloca de forma desnecessária um grande número de pessoas sob a mesma categoria, acabando por torná-las exóticas e distintas da cultura europeia (VERMEERSCH, 2006:14). Além disso, a versão diaspórica encontra uma grande resistência dentre os ciganos por conta do temor em serem ainda mais excluídos pelos não-ciganos em função da origem distinta. Enquanto outros povos europeus se emanciparam de seus ancestrais distantes (celtas e gauleses, por exemplo), os ciganos

23 Os estudos genéticos confirmam a origem indiana dos ciganos e a diversidade entre os grupos (BAKKER, 2012:96-105).

24 Comunicação pessoal com Lilyana Kovatcheva em 2012.

continuam sendo vistos como descendentes diretos de seus supostos ancestrais indianos, reforçando a percepção pelos outros europeus de que se trata de um povo estrangeiro, alimentando a rejeição pela sociedade majoritária (OLIVERA, 2012:19-20).

- 2) Um grupo caracterizado por uma cultura típica e um estilo de vida e comportamentos comuns

Os adeptos desta abordagem consideram “ciganos” alguns indivíduos com práticas culturais comuns (tradições musicais, tabus, regras de purificação, etc.), interpretações similares do mundo (ciganidade, romipen) e pelo desejo de viajar; para estes, os ciganos seriam indivíduos que aceitam um código de ética e uma visão de mundo compartilhada resultando em comportamentos comuns caracterizados pelo nomadismo e pela marginalidade. Os mais radicais acreditam que os roma são ligados apenas pelo comportamento, enquanto a maioria, porém, aceita a etnicidade romani e a origem indiana, mas enfatiza o estilo de vida (VERMEERSCH, 2006: 15).

Assim, um dos componentes importantes seria a aceitação da lei cigana. “A ‘Lei Cigana’ é um conjunto de normas que estabelece desde regras gerais até costumes particulares e não é rígida a ponto de se exigir que seja plenamente seguida. A violação existe dentro de um certo limite; se a transgressão passa deste, ou se atinge a essência de seu conteúdo, há as sanções do grupo”. (SANT’ANA, 1983: 146). Por ser transmitida oralmente, a ‘Lei Cigana’²⁵ permite variações consideráveis de um grupo para outro.

Outro elemento crucial é o nomadismo. De acordo com esse pensamento, cigano é sinônimo de nômade, gente que viaja sem rumo, “sem destino, sem tempo determinado e sem criar raízes em lugar algum” (SANT’ANA, 1983:63). David Mayall enfoca outro aspecto relacionado com o nomadismo, que é a *status* de classe baixa e pária. Esse estilo de vida é visto como um sinal de rejeição social e abandono, trazendo quase sempre uma imagem negativa. “A maioria é retratada como uma classe baixa de criminosos e como parasitas, vagabundos improdutivos e depauperados” (MAYALL, 2004:6, tradução nossa).

²⁵ Trata-se de uma cultura legal que há mil anos é baseada na tradição oral. As contradições, portanto, são inevitáveis (WEYRAUCH: 2001:2).

Embora alguns ciganos sejam nômades e outros utilizem diversos mecanismos de resistência à integração/assimilação, essa abordagem identitária não possui consistência e nem respaldo científico e apenas reforça os estereótipos que foram cultivados na sociedade ocidental. Como observa Peter Veermersch (2006:15, tradução nossa): “Infelizmente, alguns dos textos nessa perspectiva têm sido centrais em manter o pensamento estereotipado sobre os roma como inerentemente nômades, marginais, não confiáveis, primitivos, imaturos e muito dependentes de controle e orientação”.

Focalizando nos ciganos do Leste Europeu, o cientista político Zoltan Barany pontua: “é importante notar que muitos ciganos da Europa Oriental não vivem mais segundo os velhos costumes; eles não são mais roma ortodoxos” (BARANY, 2002:13).

3) Um grupo, raça ou parentes biológicos

Contrariamente à perspectiva diaspórica, a conceituação racial/biológica não permite diversidade e diferenças dentro do grupo e considera os elementos identitários como fixos e permanentes, além de enfatizar uma suposta conexão natural entre as diversas comunidades ciganas (VERMEERSCH, 2006:16).

Central para a definição racial do grupo é a convicção de que todos os ciganos, dispersos pelo mundo, são originários do mesmo grupo e, portanto, geneticamente ligados. Essa questão do parentesco biológico é muito discutida e inconclusiva (VERMEERSCH, 2006:16). Desde o século XIX, diversos estudos influentes foram produzidos sobre os ciganos, transmitindo a imagem de uma raça distinta e separada das demais (MAYALL: 2004:84).

Acusado de plagiar partes dos trabalhos de Rüdiger²⁶ (MATRAS, 1999:90), mas reproduzindo preconceitos e hostilidades, o alemão Heinrich Grellmann determinou os parâmetros da pesquisa e influenciou o pensamento sobre os ciganos a partir do século XIX.

26 “Rüdiger foi único entre os seus contemporâneos [...] acusando a sociedade e suas instituições políticas de marginalizar e perseguir os ciganos, demonstrando compaixão e compreensão pelas causas da penúria em que viviam” (MATRAS, 1999:91, tradução nossa). Embora reproduzisse estereótipos, Rüdiger acreditava que os comportamentos negativos dos ciganos espelhavam o tratamento que recebiam: “Embora replicasse estereótipos, [Rüdiger] não replicava hostilidade” (MATRAS 1999:93).

Classificando os ciganos como uma raça, o alemão Grellmann inaugurou a pesquisa detalhada e sistemática da identidade racial cigana. Seu texto clássico causou uma reação epidêmica de interesse sobre os ciganos e, durante o século XIX, o seu estudo foi usado como principal referência das questões ciganas (MAYALL, 2004:152). Grellmann elaborou e popularizou alguns estereótipos que ainda hoje afetam a população romani:

Grellmann estabeleceu os padrões para os subsequentes pesquisadores ao longo de muitos anos. Ele também ampliou e difundiu vários temas sensacionalistas como a irrestrita depravação das mulheres ciganas e as acusações de canibalismo. Quanto a isto, ele deu crédito considerável aos comentários absurdos de jornais húngaros e alemães sobre processos na Hungria (na província de Hont, atualmente parte da Eslováquia) afetando mais de 150 ciganos, 41 dos quais, depois de confissões extraídas sob tortura, foram executados de diversas formas (decapitados, enforcados, despedaçados na roda e esquartejados) por crimes que incluíam o [falso] canibalismo (FRASER, 2005:199, tradução nossa).

A “raça” dos ciganos autênticos deve a sua singularidade à origem estrangeira e ancestralidade indiana. Na abordagem racial, constitui a base para retratar o grupo a ênfase em atitudes e comportamentos peculiares, continuidade em práticas culturais, e, óbvio, diferenças físicas como cor dos olhos, cabelo e pele. Por sua vez, as diferenças psicológicas são explicadas pela referência à hereditariedade, estabelecendo, portanto, o princípio de permanência dessas características.

O nomadismo e uma existência livre são geralmente vistos como aspectos essenciais de sua cultura e estilo de vida, e ao referir ao instinto cigano para viajar a impressão que dá é que a prática do nomadismo é herdada e, portanto, está no sangue.

A ideia de uma única “raça” permite ao grupo uma identidade global que une os ciganos para além das fronteiras nacionais. A identidade compartilhada dos diversos grupos, baseada em origem indiana, costumes e cultura que transcendem, mas não destroem as identidades nacionais específicas.

Essa conceituação diferencia os ciganos “de sangue” dos outros viajantes, deslegitimando os últimos e protegendo os romanis da discriminação decorrente do estilo de vida nômade. Contudo, as consequências da definição racial e a tentativa de criar hierarquias raciais conduziram à pior experiência vivida pelos ciganos: o genocídio perpetrado pelos nazistas e seus aliados.

4) Perseguição

Como vimos nas diferentes abordagens quanto à identidade romani, os ciganos seriam um povo diaspórico, com uma cultura e raiz linguística próprias e relações de parentesco²⁷. Em acréscimo, a experiência de povo perseguido (embora nem sempre de maneira e intensidade uniformes) seria outro componente agregador. Como observa Bancroft (apud O'NIONS, 2007:4), há uma experiência comum a quase todos os roma e viajantes na Europa: a discriminação e hostilidade que enfrentam da sociedade mais ampla. Para alguns, esse é o principal fator de identificação dos ciganos como uma “minoría transnacional”.

Os já citados Stauber e Vago afirmam que “a história de perseguição desempenha um papel significativo na definição das fronteiras étnicas simbólicas dos judeus e dos ciganos” (2007:118, tradução nossa). Discutindo o papel da perseguição no fortalecimento da identidade étnica e nos processos de *nation building* de ciganos e judeus, os historiadores argumentam que embora a identidade cigana não seja baseada apenas em símbolos de perseguição, evitando assim enfraquecer a autoestima romani e as relações com outras nações, há uma centralidade da perseguição na memória coletiva dos ciganos. Assim, o genocídio perpetrado pelos nazistas se tornou um componente central da identidade nacional romani e uma forma de deslegitimar a discriminação contra os ciganos ao apontar a continuidade das políticas discriminatórias e atrozidades e a obrigação moral dos europeus, principalmente dos alemães, em reparar os erros cometidos contra os ciganos (STAUBER, VAGO, 2007:122-123). Daniel Strauss (apud MAYALL, 2004:236), por sua vez, observa que a violência do estereótipo anticigano tem sido “ensaiada, aprendida e transmitida de uma maneira disputada apenas pelo estereótipo antissemita”, o que explicaria as semelhanças entre as histórias dos dois grupos.

5) Étnica-cultural

Uma quinta conceituação, chamada de étnica-cultural, que loca a afiliação étnica na ancestralidade nômade em vez de focar na origem estrangeira, carece no nosso entendimento de maior importância por ter poucos adeptos e ser pouco mencionada, pois deriva da abordagem cultural e social (nomadismo e pobreza), mesclada com uma noção de continuidade. Para Judith Okely e seus seguidores, os ciganos não seriam descendentes de indianos, mas uma construção social originária da população marginalizada europeia que

27 “O principal critério adotado pelos ciganos é que pelo menos um dos pais deve ser cigano” (MAYALL, 2004:229).

optou por um estilo de vida nômade na Idade Média e durante a Revolução Industrial, adquirindo aos poucos alguns traços étnicos (OKELY, 1983 apud MARUSHIAKOVA, 2008:471). Crítica da versão diaspórica, essa concepção dos ciganos como um aglomerado de pessoas excluídas contribui para a noção de marginalização do grupo e o não-reconhecimento da conexão indiana, sendo pouco atrativa para o ativismo cigano.

Outros autores, como Peter Vermeersch, consideram o nome ‘roma’ como uma categoria construída, em vez de entidade real. Adeptos dessa abordagem, como Judith Okely, Wim Willems buscam compreender a identidade romani não como uma questão de estilo de vida, origem ou outras características grupais, mas como um produto de disputas pela classificação entre classificadores e classificados como roma. A utilização do termo ‘roma’ seria uma tentativa de romper com o estigma social e com as conotações negativas e românticas que os diversos nomes empregados para designar esses grupos carregam, como ‘cigano’, ‘Gypsy’, ‘Zigeuner’ e das sub-identidades – Kalderash, Manush, Calon, etc – e produzir uma imagem mais positiva, neutra e menos romantizada (VERMEERSCH, 2006:13). Um indicador chave dessa abordagem é o uso dos termos ‘rom’, ‘romani’, ‘roma’, que separa os ciganos dos viajantes não-étnicos²⁸ e dos não-ciganos (payo/*gadjé*/gajão) (MAYALL, 2004:220).

As perspectivas acima enfatizam as diferenças sobre as similaridades. Após termos localizado a questão identitária num contexto mais amplo, vamos examinar os componentes da etnicidade cigana e aprofundar um pouco na questão da identidade estigmatizada.

2.1.1 Componentes da etnicidade cigana e as fronteiras étnicas

A abordagem mais comumente adotada é que os ciganos formam um grupo étnico. A construção do cigano étnico, tanto pelos *gadjé* quanto pelos ciganos, mostra a complexidade dos debates que circundam o conceito. Há diferenças em termos de identificar as características essenciais da identidade, e podemos encontrar diversas perspectivas em torno de questões como origem, diáspora, língua, cultura e perseguição. Isso, porém, não significa que a identidade do grupo seja artificial e falsa. Todas as identidades coletivas podem ser

²⁸ Irish travellers, Woonwagenbewoners da Holanda, Omstrefere da Noruega, Jenische da Alemanha, Quinquilleros da Península Ibérica. Scottish Tinkers, Pikeys, Viajantes em geral.

politicamente construídas (ANDERSON 1991), e essa identidade construída não deve ser confundida com uma fictícia (BECK, GRANDE, 2007:7).

O núcleo da visão de mundo cigana consiste num modelo dicotômico: ciganos e gadjé. Neste modelo binário, “os ciganos veem o mundo gadjé [seja visto] não apenas como separado, mas como inferior e contaminante. O único contato amplo com não-ciganos ocorre na esfera econômica” (SILVERMAN, 1988). Carol Silverman identificou alguns elementos que geralmente são observados pelos ciganos para separá-los dos não-ciganos.

Dicotomia entre Rom e Gadje

Rom	Gadje
Superior	Inferior
Esperto	Ingênuo
Limpo; mantem os tabus ciganos a. Fonte de saúde b. Modesto e reservado	Sujo, contaminado (marime); ignora os tabus a. Fonte de doença b. Promíscuo
Membro por nascimento (pelo menos um dos pais deve ser cigano)	Pai e mãe gadjé
Fala e compreende Romanês	Não fala nem entende Romanês
Segue o parentesco e a organização social Rom	Não tem vínculo de parentesco com rom nem com a organização social cigana
Autônomo	Trabalha para outros
Obtém lucro apenas de estranhos (gadjé)	Obtém lucro de seu próprio grupo
Submete-se à kris (corte rom)	Submete-se às autoridades gadjé
Nômade (como um ideal, ter liberdade para viajar)	Conectado a um local
Flexível na organização do tempo	Fiel a agendas
Exibe aparência física e comportamento não-verbal rom	Não parece nem age como cigano
Exibe a cultura material cigana (vestido, casas, joias, carros)	Não exhibe a cultura material cigana

Fonte: SILVERMAN, 1988: 263, tradução nossa

Obviamente, esse modelo binário elaborado por Silverman não pode ser aceito como algo totalizante, mas como uma referência preliminar que em sua essência traz a separação entre cigano e não-cigano na visão romani.

Para identificar a natureza da etnicidade cigana, isto é, onde a identidade cigana se enquadra, adotam-se as seguintes perspectivas: a apreciação da identidade como algo que é constantemente refeita e remodelada e a consideração de questões sobre a homogeneidade do grupo e a percepção do grupo como tendo uma identidade transnacional na qual a etnicidade relegue e supere as diferenças dentro do grupo e a competição entre identidades alternativas.

David Mayall (2004:220) alerta para a dificuldade em estabelecer limites e critérios para a inclusão e a exclusão de indivíduos na identidade cigana e observa as variações de ênfase na origem e na cultura dadas pelos ciganólogos. Complementando que o desejo de identificar o núcleo essencial da “ciganidade” reafirma a crença na identidade imutável e estática.

Argumentar que as identidades nacionais são construídas não é defender que não tenham um real significado e forneçam a base de uma identidade coletiva distinta e coletiva (MAYALL, 2004:277). Além disso, não consideramos a diversidade cigana como uma exceção no universo das identidades. A ausência do denominador comum territorial não torna a identidade cigana mais imprecisa que as identidades nacionais, por exemplo. Ela opera em outra camada. A questão é melhor tratada se pensarmos quais critérios podem ser aplicados ao grupo e quais são apenas reproduções de antigos estereótipos.

A falta de concordância entre os estudiosos sobre como conceituar os ciganos não significa que não existam ou componham um agrupamento unido apenas por uma categorização. Como conclui David Mayall (2004:278):

A identidade é, portanto, complexa e multifacetada, e os grupos, assim como os indivíduos podem ter múltiplas identidades [...] a identidade é sentida e experimentada, mas também é dada e construída. É formada e moldada pelo grupo, mas é muitas vezes delimitada dentro de parâmetros determinados pelos *outsiders* [...] As identidades também são dependentes de noções de um núcleo ou essência, muitas vezes fixadas e estáticas, mas que também é capaz de acomodar reformulação e mudança.

As identidades não são fixas, mas flexíveis e a diversidade um produto da mobilidade, onde as diferenças devem ser reconhecidas e acomodadas. Okely (apud MAYALL, 2004: 238) observa que a cultura cigana está em constante evolução, emprestando e interagindo com a cultura da maioria como parte do processo de criação e recriação contínua da autonomia cultural dos ciganos. Para Jean-Pierre Liégeois: “a cultura cigana, como todas as culturas, está em constante evolução e ainda mais que as outras, porque a mudança é uma de suas tradições e a adaptação é uma constante necessidade”. Continua Mayall: “De fato, o conceito de mudança e adaptação é identificado como uma característica de distinção do grupo, relacionado ao processo de sobrevivência num ambiente hostil e persecutório” (2004:238-239, tradução nossa). Complementa a antropóloga Carol Silverman:

A mudança ocorre de fato na cultura cigana, mas isso não é necessariamente um sinal de assimilação a não ser que desapareça a visão de mundo alojada na separação entre cigano e gadjé. As inovações em áreas como moradia, padrões de viagem, ocupação, línguas não-ciganas, sinalizam uma adaptação criativa a situações de contato cultural perpétuo. Essas áreas da vida cigana têm mudado por séculos e continuarão a mudar, porque, tradicionalmente, essas zonas culturais estão abertas a inovação. A mudança não ocorre apenas por ser inevitável, mas também porque é a estratégia criativa e adaptativa fundamental da sobrevivência cigana em ambientes não-ciganos. Além disso, as inovações em certas áreas culturais servem para alimentar o conservadorismo em outras áreas da cultura, como a visão de mundo, o sistema de tabu e o sistema de crença (1988:268, tradução nossa).

Portanto, em vez de cultura fixa e imutável, haveria uma cultura dinâmica e em contínuo processo de recriação, hábil em lidar com desafios externos, mas sem ser assimilada:

Portanto, em vez de uma cultura cigana que é estática, deparamos com um retrato que enfoca sua natureza dinâmica, capaz de emprestar elementos e interagir com a sociedade não-cigana, não como um ato de deferência, subordinação, diluição ou assimilação, mas como uma forma de expressar inventividade e criatividade (MAYALL, 2004:238, tradução nossa).

Finaliza Jean-Pierre Liégeois:

A forma tomada pela cultura romani e a identidade étnica surge da combinação de todos esses elementos: da língua ao comércio independente, da solidariedade em todas as suas formas à ausência de território, da organização social ao orgulho de ser diferente, da consciência de uma origem compartilhada às regras comuns, do senso de pertencimento a um grupo à antipatia àqueles de fora do grupo, de uma história compartilhada a uma filosofia de vida, da educação que as crianças recebem para fortalecer a família – e assim por diante. Os elementos adquiridos nas viagens do grupo são adaptados e interpretados para se tornarem parte de um padrão maior, e os

empréstimos são adaptados para ajustar ao grupo – não o contrário – dentro de uma cultura que esboça a sua força na sua flexibilidade. [...] Uma análise da sociedade roma/cigana é uma análise da permanência através do efêmero (2007, 96-97, tradução nossa).

A unidade cigana num universo repleto de formas culturais distintas “se forma e se alimenta a partir da própria diversidade, através de práticas e discursos variados”. (REZENDE, 2000:49). A interação é suplementada por adoção e adaptação de muitos aspectos da cultura gadje, que são adaptados, interpretados e recriados.

Jean-Pierre Liégeois traz a sua interpretação do que é ser cigano hoje: “no mundo moderno, em que a diversidade é corroída, o que faz dos ciganos um grupo único é a sua mobilidade, sua flexibilidade e sua segmentação, sua independência, sua ligação com sua distinção e seus modos de sustentá-la, e sua maneira de se relacionar com os arredores” (LIÉGEOIS, 2007: 58).

Do ponto de vista coletivo (e político), temos que considerar a abordagem das organizações políticas ciganas, que acabam, por meio do movimento de afirmação étnica, tendo um efeito homogeneizador nas identidades dos grupos. Além disso, os Estados têm impostos os limites do discurso oficial, concedendo legitimidade e reconhecimento a uma definição específica.

2.1.2 Ciganos indesejáveis: a persistência de um estigma

Durante séculos, os ciganos têm sido representados por imagens paradoxais. São retratados como vagabundos, indolentes, marginais, parasitas, sujos, não confiáveis, ladrões, trapaceiros ou, por outro lado, como livres e alegres. Estigmatizados por clichês racistas e estereótipos que impossibilitam a aceitação social plena, os ciganos são perseguidos até os nossos dias e são os alvos preferenciais da violência da extrema direita europeia e até de políticos socialistas, como François Hollande.

Para Goffman, estigma é um tipo especial de relação entre o atributo – especialmente depreciativo – e o estereótipo que quase sempre leva ao descrédito, um traço que pode se impor à atenção e afastar aqueles que ele encontra, destruindo a possibilidade de atenção para

outros atributos seus, inabilitando o indivíduo para a aceitação social plena (GOFFMAN, 1963:7-14). O problema estaria na discrepância entre a identidade social virtual – identidade imaginada, estereótipo – e a identidade social real – algo efetivo, provado.

Para o historiador israelense Gilad Margalit (2002:14), os estereótipos sobre os ciganos são comumente formulados desde a infância, época em que as crianças têm o primeiro “contato” com o personagem cigano por meio de histórias ficcionais contadas pelos adultos. Essas histórias são, às vezes, escritas e integram a literatura educativa para crianças. Margalit cita como exemplo o livro *“Zigeuner sind ehrlich”* (*Ciganos são honestos*) de Alexander Roda, publicado em 1960 na Alemanha. Neste livro, “o personagem cigano (...) parece amigável e adquire a confiança da ingênua menina alemã – então ele rouba dinheiro e outras coisas dela” (MARGALIT, 2002:16, tradução nossa).

De acordo com a tipologia do estigma elaborada por Goffman (1963:14), o estigma dos ciganos é geralmente de raça, nação ou religião, e também de caráter. Para os racistas, esta “marca” é transmitida através da linhagem [portanto é hereditário], contaminando por igual a todos os membros de uma família. Passa a existir o estigma quando se altera a identidade social (conjunto de atributos que permite categorizar o indivíduo) rompendo com a expectativa em relação ao normal estabelecido.

Podemos encontrar a manipulação da identidade romani em seis textos selecionados (anexo 1) por meio de acusações e estereótipos, como ociosidade, falsidade, desonestidade e fraqueza moral, roubo de crianças, crimes hediondos e furtos, além da imagem romântica que os descrevia como povo livre. Dualidade de imagens que pode ser constatada até os nossos dias.

A persistência do estigma dos ciganos fica evidente nos textos de 1543 a 2009. Na literatura infantil, observa-se a acusação de roubo ligeiro e aparência assustadora. Nos discursos analisados, nota-se a persistência das acusações de usura no sermão de Lutero e no discurso do partido *Jobbik*, além do caráter antissocial reforçado pelos nazistas. Nos textos, os ciganos recebem adjetivos como: sequestradores, usurários, trapaceiros, antissociais, criminosos, contrabandistas, ostentadores, mentirosos, cruéis, sarcásticos, satânicos, entre outros. Contudo, a acusação mais frequente, que aparece tanto na literatura infantil – por exemplo, no conto de Alexandre Roda – como nos discursos de Lutero, do viajante francês

Freycinet, do partido *Jobbik* e dos nazistas, é de criminalidade. De todos os estereótipos dos ciganos, a associação entre criminalidade e ciganos é a que tem o impacto mais devastador no status social da comunidade.

Em 1999, o projeto para relações étnicas (PER) realizou em cooperação com o Conselho da Europa, um encontro em Paris com sociólogos, historiadores, líderes roma, criminologistas e representantes da polícia para discutir se as populações ciganas de fato apresentam índices mais elevados de crime ou se são vítimas de discriminação e estereotipagem. O relatório do encontro foi escrito por Andrzej Mirga (especialista em ciganos do Conselho da Europa) com contribuições de acadêmicos como Yaron Matras da Universidade de Manchester e de membros do PER, como Ann Marie Grocholski.

Discutindo se a criminalidade cigana é uma realidade ou um mito, os debatedores levantaram algumas questões, como o abuso da polícia contra os ciganos com a justificativa de “prevenção do crime” e o papel da mídia em perpetuar os estereótipos contra os roma, auxiliando no aumento da violência anticigana, convertendo as vítimas em perpetradores e generalizando a culpa de criminosos para a comunidade inteira. Assinala o relatório: “Como consequência das tensões recentes entre as populações majoritárias e as minorias ciganas, exemplificadas por inúmeros conflitos violentos nos quais os ciganos são vítimas, o Estado novamente se volta para a 'criminalidade cigana' como justificativa para identificar os ciganos como um 'problema' a ser resolvido”.

Por outro lado, a grande maioria concordou que algumas atividades criminosas existem e afetam as comunidades ciganas – principalmente por causa da marginalização social e da exclusão econômica²⁹. Na Hungria, por exemplo, em 1993-94, apenas 30,8% dos homens ciganos estavam empregados (VERMEERSCH, 2006:25). Um relatório da República da Hungria para o Conselho da Europa de 1999 afirma:

29 De acordo com Hancock (apud Bell e Weyrauch, 2001:49, tradução nossa), “o furto de subsistência ocorre principalmente entre os recém-chegados imigrantes ciganos da Europa. A maioria dos ciganos americanos abomina esse comportamento porque estereotipa toda a população”. Outro ativista cigano, Nicolae Gheorghe (2010) afirma: “um grande número de ciganos imigraram do leste para o oeste europeu e, enquanto a maioria simplesmente busca um emprego, temos que admitir que há um elemento criminoso de grande preocupação: o tráfico humano. Infelizmente, há relutância por parte de nós mesmos, ativistas ciganos, em discutir o tráfico porque há o temor de que esse reconhecimento possa alimentar o preconceito contra nós”.

A taxa de desemprego da população inteira é de 8%-10%, enquanto é quatro ou cinco vezes maior no caso da minoria cigana. Há assentamentos em que 90%-100% da população cigana está desempregada. Os estudos que analisaram o desemprego dos ciganos provam que a inclinação dos ciganos para o trabalho é basicamente igual a dos não-ciganos que vivem em condições similares. Contudo, os ciganos desempregados têm consideravelmente menos chances de voltar ao mercado de trabalho que os não-ciganos (apud VERMEERSCH, 2006:26, tradução nossa).

Para o professor e ativista Ian Hancock, “quando examinamos os crimes pelos quais somos presos atualmente, eles são geralmente furto, às vezes perturbação pública, às vezes ofensas. Dificilmente apropriação indevida, ou assassinato, ou estupro, ou extorsão, que são crimes muito mais frequentes dentre não-ciganos” (2002:94, tradução nossa). Thomas Acton, professor da Universidade de Greenwich complementa: “Comparado com os inúmeros registros de assassinato, roubo, sequestro e outros crimes cometidos por não-ciganos contra ciganos através da história, a criminalidade romani chega quase à insignificância, portanto priorizar o estudo da última sobre a primeira revela um senso distorcido de valores” (apud HANCOCK, 2002:97, tradução nossa).

A segunda parte do já citado *Zigeuner-Buch* de Alfred Dillmann (1905), consiste em registros de todos os ciganos identificados por ele, com detalhes genealógicos e fichas criminais (quando havia). São 289 registros de crimes cometidos por ciganos, sendo que a grande maioria eram infrações banais, como acampar ou conduzir carros defeituosos (HADZIAVDIC, 2006). Apesar de não comprovar a suposta “criminalidade romani”, Dillmann afirmava que os ciganos eram criminosos genéticos, crença que seria utilizada pelos nazistas três décadas depois.

Em sua pesquisa sobre os ciganos de Minas Gerais, Rodrigo Teixeira pontua: “Nenhuma das acusações de roubo, acompanhada ou não por assassinato ou canibalismo, foi comprovada. No entanto, estas simples suspeitas somadas a eventuais casos reais de trapagens e roubos, por exemplo, no comércio de cavalos, solidificava a ideia de ciganos como sinônimo de ladrões” (TEIXEIRA, 2007: 122). O pesquisador Dimitri Fazito Rezende afirma (2000:8): “Os ciganos, ao contrário do que a maioria das pessoas (não-ciganas) imagina, muitas vezes se mostram completamente diferentes dos estereótipos mais comuns (como ladrões de criancinhas, preguiçosos, selvagens, ignorantes, etc.)”. Percebe-se, portanto, a discrepância entre a identidade social virtual e a identidade social real dos ciganos.

Nos últimos anos, as comunidades ciganas têm sido associadas – principalmente pelos programas destinados aos roma e pelas ONGs – à pobreza, marginalidade e degradação. Embora muitos ciganos de fato enfrentem profundos problemas sociais e econômicos, esse enfoque faz com que a totalidade seja confundida com uma parte da comunidade, como afirma Veselin Popov: “a comunidade étnica inteira será vista e identificada apenas com o seu ramo problemático e, como resultado, os romanis não serão mais considerados e aceitos como uma comunidade étnica distinta com sua cultura étnica específica” (POPOV, 2008:494, tradução nossa). Assim, as imagens de pobreza e criminalidade são mescladas para formar uma percepção de completa marginalização, levando alguns a definirem os ciganos como uma “classe-étnica” com uma “cultura de pobreza”, como apontam Veselin Popov (2008) e Elena Marushiakova (2008).

Concomitantemente, a imagem romântica dos ciganos tem sido incrementada pelos que exotizam as comunidades ciganas, caracterizando-as como singulares e inimitáveis (POPOV, 2008:495). Esse processo de exotização é promovido principalmente por intelectuais que conduzem pesquisas de campo em nível micro, ignorando as características étnicas e culturais da população que vive ao redor do grupo. Utilizando material seletivo que corrobora suas finalidades definidas previamente, produzem, assim, teorias excepcionais que permanecem na esfera da curiosidade para aqueles que estão minimamente familiarizados com os ciganos e sua cultura (POPOV, 2008:495-496).

Nos dois casos, os ciganos não são tratados em paridade com as outras comunidades étnicas, mas com uma abordagem muito específica. No primeiro, como uma camada social marginalizada que necessita de cuidados especiais para superar a condição de exclusão e miséria; no segundo, como uma comunidade separada que precisa ser isolada e receber um tratamento especial para preservar suas diferenças culturais. Os paradigmas sociais e ideológicos produzidos a partir da estigmatização dos ciganos impactam nas identidades ciganas de forma a retirar deles o devido reconhecimento e prejudicar o desenvolvimento como uma comunidade étnica com uma cultura própria dentro da sociedade mais ampla.

2.1.3 Ciganos como músicos

A expressiva contribuição dos ciganos para a música europeia, como compositores e intérpretes, afamou-os como músicos excepcionais, permitindo que monopolizassem em

algumas regiões as atividades musicais. Como nos trazem os músicos e ativistas ciganos Santino Spinelli e Paco Suárez:

A este rico mosaico cultural europeu os ciganos contribuíram com cores e formas diferentes, que vão desde a tradição popular dos Bálcãs até o *flamenco* espanhol e o *jazz manouche* francês [...] A música cigana reflecte o estado de espírito profundo de um povo que fez da dor e da precariedade os emblemas do próprio virtuosismo artístico, e portanto é fruto de longos trabalhos físicos, morais e psicológicos, e nela não podem faltar os rasgos elegíacos, dissonantes, melancólicos, rebeldes....Mas ao mesmo tempo é uma música viva, briosa, cheia de ritmos contagiantes, cheia de vida (2001, 40-41 apud LLERA BLANES, 2008:54-55).

O universo *gadjo* incorporou o cigano em produções musicais, reforçando a associação entre os ciganos e a música. A imagem feita deles foi apropriada e construída pelos compositores europeus, refletida principalmente em estereótipos femininos em óperas. Comenta Blanes: “o etnomusicólogo Max Peter Baumann descreve como, desde o século XV – portanto, pouco tempo depois da chegada dos ciganos à Europa –, esses contribuíram, tanto através da sua criatividade composicional como do seu próprio estereótipo cultural, para inúmeras obras, géneros e personagens artísticos de renome mundial, um pouco por toda a esfera artística, mas com especial relevo na música” (MAX BAUMANN, 1996 apud BLANES, 2008:54).

Nos últimos anos, essa associação não arrefeceu. Pelo contrário, tem sido reforçada e renovada em decorrência tanto da sua viabilidade econômica como de sua função de contraponto à deterioração da imagem dos ciganos. Como nota a etnomusicóloga Carol Silverman (2012:21), a profissão de músico tem sido viável para os ciganos por mais de 600 anos e continua viável no atual período pós-socialista de mobilidade transnacional. Enquanto alguns ativistas denunciam as formas estereotipadas como são retratados, “alguns músicos ciganos estrategicamente aplicam alguns aspectos de autoestereotipagem para monopolizar diversos nichos musicais” (SILVERMAN, 2012:7, tradução nossa). Adicionalmente, o estereótipo de roma como músico tem sido utilizado habilmente para mudar a imagem do cigano, como instrumento de reivindicação política, para promover uma noção de continuidade musical entre os diversos grupos – reificando a noção de diáspora–, e construir espaços transnacionais. A partir, mas não exclusivamente, da música e das ligações traçadas com outras práticas musicais de ciganos em outros países e da relevância na definição da identidade, os ciganos desenvolvem um sentimento de pertencimento a uma nação dispersa. A música constitui um elemento importante para compreender o fenômeno político romani,

especialmente o processo de *nation building* (função de linguagem) e o transnacionalismo (caráter nômade da música e a criação de espaços transnacionais).

Como refere Helbig em sua pesquisa na Ucrânia, a ONG *Romani Yag* utiliza o estereótipo do cigano músico para ajudar a negociar as tensões étnicas e de classe entre os roma e os não-roma na Transcarpácia de hoje. A definição do elemento musical se deu em função dos financiamentos ocidentais disponíveis para projetos culturais e da imagem positiva dos músicos ciganos: até o fim da URSS, os músicos roma formavam uma elite cigana com emprego regular e prestígio. Em contraste com a imagem de pobreza e criminalidade associada às “castas mais inferiores”, essa imagem positiva remete à educação, emprego, respeito, integração na sociedade ucraniana. Dessa maneira, a principal ONG cigana da Ucrânia nasceu como uma *music ensemble* que tenta definir a “minorias roma” como um grupo cultural homogêneo (HELBIG, 2005:161).

A música também desempenha um papel na criação e consolidação de uma comunidade ao produzir algo coletivamente inteligível que expressaria um estilo de vida e uma visão de mundo: “as formas musicais expressam um estilo de vida que atua fora do modo fixo de territorialidade da característica nacional atrelada aos imaginários dos Estados nacionais”(SHAPIRO, 2001:600, tradução nossa).

Como forma de conhecimento não-verbal e não-visual, o significado musical independe do conteúdo textual (ou se combina a ele), carregando uma mensagem política, às vezes desvinculada da intenção do compositor (BLEIKER, 2005:188). A complexidade da dimensão política da música foi introduzida assim pelo estudioso de Relações Internacionais, Roland Bleiker:

As dimensões políticas da música são muito evidentes...poucos questionariam o conteúdo político de textos musicais explícitos, como canções de protesto. O desafio mais difícil, contudo, é determinar o significado não apenas dos títulos e de trechos cantados, onde as referências ao político são fáceis de encontrar, mas também da música puramente instrumental...podemos obter conhecimento político através da música que outras fontes de conhecimento, como textos ou artes visuais não podem fornecer? E de que modo essas formas de conhecimento podem ser traduzidas para a expressão baseada na língua sem perder a essência do que buscam apreender e transmitir? (BLEIKER, 2005:179, tradução nossa).

O reconhecimento do exclusivismo musical e da transmissão hereditária do talento musical emblemizou a cultura romani, revelando uma característica da identidade cultural que se inscreve como marcador identitário. Para Blanes (2008:55), a música é um marcador étnico, um espaço de negociação identitária, definidor da ‘ciganidade’: “ao não beneficiarem da ‘conveniência’ das fronteiras territoriais para a construção dessa identidade colectiva, manipulam ainda assim outro tipo de fronteiras, assentes numa clara distinção, no nível do discurso, entre o cigano e o não cigano” (MENDES, 2005, SILVERMAN, 1988 apud BLANES, 2008:60). Apesar da música não ser idêntica à língua, ela também desperta um sentimento identitário coletivo e pode conduzir a caminhos similares, especialmente na substituição do texto escrito para um grupo com altos índices de analfabetismo e com múltiplas modalidades linguísticas.

Percebe-se que a música é um valioso instrumento para expressar a visão cosmopolita cigana. Considerados os músicos nos Bálcãs, os *Yiftoi*³⁰ atuavam como músicos profissionais em sociedades multiétnicas (BRANDL, 1996:10, grifo do autor). Com repertórios interétnicos e apenas instrumentais, que os possibilitam mediar as relações étnicas e os mantinham requeridos nesta lucrativa ocupação, os ciganos desempenham o papel de mediação entre culturas distintas e adotam uma perspectiva cosmopolita, recusando a reprodução de repertórios monoétnicos. Em seu estudo acerca da música roma no Kosovo, Pettan escreve:

Nos anos 1980, os músicos ciganos do Kosovo colocaram o princípio da ‘universalidade’, isto é, executar músicas de várias origens, ao extremo. Eles próprios definiam esse princípio como central em sua habilidade musical, com o claro objetivo que tal orientação cosmopolita seja superior aos repertórios não-ciganos etnicamente exclusivos [...] os músicos ciganos no Kosovo tendem a evitar apresentar canções nacionalistas de qualquer grupo étnico, e principalmente daqueles que não estão no poder (1996:39, tradução nossa).

Assim, a música manifesta a adaptabilidade cigana como estratégia de sobrevivência em condições extremas, servindo como indicativo da prática cosmopolita dos ciganos. A habilidade nômade da música e sua adaptabilidade de acordo com a ocasião e audiência: “todas as músicas se movem, por inúmeras rotas materiais, simbólicas e experimentais (intersubjetivas). Como as ações musicais viajam, são transformadas, retornam, e então se tornam (re)imbuídas com tropos de raça/etnicidade, gênero, classe, e posições estético-morais” (FRANKLIN, 2005:17, tradução nossa).

30 Os ciganos são designados na Grécia como *Yiftoi* – um nome que deriva de *Eyiftoi* (egípcio).

Ademais, essa adaptação contribui para a boa reputação romani na música, reforçando essa face positiva da identidade cigana. Relata Brandl:

Na Grécia os Yiftoi são avaliados negativamente em decorrência do preconceito, assim como em outros países europeus, e como regra são tratados mal pela população grega e suas autoridades. Isso muda no momento que alguém precisa deles como músicos: “Yiftoi” como sinônimo de excelentes músicos é para os gadje uma honra, e cada pai de noiva paga uma soma considerável a uma *koumpaneia* famosa para o casamento de sua filha. Na festa, são tratados com absoluto respeito e adulação (1996:27-28, tradução nossa).

A música gera emoção que contribui para a compreensão de fenômenos políticos e sociais que são manifestações emocionais, mas são geralmente analisadas com abordagens racionais: “a música e outras formas de arte oferecem possibilidades de expressar essas emoções de maneiras não facilmente obtidas por meio de análises puramente racionais e factuais dos eventos” (BLEIKER, 2005:190).

Como recurso para o movimento associativo, verificamos que além da participação na construção da nação dispersa (diáspora), a música agrega os indivíduos na comunidade religiosa. O componente musical é uma importante característica do movimento evangélico cigano (ver capítulo 4), ocupando uma centralidade no pentecostalismo romani e envolvendo a criação de um “sincretismo musical” caracterizado pela inserção de formas e estilos musicais ciganos na composição sonora da prática religiosa. Como encontramos em Llera Blanes:

Neste contexto, os ciganos evangélicos espanhóis e portugueses ganharam alguma notoriedade nos meios evangélicos não só por incorporarem ritmos e melodias oriundas do *flamenco* e da rumba de uma forma até então inédita – numa fusão que adaptava o poder percussivo e a singularidade harmônica destes géneros à dinâmica ritual e doutrinal de louvor e cultuação – como também pela centralidade que atribuíam à vertente musical na prática cultural (BLANES, 2008:27, grifo do autor).

O caráter proselitista e evangelizador da música ficou evidente na conversa com o pastor cigano búlgaro Ilyia Panov³¹: a importância da música na atração e consumação da transformação do cigano em roma praticante por meio da substituição da *chalga* pela música evangélica de louvor ao Senhor. Ainda, a música é considerada a melhor forma de demonstrar religiosidade e devoção, impulsionando os momentos mais intensos dos cultos.

2.1.4 Os grupos ciganos

Quando falamos dos ciganos não estamos nos referindo a uma população homogênea. Os termos genéricos compreendem um grande número de grupos que compreendem aproximadamente 13-15 milhões de pessoas no mundo, das quais cerca de 10 milhões em solo europeu. Nas Américas, a população cigana inteira é estimada em quatro milhões de indivíduos e as maiores comunidades estão nos Estados Unidos, Brasil, Argentina e México. (UNESCO, União Romani, SKOKRA e organizações federadas apud BERNAL, 1993:5).

Podemos classificar os ciganos em quatro grupos principais: roma, sinti, romanichal e caló³². O primeiro grupo, *roma*, é originário da Europa Oriental e é encontrado em quase toda Europa e em diversas partes do mundo. É o mais numeroso e possui diversos clãs, como *rudari*, *ursari*, *matchuaia*, *lovari*, *kalderash* – o mais rico e prestigiado clã de ciganos (ACHIM, 2004:124). Cada grupo com suas próprias especificidades culturais, profissionais e linguísticas. A maioria, como os *kalderash*, fala algum dialeto romani com elementos do romeno, chamado de *vlox romani*. Outros não falam romanês, como os *rudari*, por exemplo. É um dos principais grupos presentes desde o século 19 no Brasil.

O segundo grupo, chamado de *sinti* é encontrado principalmente na Alemanha, Holanda, França, Itália, Áustria, Bélgica, e com menores concentrações na Hungria, Eslováquia, República Tcheca, Rússia e ex-Iugoslávia. Muitas vezes os *sinti* rejeitam o termo genérico roma para designar todos os grupos ciganos, insistindo numa identidade separada em vez de aceitar a condição de sub-identidade roma. Por isso, muitas vezes encontramos o termo “sinti e roma”. O termo *manush* (*manouche*) é aplicado aos *sinti* da França com alguma

31 Entrevista realizada em janeiro de 2012.

32 Veja mais em <http://romani.uni-graz.at/rombase/>

presença na Itália, Holanda e Bélgica. A etimologia do nome *manush* é indiana e significa ser humano em sânscrito e romani (ROMBASE). Há poucos no Brasil.

O grupo *romanichel/romanichal* vive principalmente no mundo anglo-saxão e por vezes remete suas origens à Hungria. Falam o anglorromani (inglês com palavras em romani) e estão presentes principalmente na América do Norte, Oceania, Grã-Bretanha, País Basco, Escandinávia e Criméia (KLIMOVÁ-ALEXANDER, 2005:30).

Por fim, o grupo *calon/calé/caló* é proveniente dos países ibéricos. Imigraram em grandes números para o continente americano (dos Estados Unidos à Argentina) e possuem concentrações na França, Alemanha e Grã-Bretanha. O termo *cale* significa “preto” (em romani) e falam geralmente espanhol ou português e chib (derivado do romani). Foram os primeiros a chegar ao Brasil, como deportados de Portugal a partir do século 16. Ao lado dos roma, compõem um grupo numeroso no Brasil.

Há grandes diferenças com relação à língua e religião. Há ciganos que falam romani, como os kalderash, e outros que não falam mais, como os calon. Quanto à religião, há muitos ciganos cristãos (católicos, evangélicos tradicionais, pentecostais, ortodoxos) e muçulmanos, como os xoraxané do sul dos Bálcãs e Turquia. Há também ciganos de outras religiões, como judaísmo³³, e outros que não possuem qualquer vínculo religioso. Para Pierre Liégeois (2007:77, tradução nossa): “a religião é uma forma de adaptação ao ambiente em situações em que um grupo adota certas crenças ou rituais para evitar ficar sob pressão extra”.

Como em muitos grupos étnicos, há uma diferença de acordo com o nível de assimilação. Assim, há desde indivíduos que apresentam todas as características tradicionais e que se identificam como ciganos até indivíduos completamente assimilados que não se identificam mais como ciganos.

Entretanto, não se deve exagerar na importância dessas subdivisões. Como nos lembram Matras e Margalit (2007:105), até o final do século 18, os *sinti*, assim como os ciganos da Grã-Bretanha e Península Ibérica, se chamavam *calé*. Em seu destacado estudo

33 De acordo com Valery Novoselsky (2003) cerca de 300 famílias mistas (ciganos judeus) provenientes da Bulgária imigraram para Israel entre 1948-1951 e muitas outras chegaram após 1989 da ex-União Soviética e Bulgária.

sobre os ciganos na Romênia, o historiador Viorel Achim observa que embora uma grande parcela da população roma ainda se identifique nos dias de hoje com um clã específico, a tendência é abandonar a identidade clânica: “para uma parte da população roma, os clãs não mais constituem uma parte viva de sua identidade” (ACHIM, 2004:212, tradução nossa). O mesmo processo de superação das fronteiras entre os grupos se observa em outros locais, como nas Américas. Contudo, as linhas demarcatórias entre os ciganos ocidentais e os orientais continuam presentes.

Do ponto de vista ocupacional, os ciganos desempenham as mais variadas profissões. Desde os trabalhos relacionados ao circo, teatro, música e comércio, até medicina, engenharia, entre outros. Embora muitos ciganos sejam marginalizados (principalmente na Europa), alguns são reconhecidos na corrente principal, especialmente nos esportes, artes e política. Como assinalam Marushiakova e Popov:

Até dentro de um mesmo país a experiência diversa de grupos separados é inevitavelmente refletida nos contrastantes estilos de vida e posição social (...) em algumas cidades búlgaras há os ‘guetos ciganos’ onde os roma vivem no limite da existência humana, enquanto a apenas alguns quilômetros, em algumas vilas e pequenas cidades, as maiores casas pertencem às famílias roma que são as pessoas mais ricas do bairro (2001:40-41, tradução nossa).

Portanto, aceitamos aqui os ciganos como uma comunidade étnica heterogênea, dividida em diversos grupos e subgrupos com suas próprias características culturais e percepções de suas identidades, classificados de acordo com a língua, estilo de vida, endogamia, ocupação, tempo de residência em dado país, religião, etc., cujo denominador comum da identidade étnica coletiva costuma ser observado a partir de alguns elementos que formariam o núcleo da identidade: a origem compartilhada (êxodo, diáspora, migração) e traços culturais em comum (apesar de relativa diversidade derivada principalmente por fatores externos e pela flexibilidade da lei oral). Em última instância, é a noção de distinção dos gadje que constitui a característica comum entre os ciganos. Para Veselin Popov e Elena Marushiakova (2001:33, tradução nossa), “os ciganos formam uma comunidade étnica específica – uma comunidade intergrupar étnica – que não tem paralelo entre as nações europeias”.

Portanto, qualquer alusão a uma minoria dispersa outrora mais homogênea, não parece ser totalmente inapropriada. Mais importante, porém, é notar como as diferenças históricas na

Europa encontraram correspondência nas diferenças entre os ciganos da Europa Centro-Oriental e os da Europa Ocidental (e a imagem que fazem deles) em decorrência dos sistemas político-econômicos. Esclarecem Mirga e Gheorghe (1997, tradução nossa):

A partir da segunda metade do século quinze os Estados da Europa Ocidental introduziram políticas repressivas contra os roma, que eram vistos como nômades improdutivos [...] Em certa medida, o desenvolvimento do capitalismo na Europa Ocidental ajudou a desenvolver o nomadismo moderno romani na forma de “nomadismo de serviço”. Diferentemente, a persistência de um tipo de economia feudal na Europa Centro-Oriental manteve a necessidade de uma grande e reprimida força de trabalho, tomando várias formas de servitude. Nisso, às vezes a população romani participava de uma relação simbiótica, mas em casos extremos o sistema produzia a escravidão coletiva e hereditária de ciganos. Portanto, em alguns países da Europa Oriental [...] criaram a sedentarização e grandes guetos ciganos. Essas diferenças através da Europa deram origem a estereótipos contrastantes dos roma: no contexto ocidental, “cigano” significa nômade, viajante, ou migrante, enquanto no contexto centro-oriental, os termos correspondentes, “Tsigani” ou “Cigany,” sugerem grupos socialmente subordinados, empobrecidos e marginais.

Muitas vezes, a ausência de território desqualifica os ciganos para o reconhecimento como uma nação. É amplamente aceito que o território estimula a consciência nacional mesmo em ambientes multiculturais, podendo transformar diversos grupos étnicos agrupados numa porção territorial em um único grupo nacional. Destarte, coloca-se em relevo para os ciganos a questão da importância do território na formação da comunidade étnica e no processo de construção da nação. Como veremos mais adiante, os ativistas ciganos defendem que os ciganos formam uma nação, solicitando o reconhecimento deste *status* por instituições e organizações internacionais e Estados nacionais.

Considerando que o objetivo da nação não consiste mais em sobrevivência mediante um território soberano, mas a sobrevivência pela integração nas estruturas internacionais existentes, Cara Feys (1997) fornece uma definição de nação que oferece um suporte para as reivindicações dos ativistas ciganos, capturando esses objetivos sem minar a integridade territorial das estruturas existentes: uma nação é um grupo étnico politizado que age com ou sem uma conexão territorial. Sugerindo a nação como um estágio de desenvolvimento posterior a um grupo étnico, identificado pela ação política, Feys reconhece a nação romani a partir do desejo expresso por alguns ativistas de preservar os ciganos diante das forças assimilacionistas. Para ela, seria uma luta pela autopreservação em vez da autodeterminação.

Entretanto, entendemos que essa discussão acerca da caracterização dos ciganos como nação é apressada porque oblitera uma análise um pouco mais pormenorizada da ação política romani e sua aderência nas respectivas comunidades dispersas. Assim, a questão que se coloca de pronto é analisar a existência de uma comunidade transnacional unificada cigana em termos políticos e seu desenvolvimento.

2.2 - O impacto geopolítico na formação identitária dos ciganos

Os ciganos são influenciados pelos contextos históricos e culturais resultantes dos processos de mudanças e formações políticas, sociais e econômicas nos diferentes países em que vivem, e das atitudes dessas sociedades com relação a eles. Quanto ao Leste Europeu, por exemplo, Popov e Marushiakova (2001:44) descrevem três modelos principais com relação ao tratamento dos ciganos e objetivos: o Império Otomano, que preservava o status civil dos ciganos como inferior aos demais, com o objetivo de manter o *status quo*, mas oferecendo a opção de livre assimilação voluntária; o Império Austro-Húngaro, que controlava a vida dos ciganos, exercendo um papel paternalista ao decidir o que considerava melhor para os ciganos, com uma política de ‘civilizar’ o ‘povo primitivo’, objetivando a assimilação forçada total; e o Império Russo, que não interferia na vida dos ciganos, buscando esporadicamente integrá-los sem nenhuma política consistente.

As alterações nas fronteiras dos impérios e, posteriormente, países – que levaram a trocas entre os grupos ciganos – e as migrações internas e externas também são fatores que influenciaram nas identidades dos grupos ciganos.

O contexto geopolítico e as políticas domésticas dos Estados impactam na identidade, concedendo novas dimensões. Elena Marushiakova (2008) cita algumas tendências básicas da comunidade cigana com relação à transformação identitária a partir dos condicionamentos políticos, sociais e ideológicos: desenvolvimento interno da comunidade, evolução da comunidade como parte de uma respectiva nação, desenvolvimento ou construção de uma identidade preferida ou nova, desenvolvimento no contexto do nacionalismo global. Por ser uma formulação bem construída, vamos seguir a estrutura esboçada pela antropóloga para comentar essas quatro camadas identitárias.

A) Desenvolvimento interno da comunidade

Como qualquer comunidade, a cigana também não é estática e imutável. Esses processos de mudança seguem duas tendências contraditórias: a segmentação em subgrupos e a consolidação de diversos subgrupos em um grupo. Contudo, como argumenta Marushiakova, o fato dos ciganos ficarem confinados em Estados nacionais a partir do século XX resultou em um novo nível da identidade cigana, dentro das fronteiras do respectivo Estado, formando o cigano iugoslavo, o soviético, o tchecoslovaco, enfim. Explica Marushiakova (2008:475, tradução nossa):

Os exemplos históricos têm demonstrado que quando há uma mudança nas fronteiras de um Estado e partes de um mesmo grupo permanecem em lados opostos, mesmo sem impedimentos sérios à comunicação entre seus membros que cruze as fronteiras, uma única geração é suficiente para desaparecer a unidade do grupo e formar dois novos grupos (nos países respectivos).

Especialmente no leste da Europa, os ciganos ficaram separados pelas fronteiras, resultando em novos grupos que desenvolveram aspectos identitários distintos. No continente americano e na Europa Ocidental, entretanto, as fronteiras mais porosas não impediram os contatos entre residentes de países diferentes, aproximando os grupos.

B) Evolução da comunidade como parte da respectiva nação.

No início do século 20, os ciganos iniciaram um processo de emancipação e integração nos recém-criados Estados do sudeste europeu. O objetivo das diversas organizações ciganas que surgiram neste período na Grécia, Bulgária, Romênia e Sérvia era o reconhecimento como cidadãos com direitos, mas pertencentes a um grupo étnico separado.

Contudo, o sistema socialista foi além da integração social desejada pelos ciganos, buscando a assimilação. Marushiakova identifica a permanência da ideologia da Guerra Fria como um entrave para a análise mais atenta da integração dos ciganos. Assim, Popov e Marushiakova observam que a relativa participação igualitária dos ciganos na vida pública e o desenvolvimento do despertar civil foram possibilitados pelas políticas desses Estados durante o ‘regime socialista’ (MARUSHIAKOVA e POPOV 2007:141-152 apud MARUSHIAKOVA 2008) Conclui a pesquisadora, que a integração social e o sentimento de pertencimento a um Estado são muito maiores dentre os ciganos da Europa Oriental que em outras partes do mundo e, portanto:

É por isso que não devemos ficar surpresos pelo fato do despertar do pertencimento a um respectivo Estado-nação entre os ciganos na Europa Oriental (e não apenas nos antigos “países socialistas”, mas também na Grécia e na Turquia), ser mais pronunciado (comparado com os ciganos da Europa Ocidental ou em outras partes do mundo) e ocupar um lugar central na estrutura geral da identidade deles. Não é coincidência que os ciganos da antiga Iugoslávia geralmente se definem como “os últimos iugoslavos”, o que reflete certas direções no desenvolvimento da identidade deles (MARUSHIAKOVA 2008:478, tradução nossa).

C) Desenvolvimento de uma identidade étnica preferida ou nova

Refere-se à assimilação voluntária ou forçada a outros grupos majoritários. Na ausência de políticas de assimilação, uma parcela dos ciganos substituiu a identidade étnica pela religiosa, a fim de se mesclarem na sociedade dominante. Exemplo disso é a conversão de ciganos ao islã para se tornarem turcos muçulmanos durante o controle otomano. Em casos de política de assimilação forçada, como a empreendida pelo antigo Império Austro-Húngaro no fim do século 18, uma parcela considerável de ciganos perdeu a identidade e a cultura romani sem conseguir a completa assimilação, transformando-se em marginalizados. Há também a construção de uma nova identidade, separada dos outros ciganos, como os Aškali do Kosovo.

D) Desenvolvimento no contexto do nacionalismo romani global

Última tendência surgida no século 20, o movimento global buscou redefinir a identidade cigana a fim de unificá-la. Iniciando com a expansão do termo “roma” a todos os ciganos e criando símbolos nacionais, como bandeira e hino, o movimento liderado pela União Romani Internacional tem buscado, desde o Primeiro Congresso Mundial em 1971³⁴, concretizar a ideia de uma nação cigana e representá-la nas organizações internacionais. A partir do Quarto Congresso e o influxo de um grande número de participantes da antiga “Cortina de Ferro”, o movimento começou a adotar duas perspectivas: a integração dos ciganos nos Estados em que vivem e a definição do lugar dos ciganos numa futura Europa unificada (MARUSHIAKOVA e POPOV 2004:441-442 apud MARUSHIAKOVA 2008).

Assim, a continuidade do projeto de unificação da Europa traz novas perspectivas identitárias para os ciganos. No contexto da União Europeia, as comunidades ciganas ultrapassam as fronteiras nacionais e adquirem uma dimensão espacial mais ampla,

³⁴ Como veremos mais adiante, a União Romani Internacional surgiu alguns anos após a realização do Primeiro Congresso Mundial Romani.

construindo campos sociais transnacionais. Numerosos grupos migram para o Ocidente e se relacionam com outros ciganos, enquanto outros grupos são marginalizados e dessocializados nos campos para nômades na Itália. Marushiakova identifica a tendência de uma nova configuração da comunidade cigana na Europa. Escreve: “consequentemente, após poucas décadas teremos um *tableau* geral da presença cigana na Europa unida totalmente diferente” (2008:484, tradução nossa). É a partir desse cenário que permite a interação entre os diversos grupos que o movimento transnacional romani pretende atingir a unidade. Além da origem indiana e condição diaspórica dos grupos, o movimento global adota a noção de minoria transnacional. Márton Rövid argumenta a partir da definição de Bauböck, que os ciganos são um tipo de minoria transfronteiriça, porque “as minorias transfronteiriças foram historicamente talhadas de seus vizinhos aparentados” (RÖVID, 2011:14, tradução nossa). Atribui-se aqui a divisão entre os ciganos principalmente a fatores externos. Consta no discurso da elite política romani:

Diferentemente da situação comum das minorias étnicas que estão mais ou menos confinadas a certos territórios ou regiões, as comunidades romanis estão dispersas tanto dentro como através das fronteiras dos países, estados e continentes em uma diáspora mundial (ACTON e GHEORGHE 2001: 63 apud RÖVID, 2011:15, tradução nossa).

Se as políticas de restrição à mobilidade dos ciganos não se intensificarem, será possível fortalecer o elo entre os grupos, como já se observa no Brasil, por exemplo. Para isso, o movimento tem reformulado a identidade cigana a partir da concepção de nação sem território e perseguida, tentando padronizar o idioma romanês e reescrevendo a conexão com a Índia. A identidade cigana é tanto influenciada pelo ambiente geopolítico como diretamente relacionada com os interesses compartilhados dos roma. A forma como o movimento global romani instrumentaliza e busca moldar a identidade cigana será examinada com mais profundidade no próximo capítulo. Por ora, vale acrescentar que Nicolae Gheorghe “aconselha os ciganos a ‘jogar com’ suas múltiplas identidades e questionar as diversas demandas por autenticidade feitas sobre eles” (WILLEMS, LUCASSEN, 2000:267, tradução nossa).

Não pretendemos, contudo, prosseguir numa análise exaustiva da(s) identidade(s) cigana(s), deslocando o foco da nossa investigação. A questão relativa à identidade que se coloca de pronto é em que medida os ciganos têm logrado unir os grupos em uma plataforma/ação política e qual a abordagem para obter maior coesão.

2.3 - A territorialidade pluriescalar das diásporas

Uma diáspora é fundada pela dispersão geográfica. Contudo, os atributos geográficos dos grupos migrantes que vivem em diáspora são geralmente analisados superficialmente. Costumeiramente, as análises se restringem às relações das diásporas com os Estados originais (pátrias) ou acolhedores, em que as diásporas são percebidas principalmente como desafios ao conceito de Estado-nação. Porém, as diásporas se revestem de formas distintas de territorialidade e novas territorizações que não podem ser apreciadas pela visão estreita que confere ao Estado um exclusivismo associativo entre território e a dimensão material do Estado. Paralelamente, as diásporas são mais suscetíveis às espacialidades e temporalidades globais que convivem concomitantemente aos domínios nacionais e locais.

Antes de prosseguirmos, convém esclarecer que adotamos aqui uma visão integradora do território, como um produto da reordenação de um segmento do espaço a partir da apropriação por um grupo que nele estabelece relações sociais, culturais, econômicas e políticas. O espaço seria a “prisão” original, enquanto o território, a “prisão” que os homens constroem para si (RAFFESTIN apud HAESBAERT, 2004:82). É o espaço apropriado, produzido e dotado de significado (...) é movimento, fluidez, conexão (HAESBAERT, 2004). Propomos, assim, uma abordagem mais ampla, que não se limite a apenas a associação entre território e a materialidade do Estado.

O território possui sempre uma dimensão simbólica (significação) e uma material/econômica; a territorialização seria o processo de dominação ou apropriação do espaço. Territorialidade, por sua vez, seria a “tentativa por um grupo ou indivíduo de atingir/afetar, influenciar ou controlar pessoas, fenômenos e relacionamentos pela delimitação e afirmação do controle sobre uma área geográfica” (SACK, 1986:6).

A territorialidade seria, portanto, uma estratégia que conecta espaço e sociedade, associada ao uso e organização do espaço para exercer o controle, ou seja, um componente do poder para manter a ordem e criar o contexto geográfico em que experienciamos o mundo (SACK, 1986:219).

A ausência de um Estado (em alguns casos, é claro) e a permanência em Estados acolhedores faz com que muitas diásporas sejam vistas por analistas como grupos desterritorializados. A identidade desterritorializada é observada por Robin Cohen (1997) em seu estudo sobre as diásporas globais, em que empresta de Perlmutter (1991) a descrição do mundo como organizado verticalmente por Estados nações e regiões e horizontalmente por comunidades não territoriais baseadas no compartilhamento de gostos, opiniões, religiões, estilos de vida, etnicidades, etc., concluindo que as diásporas são formas horizontais de organização social. A esse pensamento encontramos correspondência nas lógicas de territorialização zonal (controle de áreas e fronteiras) e reticular (controle de fluxos e redes) que resultariam em tipos distintos de organização do espaço, como territórios-zona e territórios-rede:

Os territórios-zona, mais tradicionais, forjados no domínio da lógica zonal, com áreas e limites (“fronteiras”) relativamente bem demarcados e com grupos mais “enraizados”, onde a organização em rede adquire um papel secundário; os territórios-rede, configurados, sobretudo, na topologia ou lógica das redes, ou seja, são espacialmente descontínuos, dinâmicos (com diversos graus de mobilidade) e mais suscetíveis a sobreposições; e aquilo que denominamos “aglomerados”, mais indefinidos, muitas vezes mesclas confusas de territórios-zona e territórios-rede, onde fica muito difícil identificar uma lógica coerente e/ou uma cartografia espacialmente bem definida (HAESBAERT, 2004:306).

Alerta Haesbaert (2004:282-286) que “território e rede não são unidades distintas e nem antagônicas (...) a rede pode ser vista como um elemento constituinte do território”³⁵. Por ser um componente móvel extrínseco, as redes levam muitas vezes ao entendimento de que não são complementos dos territórios, mas elementos desterritorializadores. Essa avaliação ignora o papel territorializador das redes que ajudam a re-territorializar os grupos em fragilidade ou instabilidade territorial (excluídos ou segregados), reorganizando os territórios. Parece-nos mais adequado considerar outras escalas de território que não se limitam às fronteiras do Estado-nação, já que a identidade territorial das diásporas é fundada na rede que conecta os grupos e articula diferentes escalas territoriais (global e local) e não na lógica enraizadora do território-zona. Cabe salientar que aqui nos referimos principalmente às redes sociais, concebidas como “conjunto de indivíduos ou de grupos que entretêm relações binárias permitindo a circulação de oportunidades” (OFFNER e PUMAIN 1996 apud SANTOS,

35 “Nunca teremos territórios que possam prescindir de redes (pelo menos para a sua articulação interna) e vice-versa: as redes, em diferentes níveis, precisam se territorializar, ou seja, necessitam da apropriação e delimitação de territórios para a sua atuação” (HAESBAERT, 1994 apud 2004:289). Mais do que argumentar pela interdependência entre rede e território, aceitamos que os territórios são compostos por redes.

2008:91). As redes físicas e técnicas, por sua vez, têm significado para quem delas usufrui e fornecem o suporte material para as redes sociais se desenvolverem. Em grupos dispersos, como os ciganos, os contatos pessoais mais relevantes são com amigos e parentes que vivem muitas vezes distantes, em vez dos vizinhos, formando um espaço alargado de relacionamentos (ROUSE 1991 apud SILVERMAN 2012:41).

Os movimentos migratórios produzem novos territórios, alguns podem servir como pontos de contato, por vezes com múltiplas funções, formando um complexo sistema territorial. Uma igreja, por exemplo, pode servir como ponto de contato entre os indivíduos, como unidade político-administrativa e, simbolicamente, como encontro entre o céu e a terra.

Rogério Haesbaert (2004:358-359) sintetiza as características geográficas das diásporas: a multipolaridade (dispersão, não-centralidade, não-hierarquização), a interpolaridade das relações (recurso para expansão dos negócios ou refúgio em crise), e a multiterritorialidade (múltiplos espaços de referência identitária). De acordo com essa elaboração, identificamos as seguintes características espaciais principais dos grupos ciganos:

- apesar do forte desenvolvimento das ligações com a Índia como referência simbólica ao território de origem, a principal referência não é ela, mas sim a Europa;
- consciência global da diáspora – ideia de que pertence a um grupo disperso pelo mundo; essa ideia é fundadora das propostas de criação de uma cidadania global;
- caráter multi-identitário: diversas “camadas” identitárias, como a identidade transnacional, a nacional, a regional, etc. (já mencionadas em item anterior);
- muitos se encontram vitimizados por estratégias de reclusão territorial, precariamente territorializados, tanto “guetoificados (em territorialismos segregados) quanto imersos num “nomadismo errático” (em aglomerados de exclusão “de massa”)” (HAESBAERT, 2004:361). Exemplos são as *mahalas* na Bulgária e os *campi nomadi* na Itália;
- lógica territorial distinta. Muitos grupos constroem redes que ultrapassam os limites do Estado, gerando uma multiplicidade de territorialidades. Há, por exemplo, ciganos

portugueses comerciantes que viajam à Espanha onde permanecem por metade do ano e depois regressam a Portugal ou búlgaros que também fazem esse movimento pendular migratório com a Espanha, sempre em razão de negócios. Os territórios-rede construídos são recursos que promovem a articulação das atividades econômicas dos ciganos. Em acréscimo, as famílias dispersas em diferentes Estados também motivam esses movimentos. Portanto, a mobilidade é central para ligar os grupos e para realizar as atividades econômicas;

- a articulação em rede de múltiplas territorialidades. Ao invés de se articularem em favor de um território-zona fechado que objetiva o controle de áreas e limites, o desenvolvimento da comunidade transnacional cigana se baseia na construção de redes, seguindo a lógica horizontal, reticular.

Para muitos, a territorialização da diáspora somente ocorreria em virtude da formação de um Estado. Porém, o Estado como agente territorializador poderia destruir as territorialidades prévias da diáspora, alterando o seu posicionamento espacial. Assim, uma diáspora em formação não seria necessariamente um grupo disperso que buscaria desenvolver uma pátria por meio do enraizamento em um território-zona próprio (lógica estatal), mas aquela que desenvolve um território-rede, horizontal, que manteria o caráter diaspórico do grupo. Afinal, a rede funda o espaço no qual negociam e constroem a identidade diaspórica.

Em termos coletivos, o desafio central reside em superar a exclusão de muitos grupos ciganos imposta pelos que defendem territorializações mais fechadas, homogeneizadoras e exclusivas (quanto à política e à identidade), que são barreiras ao desenvolvimento da comunidade transnacional romani e, consequentemente, para a formulação de uma estratégia geográfica que possibilite a construção e o controle de múltiplos territórios virtuais e físicos.

PARTE 2: CIGANOS COMO UMA COMUNIDADE TRANSNACIONAL

CAPÍTULO 3: ATIVISMO POLÍTICO: ESTRATÉGIAS PARA ALTERAR O *STATUS QUO*

A comunidade cigana precisa de novas ideias para se governar e mobilizar, e é a elite romani que deve moldar essas ideias. Qual noção incorporará o desejo de autodeterminação e a demanda por reconhecimento político do povo romani – uma nação romani na diáspora, uma transnacionalidade romani, uma minoria romani não-territorial europeia, ou até um Estado não-territorial romani? Deveriam as elites romani apoiar a ideia de grupos étnicos romani, cada um desenvolvendo suas próprias políticas e estratégias dentro das fronteiras, estruturas legais e limites de um determinado Estado? Deveriam lutar por direitos específicos como almejado no conceito de uma carta dos direitos dos roma? A abordagem de direitos humanos, reivindicando igualdade e não-discriminação, é uma ideia que pode superar todos os problemas enfrentados pelos roma? Ou deveriam as elites romanis focar na noção de um iluminismo romani, uma emancipação romani, e uma integração romani como um caminho para superar a humilhante situação social romani? Deveriam voltar-se para direitos sociais e econômicos como uma estratégia de desenvolvimento para suas próprias comunidades? Deveriam as elites insistir em formular estratégias de desenvolvimento do Terceiro Mundo para as suas comunidades, apesar da maioria do povo romani viver entre as sociedades mais avançadas e desenvolvidas do mundo?

(GHEORGHE, N.; MIRGA, A, 1997, tradução nossa)

Muitos ciganos são atores participativos nas sociedades em que vivem. Envolveram-se em diversos movimentos políticos e sociais como cidadãos dos Estados, ao invés de uma entidade separada. Na antiga União Soviética, por exemplo, descreve Nikolai Bessonov (2010)³⁶ o papel ativo dos ciganos soviéticos na resistência armada contra os nazistas durante a Segunda Guerra Mundial. Como integrantes do exército e das forças especiais (como aviação) através da mobilização promovida pelo Estado ou como voluntários (resistência ilegal em territórios ocupados ou destacamentos partisans), a significativa participação dos ciganos se deu em decorrência do alto grau de integração social, o chamado “patriotismo

36 Sem acesso ao original, publicado apenas em russo, confiamos nas informações fornecidas por Veselin Popov e Elena Marushiakova (2012) na resenha do livro de Bessonov.

secreto cigano” em defesa da pátria soviética e, em menor grau, porque tinham ciência da sua classificação como inferiores pelos nazistas. As mulheres romi também se voluntariaram na defesa da União Soviética e os artistas ciganos contribuíram para a vitória do exército soviético ao performarem para os soldados e doarem parte de seus salários para financiar um avião bombardeiro chamado “Teatro Cigano Romen”.

Como demonstração de reconhecimento, muitos ciganos soviéticos foram condecorados “heróis da União Soviética” – a mais alta distinção do Estado. Embora sejam escassos os estudos sobre a participação dos ciganos em seus respectivos países, há diversos relatos de ciganos que aderiram às unidades *partisans* na ex-Iugoslávia durante a resistência antifascista ou que se tornaram combatentes voluntários durante a invasão de Napoleão Bonaparte ao território russo em 1812.

A despeito da contribuição heróica e patriótica durante a Segunda Guerra, muitos ciganos foram perseguidos e exterminados pelos alemães e seus aliados. Nesta perspectiva de minoria perseguida e discriminada é que se desenvolveu o ativismo romani.

Diante da situação de marginalização política e social que caracterizou a maior parte da história cigana na Europa, alguns esforços – apesar de descontínuos – foram empreendidos pelos próprios ciganos e apoiadores para unir os diversos grupos na luta contra a discriminação. São relatados um encontro de ciganos de toda a Europa durante o século 15, uma luta armada contra a opressão germânica na Suíça em 1722, além de uma conferência pan-romani em Kisfalu, na Hungria, em 1879, que teria plantado as sementes da unificação que irradiariam para toda a Europa Oriental, onde a atividade política romani se intensificou após a Primeira Guerra Mundial. Contudo, como alerta Klimová-Alexander, as tentativas de união dos ciganos anteriores à Primeira Guerra são baseadas em fontes duvidosas e interpretação criativa, constituindo mitos nacionalistas (KLIMOVÁ-ALEXANDER: 2005:15).

Para analisar como os ciganos buscam alterar o *status quo*, iniciamos com os esclarecimentos de Kovats (2003, tradução nossa) acerca da política romani:

A política roma opera na interface entre o povo e comunidades ‘roma’ e as autoridades públicas. Seu desenvolvimento é determinado tanto pelas necessidades, aspirações e

capacidade do povo ‘roma’, como pelas oportunidades e limitações apresentadas pelo ambiente político mais amplo...O surgimento da política roma é devidamente interpretado de acordo com o conceito tradicional do século 19 de ‘despertar’ nacional. Após séculos de retrocessos políticos da sociedade, os ‘roma’ finalmente atingiram o estágio de serem capazes de demandar reconhecimento como uma minoria étnica, até como uma nação em igualdade com as já estabelecidas.

Essa lógica pode nos levar à expectativa de que os ciganos se mobilizem em torno de demandas separatistas que culminem na obtenção de um Estado próprio (nos Bálcãs ou no subcontinente indiano, por exemplo), como fazem (fizeram) muitas outras minorias³⁷. Porém, a estratégia separatista é apenas uma das possibilidades para os ciganos.

A política cigana se assenta na tentativa de construir uma representação coletiva unificada com vistas a alterar o *status quo*. Diante do dilema entre promover a inclusão cívica de povos ciganos em instituições e oportunidades comuns, combatendo assim a discriminação racial ou proteger a cultura, a língua, os costumes ciganos da assimilação e das instituições hegemônicas, o movimento romani adotou duas estratégias, por vezes complementares, optando sempre por aquela que resultar em maior participação política e maior proteção. Para Klimová (2005:29), os ativistas roma adotaram uma variedade de estratégias típicas de movimentos sociais³⁸. Sempre que possível, eles lutam para participar dos processos de tomada de decisão nos níveis local, nacional e internacional.

A primeira estratégia adota o discurso dos direitos humanos e o combate à discriminação, enfatizando a igualdade civil e a integração dos ciganos na sociedade mais ampla. As primeiras organizações ciganas que adotaram essa estratégia inclusiva de igualdade civil surgiram na primeira metade do século XX na Península Balcânica – em virtude da tolerância otomana, que concedia direitos civis para os roma desde o século XV (RÖVID, 2011). Essas organizações publicavam seus próprios jornais, ofereciam assistência material e promoviam a educação da juventude romani (POPOV, MARUSHIAKOVA, 2004).

37 "Nos anos 1990, apenas 8 de 110 conflitos armados pelo mundo foram entre Estados. A maioria das outras guerras foram travadas entre minorias e seus governantes sobre demandas por autodeterminação nacional" (JENNE, 2007:I, tradução nossa)

38 A autora empresta a definição de movimento social de Dieter Rucht: "um movimento social...é um sistema de ação compreendendo redes mobilizadas de indivíduos, grupos e organizações que, baseados numa identidade coletiva compartilhada [ou crenças compartilhadas], tentam atingir ou prevenir a mudança social, predominantemente por meio de protestos coletivos"(1999:207 apud KLIMOVÁ-ALEXANDER, 2005:149, tradução nossa).

A outra estratégia adota o discurso da autodeterminação ou nacionalista, ressaltando a importância do reconhecimento dos roma como um grupo distinto e a busca pela autonomia. Essa estratégia tem sua gênese no início do século XX, quando ocorreu um evento cigano de grande importância, a conferência internacional “Ciganos Unidos da Europa”, organizada em outubro de 1933, em Bucareste, pela Associação Geral dos Ciganos da Romênia. A conferência adotou uma bandeira cigana e buscou criar um monumento em homenagem ao abolicionista Gregory Ghica, além de estipular uma data para comemorar a emancipação da escravidão (*desrrobireja*, em romani) – como vimos, os ciganos foram escravizados na Valáquia e na Moldávia até 1864. No encontro, foram propostas a criação de um hospital, uma universidade e uma biblioteca romani e a instituição de um programa internacional de comunicação e cooperação para os grupos ciganos no mundo inteiro, reforçando o senso de solidariedade étnica. Para o pesquisador britânico Thomas Acton (apud HANCOCK, 2002), o nacionalismo romani se inspirou em outras tradições nacionalistas, principalmente na ideologia sionista, considerada a referência mais importante.

3.1 - Integração: Movimento de Direitos Civis e Antidiscriminatórios

Não conheço nenhuma facção do movimento romani que se oponha a trabalhar com questões como brutalidade policial contra os roma ou violência de skinheads. Não conheço segmentos do movimento romani que se oponham a promover igualdade e combater a discriminação. Parece que a agenda de direitos humanos é um fator unificador no movimento.

(PETROVA, 2001, tradução nossa)

Essa estratégia é baseada na Convenção de 1965 da ONU para Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial. As políticas antidiscriminatórias tratam do problema da exclusão imposta a pessoas que são vistas como ciganas. Consideram membros da etnia cigana os indivíduos que são classificados como ciganos e, por essa condição, excluídos da sociedade mais ampla (RÖVID, 2011).

As primeiras organizações ciganas de base a demandar direitos civis surgiram nos anos 30 na Europa Oriental, em países como Romênia e Iugoslávia. Com a interrupção de suas atividades durante a Segunda Guerra e a impossibilidade de retomar as atividades na Europa

do Leste durante o regime comunista, o movimento político em favor da igualdade civil romani ressurgiu no pós-guerra na Europa Ocidental, tendo início na mobilização romani da Alemanha Ocidental. Como confirma Laszló Fószto (2000:114, tradução nossa): “em países ocidentais surgiu um caminho alternativo de mobilização política. O movimento romani de direitos civis, com suas raízes nas realidades sociais e históricas da Alemanha Ocidental, sinaliza o início de novos problemas e a necessidade de novas respostas”.

A Alemanha pós-guerra foi palco dessa nova fase do ativismo romani integrativo porque conjugava as demandas dos sobreviventes das perseguições nazistas com os pedidos dos imigrantes ciganos da Europa Oriental que queriam permanecer na Alemanha. Os sobreviventes dos campos de concentração começaram a exigir a reintegração na sociedade e a reparação pelos crimes nazistas.

Há três grupos ciganos na Alemanha. O grupo mais vinculado à Alemanha é composto por descendentes de ciganos provenientes dos Bálcãs que chegaram à região no final do século 14, conhecidos como *sinti*. Os *sinti* permanecem um grupo fechado e isolado das outras etnias ciganas, apesar de admitir uma conexão com os outros grupos. Consideram-se alemães ciganos e são culturalmente e linguisticamente próximos aos grupos romanis da Grã-Bretanha e da Escandinávia (MATRAS, MARGALIT, 2007:105-107). Há grupos *sinti* também nos países vizinhos à Alemanha.

Os descendentes de ex-escravos romenos que migraram para a Alemanha no século 19 constituem o segundo grupo. São chamados *lovára* e se consideram rom alemães – diferentemente dos *sinti*, que colocam a identidade alemã em primeiro plano.

O último grupo é uma reunião dos roma da Europa Oriental que buscaram asilo na Alemanha Ocidental após a Segunda Guerra. Como referem Matras e Margalit (2007:106, tradução nossa), “diferentemente dos *sinti* e dos *lovára*, os imigrantes roma mais recentes, que falam romani e se definem como roma, não se consideram ciganos alemães, nem são vistos pelos *sinti* como parte de sua comunidade, enquanto a atitude dos *lovára* alemães em relação a eles pode variar”.

Cada grupo cigano fundou sua própria organização. Os *sinti*, que sempre almejavam o reconhecimento como alemães, adotaram uma estratégia integrativa que preservava a cultura

étnica cigana. A primeira associação dos sinti foi fundada por Vinzenz Rose em 1956, sucedido pelo filho, Romani Rose, com o nome de *Deutscher Sinti Verband* (Associação dos Sinti Alemães), renomeada em 1982 *Zentralrat Deutscher Sinti und Roma* (Conselho Central dos Sinti e Roma Alemães) – apesar de ser uma organização exclusiva de sinti! Como bem observam os israelenses Margalit e Matras (2007:112), “apenas os sinti utilizam o adjetivo ‘alemão’ para designar suas organizações”, em clara referência ao modelo integrativo adotado por este grupo. Liderado até hoje por Romani Rose, o *Zentralrat* exigiu o reconhecimento como minoria étnica alemã (*Deutsche Volksgruppe*) dos ciganos pelo governo federal alemão, constituindo uma proposta independente dos outros ciganos da Europa.

Liderados por Walter Strauss e Wilhelm Weiss, os roma alemães (lovara) fundaram em 1960 o *Zentral Komitee der Zigeuner* (Comitê Central dos Ciganos), enquanto os imigrantes mais recentes do Leste fundaram em 1980 uma organização que pretendia unir todos os grupos, a *Rom und Cinti Union* (União Rom e Sinti). A restrição à imigração dos roma da Europa Oriental para a Alemanha à época era combatida por esses ativistas que usavam como argumento a responsabilidade alemã pelo Holocausto.

Diferentemente das demandas do *Zentralrat Deutscher Sinti und Roma*, que exigiu *status* de minoria nacional, as organizações roma reivindicaram o reconhecimento dos ciganos como minoria não-territorial diaspórica. Com um projeto cosmopolita, transnacional, os roma não se consideram alemães, mas membros da *nação romani*.

Houve, assim, uma polarização entre os dois grupos. Por um lado, os ciganos sinti alemães defendendo o reconhecimento do grupo como minoria nacional. Por outro, os ciganos imigrantes da Europa Oriental representados pelo Congresso Nacional Roma (inicialmente chamada *União rom e sinti*) liderado pelo ativista polonês Rudko Kawczynski, atualmente também presidente do ERTF³⁹ conclamam pela união dos grupos ciganos e pelo reconhecimento como minoria não-territorial transnacional.

Ambos os posicionamentos adotaram a linguagem dos direitos humanos e publicamente denunciaram aspectos da sociedade alemã. Enquanto Romani Rose chegou a acusar a Alemanha Ocidental de continuar a política de extermínio do Terceiro Reich com

39 Veja mais sobre o Congresso Nacional Roma e o European Roma and Travellers Forum (ERTF) no item 3.4

outros métodos (MARGALIT, 2002:xiii), Rudko Kawczynski advertiu para a mentalidade nazista contida na política alemã para os refugiados (MARGALIT, 2002:201). Enquanto a liderança tradicional dos sinti advogava pelo fim da discriminação e da perseguição contra os ciganos, compensação pela perseguição sofrida e proibição de expressões anticiganas, buscando conseguir aceitação e integração na sociedade alemã, os roma demandavam direitos humanos universais, independente da nacionalidade. Informa Fosztó (2000:117, tradução nossa):

Do trabalho com os refugiados surgiu a ideia de minoria pan-europeia. Sediado em Hamburgo, o Congresso Nacional Roma tornou-se promotor de um nacionalismo cigano militante entendido nesses termos. A liderança mais tradicional, comprometida com o discurso de minoria nacional em torno da ‘Zentralrat Deutscher Sinti und Roma’, foi desafiada a demonstrar o seu apoio aos roma da Europa Oriental.

Embora tenha demonstrado solidariedade pelos refugiados da Europa Oriental até o início dos anos 80, o *Zentralrat* cessou esse apoio, alegando que “o crescente número de roma estrangeiros que ‘abusam do status de hóspedes em nosso país’ podem prejudicar a imagem dos alemães sinti e roma de nacionalidade alemã e, portanto, destruir muitas conquistas da organização” (MATRAS, MARGALIT, 2007:114). Com relação à noção de grupo transnacional, o *Zentralrat* se aproxima, contudo, dessa concepção de maneira pragmática quando se refere ao genocídio perpetrado pelos nazistas. Rose e seus correligionários mencionam as 500 mil vítimas do nazismo (sinti e roma) e não apenas os 15 mil sinti da Alemanha, resultando numa convergência de discursos baseada na identidade negativa (de perseguidos). Essa memória coletiva fornece indícios de que a ligação mais forte entre os dois grupos seria de fato a história de perseguição.

As organizações ciganas na Alemanha representam importantes correntes da mobilização política romani que adotaram a estratégia do uso da lei para proteger e fortalecer os ciganos. Mais adiante iremos mapear outras expressões políticas que enfatizam a autodeterminação.

3.1.1 O uso da lei para a proteção dos ciganos

Nos anos 90, as organizações internacionais (OSCE, Conselho da Europa) reformularam a classificação da questão roma de assunto de segurança (como prevenção ao

crime e controle populacional) para política de direitos humanos a fim de combater a segregação e a discriminação contra os ciganos. Em sua análise, Eva Sobotka informa que esse deslocamento da questão roma para política de direitos humanos foi realizado com o intuito de instrumentalizá-la dentro de uma estratégia ocidental mais ampla de expansão de valores para a Europa Oriental. Desse modo, a questão cigana teria sido utilizada pelos países ocidentais para transmitir suas preocupações de segurança e tentar mudar o antigo bloco comunista em questões como liberdade de expressão e restituição de propriedades.

Os ciganos foram instrumentalizados, assim, pelos Estados Unidos e aliados ocidentais para reduzir a possibilidade de retorno do comunismo, enquanto os Estados mais ricos da União Europeia temiam o desafio da vasta migração cigana do leste para o oeste europeu para sua segurança interna (SOBOTKA, 2007:138-140). Consequentemente, as políticas externas dos Estados ocidentais foram influenciadas por essas preocupações com segurança, pressionando os governos da Europa Centro-Oriental a melhorar as condições de vida dos ciganos. Neste momento, os grupos de defesa dos ciganos aproveitaram a abordagem empregada pelos países centrais, como Alemanha, EUA e Reino Unido e os tratados internacionais, para inserir políticas públicas de direitos humanos nos países do antigo bloco comunista (SOBOTKA, 2007:140).

A “Década de Inclusão Roma (2005-2015)”⁴⁰, proposta pela Fundação Soros, Banco Mundial e União Europeia, apresenta-se como corolário dessa abordagem que enfatiza as condições desiguais em que vivem os ciganos. Em 2011, Ivan Veselý, diretor da Dženo, organização que enfoca os direitos dos ciganos na Europa centro-oriental, publicou um artigo em que afirma que o filantropista George Soros, principal apoiador do crescimento da sociedade civil romani nos últimos 15 anos nos novos países membros da UE, estaria perdendo lentamente sua influência sobre as políticas para a minoria romani. Afirmou também que o programa ‘Década de Inclusão Roma’ ainda é visto por muitos Estados europeus como uma interferência americana em um problema europeu e que “alguns grupos romanis são também percebidos como um ‘Cavalo de Tróia’ na Europa”(VESELÝ, PRAGUE POST, 2011).

40 Iniciativa adotada por oito países europeus para melhorar as condições socioeconômicas dos roma.

Entretanto, há indícios de que o papel americano na defesa dos ciganos possa ser revigorado, mas desta vez com a participação direta de Washington. No início de fevereiro de 2012 a secretária de estado dos EUA, Hillary Clinton, anunciou em Sofia que os EUA participarão da Década de Inclusão Roma como observadores oficiais, abrindo as portas para mais influência americana na questão dos ciganos. Resta saber quais serão os resultados para os ciganos dessa adesão. Nas palavras de Clinton:

(...) ajudar a promover e proteger os direitos humanos inalienáveis dos roma em todos os lugares é um compromisso pessoal meu de longa data, e é uma prioridade declarada da política externa dessa gestão.

Hoje, estou muito orgulhosa em anunciar que os Estados Unidos integrarão a Década de Inclusão Roma como observador oficial. Esse compromisso é louvado pelos governos europeus e ajudará a ampliar as oportunidades para que os roma participem da vida política, social, cultural, econômica de suas comunidades. A Bulgária é um membro fundador desta iniciativa, portanto estou muito satisfeita em poder anunciar a participação dos Estados Unidos nesse esforço aqui em Sofia (CLINTON, 05/02/2012, tradução nossa).

A mais importante organização dedicada a proteger os ciganos mediante a utilização da lei é a *European Roma Rights Center* (ERRC). Conforme consta no site da organização:

O *European Roma Rights Center* (Centro Europeu de Direitos dos Roma) é uma organização de direito de interesse público que trabalha para combater o racismo antigigano e o abuso dos direitos humanos de ciganos por meio da defesa estratégica, da pesquisa e do desenvolvimento de políticas e educação para os direitos humanos. Criada em 1996 e sediada em Budapeste, a ERRC tem status consultivo no Conselho da Europa e no Conselho Econômico e Social das Nações Unidas (ERRC, tradução nossa).

Inspirada em outras lutas pelos direitos civis de minorias como, por exemplo, os afro-americanos, essa estratégia visa à promoção da inclusão e, simultaneamente, proteger os ciganos da assimilação pela imposição (ou disseminação) de um padrão moral internacional. Para Márton Rövid (2011:2, tradução nossa), “os atores internacionais governamentais e não-governamentais podem promover três abordagens: a proteção dos direitos humanos fundamentais; a proteção dos direitos genéricos das minorias, e o estabelecimento de normas específicas para os roma”.

A adoção da linguagem dos direitos humanos para diminuir a desigualdade no tratamento das minorias se tornou popular na última metade do século 20. Uma parcela importante da elite cigana adotou com exclusividade o discurso dos direitos humanos para proteção dos roma. Como afirma em consonância Kovats (apud O’NIONS, 2007:19, tradução

nossa), “o modo mais efetivo de melhorar a situação dos roma deve ser por meio da igualdade de oportunidade em vez da criação de uma entidade política cigana distinta.”

Para os ativistas que defendem a integração dos ciganos nas sociedades onde vivem, associada à proteção da sua cultura por meio do uso da lei, uma questão que se coloca de pronto é definir qual a melhor estratégia para garantir os direitos dos ciganos na Europa. A primeira escolha situa-se entre a proteção da minoria através de direitos humanos individuais ou através de direitos humanos coletivos. O segundo dilema aparece para aqueles que defendem a adoção de direitos humanos coletivos e reside entre direitos genéricos de minorias versus direitos específicos para os ciganos. Como esclarece Kymlicka (2007) “os direitos genéricos das minorias devem ser aplicados a todas as minorias etnoculturais, enquanto que os direitos de minoria específicos devem ser aplicados a tipos específicos de minorias, como indígenas, minorias nacionais e imigrantes” (apud Rövid 2011:9, tradução nossa).

Os defensores da opção de direitos baseados no indivíduo argumentam que seria impossível alocar os direitos humanos a qualquer entidade que não aos indivíduos, acrescentando que os direitos das minorias são separatistas, promovem a diferença, aumentando, assim, o risco de conflito étnico: “a noção de conceder direitos extras para membros de um grupo particular reduzirá invariavelmente os direitos de outros indivíduos e poderá causar ressentimento”(O’NIONS, 2007:68-69). Contudo, é extremamente difícil para um indivíduo pertencente a um grupo marginalizado impopular obter reparo das violações cometidas pela maioria contra ele.

Já os defensores dos direitos coletivos não descartam os direitos baseados nos indivíduos, mas advogam pelo suplemento de proteção coletiva. Para eles, os grupos minoritários necessitam de medidas especiais para garantir igualdade real. Além disso, a ênfase no indivíduo pode não considerar a cultura e a história das minorias, levando-as à assimilação. Como assinala Helen O’Nions (2007:97): “mesmo que a lei não queira entrar em questões de etnicidade, a sociedade geralmente categoriza as pessoas dessa maneira”.

Essa estratégia de garantir os direitos humanos dos ciganos por meio de direitos coletivos conduz ao próximo dilema: direitos genéricos ou específicos? Enquanto os primeiros são aplicáveis a todas as minorias etnoculturais, os outros se aplicam a tipos específicos de minorias. O primeiro não contempla as necessidades de grupos díspares

existentes no mundo, enquanto o segundo se defronta com a heterogeneidade dos próprios ciganos. Para Márton Rövid (2011:10, tradução nossa), a “diversidade histórica dos grupos ciganos impõe sérios limites não apenas para a formalização da cultura romani com o intuito de ensiná-la e propagá-la, mas também para a formulação de políticas antidiscriminatórias na forma de direitos de minorias”. Há grupos preocupados com a proteção da língua, outros concentram seus esforços em combater a discriminação e promover a educação entre os ciganos, outros se preocupam com a manutenção do estilo de vida viajante, enquanto a questão dos migrantes e refugiados está no topo das prioridades de alguns líderes roma.

A linguagem dos direitos humanos parece ter sido adotada como uma oportunidade real de melhorar a situação dos ciganos pelo mundo, em resposta à discriminação baseada na raça que lhes recusa o estatuto de cidadãos, colocando-os à margem em diversos países europeus. Nos anos 90, ativistas ciganos como Nicolae Gheorghe escolheram os direitos humanos individuais como ferramenta para alterar esse quadro.

Porém, há analistas que simplesmente não concordam com a abordagem dos direitos humanos como método para defender os ciganos da discriminação. Na análise de Márton Rövid (2011:7), a abordagem que confia nos direitos humanos para reverter a situação dos ciganos é falha por: a) negligenciar os processos econômicos e sociais dos Estados onde estão os ciganos para além da discriminação, contribuindo para a marginalização dos ciganos; b) a miséria de um grande número de ciganos não pode ser totalmente explicada pelo racismo. A transição neoliberal que se seguiu ao colapso do comunismo resultou na formação de uma subclasse; c) ao atribuir a desvantagem social ao racismo, esse discurso diminui a responsabilidade da elite, que culpa os preconceitos populares pela inequidade. Como afirma Kovats (2003, tradução nossa): “a onda de atribuir desvantagens objetivas – desemprego, baixa expectativa de vida, favelização – ao racismo, garante não apenas que as condições continuem a deteriorar, mas possibilita às elites que neguem a responsabilidade política ao culpar os preconceitos populares pelas suas falhas ao agir”.

Acrescentamos que o discurso dos direitos humanos é concebido por uma elite ocidentalizada e sua elaboração depende da correlação de forças no espaço mundial. Os Estados e grupos mais fortes conseguem impor as suas versões. Quanto à aplicação, essa cabe aos Estados individualmente e às suas interpretações dos direitos humanos.

Do ponto de vista coletivo, os direitos humanos preveem apenas o direito à autodeterminação, o que nos leva a concentrar nossa investigação na autodeterminação territorial, deslocando para a geopolítica regional. Porém, essa opção também enfrenta sérios entraves do ponto de vista legal. Em primeiro lugar, as normas internacionais relativas à igualdade e não-discriminação refletem essa concepção centrada nos direitos do indivíduo e não nos direitos dos grupos *per se*; em segundo, a controversa definição de minoria possibilita aos Estados escolherem a definição mais conveniente para suas políticas domésticas, alegando falta de clareza na lei internacional (O'NIONS 2007:185).

Com mecanismos de *enforcement* ineficazes, a aplicação de normas de direitos humanos é condicionada aos interesses dos Estados. Ou seja, na prática, os grupos minoritários e os indivíduos dependem da vontade política dos Estados em que residem para obter proteção efetiva. Além de melhorar os mecanismos, é necessário ampliar o foco para inserir os grupos e não apenas os indivíduos pertencentes aos grupos.

Não ignorando a importância do uso da linguagem dos direitos humanos para proteger as minorias, consideramos que a situação atual não confere autonomia à parcela de ciganos que se encontra à margem. Enquanto as normas de igualdade e não-discriminação referem-se a 'pessoas pertencentes' a uma minoria e não a grupos *per se*, o direito à autodeterminação só pode ser solicitado por um grupo e não por um indivíduo (O'NIONS, 2007:180).

Portanto, poderíamos arriscar afirmar que o uso da lei e a correlação de forças são dois lados da mesma moeda. Como bem demonstrado por Eva Sobotka, as políticas públicas de direitos humanos só puderam surgir e florescer num contexto de utilização dessa linguagem e de incentivo de padrões morais pelas grandes potências ocidentais. Para obter autodeterminação, portanto, um grupo deve atentar para a conjuntura geopolítica, já que o direito internacional (e as políticas baseadas nele) é em grande medida uma expressão da correlação de forças no espaço mundial. Os problemas de uma nação no sistema internacional causados pela ausência de território não podem ser solucionados somente pela defesa em termos de direitos humanos porque a própria legislação é prisioneira das fronteiras. O uso dos direitos humanos pode servir como instrumento adicional de coerção contra os grupos e países mais fracos que se insiram na conjuntura geopolítica em oposição a algum poder relevante. São inúmeros os exemplos de violações cometidas por países que resultam em apenas "condenações morais". A autonomia é defendida por alguns intelectuais e líderes ciganos,

como os da União Romani Internacional, que a consideram a opção mais eficaz para a proteção e promoção dos direitos dos ciganos, colocando a linguagem dos direitos humanos individuais em segundo plano, já que a estratégia de antidiscriminação é condicionada à política dos Estados.

3.1.2 O *Boom* das ONGS

Após o fim do regime comunista, um novo espaço de atuação para as ONGs surgiu na Europa Central e Oriental. Com o objetivo de promover os direitos humanos e a igualdade étnica e de gênero, essas organizações procuram preencher as lacunas do bem-estar social deixadas pelo fim do regime comunista e introduzir o conceito de liberdade civil. Assim, um dos alvos preferenciais dessas organizações tem sido a população cigana, que concomitantemente à entrada dessas organizações, adentrou num processo de empobrecimento e marginalização jamais existente durante os regimes comunistas. Aplicando uma abordagem específica com relação aos roma, essas ONGs defendem políticas diferenciadas para os ciganos, sem considerar que fazem parte das sociedades em que vivem e sem designar políticas correspondentes para outras minorias. Os ciganos seriam, assim, diferentes e com problemas e necessidades muito específicos. Formou-se então a “indústria cigana” que, nas palavras de Popov e Marushiakova (2005, tradução nossa):

A “indústria cigana” é baseada em dois conceitos completamente opostos e às vezes interseccionados e mutuamente complementares sobre os roma. Por um lado, os roma são vistos como uma subclasse, uma comunidade fortemente marginalizada e socialmente degradada, que em certa medida é socialmente inadequada (por exemplo, alguns programas europeus classificam os roma não ao lado de outras minorias étnicas, mas com outros grupos minoritários não-étnicos, como deficientes, homossexuais, etc). No passado, às vezes, e ocasionalmente no presente, essa teoria era e ainda é apoiada por algumas políticas na Europa Central (ex-Tchecoslováquia, Hungria) e também por alguns pesquisadores recentes, que estabelecem (muito teoricamente) uma correlação entre “pobreza” e “etnicidade”. Por outro lado, há o conceito da “indústria cigana” que é uma visão tipicamente exótica dos roma e as teses populares acerca das especificidades da comunidade roma e sua cultura étnica tradicional, que faz com que eles sejam completamente diferentes dos não-ciganos e incapazes de participar igualmente da vida nos países onde vivem.

Com agendas ideológicas repletas de conceitos genéricos e populares como “sustentabilidade” e “empoderamento” sem conectá-los adequadamente às necessidades reais das comunidades locais, os chamados “profissionais roma” da “indústria cigana” (“ethno-business”), são frequentemente contestados por outros líderes ciganos acerca da sua

legitimidade. As organizações nacionalistas ciganas se colocaram como verdadeiras representantes. Afinal, quem representa os ciganos? Além de discordâncias sobre como tratar os ciganos no contexto europeu, e do leste principalmente, o que também está em jogo são os recursos da União Europeia e de organizações internacionais, além de reconhecimento pela mídia. Ao examinar o fenômeno do setor das ONGs, Trehan alertou para o fato de algumas organizações serem fundadas e financiadas por fundações privadas sem ligação com as comunidades ciganas e que os executivos são geralmente profissionais do Terceiro Setor provenientes da América do Norte ou Europa Ocidental, excluindo, portanto, os ciganos do interior dessas organizações. Conclui Trehan:

Algumas vezes, as atividades dentro do Terceiro Setor apoiam com êxito o movimento romani pela emancipação e, em outros momentos, elas tendem a ser cúmplices no ‘controle social’ (um termo comumente usado em referência ao mecanismo do Estado). De fato, muitas similaridades podem ser percebidas entre o setor estatal e o setor das ONGs – ambos conduzem a relações recíprocas nação-cliente ao oferecerem fontes de renda e sobrevivência aos participantes, criando por meio disso uma clientela leal em apoio a agendas em grande medida ideológicas. Então, a noção simplista das ONGs como veículos de ‘democratização’ precisa ser reavaliada, e talvez reformulada (TREHAN, 2002:143, tradução nossa).

De fato, há múltiplos interesses entre doadores, beneficiários das doações e as comunidades a quem se destinam essas doações, resultando em efeitos negativos para os ciganos. Os trechos de Helbig (2010:258-259) esclarecem:

A maioria dos roma empobrecidos – para quem, em teoria, os auxílios são destinados – continuam a viver em pobres bairros marginalizados nos limites entre as cidades e as vilas. [Enquanto] em assentamentos na Transcarpátia, o acesso ao auxílio financeiro ocidental tem possibilitado às ONGs romani como a Romani Yag apropriar-se da autoridade tradicional dos anciãos da comunidade.

A abordagem rigidamente etnicizada dessas organizações, construída sobre o princípio da estigmatização e separação dos ciganos como “diferentes e anormais” e necessitados de cuidados especiais, contribui enormemente para a segregação dos roma. Em acréscimo, muitas organizações vivem dos problemas dos ciganos e, sendo assim, não desejam resolvê-los. Como assinala Veselin Popov:

A ideia da dessegregação surgiu entre ativistas roma e seus mais duros oponentes são os não-roma e os representantes de ONGs e instituições nacionais e internacionais que geralmente concordam que as crianças roma irão perder sua identidade e sua cultura

étnica nas escolas mistas (de fato, os oponentes querem que os problemas permaneçam porque os projetos implementados em tais escolas são atrativos e lucrativos). Se seguirmos essa lógica, a única chance para os roma de sobreviver como uma comunidade é a total guetoização e isolamento dos povoados ciganos (POPOV, 2008:497, tradução nossa).

Os conceitos, estratégias e programas dessas organizações são muito similares aos programas aprovados e desenvolvidos na Europa Oriental na época da Guerra Fria (POPOV, 2008:493). Entretanto, durante o período comunista, os ciganos eram mais livres para desenvolver uma vida profissional fora das comunidades, ou até se desvincular delas e optar pela assimilação. A crise econômica da região e a discriminação os tornaram excluídos e dependentes das ONGs e mais divididos internamente, já que disputam os escassos recursos disponíveis. A intervenção ocidental por meio das ONGs não compensa a exclusão dos ciganos dos serviços do Estado.

Para muitos, o termo “roma”⁴¹ se refere aos ciganos ligados às organizações não-governamentais ocidentais, que fazem uso deste termo politicamente correto e alteram a identidade e a representatividade política. Helbig (2010:263) cita um comentário de Aladar Adam, editor de um jornal ucraniano financiado pelo *Open Society Institute*, que expressa a influência das ONGs: “Sem George Soros, não haveria roma”.

Essas situações paradoxais e indesejadas foram comentadas por George Soros que “admite que a ajuda financeira frequentemente torna ‘os receptores de caridade em objetos de caridade’ e que a intervenção muitas vezes contempla os objetivos dos doadores em vez da necessidade dos beneficiários” (apud HELBIG, 2010:260).

Diretor de uma organização búlgara dedicada à preparação e inserção de estudantes ciganos nas universidades e ao fortalecimento do diálogo interétnico, Rumyan Russinov acredita que as ONGs foram um instrumento para ocidentalizar a Bulgária durante a transição de regime, e o movimento cigano foi parte disso. Com um conceito ocidental e estratégias elaboradas sem levar em conta as realidades da região, Russinov avalia que essas organizações iniciaram seus projetos na direção errada, trazendo consequências indesejadas.

41 Na Ucrânia, o rótulo ‘roma’ como um significador político é uma importação da Europa Ocidental. A representação do ‘roma ucraniano’ é construída via modelos culturais e políticos ocidentais de identidade de grupo minoritário porque a maioria das ONGs Romani na Ucrânia recebe financiamento de organizações filantrópicas ocidentais tais como o Open Society Institute” (HELBIG, 2010: 263, tradução nossa).

Para Rumyan, os doadores identificaram os receptores dos auxílios, mas negaram autonomia a eles ao exigir que se enquadrassem nos parâmetros pré-estabelecidos.

Outra consequência negativa enfatizada por Russinov é o crescente sentimento anticigano decorrente da visibilidade dos programas das ONGs, que embora não sejam tão poderosas e nem seus projetos tão transformadores, causam uma percepção em uma parcela dos búlgaros não-ciganos de que os roma recebem muito apoio e dinheiro de fontes estrangeiras, gerando ressentimento⁴². Helbig destaca a exploração desse sentimento popular pelo apresentador do talk-show *Podviňnyĭ Dokaz* da Ucrânia: “parece que as organizações não-governamentais têm feito muito pouco para resolver os problemas que a Ucrânia tem com os seus ciganos hoje em dia. Com todos os recursos que a *International Renaissance Foundation* tem concedido a vocês durante a última década, por que tantos ainda mendigam nas ruas?” (HELBIG, 2010:255, tradução nossa). Enquanto isso, outros grupos étnicos, especialmente as outras minorias, percebem como injusta a distribuição de recursos favorável aos ciganos, agravando, dessa maneira, as tensões interétnicas.

A extrema direita búlgara, por exemplo, tem capitalizado esse sentimento para colocar os búlgaros contra os ciganos, e os violentos ataques contra os ciganos em 2011 resultaram no fortalecimento do partido de direita *Ataka*.

Por um lado, essas organizações não-governamentais conseguem lograr resultados mais positivos em projetos de ajuda aos ciganos porque realizam um trabalho direto e, no caso das campanhas antiracismo, a contribuição pode ser importante. Por outro lado, essas ONGs raramente têm estratégias de longo prazo e muitas vezes tomam decisões sem levar em consideração os efeitos colaterais nos grupos que serão atingidos pelas ações.

Outra ressalva vem do já citado Ivan Veselý que, preocupado com a estagnação do movimento romani por direitos civis e a substituição de ativistas roma por não-ciganos, escreveu: “devemos compreender que a substituição do papel dos líderes romanis por ativistas pró-romanis não é, em muitos casos, motivada por esforços para ajudar o povo romani a atingir o *status* igualitário de nação da UE. O que está por trás disso é um esforço de vários grupos de poder para perseguir seus próprios interesses e explorarem os romanis como

42 Comunicação pessoal com Rumyan Russinov em janeiro de 2012.

ferramenta para realizar esses interesses” (VESELÝ, PRAGUE POST, 2011, tradução nossa). A resposta, para Veselý, está no retorno à busca por autodeterminação. Afirma:

Ocorrerá uma renovação no desejo pela emancipação nacional romani, como vivenciamos na região pós-comunista no início dos anos 1990. Atualmente já existem condições para o povo romani estabelecer seus próprios municípios capazes de lidar com seus problemas internos e defender os seus interesses perante o mundo externo (VESELÝ, 2011, tradução nossa).

3.2 – Autonomia e Autodeterminação

Estipula que as fronteiras identitárias do grupo são determinadas pelos próprios grupos ou indivíduos ciganos. Presume a liberdade de escolher o pertencimento de um indivíduo ao grupo e reivindicar alguma forma de autonomia, geralmente, mas não exclusivamente, territorial.

Foi após a Segunda Guerra Mundial que o movimento romani nacionalista se desenvolveu, embora as condições da Guerra Fria impossibilitassem o estabelecimento de uma conexão organizacional entre as diversas comunidades ciganas europeias confinadas nas fronteiras nacionais. Não havia contato entre as partes. Outro obstáculo para essa estratégia é a recusa de muitos ciganos em manifestar a sua identidade, como consequência do medo de segregação e preconceito.

Destacamos alguns pontos da contribuição de Helen O’Nions que são importantes para compreender a autodeterminação. Em primeiro lugar, o princípio da autodeterminação é muitas vezes equiparado a um território definido. Como escreve um destacado teórico, “*autodeterminação* é geralmente definida como o direito de um povo de formar seu próprio Estado” (NYE JR, 2009:171, tradução nossa e grifo do autor). Portanto, quando pensamos em autodeterminação, devemos apontar qual o *locus* da reivindicação. Isso não significa, porém, que autodeterminação é apenas sinônimo de secessão, separação territorial. O termo é utilizado também para designar a autonomia dentro de um Estado. Refere-se a isso como dimensão interna da autodeterminação, menos radical e com menor grau de autonomia, que se traduz em controle significativo de questões internas como cultura e educação (EIDE, 1992 apud O’NIONS, 2007:229). Destarte, autodeterminação significa tanto o direito de uma comunidade distinta de ter sua diferença refletida nas instituições do governo do Estado em

que vive, quanto o direito de formar seu próprio Estado territorial. Grosso modo, dependendo do tipo de autodeterminação almejada, o grupo reivindica reconhecimento como minoria nacional (autonomia) ou nação distinta (autodeterminação territorial ou até almejando uma autonomia dentro de uma estrutura além do Estado, como a UE).

Em segundo lugar, a autodeterminação não é um direito individual, mas coletivo, podendo englobar a proteção e o avanço da organização política e o desenvolvimento *fora* do Estado. Esse direito só pode ser reivindicado coletivamente e o indivíduo deve *demonstrar que representa* o povo em questão a fim de fazer lobby pela autodeterminação (O'NIONS, 2007:227, grifos nossos). Aqui se explicita o nexo entre a formação da comunidade cigana (uma nação, talvez) e as demandas de alguns ativistas, abrindo duas questões que permearão o restante desta tese: a unificação dos grupos ciganos, formando uma comunidade transnacional, e a legitimidade dos ativistas ciganos mensurada pela aderência de suas propostas. Qual ideologia une os ciganos? Quem poderia representá-los?

Nesta seção, vamos percorrer as representações geopolíticas de alguns ativistas ciganos que reivindicaram desde um Estado territorial, o Romanistão, até uma representação não-territorial, adaptando-se às realidades geopolíticas e às capacidades e identidades dos ciganos.

Antes de prosseguir com a análise do principal dilema que permeia a estratégia do ativismo cigano, é preciso clarificar os termos utilizados aqui para designar as opções aplicáveis na consecução dos objetivos políticos. Doravante, vamos emprestar as definições elaboradas por Gabriel Sheffer.

Agindo dentro da estrutura do Estado, os ciganos (assim como outras minorias) dispõem principalmente das seguintes possibilidades: assimilação, integração, autonomia cultural e autonomia territorial restrita. Quanto às demandas mais extremas, que colocam em risco a configuração dos Estados, dispõem da estratégia separatista.

Baseada na ideia de superioridade do grupo cultural dominante, a estratégia da *assimilação* objetiva erradicar a identidade étnica do grupo minoritário, substituindo-a pela identidade do setor dominante (SHEFFER, 2002:162; O'NIONS, 2007:40). Um indivíduo ou grupo pode decidir voluntariamente se assimilar, renunciando à sua identidade anterior.

Mais flexível, a *integração* visa combinar os diversos grupos sem eliminar as diferenças culturais, permitindo um *status* igualitário e a participação política, social e econômica das minorias. Acrescenta Gabriel Sheffer (2002:163, tradução nossa): “quando buscam uma estratégia, alguns indivíduos diaspóricos podem tentar reduzir a visibilidade de seus traços e características etnonacionais (...) não obstante, manterão algumas características etnoculturais”.

A *autonomia* prevê direitos políticos e culturais especiais e liberdade para os indivíduos diaspóricos (ou minorias autóctones) dentro das estruturas dos Estados em que vivem (SHEFFER, 2002:169). A autonomia pode ser cultural ou territorial: a primeira enfoca o poder compartilhado nas esferas da cultura e da educação sem desafiar o controle da maioria sobre as instituições político-territoriais do Estado (JENNE, 2007:40); a segunda, a transferência do poder do Estado para as regiões “da minoria”, sem fragmentar ou alterar as fronteiras externas do Estado.

Finalmente, a estratégia *separatista* é definida como a tentativa de estabelecer um Estado independente, soberano, seja na região da antiga pátria original ou em qualquer outra localidade. É uma estratégia que altera dramaticamente o *status quo* e pressupõe a radicalização da minoria em decorrência de um cálculo de forças, como a existência de um *lobby* externo poderoso, recursos financeiros e militares, etc.

Entretanto, o discurso de autodeterminação, mais convincente como alternativa capaz de trazer a emancipação completa, não é imune a críticas. Costuma-se argumentar que o foco na autodeterminação leva a ignorar os problemas de discriminação porque não objetivam a integração, mas a independência ou autonomia. Os direitos humanos são secundários para aqueles que adotam essa estratégia, como a União Romani Internacional (KLIMOVÁ-ALEXANDER, 2005). Em acréscimo, a politização da identidade roma isola os ciganos (correspondendo à agenda da direita europeia), ao mesmo tempo em que esse termo (substituto para cigano) compreende um grande número de comunidades diversas com diferentes necessidades, aspirações, capacidades e interesses, vivendo em diferentes ambientes (KOVATS, 2003). Destarte, sua aplicação enfatiza uma identidade particular à custa das outras.

Em terceiro lugar, o discurso de autodeterminação também pode facilmente ser interpretado de maneira a contribuir para a etnicização dos problemas sociais, minando a solidariedade interétnica (RÖVID, 2011:7). Dessa maneira, é mais barato promover a diferença étnica a melhorar as condições dos ciganos. Como assinala Kovats: “a ‘diferença’ é usada para explicar o empobrecimento dos roma, as tensões sociais e os conflitos, migrações, e o fracasso das iniciativas de ‘integração’. Isso conserva o isolamento político do povo ‘roma’ e corrobora a ideologia de segregação” (2003, tradução nossa).

3.2.1 - Um Estado cigano? A ideia do Romanistão

Certamente os roma, que contabilizam algo entre 8 e 12 milhões, gozam de pelo menos tanto direito a um Estado pleno quanto os palestinos (...) Desde 1990, inúmeros povos – macedônios, bósnios, croatas e eslovenos – demandaram e garantiram seus próprios Estados com uso da violência, por decreto ou por outros meios. Por que não os roma? (...) Nesta imaginação do futuro, os roma finalmente reivindicam sua própria terra!
(JAMES GOLDSTON, ROMA RIGHTS, 2000, tradução nossa)

O primeiro registro de busca por um Estado cigano ocorreu quando, em 1934, os membros da rica família Kwiek⁴³ propuseram a criação de um Estado cigano, o Romanistão. Enquanto Josef Kwiek preferia um Estado no sul da África, Michael Kwiek viajou à Índia para especificar as fronteiras de um Estado romani às margens do Ganges – um retorno à suposta pátria original, mudando sua proposta posteriormente em favor de um Estado na Uganda. Dois anos mais tarde, Janusz Kwiek mandou uma delegação solicitar a Mussolini um território na Abissínia e pediu representação na Liga das Nações. Essas tentativas da dinastia cigana polonesa Kwiek são vistas como as raízes do movimento romani. Na época, a ideia de um Romanistão recebeu muito apoio de ciganos na Hungria, Espanha e França (POPOV; MARUSHIAKOVA, 2005:439).

O nazismo paralisou o movimento romani e traumatizou os ciganos que escaparam da morte a ponto de ficarem relutantes em assumir a sua etnicidade e se organizar em termos étnicos (KLIMOVÁ, 2005:15). Nos anos seguintes à Segunda Guerra Mundial, a atividade

⁴³ Os Kwiek eram descendentes de ex-escravos romenos, estabelecidos na Polônia que se autoproclamaram “reis dos ciganos” (apesar de não terem nenhuma autoridade dentre os ciganos) e obtiveram fama internacional.

política romani esmaeceu até 1959, quando o cigano romeno radicado na França, Ionel Rotaru, conhecido como Vaida Voevod, estabeleceu a organização nacionalista *Communauté Mondiale Gitane* (Comunidade Cigana Mundial)⁴⁴. Formada principalmente por kalderash franceses e roma iugoslavos, a organização defendia a criação de um Estado cigano. Rotaru viajou extensivamente pela Europa Oriental e Turquia para difundir suas ideias e solicitar apoio para o projeto do Romanistão. Influenciado pelos membros da dinastia Kwiek que imigraram para a França após a Segunda Guerra carregando a ideia de um Estado cigano, Rotaru demandou do governo francês uma região próxima a Lyon para estabelecer uma zona autônoma romani, e também pretendia construir uma pátria cigana na Somália (HANCOCK 2002), chegando a emitir passaportes do futuro Estado nos anos 70 (POPOV, MARUSHIAKOVA, 2005:440). Para Klimová-Alexander (2005:20), essa fase foi baseada na legitimação nacionalista de um Estado com o argumento de que todos os povos que desenvolveram uma identidade nacional específica têm o direito de se estabelecer num território.

Os recursos, entretanto, viriam principalmente das reparações que o governo alemão deveria pagar pelos crimes dos nazistas (PUXON, 2000:95). A elaboração de Rotaru se assentava na convergência de interesses dos ciganos dispersos pelo continente e na reconstrução da dignidade romani a partir de um acerto de contas com a Alemanha Ocidental e os aliados dos nazistas.

O plano de Rotaru colidia com os interesses do governo francês, que não queria que a participação francesa na deportação e aprisionamento de ciganos durante a Segunda Guerra tivesse repercussão, descortinando a dúbia posição francesa durante a guerra que poderia resultar em indenizações por crimes de guerra cometidos pelos franceses. Em acréscimo, Paris não desejava melindrar os alemães no momento em que os dois países se aproximavam. Como consequência, o governo francês declarou a CMG ilegal sob o argumento de que Rotaru não era cidadão francês (LIÉGEOIS, 1976 apud PUXON, 2000:95). Mesmo assim, permaneceu vivo o ideal de uma nação territorial, o Romanistão, que seria um refúgio em caso de perseguição. Na avaliação de Klimová-Alexander, “o principal objetivo dessas primeiras organizações era estabelecer um Estado romani com ajuda da ONU e com o

44 A organização “trabalhou para obter o reconhecimento do Conselho da Europa e da UNESCO. Em 1968, solicitou o reconhecimento dos ciganos como uma nação perseguida desde o século quinze à Comissão para Direitos Humanos das Nações Unidas” (FEYS, 1997, tradução nossa).

dinheiro a ser recebido pelas reparações coletivas do Holocausto ou, alternativamente, adquirir ao menos um *status* internacional reconhecido para os roma com a confecção de passaportes ciganos” (KLIMOVÁ, 2005:16, tradução nossa).

Enquanto a França de Charles de Gaulle tornou proscrita a “Comunidade Romani Mundial”, a Alemanha negava o reconhecimento dos ciganos como vítimas do Nacional-Socialismo e não considerava compensá-los pela perseguição e genocídio que sofreram. Com o projeto esvaziado, Rotaru partiu para Viena e seu *chief lieutenant* Jacques Dauvergne, conhecido como Vanko Rouda, registrou uma nova associação na França, o *Comité International Tzigane* (CIT) – uma organização para coordenar as atividades dos grupos dispersos (MAYALL, 2004:204). Com poucos recursos, a associação tinha atuação local e intermitente, com atividades concentradas nos problemas dos manouches e dos imigrantes ciganos iugoslavos. Em 1965, Rouda encontrou o ativista Grattan Puxon para acompanhar os confrontos entre as comunidades de viajantes irlandeses e o governo britânico (PUXON, 2000:97-98). Neste momento, Rouda abandonou a ideia de estabelecer um Estado territorial e iniciou o processo de criação da União Romani Internacional e de preparação de congressos mundiais com o objetivo de construir a comunidade transnacional cigana.

Todavia, a ideia de obter um Estado independente não foi totalmente descartada. Uma justificativa para seguir esse objetivo é a segregação, que resulta da visibilidade da população cigana (PER, 2002:21). Os etnógrafos Veselin Popov e Elena Marushiakova (2005) fornecem alguns exemplos isolados de proposições de Estado territorial, como no início dos anos 90 na Polônia, quando foram publicadas ideias de formar um Estado cigano em Kaliningrado, ou líderes ciganos que situavam o Romanistão em Dobrudja, na fronteira entre a Romênia e Bulgária, ou mesmo a compra de fazendas na Romênia para abrigar um Estado cigano. Os representantes búlgaros na União Romani Internacional também indicaram a vontade de um Estado próprio, quando anunciaram após o congresso de Praga (ver mais adiante) que decidiram criar, sem base concreta, um Estado roma entre a Índia e o Egito.

Os ecos da proposta de Tito, mencionada no capítulo anterior, de criar uma área autônoma cigana na Macedônia (CROWE, 1996:222), combinados a uma situação social e política privilegiada (em termos europeus) dos ciganos macedônios, com grandes concentrações e com estreita relação com o território, fizeram com que alguns elegessem a

Macedônia como o único lugar possível para se criar o Romanistão. Como escrevem Veselin Popov e Elena Marushiakova (2005, tradução nossa):

O conceito mais bem formado é o de um conhecido líder roma, presidente de uma organização internacional roma, uma alternativa à IRU. Em uma série de comentários não oficiais, ele situou o futuro do Estado roma na Macedônia e esboçou estratégias de longo prazo para o futuro desenvolvimento geopolítico dos Bálcãs. Durante a crise do Kosovo em 1999-2000, diversos rumores circularam (não oficialmente) acerca da preparação de forças paramilitares ciganas “em alguma parte dos Bálcãs” (sem nenhuma base real).

Como acrescenta Ilona Klimová-Alexander (2005:21, tradução nossa):

Planos para um território Romani (mas não necessariamente uma pátria para a maioria dos roma do mundo) ainda são ocasionalmente discutidos entre os membros da URI, por exemplo, em relação ao subúrbio romani Shuto Orizari⁴⁵ de Skopje, na Macedônia, ou a possibilidade de criar um enclave no Kosovo sob a recente administração interina.

Contudo, apesar de apresentar algumas condições comparativamente mais favoráveis e da vontade declarada de alguns ativistas, a realidade geopolítica da Macedônia, marcada principalmente pela rivalidade entre macedônios e albaneses, traz incertezas sobre o futuro dos ciganos nesta região.

3.2.1.1 A etnopolítica na Macedônia e os ciganos

Oficialmente os ciganos representam 2,66%⁴⁶ dos mais de dois milhões de habitantes da Macedônia. Como ocorre em todos os países europeus, o número de ciganos, contudo, é mais elevado que o divulgado pelo censo. David Crowe (1996:232), por exemplo, estimou em cerca de 200 mil ciganos em 1991, isto é, cerca de dez por cento da população total, enquanto um relatório do Programa de Desenvolvimento da ONU de 2006 traz uma população cigana entre 220 e 260 mil na Macedônia (UNDP, 2006).

Com um *status* superior em comparação aos ciganos de outros países europeus, os roma na Macedônia são reconhecidos como um povo em igualdade constitucional com outros

45 Shuto Orizari, ou Shutka, foi criada após o terremoto de 1963, quando os antigos bairros ciganos localizados no centro de Skopje foram destruídos. Naquele momento, o governo ofereceu aos roma a oportunidade de obter crédito barato para moradia se eles se estabelecessem em Shutka (SILVERMAN, 1996:64).

46 Fonte: www.stat.gov.mk

grupos étnicos, como albaneses e turcos, tendo recebido apoio estatal para festivais culturais ciganos e participado da política partidária desde a época da ex-Iugoslávia⁴⁷. Diferentemente de outros países europeus, na Macedônia os ciganos não são considerados uma ameaça e nem alvejados pela violência de extrema direita, e sim considerados parte da sociedade da Macedônia. Para o professor de Skopje, Ljatif Demir⁴⁸, a situação na Macedônia é melhor do que na Espanha em termos de integração de ciganos à sociedade.

O governo de Skopje tem realizado esforços para proteger as minorias por meio da concessão de direitos especiais, mas de maneira insuficiente para superar as divisões étnicas e as expectativas dos diversos grupos étnicos. Como afirmam Farimah Daftary e Eben Friedman (2008:272, tradução nossa):

Aproximadamente uma década após a secessão da Macedônia da Iugoslávia, as paisagens social e política eram marcadas pelas divisões étnicas, com macedônios étnicos e albaneses étnicos vivendo em sociedades paralelas, de tal modo que havia pouca comunicação e interação entre pessoas comuns de diferentes origens étnicas (...) resultando em crescente desconfiança entre os macedônios étnicos e os albaneses étnicos.

Essa divisão se intensificou quando, em 2001, o governo de Skopje decidiu controlar as fronteiras para combater o contrabando e o tráfico de armas e os líderes da guerrilha albanesa do Kosovo calcularam o momento como oportuno para explorarem a insatisfação dos albaneses macedônios, lançando uma série de ataques comandados por um grupo chamado Exército de Libertação Nacional (UÇK). Explosões que destruíram a estação policial em Tearce, uma cidade com maioria albanesa próxima à fronteira com a Sérvia e um ataque num trem em Kicevo, uma cidade com maioria macedônia, conduziram a confrontos entre albaneses e autoridades macedônias no noroeste da Macedônia.

Embora o UÇK tenha declarado lutar pelos direitos dos albaneses (que se sentem cidadãos de segunda classe na Macedônia), sem ter nenhuma ambição territorial e nem desejar romper a unidade nacional, o governo macedônio considerava o grupo um braço do Exército de Libertação do Kosovo e terroristas sem legitimidade interna (DAFTARY, FRIEDMAN, 2008:268). Para a comunidade internacional, contudo, na medida em que a UÇK abria novas frentes, ficava claro que se tratava de “um movimento organizado com uma

47 “Em 1948, os ciganos também foram eleitos ao conselho municipal de Skopje” (CROWE, 1996:222)

48 Comunicação pessoal com Ljatif Demir em janeiro de 2012.

estratégia militar para obter controle de porções do território do Estado macedônio” (DAFTARY, FRIEDMAN, 2008:266).

A resposta militar do governo macedônio contribuiu para a radicalização das revoltas da população albanesa e as relações interétnicas ficaram muito prejudicadas. Para solucionar a crise e impedir uma guerra em grande escala, a comunidade internacional pressionou pela solução política, em vez da retaliação militar. Neste momento, a UÇK passou a demandar poder de veto aos albaneses sobre políticas que afetassem os seus direitos, reafirmando seu reconhecimento ao Estado macedônio e sua integridade territorial. A pedido do governo de Skopje, a OTAN enviou tropas e, em 13 de agosto 2001, as negociações resultaram num acordo.

Embora estivesse prevista a promoção da abordagem cívica (DAFTARY, FRIEDMAN, 2008:280) em substituição ao termo nacionalidade para as minorias, a constituição de 2001 usa o termo “povo” para macedônios e outros grupos, dando ênfase aos primeiros. O poder se tornou menos centralizado e concessões foram feitas aos albaneses com relação a poder de veto e língua albanesa, causando temor nas outras minorias de que o Estado se tornasse binacional. Por outro lado, grupos menores, como ciganos e turcos, puderam se beneficiar da abertura para as minorias.

O futuro da Macedônia, contudo, permanece bastante incerto. Contribui para a incerteza o aparecimento do Exército Nacional Albanês que rejeita o acordo de 2001 e luta pela ‘Grande Albânia’. Em comunicado por e-mail, o representante do grupo, que se identificou como Alban Hoxha, disse que o mesmo foi fundado em dezembro de 1999 por uma facção do Exército de Libertação do Kosovo comprometida em lutar pela unificação da Grande Albânia. Baseada nas fronteiras pré-1913, a Grande Albânia teria parcelas dos territórios do Kosovo, Montenegro, Sérvia, Macedônia e Grécia (MATOSHI, 2001). Apesar do pouco apoio no Kosovo, com poucos albaneses dispostos a lutar pela Grande Albânia, o perigo desse movimento pode residir mais em exacerbar as tensões entre os albaneses e os vizinhos, colocando mais dúvidas acerca das intenções de Tirana.

A dimensão territorial

As formas de divisão territorial podem alterar as proporções numéricas entre os grupos étnicos que vivem dentro das fronteiras de um dado território. Após examinar as alterações na organização e preparação irredentistas, separação externa e (re)distritamento, o cientista político Eben Friedman concluiu que a paz de 2001 foi usada para promover “soluções territoriais para questões étnicas” em vez de remover o fator territorial das agendas políticas.

Numa sociedade etnicamente dividida, o tamanho de um grupo dentro de uma unidade administrativa tem grande peso na capacidade deste grupo de atingir seus objetivos políticos e econômicos. Em ambientes divididos assim, uma tática comum é a engenharia demográfica, que almeja alterar as relações numéricas entre os grupos, desencadeando *uma guerra de números*. Isto é, o grupo étnico que conseguir contabilizar um número maior de indivíduos será favorecido política e economicamente.

1) Fronteiras externas

Desde 1946, as fronteiras políticas da Macedônia têm permanecido praticamente inalteradas. As propostas de dividir o território da República da Macedônia em entidades políticas que contêm os dois maiores grupos étnicos, quais sejam, macedônios e albaneses, têm recebido apoio esporádico de ambas as comunidades (FRIEDMAN, 2009:211).

A primeira proposta de partição da Macedônia foi feita pelo diplomata (da ex-Iugoslávia) Sasko Todorovski para impedir o enfraquecimento do Estado. Para Todorovski, a recusa de muitos albaneses em se considerarem cidadãos da República da Macedônia e falar macedônio com os órgãos do Estado, e o boicote dos partidos albaneses em participar dos procedimentos parlamentares inviabilizam o funcionamento de um Estado cívico. Propôs, então, uma troca de território e população com a Albânia, em que os territórios pertencentes à Macedônia que “gravitassem naturalmente em direção” à Albânia ou aqueles que a Albânia preferisse fossem cedidos por Skopje, enquanto Tirana ofereceria uma parte de seu território – uma faixa de 40 km de Prespa até o Estreito de Otranto - para a Macedônia. Quanto à população, o critério seria voluntário, baseado na lealdade cívica (TODOROVSKI 1992:23-37 apud FRIEDMAN, 2009:212).

Após os confrontos de 2001, surgiu um plano para dividir o país entre os dois grupos étnicos, que consistia na preparação de um enclave albanês no oeste da Macedônia em troca de uma área na Albânia com grande concentração de macedônios. O autor do plano, Georgi Efremov, na época presidente da Academia Macedônia de Ciências e Artes (MANU) propôs ceder à Albânia as áreas densamente povoadas por albaneses ao redor de Gostivar, Debar e Tetovo em troca da cessão, pela Albânia, da cidade de Pogradec e da área ao redor do lago Prespa. A troca ocorreria pacificamente em três meses (LATIFI, 2001).

O plano foi bem aceito pelo então Primeiro Ministro, Ljubco Georgievski, mas rejeitado pelos principais partidos albaneses e macedônios (FRIEDMAN, 2009:213). Os dois principais partidos albaneses repudiaram o plano de divisão, considerando-o “inaceitável e ridículo” (LATIFI, 2001). Temendo as ambições territoriais albanesas e suas conquistas demográficas, Georgievski sugeriu a solução territorial com substituição de população e, caso fosse recusada sua proposta, recomendou demarcar a fronteira com um muro, seguindo o exemplo de Israel (FRIEDMAN, 2009:214). Em 2003, Georgievski defendeu a transferência de albaneses das cidades mistas como Skopje, Kumanovo, Struga e Kicevo (BALKAN REPORT 2005). Mais tarde, Georgievski propôs uma conferência balcânica com a participação das grandes potências para formar a Grande Albânia e salvar a região. Georgievski teria discutido a divisão da Macedônia com seu rival de origem albanesa, Arben Xhaferi, mas posteriormente não teria recebido apoio nem do seu partido, que adotou o discurso multiétnico (BALKAN REPORT 2005).

Nesse mesmo ano, um membro cigano do parlamento macedônio demandou reconhecimento dos roma como nação e alertou que os ciganos tentariam formar seu próprio Estado dentro da Macedônia, tendo sido duramente criticado por todos os lados (PER, 2002:24). É possível que este membro tenha proferido esse discurso como um meio de tentar extrair concessões de Skopje.

Portanto, as principais ameaças à integridade territorial da República da Macedônia estão relacionadas ao irredentismo de macedônios (a ideia de unir territorialmente os macedônios étnicos) e albaneses (a Grande Albânia- composta por partes do Kosovo, Montenegro, Grécia, Sérvia e Macedônia). Porém, as mobilizações em torno de objetivos menos radicais que a anexação territorial, mas com a intenção de alterar o equilíbrio político interno a fim de obter maior participação e poder na política doméstica, têm representado as

ações mais perigosas ocorridas até o momento que poderiam conduzir o país a uma guerra civil. Enquanto as mudanças nas fronteiras externas foram ignoradas interna e externamente, as divisões territoriais internas foram levadas adiante, oferecendo uma possibilidade para as realizações irredentistas.

2) Divisões territoriais internas

A lei da divisão territorial de 1996 multiplicou o número de municípios de 34 para 123 para produzir municípios etnicamente homogêneos e oferecer um contrapeso ao poder demográfico dos albaneses no oeste da Macedônia (FRIEDMAN, 2009:215). O objetivo era tornar as cidades de maioria albanesa *menos* albanesas e *mais* macedônias.

Após os confrontos de 2001 entre os guerrilheiros albaneses e as autoridades macedônias, uma reformulação concluída em 2004, a lei da organização territorial, possibilitou alterar as fronteiras dos municípios e mudou a relação entre os dois grupos étnicos na direção oposta da lei de 1996. Em Skopje, por exemplo, antes de 2004, os macedônios étnicos representavam 71,4% e os albaneses 15,3%. Após a implantação da lei da organização territorial de 2004, os macedônios étnicos passaram a figurar 66,7%, enquanto a presença de albaneses étnicos subiu para 20,5%. Desse modo, a população albanesa ultrapassou os 20% requeridos para que a língua albanesa fosse considerada oficial na capital (FRIEDMAN, 2009:217).

Há outras implicações dessa “guerra” de números. O sistema de cotas, importante num país com altas taxas de desemprego e baixos níveis de educação, onde os macedônios étnicos ocupam a maioria das vagas universitárias, corresponde à fração do grupo étnico da população total. Assim, quanto maiores os números de ciganos ou turcos, por exemplo, mais vagas esses grupos poderão pleitear.

O município de Shuto Orizari na região metropolitana de Skopje, que recebeu o apelido de Estado Romani por ter maioria cigana⁴⁹ e a maior comunidade cigana do mundo, não está imune a essa guerra de números. Há um aumento desproporcional favorável aos

49 No censo de 2002 consta uma população total em Shuto Orizari de 22.017 habitantes, dos quais 13.342 seriam ciganos. Fonte: www.stat.gov.mk

albaneses, criando medo entre os ciganos de que Shuto Orizari se torne *mais* albanesa e *menos* cigana⁵⁰.

Numa sociedade etnicizada, não é de surpreender que as características dos partidos políticos reflitam as divisões étnicas. Contudo, enquanto os partidos macedônios e albaneses informam os interesses de suas respectivas comunidades, que são opostos, os partidos ciganos enfatizam a lealdade ao Estado macedônio – que se apresenta como um Estado multiétnico – defendendo o pluralismo e a democracia. Comprometidos com a soberania da Macedônia, os partidos ciganos consideram as boas relações interétnicas e interreligiosas como condições primordiais para a estabilidade nacional. Em defesa dos roma, esses partidos tendem a pressionar por melhores condições de vida de seus representados, principalmente educação, e o uso e padronização do idioma romanês.

Sujeitos à coerção violenta albanesa para declararem nacionalidade albanesa no censo⁵¹ e sem pretensões separatistas, os ciganos são considerados inofensivos pelos macedônios, já que oferecem um contraponto aos albaneses. Diante da ameaça nacionalista albanesa com a possibilidade de receber apoio de Tirana⁵², “as autoridades macedônias concederam direitos aos roma na esperança de assegurar aliados leais contra outros segmentos da população *titular* e a maior minoria étnica da Macedônia” (FRIEDMAN, 2002:116, tradução nossa). Com relação à autodeterminação, alguns ciganos não negam esse desejo, mas não vislumbram seriamente um cenário melhor que estabilizar a Macedônia e defender o pluralismo.

Ex-prefeito de Suto Orizari e único Ministro de Estado da República da Macedônia (e da Europa) cigano, Mustafa Nezdetski, afirma que os ciganos não são um fator político na Macedônia, e que a melhor opção é a integração com demanda de direitos e disseminação de valores democráticos, inclusive dentro das comunidades ciganas, já que os ciganos macedônios também não interiorizaram as bases da democracia. Afirmando que os ciganos precisam de um Martin Luther King, Nezdetski avalia que a autodeterminação é uma ideia

50 Comunicação pessoal com Ljatif Demir em Skopje, janeiro de 2012.

51 A pressão dos albaneses sobre os ciganos para que se declarem albaneses não é uma prática recente. Como informa Crowe (1996:228): “durante o censo de 1981, os nacionalistas albaneses, incluindo os clérigos muçulmanos de extração albanesa, pressionaram os ciganos macedônios ...para que se declarassem albaneses”.

52 Não é certa a ação da Albânia para resgatar seus co-étnicos, já que o Estado possui seus próprios imperativos estratégicos. Assim, uma intervenção de Tirana teria que servir, antes de qualquer coisa, a seus interesses geopolíticos.

utópica, e o que se pode obter é maior participação política e representatividade. A luta é por educação, inserção política e dessegregação⁵³.

A participação política dos ciganos na Macedônia ainda é baixa em decorrência principalmente da pobreza, como nos informou o professor cigano Ljatif Demir. Além disso, Ljatif indica a ausência de interesses comuns entre os partidos ciganos, gerando tanto competição intracomunitária como associação a partidos não-ciganos, lançando iniciativas para compor com outras minorias, como turcos e sérvios. Mustafa Nezdet, por exemplo, foi eleito para o parlamento nas eleições de 2002 pelo partido SDSM (FRIEDMAN, 2003:240), cuja filiação étnica é macedônia e não romani.

Esse posicionamento expressa tanto o interesse em impedir o esfacelamento motivado por um eventual confronto étnico entre albaneses e macedônios de um Estado que confere *status* igualitário aos ciganos, quanto à fraqueza dos ciganos macedônios em relação aos macedônios étnicos e albaneses étnicos para demandar um território próprio. Como consta no modelo teórico desenvolvido por Erin Jenne após longa pesquisa sobre conflitos étnicos, “grupos que não dispõem de um grau mínimo de poder vis-à-vis a maioria são inclinados a permanecer sem reação até diante de significativa repressão” (JENNE, 2007:195, tradução nossa). Sem um ator externo relevante como apoiador, mas apenas instituições e organizações internacionais oferecedoras de uma influência exógena, os ciganos macedônios carecem de condições oportunas que poderiam levar a uma bem sucedida ação coletiva modificadora do seu *status quo* doméstico.

Outra conclusão de Jenne (2007:195) é que as reivindicações de um grupo étnico serviriam principalmente como meio pelo qual os representantes das minorias desafiam o governo de seus Estados acerca da distribuição de recursos. O território é uma questão mais sensível na região balcânica, e reivindicá-lo, mesmo sem condições de adquiri-lo, seria recebido como uma séria ameaça. Por um lado, o uso de demandas territoriais para barganhar com o centro não seria muito eficaz porque, diferentemente dos albaneses, os ciganos se encontram dispersos. As regiões com grandes concentrações de ciganos não têm contiguidade territorial. Por outro lado, as comunidades roma vivem em regiões densamente povoadas por macedônios étnicos, o que resultaria numa pressão direta contra o grupo dominante.

53 Entrevista com o ministro Mustafa Nezdet em Skopje, 2012.

Distribuição da população de acordo com a origem étnica

Fonte: Adaptado e traduzido do Departamento Estatal de Estatística da República da Macedônia (www.stat.gov.mk)

Distribuição da população de acordo com a origem étnica

Fonte: Adaptado e traduzido do Departamento Estatal de Estatística da República da Macedônia (www.stat.gov.mk)

Portanto, a ausência de apoio externo e a dispersão territorial dos ciganos os fizeram frear qualquer impulso nacionalista separatista, mesmo como meio de pressionar o grupo dominante. Ademais, como já observado por Friedman, demonstrar lealdade ao Estado em contraposição a uma grande minoria que o ameaça, tem conferido um tratamento de Skopje aos ciganos melhor do que em outras partes da Europa. Em outras palavras, no caso dos ciganos, não usar o território para obter recursos e concessões foi benéfico aos roma. O quadro da distribuição do poder político demonstra que os partidos ciganos também não têm força interna, possibilitando aos políticos ciganos a eleição apenas por meio de composição com outros partidos ou por meio de legendas não-ciganas. Em parte, isso se explica pela dispersão geográfica e por não terem maioria em localidades com grandes concentrações de roma. Shuto Orizari, por exemplo, com maioria cigana, tem tradicionalmente um prefeito cigano.

Assim, o pluralismo é uma opção favorável aos ciganos, embora o voto possa não melhorar a sua situação. Como minoria num Estado etnicizado, os ciganos podem estar condenados a uma posição de fragilidade que só poderá ser superada quando, e se, a República da Macedônia se tornar um Estado cívico. As concessões obtidas pelos albaneses, como poder de veto⁵⁴ e utilização da língua albanesa em passaportes, abriram caminho para que as outras minorias reivindicassem mais representatividade. Por outro lado, esse acordo pode indicar um futuro binacional para o Estado da Macedônia, relegando os grupos minoritários, como ciganos e turcos, a uma posição mais à margem que a atual.

Outro aspecto que merece atenção é o risco de uma radicalização. Como alerta Erin Jenne sobre o que chamou de paradoxo do fortalecimento da minoria, “a intervenção partisan em favor de grupos sitiados pode perversamente encorajar a minoria à rebelião, culminando em represálias que levariam o grupo a uma situação pior do que antes” (JENNE, 2007:188, tradução nossa). No contexto macedônio, é provável que após concederem alguns benefícios aos albaneses, os macedônios étnicos tenham ficado mais inseguros e, dessa maneira, mais dispostos a defender (até com violência) a soberania e a integridade territorial de seu Estado. Portanto, mesmo que os ciganos consigam um apoiador externo, devem atentar para a possibilidade de serem ainda mais reprimidos, o que nos leva a sustentar que essa estratégia

54 Para Arendt Lijphart, “o poder de veto e outras estruturas consociacionais podem servir como uma proteção crível contra a discriminação, fazendo com que as minorias fiquem menos apreensivas com relação ao futuro num estado dominado pela maioria” (1991 apud JENNE, 2007:187-188, tradução nossa).

só poderia ser considerada onde o grupo recebe o pior tratamento, como na Europa Central, em vez da Macedônia, que apesar de não oferecer muito, a discriminação e exclusão percebida dos roma é bem menos virulenta.

Mas não estariam as minorias quase sempre em condição de fraqueza diante dos governos dos Estados em que vivem? Certamente no caso da Macedônia, além da posição assimétrica desfavorável – que não incentivou a vislumbrar um território – os roma não tinham preferências pré-existentes que, adicionadas à capacidade do grupo, pudessem conduzir à mobilização secessionista.

Entretanto, não se pode descartar a remota possibilidade de os ciganos adquirirem controle sobre determinado território (ou serem expulsos) numa eventual divisão da Macedônia. Mas não seriam grandes demais as incertezas oriundas desse processo? Seria razoável apostar num espaço remanescente cercado de vizinhos beligerantes?

Outras propostas de autodeterminação territorial não preveem independência, mas a autogestão de unidades territoriais com alta densidade de ciganos, sem desafiar as fronteiras externas e em conformidade com as leis dos Estados em que estão localizadas. A ideia seria atingir a autonomia mediante a gestão de um pequeno território, como ocorre no município de Shuto Orizari. A proposta inclui ainda a criação de uma rede constituída de municípios controlados por ciganos em toda a Europa para formular políticas e estratégias comuns (PER, 2002:22). Essa solução possibilitaria criar uma identidade nacional (transnacional) saliente e forneceria pontos focais em torno dos quais movimentos políticos poderiam se formar. Alguns tributários de um “iugoslavismo” acreditam que o futuro da mobilização romani dependerá da articulação dos ciganos da antiga Iugoslávia, buscando a aproximação entre os grupos que vivem nos Estados que surgiram das ruínas do Estado iugoslavo. Uma conexão interessante é entre os extremos: macedônios e eslovenos. Alguns ciganos macedônios acreditam que o movimento em Ljubljana possa conduzir a bons resultados devido ao melhor posicionamento da Eslovênia na União Europeia e ao caráter híbrido da comunidade cigana eslovena (conjugando sinti e roma). A Eslovênia poderia, assim, unir as partes, como um mediador que facilitasse a transferência de ideias, desempenhando o papel de Estado *Gateway*, como foi caracterizado

pelo geógrafo Saul Cohen⁵⁵. Os resultados ainda não podem ser avaliados porque as organizações em Ljubljana são jovens e a cooperação é muito recente.

Uma parcela dos ciganos busca a autonomia territorial dentro da estrutura da União Europeia, promovendo conceitos como descentralização, regionalização e autogovernança local, como meio de total emancipação, dando fim ao tratamento paternalista que recebem. A opção pelo Romanistão, porém, foi considerada insustentável e impraticável (PER, 2002:33).

3.2.1.2 Estado territorial: refúgio ilusório?

À luz da perseguição, um Estado cigano que sirva como abrigo a todos aqueles segregados e perseguidos em decorrência da origem cigana é uma ideia legítima. Entretanto, por motivos pragmáticos, os defensores do Estado cigano preferem um Estado que abrigue apenas uma pequena parcela da população cigana a fim de evitar expulsões dos países europeus a partir do reforço da imagem de estrangeiros.

Não há dúvida de que a posse de um território é um atributo importante para se obter igual *status* na política internacional. Embora o território não seja um pré-requisito para uma nação existir, a sua ausência causará algumas dificuldades políticas: o território facilita o desenvolvimento da nação; o território molda o espaço político e é uma fonte adicional de identificação e poder; o Estado territorial tem acesso a privilégios concedidos por um sistema internacional territorial.

Além disso, o Estado desempenha um papel importante na formação da identidade e na unificação de comunidades dispersas. Como refere Passi (2003:117, tradução nossa), “o Estado tem sido muito eficiente na produção de não apenas infraestrutura física para a sua reprodução, mas também de práticas e instituições sociais (educação, pesquisa, mídia, estatística, mapeamento, exército, etc) para criar uma imagem de si como a entidade territorial mais significativa e que a maioria das pessoas também se identifica efetivamente”.

55 Cohen classificou a Eslovênia como um *gateway* porque acreditava que ela ajudaria a estabilizar o sistema a partir de sua *raison d'être* como *link* em um mundo cada vez mais interdependente (COHEN, 1991).

Todavia, no que tange aos direitos individuais, o Estado poderia significar a opressão da maioria ao representar a versão do grupo hegemônico, subordinando deste modo, as minorias, caso não seja dotado de mecanismos de proteção das minorias. Há grupos minoritários dentro de uma minoria dispersa.

O Estado confere poder de barganha para a elite que o controla, mas não necessariamente oferece maior proteção aos seus cidadãos. Consegue a Bolívia, por exemplo, proteger efetivamente os seus cidadãos no exterior? Estariam os judeus mais seguros em Israel do que os que vivem no que Shlomo Sand (2011:549) chamou de rico e confortável “exílio” liberal?

No caso de Israel, há algumas diferenças, já que o Estado foi criado na suposta terra ancestral da diáspora judaica com o objetivo de abrigar um contingente considerável da população judaica mundial. Muitos dos que lá residem estão(vam) entre os judeus (e descendentes de judeus) mais empobrecidos e vulneráveis do mundo.

Contudo, para os ciganos que não possuem em seu imaginário a promessa de retorno à pátria original (noção inexistente), a dispersão continuará a prevalecer. Neste caso, um Estado serviria como refúgio de um número muito reduzido, funcionando apenas como ator externo que *poderia* auxiliar na defesa dos interesses dos ciganos que continuariam a viver em diáspora. *Poderia* porque após surgirem, os Estados têm seus próprios imperativos estratégicos, nem sempre coincidentes com os interesses dos indivíduos que vivem no exterior.

De forma otimista e pouco provável, o Romanistão poderia ter interesses convergentes com a maioria dos ciganos dispersos pelo mundo, mas mesmo neste caso, utilizaria as organizações internacionais (que carecem de instrumentos adequados de *enforcement*) para pressionar os países que abusam dos direitos dos ciganos, respeitando a soberania dos outros Estados.

O Estado só poderia proteger seus concidadãos se fosse forte, e criar um Estado forte não é tarefa fácil, provavelmente muito distante da força dos ciganos. Seria, portanto, mais razoável concentrar esforços na condução de uma rede consistente de solidariedade e obter *posições de poder*.

Outra questão que se coloca em oposição à ideia de um Estado convencional é a definição de quem seriam os ciganos que poderiam imigrar para este novo Estado concebido como uma etnocracia. A exemplo de Israel, delimitar os contornos da nação não é tarefa simples, sequer possível. O risco é não acolher os perseguidos através da concessão de asilo, mas oferecer tão somente ingresso àqueles que são considerados ciganos autênticos por alguma definição aceita pelo Estado que reflita critérios imprecisos ou raciais de pertencimento. Enquanto para um movimento não-territorial que permite a dupla (ou múltipla) identificação, a adesão a suas prerrogativas continuará sendo mais voluntarista. Assim, não haverá conflitos em decorrência do desapossamento de populações autóctones e nem a necessidade de elaborar critérios de pertencimento rigorosos e distorcidos.

Para formar um novo modelo, é preciso buscar direitos e interesses extraterritoriais e abolir a ilusão de que o objetivo último de um grupo/nação sem território é estabelecer um Estado territorial próprio, sepultando de vez o sonho nacionalista de territorializar as identidades, remetendo cada “raça” a seu espaço.

Sem suficientes recursos para evitar o irrompimento em violência interétnica, especialmente na Europa Oriental, muitos ciganos buscam um caminho com alguma forma de autodeterminação interna que permita algum grau de autonomia cultural ou política. No próximo capítulo vamos ver o movimento pela afirmação de uma nação não-territorial almejando criar uma comunidade transnacional e uma voz política cigana dentro das estruturas dos Estados, da ONU, Conselho da Europa e da União Europeia.

Em vez de um território-zona tradicional, os grupos dispersos poderiam adotar uma estratégia territorial dinâmica que pudesse combinar diferentes escalas e diversos tipos de território por meio do controle e construção de fluxos e redes. O papel das redes e as limitações do Estado nacional para lidar com os novos desafios internacionais e transnacionais expõem a necessidade de elaboração de uma alternativa compatível com o ambiente de globalização.

3.2.2 - A transnacionalização do ativismo romani e o projeto de nação não-territorial

É amplamente conhecido que não é possível para cada nação obter a autodeterminação por Estado (ou até autonomia). Porque as nações se multiplicam para sempre, dando origem a novas reivindicações competitivas sobre território... No longo prazo, a promoção de uma cidadania multiestatal – por um sistema otimizado e implementado de direitos humanos universais – avançaria consideravelmente na direção de negar, ou pelo menos complicar nossa identificação com pedaços de território.
(JENNE, 2007:197, tradução nossa)

O modelo territorial da identidade é apenas um dentre possíveis estratégias disponíveis para os roma para ação política.
(TONINATO, 2009:12, tradução nossa)

Paralelamente aos esforços de Vanko Rouda, foram criados no fim dos anos 60 o *Gypsy Council* no Reino Unido em clima de constantes confrontos entre os viajantes e as forças policiais, a Associação Cigana da Finlândia, a *Association des Gitans et Tziganes* da França, e o crescimento do *Secretariado Gitano* com escritórios em todas as cidades grandes da Espanha (PUXON, 2000:100). Segundo Puxon (2000:101), os ciganos conseguiram estabelecer duas organizações na Tchecoslováquia chegando a ter mais de 20 mil afiliados e obtiveram permissão para preparar um congresso nacional romani em 1969. Os ciganos tentaram também introduzir uma cátedra de estudos romanis na Universidade de Bratislava e obter o *status* de nacionalidade. Os dirigentes dessas organizações começaram a discutir a formatação de um movimento internacional, que tinha entre seus grandes desafios as fronteiras impermeáveis dos Estados que impediam a cooperação transnacional.

A ocorrência de problemas determinou o momento da internacionalização do movimento. Na Grã-Bretanha, relata Grattan Puxon (2000:101-102), que apesar da aprovação do *Caravan Sites Act*⁵⁶ favorável aos ciganos, algumas autoridades locais suspenderam o

56 Consistia na criação de locais apropriados para os ciganos e viajantes se estabelecerem e na proteção contra as expulsões.

cumprimento da lei e tentaram expulsá-los com violência, causando a morte de crianças ciganas.

Não obstante a precariedade das organizações ciganas, os incidentes na Inglaterra levaram alguns ativistas ciganos, como Vanko Rouda, a se queixarem junto ao Conselho da Europa e mostrarem publicamente a bandeira cigana, num claro prenúncio do congresso que se seguiria.

Com a morte de Vaida Voevod, o congresso retirou o Romanistão do topo da agenda: “A controversa demanda por um Estado foi oficialmente renunciada (embora alguns ativistas romanis nunca tivessem desistido da ideia), enquanto o *lobby* pelas reparações do Holocausto permaneceu um dos principais objetivos do ativismo romani” (KLIMOVÁ-ALEXANDER, 2005:16). Aos poucos, a ideia do Romanistão perdeu ímpeto cedendo lugar para uma nova estratégia de criação da nação e busca por representatividade na política internacional. As novas aspirações não continham a reivindicação por um lar territorial, mas buscavam em primeiro lugar unir a diáspora cigana e lançar as bases do nacionalismo romani.

Para tanto, o primeiro desafio era conseguir que os ciganos da Europa Oriental, que já estavam realizando seus próprios congressos nacionais, participassem de um encontro internacional: “mesmo que a reunião fosse organizada, ninguém sabia se os roma da Europa Oriental teriam permissão para participar e, sem eles, o evento teria pouco impacto” (PUXON, 2000:105, tradução nossa).

O Primeiro Congresso Romani Mundial

Em 1971, Vanko Rouda e o CIT (Comitê Internacional Cigano) realizaram o Primeiro Congresso Mundial Romani, na Inglaterra, escolhida para dar visibilidade aos confrontos no Reino Unido.

Em um local apropriado, uma mansão onde funcionava uma escola próxima a Londres, os organizadores conseguiram reunir representantes de quatorze países que

contavam com cerca de três milhões de ciganos⁵⁷. As ausências mais significativas foram do Leste da Europa, onde muitos não conseguiram permissão para ir ao encontro. Outros, como a Associação dos Ciganos Finlandeses não compareceram por falta de recursos (PUXON, 2000:106). Popov e Marushiakova acrescentam:

Um novo tipo de unidade internacional dos ciganos de vários países foi gradualmente moldado nos anos 70 do século XX. Após a Segunda Guerra Mundial, surgiram inúmeras organizações ciganas na Europa Ocidental, que buscavam meios de se unificar e atrair as organizações ciganas da Europa Oriental. Essa unificação aconteceu durante o Primeiro Congresso Mundial Cigano em Londres em 1971 (2005, tradução nossa).

Durante a reunião, os participantes estabeleceram comissões para assuntos fundamentais, como educação⁵⁸, cultura e identidade e genocídio causado pelos nazistas. Como ponto de partida, o primeiro congresso lançou as bases do movimento e teve grande importância simbólica. Nesses dias, os representantes criaram símbolos nacionais: adotaram uma bandeira cigana e um hino, reforçaram a importância do idioma romanês, concordaram no reconhecimento e no desejo de estabelecer ligações com a Índia, estabeleceram o rótulo unificador “roma” para todos os ciganos, enfatizaram o Holocausto como símbolo de opressão e escolheram o dia 08 de abril como dia internacional romani, lançando as bases para o projeto de unificação (SILVERMAN, 2012:48; PUXON, 2000:113). Esse encontro foi o ponto de inflexão para impingir o discurso diaspórico e a aceitação da origem indiana. Rouda resumiu o objetivo do Congresso (LIÉGEOIS apud FISCHER, 2011:36, tradução nossa):

O objetivo deste Congresso é unir os roma e encorajá-los a agir pelo mundo, discutir sobre a nossa emancipação de acordo com as nossas próprias intuições e ideais – ir em frente com um ritmo que combina conosco...tudo o que fazemos exibirá a marca de nossa própria personalidade, será *amaro Romano drom*, nosso próprio estilo cigano...Nosso povo deve planejar e organizar ações nos níveis local, nacional e internacional. Nossos problemas são os mesmos em todos os lugares: devemos utilizar os nossos próprios modelos de educação, manter e desenvolver a nossa cultura romani, encorajar um novo dinamismo em nossas comunidades e elaborar um futuro compatível com o nosso estilo de vida e nossas crenças. Temos sido passivos por tempo o bastante e acredito que possamos ter êxito – começando hoje.

Slobodan Berberski expressou os objetivos assim:

57 Correspondência pessoal com Thomas Acton.

58“O trabalho da comissão de educação tem suas raízes em projetos como as escolas *Romano Drom* na Grã-Bretanha. O Conselho cigano comprou algumas caravanas e outras foram doadas, notavelmente por Frank Sinatra e John Lennon e Yoko Ono” (PUXON, 2000:107, tradução nossa).

O objetivo deste congresso é unir os ciganos pelo mundo para conduzi-los à ação; é discutir a emancipação de acordo com os nossos ideais; avançar em nosso próprio ritmo (apud HANCOCK, 2002:121, tradução nossa).

Durante o Congresso, o iugoslavo Slobodan Berberski foi eleito presidente e Jan Cibula o representante do Congresso Mundial Romani para a Comissão de Direitos Humanos da ONU em Genebra. A intenção era realizar os próximos congressos na França e na Iugoslávia, em 1973 e 1975 respectivamente. Porém, a morte de Slobodan Berberski fez com que os planos fossem adiados. Grattan Puxon mudou-se para a Iugoslávia e formou, em 1971, juntamente com Jan Cibula, A. Facuna and S. Holomek, a União Romani Internacional (URI), dando início à organização da próxima etapa.

O Segundo Congresso Mundial Romani

O Segundo Congresso Mundial Romani, em Genebra, resultou no envio de uma delegação composta pelo ator Yul Brynner, pelo acadêmico e ativista canadense Ronald Lee e pelo americano John Tene, à Organização das Nações Unidas para solicitar *status* consultivo, contando com o apoio do diplomata indiano W. Rishi.

Segundo Thomas Acton, a oportunidade para organizar um congresso surgiu a partir de uma campanha na Suíça feita após um escândalo racista. “Em 1972, os integrantes do Schukernak Reinhardt Jazz Quintet, contratados para tocar na Rádio Suíça, foram expulsos na fronteira porque eram ciganos, para a fúria do diretor da rádio que os havia contratado (RINDERKNECHT *et al.* 1973: 131 apud ACTON 2002).

O diretor, Karl Rinderknecht, juntamente com Mateo Maximoff e Jan Cibula conseguiu apoio do Conselho Mundial das Igrejas para realizar o congresso cigano em Genebra, com o objetivo de protestar contra a discriminação na Suíça. Durante esse congresso na Suíça, o estatuto da URI foi elaborado e registrado na ONU. A nova liderança foi formada por Jan Cibula (Tchecoslováquia), como presidente, e Saip Jusuf (Iugoslávia) como secretário.

A União Romani Internacional (URI)

Dando continuidade ao Comitê Internacional Cigano (CIT), a União Romani Internacional (URI) foi formalmente constituída em 1978, durante o Segundo Congresso, com o objetivo de representar os ciganos na esfera internacional. É a principal organização dedicada à promoção do conceito de nação romani e a utilização de seus símbolos para a mobilização política, como a bandeira, o hino (*Djelem, Djelem*), o slogan “Opré Roma!” (Roma, erguei-vos!) e o termo “roma” para todos os ciganos (KLIMOVÁ-ALEXANDER, 2005:18). Apesar das incertezas acerca da origem dos ciganos, a URI traz sua versão, como escrevem Willems e Lucassen (2000):

O website da União Romani Internacional, com representantes de 26 países, pede explicitamente o reconhecimento dos ciganos como um povo e até como nação. Os líderes desse movimento majoritariamente europeu oriental não aceitam o rótulo “ciganos” e preferem ser chamados por uma designação mais adequada, “roma”, a qual adicionam que nem todos os povos “ciganos” ou nômades são roma. Sem um traço de dúvida acadêmica, eles se consideram os descendentes das antigas classes de guerreiros do norte da Índia, especificamente do Punjab, sendo identificável pela sua língua, religião e costumes, que podem ser diretamente ligados àqueles do Punjab moderno. (2000, tradução nossa)

A falta de recursos financeiros e humanos tem sido o principal obstáculo para as atividades da URI que, na ausência de fundos, mantém-se como uma organização apenas no papel. Os principais eventos da URI são os recorrentes congressos mundiais, que são patrocinados por diferentes apoiadores e com interesses distintos. As outras atividades são intermitentes e ocorrem devido à dedicação de alguns indivíduos. Sobre os apoiadores, Popov e Marushiakova, informam:

O primeiro congresso da URI foi organizado com o apoio ardente de acadêmicos civis ativos e amadores interessados na cultura e na história roma. Alguns deles (Grattan Puxon) até se uniram à liderança da nova organização, mas foram desapossados nos congressos subsequentes, outros permaneceram conectados ao movimento roma, ajudando-os de diferentes maneiras (como intérpretes entre as diferentes comunidades ciganas que falam diferentes línguas ou dialetos do romanês). O segundo congresso da URI foi organizado com o apoio das igrejas evangélicas que trabalhavam com os ciganos, em particular a Igreja Pentecostal (...) o terceiro congresso da URI foi organizado por uma organização não-governamental (A Associação dos Povos Ameaçados). Esse foi o início da influência de um fator poderoso que aumentou com o tempo – as ONGs, principalmente de direitos humanos, cujos alvos são os ciganos.

Complementa Thomas Acton (2002, tradução e grifos nossos):

A realização dos primeiros dois congressos foi possível graças à forte motivação dos organizadores locais em assegurar uma vantagem para abrigar o congresso. No primeiro congresso era ganhar atenção internacional para a luta dos ciganos britânicos; na segunda era a determinação do Conselho Mundial das Igrejas para erradicar a discriminação racial suíça. *Atentar para a motivação local dos anfitriões é igualmente crucial para compreender os próximos três congressos romanis.*

Nos anos 1970 e 1980, sob a influência das lideranças da IRU de oficiais iugoslavos (Saip Jusuf, Slobodan Berbeski e Sait Balic), o argumento foi que um povo com uma cultura específica diferente daquela do Estado onde vive tem o direito de ser reconhecido como minoria nacional e cultivar sua cultura com a ajuda do Estado (KLIMOVÁ-ALEXANDER, 2005:20). A União Romani propaga a ideia de ciganos como nação sem território, argumentando que como os roma são uma nação não-territorial, eles deveriam ter os mesmos direitos de outras nações, incluindo representação em organizações intergovernamentais (KLIMOVÁ-ALEXANDER 2007 apud McGARRY, 2010:143).

Desde 2003, a URI é a única organização teto cigana com acesso formal ao sistema ONU⁵⁹. Para Rövid (2011, tradução nossa): “a ONU inspirou a criação de algumas organizações teto romani a fim de promover os interesses dos ciganos do mundo por meio dos instrumentos e estruturas da ONU”.

O Terceiro Congresso Mundial Romani

O próximo congresso foi realizado em 1981, em Göttingen, Alemanha. Com o objetivo de consolidar a organização *Verband Deutscher Sinti und Roma* (VDSR), liderada por Romani Rose e despertar os alemães para o extermínio de ciganos durante o regime nazista⁶⁰, esse congresso logrou garantir fundos do governo alemão para os programas da VDSR (ACTON, 2002).

Representantes de 22 países compareceram ao evento (principalmente ocidentais), que contou, pela primeira vez com a participação dos sinti alemães, resultando na eleição de um sinto na liderança da URI. O iugoslavo Sait Balič foi eleito presidente, Romani Rose (Alemanha) foi indicado como vice-presidente e o outro iugoslavo, Rajko Djurić, como

⁵⁹ A concessão do status consultivo especial significa uma atitude positiva da ONU com relação à URI, já que esse reconhecimento só é concedido às organizações competentes em suas áreas e conhecidas em termos internacionais (KLIMOVÁ-ALEXANDER, 2005:68).

⁶⁰ Pouco antes da realização deste congresso, em 1979, uma organização alemã de direitos humanos chamada *Gesellschaft für bedrohte Völker* (Sociedade para os povos ameaçados), iniciou uma campanha pública em favor dos ciganos da Alemanha Ocidental (MARGALIT, 2002:180).

secretário (POPOV; MARUSHIAKOVA, 2005). Neste momento, era crescente a ideia de uma nação romani (MAYALL, 2004:205).

Contudo, apesar de ter capitalizado o encontro para fortalecer a posição dos sinti na Alemanha, a VDSR rompeu com a URI por diferenças políticas e identitárias. O professor Thomas Acton (2002) cita as razões para a retirada dos alemães: não era viável para a VDSR se adaptar à administração caótica e não democrática dos iugoslavos; embora os sinti tenham adotado o termo ‘roma’ como genérico a todos os ciganos, logo perceberam que eram tratados como ciganos assimilados que deveriam recuperar a cultura ancestral com os roma do leste. Como reação, os sinti reforçaram sua diferença perante os ciganos da Europa Oriental (exceto nos discursos referentes ao Holocausto); os interesses dos ciganos alemães, que se autodefiniam alemães em primeiro lugar, eram distintos dos imigrantes da Europa Oriental. A saída dos sinti mostrou a dificuldade da organização em unir todos os ciganos⁶¹.

Não foram realizados Congressos ciganos até o fim da Guerra Fria. Com a abertura no centro-leste europeu, novos atores ciganos que estavam impedidos de atuar internacionalmente se uniram às organizações ciganas, introduzindo novas práticas e ideias. A abertura das fronteiras deu novo ímpeto para a mobilização transnacional romani.

O Quarto Congresso Mundial Romani

Com o fim da Guerra Fria e a transferência do desenvolvimento do movimento cigano para o leste, o quarto congresso foi realizado em Varsóvia, em 1990. Com grande participação de ciganos dos antigos países comunistas, esse encontro foi um importante passo no desenvolvimento do movimento roma. “A entrada de poder novo deu novas dimensões ao movimento internacional roma” (POPOV; MARUSHIAKOVA, 2005).

Esse congresso foi realizado com recursos da fundação *Romani Baxht* coordenada pelo linguista cigano Marcel Courtiade. Apelidado de “congresso dos intelectuais”, esse encontro

61 A divisão entre os ciganos aparece em vários momentos: “Durante um encontro, quando um representante da delegação romani da Sérvia afirmou diante de todos que os calé espanhóis e os manouches franceses não seriam romanis ‘verdadeiros’, ele deixou claro que o ‘movimento romani’ não incluiria essas populações, que contam com cerca de um milhão de pessoas. Os ciganos na América do Norte e América do Sul, que juntos somam mais que duas vezes isso, têm conhecimento que muitas vezes não são consultados, e nem lembrados pelos líderes ciganos na Europa” (HANCOCK, 2000, tradução nossa).

buscou criar uma literatura cigana, sendo financiado por editoras interessadas no desenvolvimento da cultura romani (ACTON; KLIMOVÁ-ALEXANDER, 2002).

Do ponto de vista político, algumas questões quanto à caracterização dos ciganos na Europa foram discutidas e chegaram às seguintes resoluções: a) o conceito de roma como cidadãos dos países em que vivem, *minoría nacional*, em decorrência do relativo grau de integração social dos ciganos na Europa Central e Oriental; b) o processo de busca por um lugar para os ciganos na integração europeia levou à elaboração do conceito de roma como uma *minoría transnacional*. Naquele momento havia muita esperança de que a integração europeia resultasse em melhoria das condições de vida dos ciganos, mas quando os países do antigo bloco comunista adotaram a convenção para minorias nacionais sem resultados positivos para os ciganos, o desapontamento levou à busca por novas ideias para o desenvolvimento da comunidade cigana (POPOV; MARUSHIAKOVA, 2005). Surgiu, então, o conceito de ciganos como ‘nação sem Estado’, que seria aprimorado nos anos subsequentes ao congresso.

Neste congresso, Rajko Djurić se tornou o quarto presidente da União Romani Internacional e o advogado tcheco Emil Ščuka, o secretário geral (RISHI 1991 apud ACTON, KLIMOVÁ-ALEXANDER, 2002).

O Quinto Congresso Romani Mundial

O Congresso em Praga, em 2000, consolidou a ideia de “nação não-territorial” com elementos que se assemelham, segundo Thomas Acton e Klimová-Alexander, a uma fase da OLP: por meio da estratégia de “nação política”, seus líderes estão buscando um papel para a URI análogo com o da Organização para Libertação da Palestina (OLP) antes do acordo de paz com Israel, mas sem o elemento territorial (ACTON; KLIMOVÁ-ALEXANDER, 2002).

A partir desse encontro, a URI elaborou um programa de atividades dedicadas ao conceito de ciganos como “nação sem estado” e se apresentou como representante oficial romani diante das instituições internacionais e “com atributos do Estado-nação – parlamento (poder legislativo), comissariado (poder executivo) e suprema corte (poder jurídico)” (POPOV, MARUSHIAKOVA, 2005). Seria uma expressão do que Salman Rushdie chamou

de “pátria imaginária” (AGNEW, 1995: 185), lançada no Primeiro Congresso Romani: “O Romanistão vive em nossos corações”.

Além da nova configuração e de um conceito orientador (nação sem Estado), os líderes da URI aspiram a uma posição igual aos Estados membros em organizações e instituições internacionais e europeias. A URI expressou seu novo posicionamento e aspirações ao encontrar os chefes de governo de países europeus, estabelecer um *lobby* em Bruxelas, participar de reuniões restritas a líderes da UE e propor projetos conjuntos com governos nacionais, como da Bulgária. Afirma Fischer (2011:46) que o próprio programa também demonstra uma estratégia que sustenta muitas das atividades políticas da URI: melhorar seu posicionamento internacional através da cooperação com governos nacionais.

Os organizadores foram a *Open Society Foundation*, o governo tcheco, o Banco Mundial, a OSCE, o Ministério de Relações Exteriores da Noruega, a Embaixada dos Estados Unidos em Praga, além de contribuições individuais de ciganos. As eleições visaram formar um governo cigano: “Em eleições contestadas, Emil Ščuka foi eleito presidente e Hristo Kyuchukov, secretário geral; Viktor Famulson, Nadezda Demeter, Stahiro Stankiewicz e Florin Cioaba, vice-presidentes. Foram eleitos também um tesoureiro, Zlatko Mladenov e um parlamento com cerca de 35 membros” (ACTON, KLIMOVÁ-ALEXANDER, 2002, tradução nossa).

Em setembro de 2001, durante a Conferência Mundial contra o Racismo, na África do Sul, foi formalizado o pedido de reconhecimento da nação não-territorial romani com um assento e direito a voto na Assembleia Geral da ONU.

A declaração de nação não-territorial

Elaborada em conjunto com Paolo Pietrosanti do Partido Transradical (TRP) na Itália em 1994, a Declaração de Nação Não-Territorial (ver anexo) consiste em uma reivindicação de uma entidade não-territorial com atributos de Estado e reconhecimento internacional da nação romani. Constituindo uma representação que poderia teoricamente negociar em igualdade com os Estados territoriais.

Com base nos precedentes da Ordem de Malta e das nações judaica e palestina, a nação cigana pretende pedir o reconhecimento da ONU como uma nação ou uma entidade similar ao Estado. Para os autores do manifesto, o reconhecimento e a representação são necessários porque os roma não podem ser representados pelos Estados, já que geralmente os mesmos os rejeitam e marginalizam.

A solução do Estado moderno territorial é considerada inadequada porque resultaria na criação de mais um Estado-nação etnicamente homogêneo, que seria fonte de violência. Com esse exemplo, os ciganos esperam “ajudar a humanidade a encontrar uma alternativa para satisfazer as necessidades por identidade sem ter que confiná-la às fronteiras territoriais” (KLIMOVÁ-ALEXANDER, 2005:23). Ao superar o Estado nacional, espera-se obter novas possibilidades com a substituição da ótica nacional pela cosmopolita.

Como continua Klimová-Alexander, a declaração sugere a criação de uma lei internacional, em vez da atual lei interestatal, capaz de impor direitos individuais e coletivos sem o intermédio dos Estados. A ideia é superar as limitações das instituições internacionais que seriam, segundo a URI, fundamentadas nos Estados e não na lei. (KLIMOVÁ-ALEXANDER, 2005:24). Assim, o fortalecimento de instituições supranacionais mais democráticas que representassem as vozes dos atores não-estatais poderia auxiliar na solução dos problemas dos ciganos.

A declaração possui um discurso transnacional influenciado pela ideia de democracia cosmopolita e soberania compartilhada. No esquema desenvolvido por Sean Nazerali, conselheiro do presidente da URI e mentor do projeto, as questões sociais e culturais seriam deixadas para as nações não-territoriais, enquanto as unidades territoriais (local, regional, global) ficariam com as outras questões, como a ambiental, que seriam tratadas globalmente. Os ciganos seriam, assim, cidadãos tanto de sua nação como das unidades territoriais (NAZERALI, 2001). Estando de acordo com a visão dos globalistas para quem os indivíduos têm compromissos de lealdade complexos e identidades multifacetadas, sendo possível ter uma identificação com um movimento social transnacional sem comprometer outras filiações políticas mais locais (HELD; MCGREW, 2001:84-87). Oferece um horizonte ampliado às nações sem território com novos recursos de poder para serem utilizados dentro das unidades territoriais. Caracteriza-se por uma ideia cosmopolita que tem como preocupação central o indivíduo ao invés do Estado, utilizando os direitos humanos como principal referência e

descartando a possibilidade do Estado territorial atuar como ator privilegiado na solução dos problemas globais. A fonte de poder migraria do campo da força para o da moral. Assinala Dupas (2005:233): “um princípio básico do Estado cosmopolita é partilhar a soberania jurídica e atrelá-la a um conjunto de *minima moralia* de validade cosmopolita”.

Ao comentar a declaração, Klimová-Alexander apontou para a contradição entre os formuladores. Enquanto os líderes ciganos desejam reforçar a ideia de nação com direito *coletivo* à representação em organizações internacionais, o representante do TRP, Pietrosanti, via a declaração como um documento cosmopolita que advoga pela representação não-nacional de *indivíduos* em escala global. Continua: “a principal ponte entre a aspiração (inter)nacionalista romani e a aspiração cosmopolita do TRP é a reivindicação de que a base territorial da legitimação política (Estados-nação territoriais) deveria ser solapada” (KLIMOVÁ-ALEXANDER, 2005:25, tradução nossa).

A proposta cigana é contra o exclusivismo do território-zona tradicional (representado pelo Estado-nação), sugerindo o modelo de autonomia nacional-cultural (baseado em redes) em substituição a um nacionalismo territorial. Elaborado inicialmente por Renner (1899), o modelo de autonomia nacional-cultural (NCA) busca contemplar as demandas por autonomia em sociedades profundamente divididas em termos étnicos onde a separação territorial não seja possível ou desejável. Como alternativa para atingir a autodeterminação de minorias sem a criação de novos Estados, o modelo consiste em “prevenir a secessão ao oferecer direitos coletivos, ampla autonomia cultural e autodeterminação cultural (não-territorial) garantidos constitucionalmente às minorias nacionais ou étnicas” (NINMI, 2007:346, tradução nossa). Renner formulou o “princípio da individualidade” – termo que deriva da escolha pessoal em aderir a uma específica associação nacional – para desenvolver o raciocínio de eliminação da dominação e assimilação por meio do controle do território. Assim, como ocorreu a separação entre Igreja e Estado, Renner esperava que esse modelo pudesse separar a questão da governança da proteção das identidades nacionais e culturais (NINMI, 2007:347). Contrário à autonomia territorial que, segundo ele, sempre criaria minorias e seria propenso à discriminação étnica, o modelo sugere uma organização nacional transterritorial em que cada comunidade étnico-nacional organizaria e regularia certas questões (educacionais e jurídicas, por exemplo) para os seus membros (autoidentificação voluntária), independente de onde vivam. Sobreposto às unidades territoriais, o modelo sugere a formação de um território-rede de uma comunidade para cuidar de questões culturais-nacionais. Assim, resume Ninmi

(2007:347): “Quando os cantões [menor unidade organizacional possível] são culturalmente heterogêneos, um sistema de governança de duas camadas, uma municipal-administrativa e uma nacional-cultural, operam conjuntamente em um comitê com funções administrativas que são consideradas como nacionalmente controversas”. O argumento é que as minorias nacionais somente terão suas necessidades culturais contempladas se tiverem poder legislativo e administrativo no Estado. Como são minoriais, geralmente são excluídas do poder, e ficam condicionadas aos interesses dos grupos majoritários que controlam o Estado (NINMI, 2007:349). O modelo de Renner, portanto, permite aos atores não-estatais que se tornem atores nas relações internacionais, enquanto há o risco de acirrar as divisões étnicas.

O Sexto Congresso Romani Mundial

O Sexto Congresso Mundial Romani da URI aconteceu entre os dias 7 e 10 de outubro de 2004 em Lanciano, Itália. Compareceram cerca de duzentos delegados, convidados e observadores de 32 países. Sem que nenhum registro do Congresso tenha sido divulgado, todas as informações que dispomos foram obtidas por meio de comunicação pessoal com Ilona Klimová-Alexander, que acompanhou o encontro.

Em contraste com a reunião de Praga, o Sexto Congresso Mundial Romani procurou voltar ao conceito original de fórum aberto a todos os movimentos romanis e não apenas aos membros da URI, a fim de eleger um parlamento que representasse as diferentes facções/visões políticas dos ciganos.

Diferentemente de todos os outros congressos da URI, o Sexto Congresso não contou com a participação de representantes de instituições internacionais (com exceção de Miranda Vuolasranta, do Conselho da Europa) ou embaixadores de vários países – provavelmente devido à localização remota do encontro.

Os principais tópicos discutidos no Congresso foram as indenizações pelo Holocausto, os imigrantes e refugiados ciganos e a representação política internacional cigana, especialmente o ERTF (*European Roma and Travellers Forum*). Nesse sentido, o objetivo era

também colocar os representantes das duas principais organizações ciganas (União Romani Internacional e Congresso Nacional Roma) lado a lado para discutir o futuro do ERTF⁶².

Os delegados abordaram também os problemas dos ciganos fora da Europa (Brasil e Argentina) e questões internas da organização, como transparência, prestação de contas e falta de recursos.

Na avaliação de Klimová-Alexander, o Congresso de Lanciano falhou em: 1) criar uma estrutura representativa formal unificada, com representação proporcional de todos os grupos ciganos; 2) trazer de volta importantes ativistas ciganos de países ocidentais, como Romani Rose (Alemanha) e Juan de Dios Heredia (Espanha); 3) obter apoio de várias parcelas/classes da população romani, incluindo líderes tradicionais e líderes das igrejas ciganas; 4) trazer a juventude cigana.

Contudo, a aproximação com o CNR e a garantia de participação dos membros da URI no ERTF foram pontos positivos do Congresso.

O Sétimo Congresso Romani Mundial

Durante esse encontro, realizado em Zagreb em 2008, foi apresentado o anódino Plano de Ação do Projeto de Nação Romani para servir como referência na elaboração e implantação de ações pelas quais poderá ser atingida a integração dos ciganos na Europa. Consiste num plano com duas abordagens: o combate da exclusão social e o projeto de nação romani.

Elaborado para ser executado num período de dez anos (2009-2019), o plano prevê o fortalecimento da nação romani através do cumprimento dos instrumentos internacionais de proteção dos direitos humanos, priorizando dez áreas-chave: discriminação positiva para melhorar as condições de vida dos ciganos e gerar um milhão de empregos para o povo romani; possibilitar a educação de um milhão de crianças ciganas; eliminar todas as formas de exploração de ciganos; aumentar em 20% o acesso da população romani à saúde e moradia; aumentar a participação das mulheres ciganas em todos os aspectos da vida política e

62 Veja item 3.4 sobre o ERTF.

socioeconômica; reduzir as atividades criminosas que envolvam ciganos; ampliar o acesso aos direitos políticos e socioeconômicos dos refugiados e migrantes ciganos; possibilitar a padronização da língua romani e preservar os dialetos; promover recursos humanos qualificados para trabalhar em áreas específicas das prioridades do plano.

Sem efeitos práticos, o plano apenas reforça as demandas anteriores e manifesta o desejo de construção da nação cigana, mas não sugere a criação de mecanismos para efetivá-las. A impressão que se tem é que esse congresso não trouxe a inovação necessária esperada da URI. Com a saída de diversos membros para outras organizações como ERTF e OMR (ver mais adiante), a URI ficou esvaziada e circunscrita a um pequeno número de ativistas, tornando visível o seu fracasso em congregar os diversos grupos ciganos pelo mundo. Como uma organização dormente, o futuro da URI dependerá, acreditamos, na transformação interna em direção a mais transparência e na renovação de suas táticas e discursos para atrair o apoio de líderes religiosos e comunitários (expandindo o escopo da organização), além de obter novos aliados externos para atingir seus objetivos na esfera política internacional.

3.2.2.1 Aliados do ativismo romani

A política da Iugoslávia foi determinante para o desenvolvimento inicial do movimento romani, e as consequências desse envolvimento podem ser percebidas até hoje. Naquele momento, Belgrado financiou a delegação iugoslava com o objetivo de disseminar o modelo iugoslavo no tratamento dos ciganos, além, é claro, de propagar por meio dos ciganos o ideal comunista iugoslavo. Uma evidência dessa influência é a predominância de líderes iugoslavos na URI. Como escrevem apropriadamente Marushiakova e Popov:

Todos os estudos sobre o movimento internacional romani ignoraram um fator pouco conhecido – a influência das políticas de alguns Estados em escala global, que vão além do respectivo Estado e buscam resultados internacionais. Os primeiros estágios do desenvolvimento do movimento romani foram muito influenciados pela política da Iugoslávia (...) o presidente do Congresso Mundial Cigano era Slobodan Berberski, um herói da resistência antifascista e membro do Comitê Central da Associação dos Comunistas Iugoslavos (...) a cor vermelha na bandeira cigana foi proposta por Slobodan Berberski como símbolo do comunismo (2005, tradução nossa).

O apoio iugoslavo ao movimento internacional romani não se restringiu a apenas enviar uma delegação e inserir símbolos comunistas. O apoio iugoslavo possibilitou a aproximação dos ciganos com a Índia – considerada a terra ancestral romani. Continuam Popov e Marushiakova (2005, tradução nossa):

Em 1976, a Primeira Ministra Indira Ghandi recebeu a delegação roma em Chandigarh e o encontro foi possível graças aos canais do Ministério do Exterior Iugoslavo e do Movimento dos Estados Independentes (não-alinhados), onde a Índia e a Iugoslávia tinham posições de liderança.

Especula-se também que a Iugoslávia teria financiado o Quarto Congresso Cigano na Polônia em 1990.

A Índia foi outro importante aliado dos ativistas ciganos. Embora muitos diplomatas e políticos indianos tenham demonstrado interesse pelos ciganos, como Nehru, que quando esteve na Iugoslávia pediu para visitar o bairro cigano em Belgrado (KENRICK, 2004:90), foi o diplomata de Punjab, Weer Rajendra Rishi, quem mais contribuiu para estreitar os laços. Presidente honorário da URI, Rishi participou do Primeiro Congresso Mundial Romani, criou um Instituto de Estudos Roma e um museu cigano em Chandigarh e publicou a revista *Roma*, além de organizar dois festivais. O primeiro, em 1976, contou com diversos ativistas, como Rajko Djuric e Saip Jusuf, e músicos ciganos. Nesta ocasião, Rishi também intermediou o encontro com Indira Gandhi e com o então presidente da Índia, Fakhruddin Ali Ahmed (Roma 1992 apud KLIMOVÁ-ALEXANDER, 2005: 137). O segundo festival, em 1983, foi inaugurado por Indira Gandhi (KENRICK, 2004:91). As convicções de Rishi acerca dos ciganos como mensageiros da cultura, língua e tradições indianas pelo mundo, que se inseriam no interesse nacional indiano, conduziram ao apoio indiano – durante Nehru e Gandhi – às demandas culturais dos ciganos, mas não políticas (KLIMOVÁ-ALEXANDER, 2005:137).

Durante o Segundo Congresso Romani (1978), a Índia foi declarada, na presença de uma delegação indiana, o “país-mãe” dos roma e foram iniciados, então, os esforços para a aceitação da IRU nas organizações mundiais (POPOV; MARUSHIAKOVA, 2005). A IRU utilizou a aliança com a Índia para obter um status consultivo no ECOSOC e a atenção da UNESCO para com os ciganos.

As relações esfriaram até a visita de uma delegação cigana à Índia em 2001, com o objetivo de restabelecer os laços. Na ocasião, os ciganos se reuniram com o primeiro ministro indiano, Atal Behari Vajpayee, e solicitaram que a Índia atuasse como protetora moral do povo romani e ajudasse “os filhos esquecidos da mãe-Índia nas áreas sociocultural e política” (PRAMOD, 2001). Vajpayee garantiu que a Índia apoiaria os ciganos e os considerou parte da diáspora indiana. Durante a visita à Índia, os ciganos foram confrontados com a opção de se afirmarem como uma minoria indiana na diáspora. A oferta do governo indiano e a resposta da URI estão relatadas no texto do Programa de Relações Étnicas:

Ofereceram aos roma a opção de reconhecimento oficial como uma minoria indiana e o mesmo *status* concedido a todos os *émigrés* indianos como minorias indianas no exterior, incluindo passaportes. Para alguns do grupo visitante, era a realização de uma antiga fantasia. Contudo, o presidente da URI rejeitou a proposta, argumentando que não era apropriado que um pequeno grupo decidisse sobre algo tão importante sem consultar as organizações e as comunidades ciganas dentro do parlamento da URI. Além disso, havia o receio de que isso fizesse com que os gadje expulsassem os roma à força ou pedissem que deixassem seus países e voltassem para a Índia. Em acréscimo, uma vez reconhecidos como uma minoria indiana, os roma dificilmente poderiam reivindicar ser uma nação própria (PER, 2003:13, tradução nossa).

Apesar de alguns ainda manterem viva a ideia de união com a Índia, certamente a aceitação dessa proposta reforçaria a imagem dos ciganos como estrangeiros, cultivada há séculos na Europa. As relações entre os ciganos e a Índia mantêm-se em um nível de intercâmbio cultural e educacional e colaboração de baixa intensidade. A diretora do Centro para Integração Educacional de Crianças e Estudantes de Minorias Étnicas da Bulgária, Lilyana Kovatcheva, que esteve presente na visita de 2001, nos relata que o Governo da Índia concede bolsas de estudo para os roma em alguns países do Leste Europeu, como a Sérvia. Em alguns lugares, como Bulgária, Macedônia e Sérvia, os ciganos são conscientes da ancestralidade indiana e muitos expressam essa identificação por meio de nomes, roupas, música, etc. Do ponto de vista político, contudo, as conversações sobre o reconhecimento como minoria e concessão de passaportes não foram adiante⁶³.

Considerado um dos ambientes mais hostis para os ciganos, a República Tcheca⁶⁴ foi o terceiro país a cooperar com os ativistas da URI. Em 2000, os tchecos apoiaram a realização

63 Comunicação pessoal com Lilyana Kovatcheva (2012).

64 Como referem Acton e Klimová-Alexander (2002, tradução nossa): embora os roma estivessem envolvidos na Revolução de Veludo que libertou a Tchecoslováquia do comunismo, eles têm sido negligenciados após o divórcio que levou à separação das repúblicas tcheca e eslovaca. Como quase todos os antigos habitantes roma das terras tchecas foram mortos pelos nazistas durante a Guerra, a maioria dos roma que vivem hoje na

do Quinto Congresso Romani em Praga e patrocinaram um encontro do presidente da URI, Emil Scuka, com Kofi Annan para discutir a possibilidade da nação romani ser representada na ONU, não apenas como uma ONG, mas como uma nação igual às outras, sem ter que se tornar um Estado territorial (UN, 2001). Conclui o *briefing* do encontro:

[Scuka disse que] tendo sofrido discriminação e um ‘holocausto esquecido’, a nação roma não está solicitando apenas memória e respeito – ela também tem muito a oferecer. Dar uma resposta à União Romani também significaria uma resposta a muitas questões perante a comunidade internacional atual (UN 2001, tradução nossa).

A aliança dos ciganos com a República Tcheca resultou de interesses pontuais convergentes, mas não complementares, já que a situação dos ciganos na República Tcheca também é problemática. Dentre os motivos para o apoio de Praga, Thomas Acton e Klimová-Alexander destacam o interesse dos tchecos em receber a aprovação dos europeus para integrar a União Europeia por meio da legitimação que os ativistas ciganos dariam em relação à melhoria no tratamento dispensado aos roma tchecos (KLIMOVÁ-ALEXANDER, 2005:139). O desespero levou muitos ciganos tchecos a imigrarem para o Canadá⁶⁵ e o Reino Unido, causando um constrangimento para a República Tcheca que pretendia se apresentar como um candidato liberal e democrático que almejaria entrar na UE (ACTON, KLIMOVÁ-ALEXANDER, 2002). Outra razão é a tentativa de europeizar as questões ciganas, transferindo a responsabilidade para a União Europeia, livrando Praga das críticas em relação à situação dos direitos humanos no país. Esse objetivo seria perseguido por outros países da Europa Central e Oriental. Há também “especulações de que o Ministério das Relações Exteriores tcheco desejaria consultar líderes romani antes de levantar questões que são potencialmente embaraçosas para a República Tcheca nos fora das organizações internacionais” (SOBOTKA 2001 apud KLIMOVÁ-ALEXANDER, 2005:139, tradução nossa).

Sobotka (2001) identifica alguns dos objetivos do Ministério das Relações Exteriores da República Tcheca. Os mais relevantes são: europeização do problema romani – deriva da constatação de que os ciganos vivem em todos os países europeus, então a responsabilidade financeira deve vir de todos os países do continente e as críticas devem ser direcionadas a

República Tcheca descendem de roma eslovacos, e muitos desses se tornaram sem-estado durante o rompimento da Tchecoslováquia. Mas com ou sem Estado, todos os roma na República Tcheca têm sido vítimas de violência e discriminação desde a queda do comunismo.

65 A exceção foi o Canadá que em 1997 reconheceu que os roma tchecos não estavam sendo protegidos adequadamente e aceitou a maioria dos pedidos de asilo (LEE 200 apud ACTON 2002).

todos os Estados; recusa da crítica sobre a situação dos roma vinda do exterior; recusa em aceitar apenas discursos de direitos humanos sobre os ciganos, classificando o problema roma como social; consulta com líderes roma antes de levar à esfera internacional.

Enquanto os tchecos instrumentalizaram os ativistas ciganos para evitar as críticas internacionais, os líderes aceitaram o apoio na tentativa de induzir a comunidade internacional a pressionar os países europeus a melhorarem a situação dos roma. “Para obter o interesse da comunidade internacional, eles [ativistas] tinham que argumentar que os problemas romanis são uma questão internacional” (KLIMOVÁ-ALEXANDER, 2005:139, tradução nossa). Resume Eva Sobotka (2001, tradução nossa):

A URI espera que o reconhecimento do *status* dos roma como uma nação não-territorial melhorará a representação no campo da política internacional e fará a população roma de 12 milhões na Europa sentir-se reconhecida. O Ministério do Exterior Tcheco, enquanto apoiador da ideia, está constantemente desenvolvendo uma dupla retórica para tratar da questão romani.

Por fim, Thomas Acton e Klimová-Alexander (2002) adicionam aos interesses dos roma durante o Congresso em Praga: o desejo das organizações ciganas tchecas em criar uma burocracia cigana de bem-estar sólida, similar à criada por Romani Rose na Alemanha; a vontade da liderança da URI de criar uma administração financeira permanente que pudesse administrar os pagamentos do Banco Suíço, as possíveis reparações coletivas da Alemanha pelo genocídio contra os ciganos, além de outros subsídios; a exigência da UE de um parceiro com credibilidade para negociar.

Já em sua fase inicial, o movimento romani se aproximou também da Igreja Católica, que se tornou um importante aliado da causa cigana. Em 1991, durante um encontro entre ativistas ciganos e o Papa João Paulo II, o líder católico fez o seguinte discurso:

A história de vocês é marcada pela marginalização e por episódios de discriminação e até violência. Mas chegamos a um momento na história em que, apesar dos aspectos complexos e contraditórios, aparecem, como nunca, certas possibilidades esperançosas. A queda das barreiras, que pareciam invioláveis até recentemente, oferece a possibilidade de um novo diálogo entre povos e nações. As minorias buscam ser reconhecidas como tal, com a liberdade de sua própria autodeterminação e o desejo de participar no destino da humanidade como um todo.

Neste cenário revitalizado de esperanças e planos, vocês também estão convidados a contribuir para a construção de um mundo mais fraternal de uma autêntica “casa comum” para todos nós. Vocês constituem uma minoria que não conhece limites

territoriais e que tem repudiado o conflito armado como meio de coerção; uma minoria paradigmática em suas dimensões transnacionais, que traz em uma única comunidade, povos dispersos pelo mundo e diversos em termos de raça, língua e religião (WOJTYLA, Karol (Papa João Paulo II) 1991 apud FISCHER, 2011:3, tradução nossa).

Outros Estados apoiaram esporadicamente os ciganos, como a Irlanda, mas de modo geral, os apoios serviam mais a seus próprios interesses que ao fortalecimento do movimento cigano.

Cooperação com os judeus

A associação forjada ou real aos judeus é um componente que induz a uma aproximação entre os dois grupos. Como vítimas de similares políticas persecutórias e discriminatórias na Europa, os judeus e os ciganos compartilham uma mútua compreensão dos problemas enfrentados em decorrência da rejeição pela maioria europeia, conduzindo à cooperação entre intelectuais e ONGs. David Mayall comenta: “sem dúvida, como resultado desses passados paralelos, alguns dos principais defensores da causa cigana são de origem judaica e a colaboração entre os dois grupos começa a tomar uma forma mais organizada, como o surgimento nos Estados Unidos da *Romani-Jewish Alliance* (Aliança judaico-romani)” (2004:236, tradução nossa). Um dos fundadores da aliança escreve:

[a *Romani-Jewish Alliance*] trabalha para banir os estereótipos antijudaicos e anticiganos e para educar ambas as populações acerca da experiência do outro. Devo dizer aqui, por acaso, em resposta a uma questão feita muitas vezes, que há muitos ciganos que são judeus, e muito mais casamentos judaico-romanis. Durante a guerra, tais “casamentos” caracterizaram um campo de concentração no Leste da Sérvia onde os ciganos e os judeus foram mantidos antes de serem transportados (HANCOCK, 1995, tradução nossa).

A aproximação entre líderes ciganos e judeus é citada por Gabriel Sheffer, para quem “os ciganos estão inclinados a moldar suas organizações transestatais de acordo com o exemplo da diáspora judaica” (2005:140-141, tradução nossa). Certamente, o modelo judaico é atraente para alguns líderes roma porque foi bem sucedido em transformar a consciência étnica em ação política. Os judeus encontraram um caminho para estabelecer novos relacionamentos com as outras nações e fortalecer a autoestima nacional, superando em parte a tradição de perseguição.

Assim como a atual identidade cigana, a judaica não era baseada em território, embora os judeus tivessem um forte vínculo com uma terra ancestral simbólica. Complementam Stauber e Vago: “como os intelectuais judeus no passado, os membros da *intelligentsia* romani percebem os roma como um povo distinto, fundamentando sua identidade étnica em características culturais, tais como língua, costumes e rituais cotidianos, parentesco e laços de clã, valores, símbolos e mitos, e o *ethos* errante (STAUBER; VAGO, 2007: 118).

A memória coletiva cigana, essencial para a identidade étnica e mobilização política, revela similitudes com a judaica. Assim, inevitavelmente os dois grupos compartilham comemorações nos locais de lembrança e nos monumentos em campos de concentração em que ambos foram vítimas dos mesmos algozes. Embora o padrão seja a cooperação (de baixa intensidade), há de forma bem mais reduzida, uma competição pelo reconhecimento e pelas reparações financeiras em decorrência, principalmente, do genocídio perpetrado pelos nazistas. Essa competição é bidirecional: enquanto há ciganos que encaram os judeus como competidores porque conseguiram demonstrar seu sofrimento histórico aos outros e receberam alguma compensação por isso (TAMÁS, 2007:170-171), há judeus que minimizam a perseguição e as injustiças cometidas contra os ciganos para manter a monopólio do Holocausto e sustentar a imparidade do antissemitismo.

Embora haja algumas dificuldades nas relações entre ciganos e judeus, essas relações podem ser ampliadas e a cooperação promovida. Porém, é necessário ir além da associação baseada apenas em símbolos negativos das perseguições. Uma conexão mais intensa entre os grupos apenas poderá ser cristalizada se conseguirem convergir os interesses. Se por um lado, os antissemitas muitas vezes são também anticiganos, como o *Jobbik* húngaro, colocando os dois grupos em posições idênticas na luta contra os agressores da extrema direita europeia, por outro lado, a melhoria do *status* social dos judeus pelo mundo faz com que as preocupações dos judeus não coincidam com os interesses e necessidades de muitos ciganos que ainda vivem em condições aviltantes e lutam pela sobrevivência.

3.3 Conceitos orientadores e dilemas

3.3.1 Minoria nacional e/ou minoria transnacional?

Com base na amplitude dos problemas enfrentados pelos ciganos, os ativistas reivindicam uma consideração especial a essa população a fim de superar a inequidade perante o restante da sociedade. Embora advoguem pelo fortalecimento da sociedade civil como meio de proteger o indivíduo independentemente da sua afiliação étnica, adicionam a necessidade de um estatuto diferenciado em decorrência da condição específica dos roma, buscando proteger os direitos dos ciganos como minoria destacada da maioria.

Nesse sentido, o reconhecimento da identidade coletiva é importante para a proteção dos ciganos. Em coerência com a definição de nação não-territorial, alguns ativistas ciganos sugerem o reconhecimento da identidade coletiva como transnacional. A noção de identidade transnacional visa mudar o enfoque do sistema de direitos humanos baseado na autodeterminação nacional (minorias nacionais) para a autodeterminação individual, a fim de romper a ligação entre território e autodeterminação. Porém, alegando que a lealdade ao Estado deve prevalecer sobre outras identidades, é improvável que os Estados apoiem essa demanda, alegando risco à integridade territorial (O'NIONS, 2010:22).

Devido à heterogeneidade cultural, social e econômica da comunidade romani pelo mundo, há dois padrões com relação ao discurso de integração: oriental e ocidental. Os *ocidentais* enfatizam a integração na comunidade das nações como uma nação distinta (minorias transnacionais/nação sem estado)⁶⁶, mas em igualdade com os Estados-nação e com direito à representação em organizações internacionais; os *orientais* defendem em primeiro plano a integração como parte das sociedades em que vivem (minorias nacionais), com direito à representação nas estruturas políticas dos Estados. Essas abordagens diferem quanto ao *locus* da autodeterminação e autonomia. Enquanto a primeira corresponde à União Europeia ou à ONU, a segunda é restrita às fronteiras dos Estados nacionais. As preferências políticas refletem as diferenças entre os grupos condicionadas pela história europeia e geopolítica dos Estados.

⁶⁶ Em parte essa posição reflete a integração e o *status* social conquistado pelos ocidentais em países mais desenvolvidos.

Seguindo essa ideia, podemos concluir que os ciganos ocidentais são inclinados a apoiar o conceito de “nação sem Estado” e buscar aproximação com a Índia e outros grupos diaspóricos (como a comunidade judaica americana), enquanto os orientais preferem o reconhecimento como minoria nacional em cada Estado em que vivem. Entretanto, alguns líderes políticos ocidentais, como o alemão Romani Rose, apoiam o *status* de minoria nacional – o conceito é rejeitado por alguns políticos ciganos porque acreditam que seja uma armadilha lutar no território do inimigo (WILLEMS; LUCASSEN 2000:267). Ao mesmo tempo, a URI como uma organização oriental, – já que os calós e os sinti-manouches não participaram de todos os congressos mundiais – apoia o conceito dos roma como uma nação sem estado que não aspira se tornar um Estado-nação territorial. Essas posições refletem mais uma adaptação constante aos limites geopolíticos que a voz das comunidades ciganas locais. Enquanto os ativistas ocidentais buscam assegurar e ampliar a participação e os recursos adquiridos em seus Estados (Alemanha e Espanha, por exemplo), os orientais procuram compensar a falta de recursos e de representatividade política interna em seus Estados com a inserção em organizações e instituições internacionais. Isso resulta numa discrepância entre os interesses dos ativistas – desenhados de acordo com as realidades em que se inscrevem – e das comunidades.

Essas abordagens correspondem, portanto, às realidades distintas dos ciganos e nem sempre as posições das organizações são idênticas aos interesses das comunidades que defendem. Alguns líderes políticos ciganos ocidentais apoiam o *status* de minoria nacional (ou a integração dentro dos limites do Estado), estando em acordo com os grupos ciganos locais que não se veem como roma e não sabem da existência do movimento político transnacional (RÖVID, 2011:16). Ao mesmo tempo, a URI como organização enraizada na Europa Centro-Oriental apoia o conceito de ciganos como nação não-territorial e por isso é tão impopular dentre as comunidades ciganas da Europa Oriental, que buscam, em primeiro lugar, superar o estigma de classe baixa e obter um status de igualdade perante os gadjé.

Essa divergência comunidades/ativistas é melhor apreciada quando analisado o desenvolvimento do movimento romani, que foi delineado pelas transformações geopolíticas (fim dos impérios, Segunda Guerra, Guerra Fria, expansão da UE) e pelos interesses dos Estados nacionais (apoio da Índia e de Estados da Europa Oriental), colocando-o por vezes em oposição aos interesses das comunidades ciganas locais. Por exemplo, a associação dos

ciganos à Índia pode categorizá-los como deslocados e não pertencentes às sociedades em que vivem há séculos, entrando em choque com os interesses das comunidades da Europa.

Quanto às necessidades identitárias, os orientais teriam preferência em reforçar a identidade local, enquanto os ocidentais buscariam a ligação transnacional, como ‘nação’ singular. Porém, a questão não deve ser compreendida apenas pela perspectiva da identidade. Alguns grupos defendem o *status* de minoria nacional porque creem que o Estado nacional, como primeira e última instância, é a entidade mais concreta para apresentar as reivindicações e negociar posições. Com exceção dos apátridas, os ciganos são cidadãos de algum Estado, e as demandas deveriam ser dirigidas a ele. Para isso, os ativistas possuem duas abordagens: alguns solicitam o reconhecimento da diferença cultural romani enquanto outros apelam para a minimização das diferenças a fim de atingir a rápida integração (KLIMOVÁ-ALEXANDER, 2007:125). O reconhecimento como minoria transnacional poderia ser contraproducente ao facilitar a tarefa de alguns governos que desejam se eximir da responsabilidade com os ciganos, excluindo-os da possibilidade de participação completa na sociedade.

Por outro lado, os defensores do *status* de minoria transnacional argumentam que a abordagem de minoria nacional reforça a fragmentação da população cigana e impede o projeto de unificação, além de oferecer um tratamento desigual aos ciganos, privilegiando aqueles que possuem a cidadania local em detrimento dos imigrantes, apátridas e refugiados. A identidade hifenizada *sinti* é o melhor exemplo de como um grupo cigano pode criar fronteiras não apenas com os *gadjé*, mas também com os indivíduos de outros grupos ciganos, com o objetivo de manter a posição adquirida na sociedade alemã.

Outros grupos se posicionam de acordo com os interesses de alguns ativistas ou se adequam aos Estados em que estão inseridos. Há ativistas que defendem o duplo reconhecimento, entendendo que não são opções mutuamente excludentes. Apoiadores da União Romani Internacional, os ativistas da *Unión Romaní* manifestam os dois discursos⁶⁷. Posicionam-se como pertencentes à Espanha em primeiro lugar, reafirmando sua lealdade ao país, sem reivindicar autonomia política ou territorial, mas mantendo a identidade cigana restrita ao domínio privado. Essa tendência se reforçou nos últimos anos. Isso porque os

67 Comunicação pessoal com Francisco Maya da Unión Romaní (Janeiro de 2012).

ciganos foram alvejados pela primeira vez no discurso xenófobo durante a campanha de um político espanhol, exigindo um reforço no discurso de pertencimento dos ciganos espanhóis à Espanha. Outro motivo é o influxo de imigrantes ciganos da Europa Oriental com os quais os ciganos espanhóis temem serem associados completamente, evitando, assim, que a imagem dos *gitanos* – que tem uma face positiva na Espanha – seja deteriorada em virtude da rejeição que os espanhóis *payos* manifestam com relação aos roma do leste, especialmente da Romênia.

3.3.2 Não-territorial: mudança tática, povo *avant-garde* e incompatibilidade histórico-cultural

Para muitos intelectuais ciganos, a dispersão e divisão dos ciganos torna impraticável reivindicar autonomia territorial. Assim, argumentam que obter uma representação política que não demande separação territorial é a via para promover a inclusão dos ciganos nas instituições nacionais e internacionais existentes e, ao mesmo tempo, proteger a cultura romani da assimilação.

Baseadas em tendências que parecem desafiar a ordem territorial, algumas organizações ciganas, ambiciosamente pedem por uma revolução nas relações internacionais em direção a uma ordem não-territorial que seja mais efetiva na representação dos interesses dos indivíduos e nações. Como confere Agnew:

desde o início do século 19 e principalmente após a Segunda Guerra Mundial, as organizações internacionais e, principalmente as Nações Unidas, têm desempenhado um papel fundamental na formalização do processo [da forma de organização espacial do Estado territorial]. De certa maneira, pode-se afirmar que um Estado territorial existe porque sua bandeira tremula em frente à sede da ONU em Nova Iorque, a despeito de sua efetividade como uma entidade político-econômica (AGNEW, 1995:14, tradução nossa).

Porém, é necessário ter cautela. A proposta dos ciganos coloca um importante dilema para o sistema internacional, já que:

uma vez adquirida, a soberania tem sido valorizada e defendida por cada nação como a sua possessão mais valiosa, e tem sido baseada no controle do território. Na medida em que o conceito de soberania unificada nacional gradualmente substituiu as prerrogativas pessoais de soberania individual...o território se tornou uma corporificação física e legal da identidade nacional (GOTTMAN, 1973:49, tradução nossa).

O território, como dimensão material do Estado, representa uma organização comum, um elemento de centralidade com duas funções essenciais: servir como um escudo para segurança e como trampolim para a oportunidade. Um conflito constante existe entre os objetivos políticos por segurança, por um lado, e mais oportunidades, por outro (GOTTMAN, 1973:14). O espaço acessível às atividades humanas é organizado a fim de regular o acesso e a oportunidade, evitando ameaças contrárias aos interesses da comunidade.

Essas funções do território sofreram alterações no decorrer dos séculos. Enquanto no século 18 havia uma busca pela emancipação das nações, o século 19 foi marcado pela tentativa de atingir a emancipação dos indivíduos. A preocupação com segurança não era tão central como fora no passado, então as atenções se voltaram para a participação dos indivíduos na distribuição da riqueza.

O foco mudou das questões territoriais para questões universais, como a condição do homem. Contudo, como ressalta Gottman (1973:95), o princípio territorial esteve no centro de debates fundamentais: nacionalismo versus internacionalismo, no qual se discutia a soberania, e densidade versus dispersão, que incluía a preocupação com a organização ambiental para a obtenção da felicidade.

O século XX comprovou que a função de proteção restringiu-se bastante em decorrência das tecnologias militares e das trocas internacionais. Restou ao território garantir certa separação a uma comunidade em termos de lei e autogoverno, mas também fornecer à comunidade uma capacidade de complementaridade ao externo (GOTTMAN, 1973:156).

Entretanto, o princípio dos direitos das nações, entendidas como uma simbiose entre o povo e sua base territorial (Estado-nação), prevaleceu. A proposta de um novo conceito que sugere o compartilhamento da soberania dos Estados com instituições não-territoriais, retirando a exclusividade conferida hoje às unidades territoriais sobre os indivíduos em determinado território, dificilmente seria aceita pelos Estados. Se Estado e território estão umbilicalmente ligados, então não parece possível que cada nação (ou grupo étnico) obtenha a autodeterminação por meio de um Estado próprio, sem que isso resulte em disputas territoriais – as principais causas de conflitos internos (JENNE, 2007:197).

Os ativistas ciganos reivindicam uma revisão dos conceitos e princípios estabelecidos em que a soberania não seja mais exclusiva das unidades territoriais. Os formuladores dessa opção (re)imaginam um Estado-nação sem as antigas linhas territoriais, articulando as relações entre laços de parentesco, discriminação, perseguição, cultura e visão de mundo.

O movimento político romani deseja impelir os ciganos para a esfera da política internacional. Nos discursos dos intelectuais ciganos, identificamos a centralidade das construções de exclusão e subalternidade na formação da identidade romani, justificando assim a necessidade de operar num nível distinto dos Estados – que são os causadores da marginalização cigana. Seria, assim, uma tentativa de adquirir proteção e representação interna adequadas nos Estados membros da União Européia por meio da influência no espaço internacional.

Entretanto, apesar de propor uma ambiciosa e radical transformação no sistema internacional, onde a ausência de território não significaria ausência de representatividade, o movimento causou pouco impacto e obteve resultados pouco expressivos no seu manifesto objetivo principal: proteger os ciganos. Por que, então, desistiram do Estado territorial?

Sua característica não-territorial surgiu através de um movimento que sempre se orientou pelo contexto geopolítico e reagiu às contingências mundiais. Seria uma adaptação tática que buscaria, finalmente, atingir o Estado-nação (Romanistão)? Ou uma alternativa de participação possível e compatível com a força da mobilização romani e os interesses dos Estados?

Teriam os ciganos desistido de um Estado próprio porque representam um povo *avant-garde*, que estaria adiantando o projeto cosmopolita europeu de superação dos Estados nacionais territoriais?

Seriam as lições da história combinadas à ausência de um território simbólico e histórico romani determinantes para o abandono do ingrediente territorial na formação do caráter da suposta nação romani?

Mudança tática

Identificamos que a constante neste período de mobilização romani é a ausência de força. O ponto de inflexão do projeto de Estado para a solicitação de uma representação não-territorial foi o fim do plano de Rotaru de construir um Estado cigano com recursos provenientes principalmente das reparações e devoluções pagas pela Alemanha, como parte do acerto de contas pelo genocídio perpetrado pelos nazistas. Os ciganos não conseguiram receber compensações financeiras da Alemanha porque não tinham um *lobby* eficaz para pressioná-la. É importante lembrar que um dos motivos para os israelenses se aproximarem dos EUA, arriscando as relações com a URSS, foi o cálculo de que os judeus só receberiam as indenizações da Alemanha Ocidental em virtude do nazismo se contassem com o apoio americano (SHLAIM, 2004:661).

Portanto, o abandono da demanda territorial não pode ser considerado apenas uma opção identitária. É possível que os ciganos tenham mirado as instituições internacionais porque não tinham força para impor seus interesses domesticamente e nem constituir um Estado próprio.

A ideia do Estado territorial foi rejeitada pela maioria dos ativistas ciganos por acreditarem que obter uma zona autônoma traria o risco de segregação e expulsão para um Estado simbólico e fraco. Deste modo, um pequeno território cigano poderia ter um efeito inverso. Ao invés de recurso de poder que fortaleceria os grupos dispersos, poderia enfraquecer o movimento ao ser utilizado como pretexto para a adoção da separação física completa em sociedades que os consideram indesejáveis.

Todavia, as instituições internacionais devem ser compreendidas também como mecanismos dos Estados. A *raison d'être* delas é atuar como reguladoras das relações internacionais, mas esse papel regulador é quase sempre mera expressão das negociações entre os Estados, seguindo aos propósitos de manutenção e preservação dos interesses dos grupos hegemônicos. Não são, portanto, expressões da democracia, mas arenas de intersecção entre diversos atores (TARROW, 2005).

Além disso, essas instituições e organizações fazem restrições aos atores não-estatais em seus processos decisórios e até consultivos. O território confere privilégios que os Estados não estão dispostos a compartilhar com outros atores políticos.

Por outro lado, esses atores internacionais auxiliam na contenção das hostilidades entre Estados e grupos étnicos. A relativa ausência de conflitos identitários na Europa Centro-Oriental é resultado em grande medida da presença da OTAN e da UE que mantêm tais conflitos em níveis reduzidos tanto dentro como entre Estados. Como afirma Midlarsky (2000:54): “o impacto de organizações internacionais bem sucedidas próximas ao local de conflitos identitários potenciais talvez sugira um modelo para a minimização futura desses conflitos”. Portanto, a busca por espaço nas organizações internacionais tem propiciado alguma proteção contra um possível genocídio contra os ciganos na Europa.

Essa mudança pode indicar pelo menos dois objetivos estratégicos. A primeira se refere a um grupo nacionalista que ainda almejaria obter no futuro a emancipação completa na representação de um Estado territorial próprio. Para isso, teriam que formar uma comunidade transnacional reforçando a identidade comum a todos os grupos ciganos, através de um elo compartilhado. A viabilização de um projeto ambicioso dependeria do apoio que poderia ser recebido de gadjé por meio da convergência de interesses. Assim, o apoio da República Tcheca, por exemplo, a fim de europeizar a situação e as reivindicações ciganas, se insere neste contexto. Como o sistema internacional ainda é dominado pelos Estados, é interessante para um ator não-estatal convergir suas demandas com os interesses de um grupo de Estados que possam apoiar o seu projeto.

Um pré-requisito para obter apoio, contudo, é a desistência de qualquer demanda territorial que ameace um possível apoiador estatal. Essa interpretação, porém, mostraria uma estratégia pouco consistente, que operaria sempre em interesses cruzados, beneficiando apenas à elite cigana e não às massas.

A segunda possibilidade, assente na prioridade da lei europeia sobre a lei nacional, como pontuada por Márton Rövid (2011:19) seria uma estratégia para expandir o alcance das políticas europeias e internacionais para além do direito genérico de minoria de preservação cultural, previsto na legislação atual. O objetivo seria obter maior participação política e reconhecimento internacional. Essa opção tornaria o movimento cigano capaz de avançar para

além da preservação cultural promovida pelos Estados-nação, a fim de obter uma posição de negociador em condições mais favoráveis.

Por fim, uma interpretação apenas complementar que sugere a instrumentalização da imagem cigana. Seria uma adaptação à imagem construída durante séculos sobre os ciganos, em especial com relação ao território. Uma suposição básica aqui é que a identidade e os interesses dos Estados (e outros atores) são formados em interação uns com os outros. Um Estado não pode existir e agir como tal a não ser que seja reconhecido pelos outros. Portanto, a imagem que se tem dele influencia nos comportamentos e, conseqüentemente, nos resultados. Os ciganos são retratados como um povo desenraizado em um mundo europeu dividido em Estados-nação paroquiais, logo poderiam reforçar essa imagem a fim de obter um resultado positivo desta interação: “Dessa forma, devido à arbitrariedade nas categorizações de quem é e quem não é cigano ‘real’ e a confusão na literatura sobre os ciganos, os ciganos tem se aproveitado, de forma pragmática, da imagem que os não-ciganos têm deles” (ARIAS, 2005:71, tradução nossa).

Mudança conceitual – povo avant-garde

Essa interpretação sugere que os ciganos seriam uma nação à frente das demais e buscariam transformar radicalmente a ordem internacional, buscando contemplar as necessidades identitárias sem travar conflitos por território.

Neste caso, os ciganos alinhariam o duplo pertencer (identidade romani e nacional) às autoridades e estruturas administrativas sobrepostas. Seria resultado de uma revisão na concepção de poder na política mundial? Uma adaptação à proposta cosmopolita europeia?

Premissas básicas da ordem internacional

A configuração do sistema internacional atual é comumente remetida ao fim da Guerra dos Trinta Anos e os subsequentes acordos de Vestfália, consistindo num mundo dividido entre Estados soberanos com poder exclusivo sobre territórios fixos e claramente demarcados. “Presume-se que o Estado tem controle sobre seu próprio destino, sujeitando-se apenas a compromissos que deve assumir e a limites impostos pelos atores, agências e forças operando nos seus limites territoriais” (HELD, 1990:150). A base do controle mudou da lealdade ao soberano para o controle exercido no espaço geográfico.

A Guerra dos Trinta Anos reforçou o desejo por segurança, transformando-a no principal objetivo da soberania. Vestfália foi um prólogo da soberania para ser exercida dentro de fronteiras territoriais bem definidas. No final do século 18, surgiu o moderno conceito de soberania territorial como jurisdição nacional exclusiva (GOTTMAN, 1973:69), embora os Estados sempre tiveram que compartilhar uma parte de seus poderes com outros Estados e agentes não-estatais. Gottman pontua:

Todos os princípios do direito internacional moderno conferem ao território um papel essencial nas relações entre os Estados nacionais. O território de um Estado delinea a extensão geográfica de sua jurisdição e sua posição em aspectos importantes das relações externas, como proximidade, contiguidade, distância e acesso ao mar (1973:2, tradução nossa).

O surgimento do sistema moderno de Estados significou a substituição da *Gemeinschaft* (comunidade) pela *Gesellschaft* (sociedade) como princípio ordenador geográfico (AGNEW, 2003:52), em que a “identificação de cidadania com residência em um espaço territorial específico se tornou o fato central da identidade política” (AGNEW; CORBRIDGE: 1995:85). Como refere John Agnew (2003:51), na moderna imaginação geopolítica, o poder tem sido associado exclusivamente aos Estados territoriais, que são geralmente considerados Estados-nação.

Essa percepção do poder centrado nos Estados é sustentada por três suposições descritas por Agnew que se reforçam mutuamente; i) que os Estados têm um poder exclusivo dentro dos territórios, representado pelo conceito de soberania; ii) que as questões ‘domésticas’ e ‘externas’ são esferas separadas e com diferentes regras; iii) que as fronteiras do Estado definem as fronteiras da sociedade de tal maneira que a última seja totalmente contida pela primeira (2003:51, tradução nossa). Essa visão seria desafiada pelo processo de globalização.

Globalização

Uma série de crises econômicas e políticas nos anos 70 e 80 e o fim da Guerra Fria intensificaram a globalização e a noção de desterritorialização dos meios de produção, destruição e comunicação (AGNEW, 1995:188), gerando uma crise do Estado-nação. Como

afirma Castells (1999:288): “A capacidade instrumental do Estado-nação está comprometida de forma decisiva pela globalização das principais atividades econômicas, pela globalização da mídia e da comunicação eletrônica e pela globalização do crime”. O Estado estaria enfraquecido e a soberania seria um exercício compartilhado do poder: “o vínculo exclusivo entre o território e o poder político rompeu-se” (HELD; MCGREW, 2001:31).

Além da instrumentalidade dos Estados, o processo de globalização afetaria também as identidades, estimulando a fragmentação de locais e identidades através dos fluxos de migração e informação que fazem com que muitas identidades políticas não sejam mais ancoradas em Estados-nação singulares.

O esvaziamento do Estado-nação apregoado por esta interpretação que enfatiza os efeitos da globalização e do entrincheiramento das sociedades, resulta no aumento da importância das organizações internacionais. Para Castells (1999:313-314):

As instituições internacionais, em parte para escapar desse estado de paralisia [em decorrências das negociações, conflitos e alianças entre Estados] em parte por causa da lógica inerente a qualquer aparato burocrático, tendem a adquirir vida própria. Ao fazê-lo, definem suas áreas de atuação de uma forma que tende a superar o poder de seus Estados de origem, instituindo uma burocracia global *de facto*.

Adaptando-se ao que Agnew (1995:164) chamou de regime hegemônico do “liberalismo transnacional”, isto é, uma forma de hegemonia constituída pela construção e sobreposição de soberanias e redes de poder, e apostando no surgimento da comunidade global e em uma governança alternativa ao Estado (União Europeia, por exemplo), algumas organizações ciganas formularam uma resposta que contrapõe aos três pilares vestfalianos da imaginação geopolítica descritos por John Agnew.

Não obstante as fronteiras fixas do Estado territorial moderno sejam abaladas pela globalização e integração europeia, “o fim do Estado vestfaliano não é o fim da geografia, das fronteiras e da territorialidade (...) a Geografia sempre será importante para a política de algum modo” (VOLLAARD 2005, tradução nossa).

Newmann expressa argumento complementar com relação à noção de um mundo sem fronteiras e a dissociabilidade entre territorialidade e condição humana:

O impacto da globalização é associado com noções relativas à tese do ‘fim do Estado-nação’ e, por associação, noções de um mundo desterritorializado e sem fronteiras. O fato de as fronteiras terem se tornado crescentemente permeáveis e não conseguirem impedir a irrestrita circulação de produtos, pessoas e ideias de um território para outro, é argumentado como a sinalização do fim do modelo do Estado vestifaliano em que a completa e absoluta integridade territorial e soberania de um Estado era determinada pelas linhas que demarcam a extensão territorial do poder e controle político” (Albert, 1998, Dittgen, 2000, Kohen, 2000 apud Newman, 2003:133, tradução nossa).

Acrescenta:

Da perspectiva de um geógrafo, esse argumento é insustentável. Enquanto o mundo está passando por uma significativa reconfiguração territorial e re-territorialização, não está se tornando desterritorializado, simplesmente porque a atividade humana continua a ocorrer dentro de territórios bem definidos. (NEWMANN, 2003:133, tradução nossa)

Sobre a ideia de mundo sem fronteiras e o fim do Estado-nação, Paasi afirma, citando James Anderson: “boa parte da vida cultural, política e econômica retém uma relativa fixidez no espaço. A especulação financeira e a diplomacia, por exemplo, em última instância residem na fixidez espacial das fábricas, Estados e interesses nacionais” (PAASI, 2003:119, tradução nossa).

Cosmopolitismo europeu

O processo de integração da União Europeia e a grande concentração de ciganos e organizações ciganas neste continente, influenciou, indubitavelmente, na formulação do discurso da União Romani Internacional que buscava uma participação política alternativa ao Estado-nação.

Baseado na acomodação de diversos matizes culturais, o cosmopolitismo europeu se caracteriza pela cooperação interestatal, apontando para uma solução para os impasses gerados pelas falhas de representação dos interesses das coletividades pelos Estados, além, é claro, de impactar em outras questões como competitividade econômica. O avanço da União Europeia e o enfraquecimento relativo do Estado-nação propiciam a estratégia da etnização transnacional, favorecendo a ação dos diversos grupos.

Beck e Grande (2007:12, tradução nossa) identificaram as duas premissas que formam o núcleo do projeto cosmopolita: a apreciação da diferença e da alteridade com tentativas de conceber novas formas democráticas de ação política além do estado-nação. O

cosmopolitanismo se diferencia fundamentalmente de todas as formas de diferenciação vertical que buscam trazer a diferença social para a relação hierárquica de superioridade e subordinação. O cosmopolitanismo necessita de mecanismos políticos para garantir as identidades individuais e coletivas (deve haver um procedimento para lidar com a diferença).

O cosmopolitismo prevê a transformação de interesses de Estados baseada na interdependência (ex.: projeção de poder através do acesso a novas fontes, podendo influenciar uma estrutura supraestatal, tendo voz na Europa, etc). Essa estratégia permite aos membros que conduzam seus interesses ‘realisticamente’ e levam em conta os interesses de outros membros e da comunidade. Advoga também pela transformação do conceito de soberania, em que o Estado renunciaria à exclusividade legislativa em favor de uma maior participação internacional que possibilitaria mais soberania material, garantindo a sua segurança. Como afirma Dupas (2005:233): “a abertura cosmopolita permite dividir custos e o uso de novas possibilidades e instrumentos que podem aumentar o seu poder. Esse alargamento do espaço oferece aos cosmopolitas novos recursos de poder dentro do próprio espaço nacional”.

O discurso convenientemente bem elaborado da mobilização transnacional cigana teria sido desenvolvido com vistas a uma Europa cosmopolita. Contudo, a avaliação de Castells sobre a UE não corroborou o otimismo de alguns líderes ciganos que miraram a estrutura supranacional. Escreve:

A formação da União Europeia não foi um processo de construção do Estado federativo europeu no futuro, mas sim a formação de um cartel político, o cartel de Bruxelas, em que os Estados-Nação ainda podem obter, coletivamente, algum nível de soberania dissociada da nova desordem global, segundo normas negociadas ininterruptamente. É por isso que, me vez de estarmos ingressando na era da supranacionalidade e de uma forma de governo global, estamos testemunhando o surgimento do Superestado-Nação (1999:311-312, grifos do autor).

O surgimento do Superestado-Nação em um sistema internacional já anárquico e oligopolista evidenciaria que os Estados minúsculos e fracos não representariam a emancipação esperada pela autodeterminação, como indaga Etzioni (1992, tradução nossa):

O mundo pode sobreviver bem com a criação de mais Estados de brinquedo, menores que Liechtenstein e menos povoados que Nauru (população: 9.300). Mas que significado tem a autodeterminação quando esses Estados minúsculos estão

implorando por ajuda econômica e militar de outros – que não tem representação no governo e nem demandas morais?

A chave da transformação estaria na redefinição e reformulação dos interesses nacionais e na revisão da história a fim de promover processos de reconciliação (BECK, GRANDE, 2007:162). Porém, os últimos anos, caracterizados pelo retrocesso na abertura e ameaças de volta das fronteiras internas da UE, de encolhimento e até ruptura da União Europeia, faz ressurgir a questão do ponto inicial: como proteger e defender os interesses dos ciganos nesses Estados cada vez mais fechados em suas identidades e hostis aos ‘estrangeiros’?

A percepção de um avanço democrático seria outro motivo para a mudança de abordagem. A democracia conduziria a uma busca por autoexpressão em vez de domínio cultural ou separatismo territorial (ETZIONI, 1992). Os grupos atuariam dentro dos limites dos Estados, sem se envolverem em lutas sangrentas para preservação cultural, que possivelmente resultariam na formação de Estados menos pluralistas. Para Etzioni:

Em contraste, o efeito da separação de Estados que são baseados em grupos étnicos é formar comunidades que são sociologicamente muito mais monolíticas que os Estados dos quais se separaram (...) Essa polarização é salientada pela grande intolerância que os Estados separatistas tendem a ter pelas minorias étnicas compostas de pessoas que eram a maioria ou estavam no poder do estado que se separaram. Em resumo, os Estados separatistas étnicos tendem a ver mais homogeneidade étnica, menos pluralismo, e essa é uma razão para eles geralmente não terem profundas bases sociológicas da democracia (1992, tradução nossa).

A aposta é que em sociedades democráticas os ciganos poderiam obter espaço político sem a necessidade de radicalizar. Obviamente, essa teorização nem sequer passa pelo crivo de uma análise breve em que se pode constatar que apesar de viverem nas democracias mais avançadas do planeta, os ciganos são rejeitados até mais intensamente que indivíduos em países não democráticos.

Incompatibilidade histórico-cultural

O componente cultural associado à história dos ciganos fornece outras respostas à questão do abandono da reivindicação territorial pelo movimento transnacional romani. Neste

caso, a ideia do Romanistão é que seria uma anomalia na condição e perspectiva ciganas. Apenas recentemente os ciganos incorporaram um sentido diaspórico em suas configurações identitárias e, sendo assim, a identidade coletiva cigana não está firmemente vinculada a um território, com exceção das subidentidades dos grupos que são elaboradas a partir de uma relação estreita com a terra em que vivem há séculos.

A dispersão em decorrência das constantes migrações levou a diferenças culturais e fragmentação intraétnica das populações ciganas. Encontramos nesse mosaico, relacionamentos diferentes com o território, em parte como consequência da mobilidade forçada ou espontânea. Como referem Mirga e Gheorghe, “o nomadismo como um estilo de vida ou como uma estratégia para lidar com a rejeição societal e políticas excludentes tem contribuído para específicos padrões de relacionamentos com os territórios em que vivem” (1997, tradução nossa).

Contudo, um elemento que pode ser encontrado em todos os padrões gerais de relacionamento com o território: a ausência de sentimento de posse e pertencimento a um território específico. Continuam Mirga e Gheorghe (1997, tradução nossa):

Em ambos os contextos [ocidental e oriental], entretanto, o povo romani expressa atitudes similares nos territórios em que habitam: não é deles; sempre pertence aos gadjé (não-ciganos); e consequentemente, os roma são em certo sentido sem raízes. Falta de conexão a um dado território e a disposição para mover até de locais em que viviam por gerações parecem ser parte da herança cultural romani.

Concomitante a essa apreciação do território como pertencente aos gadjé, os grupos ciganos com melhores posições sociais e econômicas nas sociedades “acolhedoras”, como parte integrante delas, mantêm uma identidade hifenizada. Esses grupos não apenas se sentem conectados a esses territórios, como reforçam constantemente essa conexão para garantir a posição privilegiada conquistada. Consequentemente, há um processo de diferenciação dos outros grupos, gerando alguns marcadores da sub-identidade, mas sem romper com o discurso de teor étnico que totalize todos os grupos numa única categoria. O exemplo mais evidente é dos sinti da Alemanha, que adotam a cultura local, reivindicam um pertencimento à sociedade alemã e mantêm a identidade cigana restrita ao domínio privado.

Argumentam Popov e Marushiakova que os ciganos sempre existiram em duas dimensões: como uma comunidade separada e como uma sociedade integrada no respectivo Estado-nação. O argumento de que os ciganos não têm seu próprio Estado porque são perseguidos e discriminados não é consistente porque é baseado numa exotização dos roma que omite a real situação em que os ciganos sentem-se parte da sociedade mais ampla e consideram o Estado em que vivem como pátria (POPOV, MARUSHIAKOVA, 2011:219-223). Ou seja, os ciganos não têm o próprio Estado não apenas por falta de força, mas também porque muitos são integrados e têm um sentimento de pertencimento local.

O problema é que o desejo por autodeterminação foi delineado por uma pequena elite sem que se transformasse numa ideologia de massa, ou seja, o Romanistão nunca esteve presente na essência da identidade cigana e as lições da história de perseguição foram interpretadas de maneira distinta ao movimento sionista, por exemplo.

Em termos geopolíticos, os eventos históricos provocaram respostas diferentes de ciganos e judeus ao terror nazista. Enquanto para os judeus a lição do Holocausto foi que apenas com um refúgio territorial poderiam evitar a repetição do genocídio, para os ciganos a lição foi oposta (ACTON, GHEORGHE, 2001:68). Apenas a dispersão poderia protegê-los de outra matança coletiva, na medida em que os refúgios (como os guetos), que antes davam uma sensação de proteção e isolamento dos inimigos, tinham, na Segunda Guerra, favorecido os nazistas ao possibilitar que localizassem os ciganos com maior facilidade e os assassinassem em massa. É nesta linha de reflexão que muitos ciganos rejeitam o Estado romani (e pedem a abolição do Estado-nação), argumentando que o dia que o Romanistão surgir, os ciganos serão atacados novamente.

3.4 - Outras vozes

A União Romani Internacional não é a única organização internacional romani. Outras organizações surgiram com o objetivo de representar os grupos ciganos na esfera internacional, com propostas divergentes da URI ou com ideias que complementam o campo de suas ações.

Congresso Nacional Roma (CNR)

É uma organização teto de direitos humanos e civis, com sede em Hamburgo, criada em 1982 por ciganos roma que viviam na Alemanha, como Rudko Kawczynski. Considerado o principal “competidor” da URI, o CNR defende a ideia de ciganos como uma minoria transnacional pan-europeia que necessita de proteção especial devido às características da oprimida nação cigana: perseguida, vítima de racismo, discriminada, sem Estado e dispersa. Definindo-se como instrumento para garantir a integração e a emancipação dos ciganos em longo prazo, o CNR reivindica que os ciganos não sejam tratados como um problema social, com uma clara prescrição de estratégia para remediar a situação, mas que seja dada atenção ao anticiganismo, como principal fator para melhorar as vidas dos ciganos (McGARRY, 2010: 144). Defendem também a criação de uma carta europeia de direitos ciganos. Consta no site da organização:

Atualmente, o CNR compreende mais de quarenta membros e organizações filiadas de vinte e dois países. Através de suas organizações membro, o CNR representa a maioria dos ciganos que vivem na Europa.

Com ações dirigidas principalmente ao espaço europeu, o CNR informa que há 562 ONGs associadas pelo mundo e o porta-voz atual é o macedônio Asmet Elesovski. O CNR organizou o seu próprio congresso em 2002 em Lodz, na Polônia, para discutir três tópicos principais: representação política romani; compensações do Holocausto; migrantes e refugiados. Cerca de 50 participantes, incluindo observadores de instituições acadêmicas, governamentais, não-governamentais e ciganos de aproximadamente trinta organizações, compareceram pessoalmente. Houve também a possibilidade de acompanhar o congresso on-line⁶⁸.

Apresentando-se como organização transnacional de peso equivalente à URI (o congresso teve apoio do governo finlandês e do Conselho da Europa), é possível que o encontro em Lodz tenha contribuído para forçar a URI a negociar a futura representação no ERTF com o CNR. Em seguida, o CNR participou do Congresso da URI em Lanciano para discutir o futuro do ERTF.

European Roma and Travellers Forum (ERTF)

68 Correspondência pessoal com Ilona Klimová-Alexander.

Criado em 2005 para ser um fórum representativo das comunidades ciganas europeias no Conselho da Europa, o ERTF conseguiu antes de seu surgimento o apoio da presidente da Finlândia, Tarja Halonen, que propôs uma representação cigana no nível pan-europeu. Diferentemente das outras organizações transnacionais ciganas, o ERTF se propôs a representar os ciganos de todo o continente, incluindo os viajantes com origem étnica distinta (não roma), como os *Jenisch* e os *Irish Travellers*, com base na experiência comum como minorias desprezadas e marginalizadas (McGARRY, 2010:146). Com um discurso que enfatiza os direitos humanos, a luta contra a discriminação e a promessa de proporcionar igualdade e participação política aos ciganos, o ERTF divulga assim os seus objetivos:

- estabelecer uma representação justa e democrática para os roma na Europa;
- obter uma participação justa e igualitária para os roma em todos os níveis de formulação política (nacional e internacional);
- obter uma melhoria nas condições de vida dos roma e grupos relacionados;
- atingir a integração social dos roma com base na total igualdade e respeito mútuo;
- lutar contra o anticiganismo em todas as suas formas;
- alertar os governos e as organizações internacionais acerca de suas responsabilidades em relação aos roma, como seus cidadãos e mais atenção quanto às necessidades deles;
- ser reconhecido como um parceiro e interlocutor político chave pelos governos nacionais e organizações internacionais em qualquer questão que afete os roma;
- obter reconhecimento oficial para os roma como um povo europeu e do romanês como uma língua europeia;
- obter reconhecimento oficial do Holocausto romani.

O presidente do ERTF é o polonês Rudko Kawczinski, co-fundador das organizações União Rom e Cinti na Alemanha em 1975 e do CNR na década de 80, e o secretário é Asmet Elezovski (também do CNR). Com uma proposta mais ambiciosa, o ERTF tem gerado esperanças nos que percebem a abrangência da organização e a união de membros da URI e do CNR como indicativos positivos quanto à legitimidade de uma organização que supostamente seria mais conectada com as comunidades ciganas dispersas pela Europa. Para outros, porém, o ERTF seria uma versão ampliada das organizações transnacionais existentes, sem trazer nenhuma alteração significativa: continua a depender do apoio e dos recursos dos

gadje, é composta por ativistas experientes e interessados na autopromoção que reproduzem os mesmos métodos aplicados nas outras organizações, permanecendo desvinculada das comunidades ciganas. Para Kovats:

O ERF é uma organização *top-down* roma. Como um parceiro oficial das instituições europeias para negociar, ele excluirá as vozes alternativas dos processos decisórios. Por não representar nenhuma autoridade política, o ERF não terá nenhum poder real de barganha (...) A proposta do ERF não reflete a força da política internacional roma. É o produto do conluio de interesses entre eurocratas, nacionalistas, ONGs internacionais e alguns ativistas roma com interesses privados (KOVATS 2003, tradução nossa).

Gabinete Europeu de Informação sobre os Roma (European Roma Information Office - ERIO)

Numa descrição sumária presente em seu website, o ERIO é “uma organização internacional que promove o debate político e público sobre assuntos ligados aos roma (ciganos) fornecendo informação actual e detalhada às instituições da União Europeia, a organizações civis ciganas, a autoridades governamentais e organizações intergovernamentais”.

Constituído para atuar como um interlocutor entre as comunidades ciganas e as instituições europeias, o ERIO argumenta que supre a carência de voz cigana no contexto europeu ao atuar como plataforma informativa. Entretanto, é importante ressaltar que essa organização não representa a comunidade romani, mas advoga em seu nome. Essa conexão indireta dificilmente poderá ser considerada como uma legítima representante das comunidades ciganas, mas como uma aliada do movimento romani. Composta por um reduzido grupo que concentra o seu discurso no âmbito da antidiscriminação, utilizando as palavras-chave “integração” e “igualdade”, o ERIO não contempla outras questões relevantes para os diversos grupos ciganos, mas atua com uma abordagem específica que consiste em exigir medidas especiais para os roma em decorrência da histórica exclusão (McGARRY, 2010:153) e da tentativa de melhorar a consciência pública acerca dos problemas enfrentados pelos ciganos.

SKOKRA (Conselho das organizações e Kumpanias das Américas)

Denominada Federação das Associações Ciganas das Américas, a SKOKRA pretende reunir as diversas organizações para atuar no espaço transnacional. Inscreve-se no movimento transnacional associativo cigano como representante pan-americana que apoia o ativismo europeu.

Criada recentemente por Jorge Bernal, a SKOKRA recusa a designação "minorias étnicas" por considerá-la um termo que reflete um povo em situação de dominação. Demandam, portanto, que os governos nacionais reconheçam, promovam e garantam os direitos coletivos e a representação em instituições e organizações internacionais. Reivindicam o direito de livre determinação dos ciganos, ampliar os espaços de autonomia e autogoverno do povo rom (especialmente a Kris)⁶⁹.

Exigem dos governos nacionais o combate ao racismo, preconceito e discriminação, a participação na elaboração de políticas públicas, educação bilíngue (romani e língua local), o auxílio na criação de mecanismos que contribuam para o desenvolvimento da comunidade transnacional romani nas Américas e no Mundo (contatos entre ciganos dispersos), a adoção de uma legislação favorável à continuidade da vida nômade (para os que ainda praticam esse estilo de vida), e a concessão do *status* de refugiado aos ciganos em dificuldade em outras partes do mundo que queiram imigrar para as Américas.

Outras organizações surgiram nos últimos anos como a ERU (European Romani Union “União Romani Europeia”), sediada em Belgrado e comandada por Rajko Djuric e a Organização Mundial Roma Rromanipen (OMR), liderada por Jovan Damjanovic, que busca promover e afirmar a identidade roma e obter *status* de agência especial da ONU. Como novas aparições do “iugoslavismo” na política cigana, essas organizações parecem seguir os moldes administrativos das organizações transnacionais pioneiras, com resultados ainda por se mostrarem. De acordo com o presidente Jovan Damjanovic, a Organização Mundial Roma – Rromanipen é uma organização dedicada a implantar as cláusulas da Declaração Universal dos Direitos Humanos da ONU e a Convenção-quadro para a proteção das minorias nacionais do Conselho da Europa.

69 Tribunal cigano constituído para resolver conflitos entre ciganos provenientes da Europa Centro-Oriental.

A OMR propõe uma alternativa às outras organizações, se colocando em oposição aos passaportes imaginários e à atuação meramente no espaço internacional, dirigindo suas ações também para o âmbito interno dos Estados. Diferentemente da URI, a OMR não busca a autodeterminação não-territorial, com o objetivo de representar os ciganos apenas na esfera internacional, mas atuar dentro das estruturas internas dos países. A OMR objetiva também fortalecer os laços com a Índia, buscando o reconhecimento oficial dos ciganos como uma diáspora indiana e solicitando a dupla nacionalidade – a cidadania do Estado indiano e a cidadania do país de residência⁷⁰.

Não se pode, contudo, acreditar que seja uma abordagem completamente nova, pois muitos membros da OMR são antigos ativistas da Europa Oriental (como ex-membros da URI) que não lograram atrair apoio de ciganos da Europa Ocidental e das Américas (há apenas um membro israelo-ucraniano e um americano de origem europeia oriental). Parece, portanto, mais uma dissidência com algumas nuances do que um movimento renovado com uma estratégia atualizada.

Na contramão do desgaste do movimento associativo laico, o movimento religioso cigano é referido como um redinamizador das comunidades locais que estaria contribuindo para o surgimento de uma comunidade transnacional unificada e institucionalizada, capaz de transformar as relações com a sociedade majoritária. Verificaremos isso no próximo capítulo.

70 Comunicação pessoal com Jovan Damjanovic (Maio de 2012).

CAPÍTULO 4: O MOVIMENTO ASSOCIATIVO CIGANO CONFESSIONAL: UMA COMUNIDADE TRANSNACIONAL?

Os ciganos espelham o mundo que os rodeia por meio da religião, adotando a crença predominante do local onde vivem. Destacamos os católicos em países da Europa Ocidental e América do Sul e os muçulmanos na Turquia e região balcânica, embora quase sempre sejam acusados de falsos religiosos em decorrência do sincretismo empregado, que mescla a prática religiosa com as tradições e tabus ciganos e da reelaboração ou adoção parcial das práticas religiosas dogmáticas e sacramentais.

Como nos lembra Angus Fraser (2005:311), os ciganos chegaram à Europa Ocidental disfarçados de peregrinos. Entre os católicos, há diversas peregrinações a lugares sagrados em que ressaltamos a de Santa Sara em Les Saintes Maries de la Mer que une ciganos de diversos grupos, principalmente manouches franceses e calós ibéricos nos dias 24 e 25 de maio desde o século XIX, se afigurando como um importante centro de convergência. A partir desses deslocamentos regulares para demonstrar a fé, os ciganos reforçam os contatos familiares e comunitários e propagam sua identidade em um importante movimento coletivo. A peregrinação “trata-se de uma demonstração de fé que adquire nítida espacialidade, pois envolve o deslocamento de um lugar a outro, deslocamento esse que, em muitos casos, é marcado por uma periodicidade regular” (ROSENDAHL, 2002:11).

Todavia, as religiões “tradicionais” (catolicismo, evangélicos históricos e islã) têm perdido terreno na Europa e nas Américas para o pentecostalismo e o neopentecostalismo, que cresceram exponencialmente nas últimas décadas e aparecem como um fator modificador identitário. Enquanto se apregoava o abandono das religiões em solo europeu, surgiram e se desenvolveram movimentos religiosos dentro das comunidades ciganas que encontraram expressão em diversas partes do continente. Concomitantemente à crença na cultura secular, o pluralismo religioso e a multiculturalidade também foram aceitos como pressupostos da modernidade, favorecendo o estabelecimento de doutrinas religiosas que contrapõem as correntes religiosas principais europeias. Neste contexto, nasce na penumbra da visão hegemônica que confere equivalência entre modernidade e secularismo, o movimento pentecostal cigano. Para Llera Blanes: “o movimento nasce precisamente a partir de uma dinâmica concreta (cigana) de mobilidade e transnacionalidade, oferecendo-se como exemplo precoce de como, em particular, o cristianismo opera, desde há muito, com conceitos de

globalidade e globalização dentro do território (físico e imaginado) europeu” (LLERA BLANES 2008:21).

Os primeiros contatos entre evangélicos históricos e ciganos com o propósito de convertê-los ocorreram no século 19, quando a *International Bible Society* de Londres enviou os primeiros missionários para os Pirineus e produziu as primeiras traduções do Novo Testamento para o romani. Na Europa Oriental, a pregação evangélica começou no início do século 20, com os primeiros missionários chegando aos Bálcãs nos anos 20.

A partir dos anos 50, o neo-pentecostalismo ganhou impulso com o processo de evangelização de ciganos, se tornando o mais importante movimento transnacional que promete superar as divisões entre os grupos e uni-los em uma plataforma comum. Fraser ressalta que “a igreja Evangélica cigana foi o primeiro exemplo real na Europa Ocidental de uma organização de massa pan-cigana, que transcende as subdivisões tribais” (FRASER, 2005:315, tradução nossa).

O movimento neo-pentecostal cigano começou em 1952 no noroeste da França, sob a liderança do pastor francês não-cigano da Assembleia de Deus em Brest, Clément Le Cossec. Fundador do movimento transnacional religioso – *Mission Évangélique Tzigane* (MET), Le Cossec institucionalizou o movimento de evangelização dos ciganos criando convenções religiosas e difundindo para outros países europeus e das Américas. Posteriormente, a missão cigana adotou o nome “Vida e Luz” (*Vie et Lumière*) e nos anos 70 se juntaram à organização protestante francesa. Outro movimento, também com sede na França e com muitos adeptos nos Estados Unidos, é o *Le centre missionnaire évangélique Roms international* (CMERI). Em 1994, foi criada a coordenação internacional da missão “Vida e Luz”, *Gypsy and Traveler International Evangelical Fellowship* (GATIEF), liderada por Rene Zanellato: uma organização humanitária e missionária que trabalha com ciganos em diferentes países do mundo (FRASER 2005, SLAVKOVA 2007, LLERA BLANES, 2008).

Após a França, o movimento pentecostal avançou pela Europa e América, possibilitado pelas condições sociopolíticas dos países europeus (de abertura a novas religiões) e facilitada pelas redes sociais e mobilidades ciganas, em que a transmissão se dava inicialmente por familiares ou dentro dos grupos (Manouche e Caló, em princípio). Rapidamente, a influência pentecostal se disseminou entre os ciganos da Finlândia aos EUA e da Espanha à Rússia (SLAVKOVA, 2007:214). Na Península Ibérica, a difusão foi protagonizada pelo cigano espanhol Emiliano Jiménez Escudero, e a representação mais

importante nesta região é a Igreja Filadélfia – fundada pela missão francesa “Vida e Luz”. Descrita como uma igreja cristã evangélica com uma doutrina pentecostal e carismática (LLERA BLANES, 2008:18), a Igreja Filadélfia é conhecida como igreja cigana em virtude da frequência elevada de crentes e obreiros ciganos, sendo uma igreja criada por e para eles. Acompanhando o crescimento do pentecostalismo em escala global, a disseminação da religião evangélica entre os ciganos na Península Ibérica coincidiu com um ambiente geral de abertura em relação ao pluralismo religioso, acompanhando e participando das transformações estruturais vividas pelos ciganos. A inserção de uma denominação evangélica, isto é, minoritária e marginalizada na Península Ibérica foi possível graças à transição democrática, inaugurada na Espanha em 1976 após o regime ditatorial de Franco, e em Portugal no período pós-revolução de 25 de Abril, quando a lei de liberdade religiosa já se encontrava em vigor (LLERA BLANES, 2008:24). A Igreja Filadélfia contou com o apoio da MET e de outros movimentos como a Assembleia de Deus, “que, no âmbito dos seus projectos de missionação mundial, canalizou meios financeiros, logísticos e humanos para apoiar o seu desenvolvimento” (LLERA BLANES, 2008:25).

Em 2001 foi criado o “braço social” da Igreja Filadélfia, a FACCA (*Federación de Asociaciones Culturales Cristianas de Andalucía*) - uma entidade que reúne mais de 120 igrejas ciganas transformadas em associações culturais (CANTÓN-DELGADO, 2011:84). A FACCA representa uma tendência de transformar as igrejas em associações a fim de receber recursos do Estado, proporcionando mais visibilidade política aos ciganos e atuando não apenas como instituições religiosas, mas nas esferas política e econômica. Reconhecida desde 2003 como organização de utilidade pública, a FACCA administrou mais de dois milhões de euros em 2010 e deve auxiliar as organizações pentecostais búlgaras em seu modelo organizacional (CANTÓN-DELGADO, 2011:85). O reconhecimento da FACCA pelo governo espanhol sugere novas possibilidades de negociação com o poder público e novas formas de territorialidade formal do pentecostalismo cigano ibérico.

Nos anos 1960, missões evangélicas pentecostais foram conduzidas entre os ciganos na Escandinávia, na Grã-Bretanha e nos Estados Unidos e o ritmo se acelerou rapidamente nos anos 80. No antigo bloco comunista, o período após 1989 foi caracterizado pela disseminação do evangelismo entre os ciganos (SLAVKOVA, 2007:219-221). Desde 1989, a missão “Vida e Luz”, em conjunto com outras organizações evangélicas, tem trabalhado em diversos países asiáticos, recebendo apoio do GATIEF para realizar transmissões de rádio e

TV em romani na Rússia, Ucrânia, Estônia, Uzbequistão e Cazaquistão, entre outros (SLAVKOVA, 2007:215).

Na América do Sul, o movimento chegou na década de 70 trazida por ciganos que visitavam parentes na Europa e aderiram ao evangelismo, como os kalderash argentinos que tinham parentes na França. Observa-se no continente o crescimento de igrejas evangélicas ciganas lideradas por pastores missionários conhecidos na Europa e nos Estados Unidos que procuram às vezes unir grupos diferentes em torno da “palavra de Deus”, embora alguns notem uma tendência de inauguração de igrejas circunscritas a determinados *vitsas*/clãs (BERNAL, 2009). No Brasil, há atividades evangélicas de variadas denominações em cidades como Campinas, Santa Fé do Sul, São Paulo, Itaquaquecetuba entre outras e um intercâmbio com congregações de outros países, promovido geralmente pelos pastores. As igrejas dos ciganos roma provenientes do Leste da Europa são organizadas pelos próprios ciganos e com forte reafirmação étnica mediante a utilização do romanês no culto, enquanto as igrejas⁷¹ dos calons são formadas principalmente pelos gadjé, são mistas ou diluídas e faladas em português com algumas palavras na chib (dialeto dos ciganos ibéricos). Diferentemente de outros movimentos, a evangelização dos calons é promovida por uma rede interdenominacional (RENACI) constituída por pastores de igrejas evangélicas históricas que não se aproxima do modelo neopentecostal adotado na Europa e dialoga com outras vertentes do cristianismo. Essa rede interdenominacional congrega cerca de 700 ciganos, distribuídos em cerca de trinta igrejas⁷².

Em termos quantitativos, observa-se uma expansão notável em partes da Europa. Em 1981, havia cerca de 11.000-12.000 fiéis na Península Ibérica (LLERA BLANES, 2008:29), enquanto o movimento atingiu um crescimento exponencial nos anos seguintes, atingindo entre 150.000-200.000 membros em 1998 (CANTÓN-DELGADO 2004). Na Bulgária, há aproximadamente 800 igrejas ciganas de acordo com Assen Khristov, ex-presidente da Associação dos Pastores, Igrejas e Sociedades Ciganos (SLAVKOVA, 2007), enquanto na França mais de um terço segue o cristianismo pentecostal (FRASER, 2005). Contudo, o crescimento em outros países com grandes populações ciganas não acompanha o resultado atingido na França e Espanha, onde cerca de 30% dos ciganos se converteram. Na Romênia, por exemplo, apenas 90 mil dos cerca de 2,5 milhões de ciganos são evangelizados e na Inglaterra somente 7% são convertidos (GATIEF 2011).

⁷¹ Há missionários que constroem igrejas de lona (tendas) em acampamentos calon.

⁷² Comunicação pessoal com Igor Shimura (2012).

Alguns fatores foram essenciais para o êxito desse processo de evangelização. Em primeiro lugar, apesar dos poucos recursos financeiros e estruturais disponíveis pelo movimento [no início], o pentecostalismo foi feito de modo voluntarista e individual, num processo de evangelização que dedicou esforços para formar os próprios ciganos como reprodutores da missão evangélica, propiciando a eles a possibilidade de pregar, evangelizar e ensinar. “Assim, muitos dos caminhos da expansão do movimento evangélico passaram por redes e dinâmicas de contacto marcadas pelos movimentos e relacionamentos sócio-profissionais e familiares particulares aos distintos grupos ciganos” (LLERA BLANES, 2008:28). Portanto, a disseminação da fé ocorreu com a utilização das redes preexistentes dos ciganos, sendo os próprios ciganos convertidos e doutrinados os agentes da difusão.

Em segundo lugar, a Igreja Pentecostal Cigana faz com que os seus convertidos renascidos se sintam especiais e escolhidos por Deus. “Os evangelistas aceitam uma nova religião e começam uma ‘nova vida’, renascidos em nome de Jesus Cristo. Aceitar o batismo oferece aos ciganos a chance de se sentirem um povo especial e escolhido, unido emocionalmente pela crença de sua própria salvação em nome de Jesus Cristo” (SLAVKOVA, 2007:223, tradução nossa). Esse batismo representa a libertação do indivíduo cigano marginalizado da opressão do mundo gadjo. Pragmaticamente, muitos também se convertem para obter proteção contra a discriminação que sofrem.

Considerada uma “religião do coração” que apela às necessidades psicológicas e emocionais dos fiéis (FRASER, 2005:314), o pentecostalismo penetra com facilidade nas comunidades carentes e segregadas. Como explica Carrizo-Reimann (2011:164), “a Bíblia é a mais importante plataforma, enquanto os elementos constitutivos mais relevantes são as experiências pessoais do Espírito Santo e de carisma [...] Pentecostais enfatizam a afetividade”.

Funciona, desse modo, como um facilitador na integração dos ciganos mais pobres, fornecendo uma rede de solidariedade e acolhimento. Para aqueles que vivem no limite da sobrevivência e buscam a integração, a caridade oferecida pelos irmãos religiosos e a rede evangélica aliviam os problemas da pobreza e oferecem novos horizontes profissionais em outros países ou regiões. Para além da ajuda econômica, haveria uma coesão social proporcionada pela igreja. Essa atração é resumida por Ries (2007, tradução nossa):

Socialmente excluídos pelos gadjé, eles estão perdidos no mundo moderno de rivalidade individual e seriamente abatidos pela pobreza extrema. Os prosélitos

prometem uma justiça divina e a cura para a miséria cigana. As comunidades apoiam cada membro cigano em suas necessidades individuais.

Se em termos doutrinários não existe uma demarcação étnica, mas uma separação entre os *salvos* e os *perdidos*, há uma predominância quase exclusiva de ciganos. Em seu estudo sobre a comunidade cigana argentina, Carrizo-Reimann afirma sobre o impacto do pentecostalismo na comunidade romani: “por um lado, tem encorajado e fortalecido novas e antigas redes, revivido a língua e melhorado o nível de educação dos roma/ciganos e, por outro lado, tem possibilitado novas estratégias simbólicas”(CARRIZO-REIMAN, 2011). Se o anticiganismo é abandonado como explicação para a situação dos ciganos, o causador dos males é reconfigurado em termos religiosos. “Os *tigani* convertidos não são originalmente roma que suportam a hostilidade *gadjo*, mas filhos de Deus que lutam contra os ataques de Satã”(RIES,2007:140, tradução nossa).

4.1 - Impactos na identidade

A identidade romani é reconfigurada pelos discursos pentecostais e as relações com a sociedade majoritária são transformadas. A narrativa elaborada pelos pentecostais propicia uma nova percepção dos ciganos acerca da diáspora e os permite renegociar sua posição na sociedade mais ampla. Essa narrativa é elaborada em termos bíblicos. Como relata Carrizo-Reimann (2011), os ciganos são considerados filhos da esposa de Abraão, Quetura, e inseridos como parte da genealogia cristã, qualificando-os a reformular os limites étnicos e alterar o *status* na sociedade. Jorge Bernal escreve (2009, tradução nossa):

Há também um processo que deve lidar com a necessidade de construir um novo sentido de posse étnico e religioso, que primeiramente deve ser com os estereótipos que os gadje têm do nosso povo, e essa reconstrução da nossa identidade também reflete algumas antigas tradições de muitos grupos romanis. O evangelismo reforça a origem bíblica de nosso povo que começa a relacioná-la a alguns personagens bíblicos como Rehab e sua tribo, Cain, Cam, ou algo como pertencer a uma das doze tribos de Israel. Alguns pastores até buscam por coincidências entre alguns termos em romani e suas contrapartes em hebraico, tais como *manro* com *manna*, *Del* com *EL*, o nome sagrado de Deus, etc., e também desempenha o papel de buscar o reconhecimento de nosso povo dentro e pela sociedade mais ampla. A perseguição sofrida pelo povo romani reforça os laços com algo tangível e poderoso como o movimento evangélico e todas as mensagens da Bíblia, que muitas vezes podem ser identificadas e igualadas àquelas existentes nas nossas antigas tradições, tais como o preço da noiva, coesão do grupo, o papel da *kris* romani em resolver as disputas, e assim por diante. Esse sentido de posse pode ser visto como algo positivo no confronto do povo romani com as instituições e com os povos não-ciganos.

Com base na religião aceita, o grupo ganha uma nova identidade religiosa e novas fronteiras étnicas, passando por um processo de reinvenção cultural. Há uma radical mudança de estilo de vida, em que hábitos como fumar, beber e ver televisão são proibidos, além de um marcador entre os que adotaram essa “nova vida”: “Ser crente não significa apenas ser cigano, mas também ser um bom cigano. Eles modificam completamente o estilo de vida, abandonando tudo que Deus não aprovaria e, após o batismo, embarcam numa nova vida, e de fato são *nascidos novamente*” (SLAVKOVA, 2007:224, tradução nossa). A exclusão dos não-convertidos cria novas fronteiras, pois de acordo com os conversos, satã reina sobre os ciganos seculares e os gadjé: avareza, gula, luxúria, preguiça, ira, orgulho e inveja – os sete pecados capitais são características estereotipadas dos ciganos seculares pelos pentecostais. Em alguns casos, a congregação é multiétnica: os diversos grupos compartilham o mesmo espaço e interagem em igualdade. As fronteiras étnicas desaparecem e são reformuladas apenas entre convertidos e não-convertidos. Para Ries (2007:134, tradução nossa):

Esta separação se manifesta na endogamia sagrada que todos os convertidos devem observar. Para eles, é irrelevante a qual grupo étnico a noiva e o noivo pertencem desde que ambos sejam convertidos. O discurso transétnico supera não apenas a separação entre gadjé e roma mas também a fragmentação interior romaní em diferentes subgrupos. Por meio da conversão, cada rom secular (uma atribuição étnica) é renascido como um filho sagrado de Deus (uma atribuição teológica). Em termos locais, os convertidos exploram um hiperespaço de afiliação global e significado eterno.

A insularidade de muitos ciganos na Europa se afigura como repositório de valores e de proteção contra a influência dos gadjé, enquanto que para os “renascidos em Cristo”, essa condição remete a um ambiente pecaminoso ou a um aprisionamento num mundo materialmente carente, em que a única forma de modificar a natureza e a situação ciganas é através da conversão. Contudo, ressaltamos que não apenas os mais pobres acorrem ao pentecostalismo. Na Romênia, por exemplo, os mais ricos ciganos também aceitaram a nova fé. Outros grupos, todavia, mais prestigiados, tradicionais e com mais recursos, muitas vezes recusam essa ideia de transformação pela religião. Como relata Ries (2007, 138, tradução nossa):

Os corturari não se convertem [...] cada membro da comunidade corturari é integrado numa rede de parentesco e num sistema funcional de prestígio [...] a conversão implica uma grande perda de prestígio – não apenas para o indivíduo, mas também para todos os parentes.

Quanto ao resultado do encontro entre a cultura cigana e o pentecostalismo, há duas abordagens contrastantes: uma apregoa que a conversão à crença pentecostal reforça e reformula a identidade cigana (Gay y Blasco, por exemplo), enquanto outra acredita na perda da ciganidade e do modo de interação entre ciganos e não-ciganos em decorrência da conversão ao pentecostalismo (Ellen Sato).

Defendemos uma posição intermediária, porque por um lado, os cultos funcionam, a seu modo, preservando a “ciganidade” (SLAVKOVA, 2007:222), pois revigoram parte da cultura, como o uso da língua cigana, por exemplo. Porém, por outro lado, há uma condenação de práticas comuns entre os ciganos, e consequente destruição das tradições, como a leitura de mãos, além de, em termos de coesão, conduzir à ramificação dos ciganos entre afiliados ao evangelismo cristão e ateus ou adeptos de outras práticas religiosas, em especial o islã e o catolicismo.

Trata-se de uma religião proselitista aplicada a um grupo etnicizado com forte consciência de distinção com os gadjé. Essa tensão entre o discurso religioso que aceita fiéis de diferentes origens com a cultura romani “fechada” produz resultados formatados em dois padrões definidos pela preferência de cada grupo. Sobressai-se a camada que conseguir impor mais coesão e significado ao grupo, além de mais possibilidades econômicas. Deste modo, observamos que os grupos com maior autonomia (como descrito por Llera Blanes e Carrizo-Reimann) etnicizaram a igreja pentecostal, tornando-a uma igreja cigana (étnica) por meio da reinvenção cultural e das linhas demarcatórias étnicas. Entretanto, os ciganos em condições de labilidade social, como alguns grupos calon do Brasil e de roma da Europa Oriental participam tanto de igrejas evangélicas ciganas quanto mistas, em que os grupos mais marginalizados tendem a aceitar o discurso evangélico como meio de reformular a identidade e possibilitar a integração em uma estrutura mais solidária com apoio dos gadjé (Slavkova e Ries, por exemplo).

Porém, o padrão que mais se observa, segundo Magdalena Slavkova, é de uma congregação etnorreligiosa:

Minha visão de como os ciganos evangélicos devem ser caracterizados é próxima da hipótese sugerida pela antropóloga Paloma Gay y Blasco (Gay y Blasco 2000a: 1–21; 2001: 631–47; 2004: 255–72) quanto à formação sob a influência do evangelismo de uma comunidade de crentes ciganos que podem ser definidos como uma ‘comunidade imaginada’ (2007:222, tradução nossa).

Há o surgimento de uma nova comunidade transnacional cigana evangélica definida com base na religião adotada e na crença de ser o “povo escolhido por Deus”, com a Igreja desempenhando um importante papel na vida dos conversos, formando uma espécie de organização religiosa, social e étnica. Porém, ao mesmo tempo em que reforça os laços comunitários e cria outra forte camada identitária capaz de unir ciganos que não possuem parentesco ou de diferentes grupos (embora isso raramente ocorra), a conversão ao pentecostalismo reconfigura a identidade ao estabelecer a distinção entre os *crentes* e os *perdidos* por meio da modificação do estilo de vida e da cultura cigana.

4.2 - Estratégia geográfica e construção política das organizações evangélicas ciganas

Como demonstramos, nos últimos anos surgiram formas associativas politicamente relevantes que estão desempenhando um papel significativo na autogestão dos ciganos e impondo novas estratégias de mobilização étnica e de visibilidade política da minoria cigana (CANTÓN-DELGADO, 2011:83). Na avaliação da antropóloga Cantón-Delgado, o pentecostalismo se distingue de outros modelos de associativismo romani por modificar a natureza acéfala das organizações ciganas e manter relativa independência das estruturas do Estado, por ter uma difusão geralmente centrípeta, com recursos próprios e gestão independente. Afirma:

Na última década o pentecostalismo cigano tem se tornado um movimento cada vez mais orientado e estruturado politicamente. Isto é interessante porque os ciganos de todo o mundo têm sido descritos como sociedades historicamente relutantes a organizarem-se em modelos sociopolíticos que transcendam o grupo de parentes (CANTÓN-DELGADO, 2011, tradução nossa).

A religião se estrutura enquanto instituição através de uma estratégia geográfica de controle de pessoas e coisas (ROSENDAHL, 2002:13). A Igreja Católica, por exemplo, traduziu seu compromisso espiritual para o mundo material ao organizar-se espacialmente em termos administrativos e operacionais (paróquias, dioceses, etc) e na adaptação do mundo à sua estrutura organizacional e teológica, consumado com a associação ao Império Romano, de quem herdou a territorialidade (AGNEW, 2010:40).

Encontramos analogias entre os primórdios do cristianismo e os movimentos ciganos. As primeiras comunidades cristãs eram não-territoriais, com um senso de comunidade ancorada nos fiéis e não no território. Os primeiros cristãos eram considerados "templos do Deus vivo" e se opunham a uma rígida e fechada hierarquia, adotando o discurso da universalidade, assim como os ciganos clamam o lema "o Romanistão vive em nossos corações", como pátria móvel e global.

A dispersão e a heterogeneidade, características da diáspora cigana, também estavam presentes na estrutura da Igreja, como afirma Sack (1986:102) "as primeiras comunidades cristãs eram geograficamente dispersas e geralmente multiculturais". O caráter peripatético dos apóstolos, que faziam da Igreja uma entidade não-territorial, não apoiada na fixidez, encontra correspondência nos discursos do ativismo cigano. A ausência de força conferia uma posição de fraqueza que não possibilitava a territorialização da Igreja, não havendo poder para fazer asserções territoriais – algo similar ao associativismo romani.

Contudo, como demonstrou Sack (1986), em sua análise do sistema territorial da Igreja Católica, a organização tornou-se cada vez mais territorial até que a geração de territórios se multiplicasse:

O uso do território parece também engendrar mais territórios na medida em que as definições territoriais de autoridade se tornam mecanismos básicos da organização da Igreja e na medida em que criar novas dioceses e paróquias como meio de aumentar as posições dos bispos e arcebispos [...] O território desvia a atenção dos conflitos internos ou teológicos para disputas entre locais. O território virou um fim e não um meio (1986:113, tradução nossa).

A territorialidade estabeleceu relações entre as autoridades e a territorialização definiu as relações internas nas comunidades e estipula as relações entre elas (SACK, 1986:102). O

culto foi territorializado dentro das construções da Igreja, enquanto as comunidades também foram territorializadas. O movimento geral foi em direção à maior centralização, diferenciação e territorialidade hierárquicas. A Igreja combina uma tradição religiosa com uma estrutura hierárquica organizada que se adapta aos contextos locais e regionais que desafiam suas doutrinas centrais, seus princípios operacionais e seus compromissos com autoridades políticas seculares (AGNEW, 2010:43).

Entretanto, é improvável que a(s) igreja(s) cigana(s) sejam um decalque da Igreja Católica em menor escala. Dentro do contexto de “êxodo” católico em direção ao pentecostalismo afigura-se a perda de centenas de milhares de fiéis ciganos, em parte por considerá-los “estrangeiros” em consonância com a visão prevalecente da sociedade europeia – essa noção tem sido reforçada no pontificado de Bento 16 que associa a Igreja Católica à europeidade, excluindo turcos, por exemplo, da construção da Europa unificada, dentro de um contexto de retomada militante do papel da Igreja na Europa em que se atribui o rótulo de guardião da identidade europeia à Igreja Católica. Até mesmo a função de instituição de caridade tem sido suplantada pelas ações assistencialistas dos evangélicos, mais exitosas no caso dos ciganos. Esses fatores já tornam o modelo católico pouco atrativo no momento atual. Em acréscimo, uma das principais concorrentes da Igreja Católica na crescente “disputa pelas almas”, a “recém-chegada” em solo europeu Igreja pentecostal (e a neopentecostal) desenvolveu diferentes políticas territoriais. Como resume Agnew (2010, tradução nossa):

As igrejas pentecostais [...] abstêm-se de privilégios territoriais por uma rede dinâmica global entre as congregações relativamente independentes em diferentes locais. Atualmente, as igrejas mais exitosas em recrutar adeptos são aquelas que tiram vantagem da rede global ao mesmo tempo em que constroem ou ajudam a desenvolver identidades religiosas e culturais locais. Isso coloca as igrejas organizadas em bases territoriais como a Igreja Católica em considerável desvantagem.

As comunidades ciganas também são localizadas no espaço e definir a jurisdição de cada congregação pode não ser uma tarefa fácil. A rede social cigana cria um complexo sistema territorial, com unidades dispersas, como pontos de contato. O templo é um ponto focal da vida social e religiosa, é o ponto de encontro entre céu e terra e (às vezes) entre diferentes grupos de ciganos e entre ciganos e gadjé, ao mesmo tempo em que reúne diversas funções além da religiosa, algo explicitado com a transformação em territórios culturais. Os

templos do (neo)pentecostalismo romani seguem a mobilidade das comunidades (quando há), numa espécie de territorialidade móvel. Machado sustenta que:

De modo diferente da Igreja Católica, no pentecostalismo a territorialidade é informal e fugaz, não se limitando a uma estrutura territorial formal e perene, expressa pelas paróquias e dioceses católicas que são espacialmente delimitadas e permanentes (MACHADO 1992 apud ROSENDAHL, 2002:15).

Contudo, ao erguer um novo templo, a comunidade se fortalece e traça a fronteira entre o sagrado e o profano (ROSENDAHL, 2002), reforçando a nova identidade dos convertidos e a divisão dos ciganos. Circunscrevendo apenas a população cigana, observa-se que os templos representam uma novidade em termos de consolidação e delimitação étnica. Se antes os ciganos conviviam com gadjé em igrejas católicas ou mesquitas, num modelo transétnico, a partir da instauração pentecostal no meio romani, pode-se distinguir e delimitar mais claramente o campo cigano (embora, como vimos, há igrejas pentecostais transétnicas também).

Em ampliação à autossegregação etnorreligiosa reificada pelo espaço visível, no espaço invisível, isto é, lugares do pós-morte (SANTOS, 2002:26), a promessa de salvação pentecostal sela a divisão entre os convertidos e os não-convertidos, sejam ciganos ou gadjé. Os pentecostais ciganos criam assim novas fronteiras com os não-convertidos, tanto neste mundo, consolidado pelos templos (por vezes temporários), como no outro mundo (irrevogável). Surge, assim, uma comunidade transnacional cigana evangélica atemporal.

Enquanto as igrejas evangélicas delimitam o acesso e afetam o comportamento dos ciganos numa espécie de território móvel descentralizado, seguindo a mobilidade das comunidades, a espacialização da FACCA por intermédio das associações afiliadas “transformadas” em centros culturais representa uma ampliação das ações sociais, culturais e políticas e um avanço em direção a um movimento mais coordenado, já que “ter uma organização territorial maior que embrace e coordene organizações menores pode ser a única maneira de assegurar cooperação e eficiência entre as unidades locais” (SACK, 1986:160, tradução nossa)

Na FACCA, essa centralização permite negociar com o Estado e obter acesso a recursos de acordo com enquadramentos legais para projetos étnicos, fortalecendo a posição

dos ciganos espanhóis (evangélicos, é claro) vis-à-vis o Estado espanhol. Esse modelo começou a ser exportado para outros países europeus.

A presença em crescimento de federações culturais, dotadas de uma estrutura com crescente complexidade burocrática, está consolidando a uma parte dos antigos pastores dos cultos e aos líderes associativos como mediadores para a inserção laboral, a gestão de novas ajudas econômicas, a formação ocupacional, a promoção da cultura cigana – ressignificada desde uma perspectiva evangélica – e implantada com atividades destinadas a ganhar presença como minoria com capacidade política (CANTÓN-DELGADO, 2011:89, tradução nossa).

O papel político das organizações evangélicas focaliza principalmente o âmbito doméstico, em tentativas de obter recursos para os projetos assistencialistas, educacionais e de inserção dos ciganos marginalizados no mercado de trabalho. Porém, a atuação do movimento confessional cigano não se restringe à esfera nacional. Com uma rede estabelecida entre diferentes congregações compostas por indivíduos de diferentes grupos (como vimos, em alguns casos até não-ciganos) é inevitável a transferência de ideias, valores e recursos. Há diversos exemplos de pastores e fiéis que mantêm contatos regulares com suas contrapartes no exterior. A Igreja Filadélfia, por exemplo, contou com o apoio da MET na sua implantação, a FACCA exporta seu modelo para as organizações búlgaras, enquanto não é raro o intercâmbio para formação de pastores. O pastor búlgaro Ilya Panov⁷³ relatou suas viagens de estudos aos Estados Unidos e os recursos recebidos de outros países europeus, sem especificar valores ou fontes. Se o desenvolvimento de redes internacionais promove uma troca religiosa dinâmica, ele também incorpora pessoas e regiões que normalmente permaneceriam excluídos dos processos globais (REIMANN 2011:164).

No Brasil, notamos que as igrejas evangélicas dispõem de uma multiterritorialidade complexa. Utilizando-se de discursos religiosos e recursos financeiros, a organização espacial-territorial é múltipla: em forma zonal (templo), reticular (redes religiosas, famílias, internet) com alcance em aglomerados (acampamentos, por exemplo), onde territorializam os grupos marginalizados (desterritorializados). Participam de redes transnacionais e a

⁷³ Entrevista em janeiro de 2012.

organização informal evangélica RENACI⁷⁴ e constroem pequenos territórios-zona móveis (casas para oração).

Ainda não foi realizada nenhuma pesquisa ampla com o objetivo de cartografar as redes que compõem a comunidade transnacional cigana confessional e explorar os discursos religiosos que alicerçam a noção de comunidade global cigana. A análise preliminar do projeto em andamento na Andaluzia empreendido pela antropóloga Manuela Cantón-Delgado nos informa que as relações entre as organizações etnopolíticas evangélicas ciganas espanholas e francesas ainda são bastante irregulares⁷⁵.

Alertando que não há suficiente trabalho de campo etnográfico para cartografar as redes transnacionais ciganas, Manuela Cantón-Delgado emitiu a seguinte conclusão preliminar:

Na Europa, vou abordar de modo experimental a presença de formas políticas inovadoras nas igrejas ciganas, principalmente através de uma rede de contatos na Alemanha, Bulgária, Romênia, França e Itália; na América Latina destaco as iniciativas políticas, ainda que embrionárias, do pentecostalismo cigano no México, Brasil, Colômbia e Argentina (CANTÓN-DELGADO, 2011:90, tradução nossa).

A FACCA não controla as igrejas privadas, mas exerce uma influência através dos recursos disponíveis, captados do Estado. O orçamento da FACCA passou de irrisórios nove mil euros iniciais para 427.000 em 2005 e chegou a dois milhões de euros em 2010, indicando o peso institucional e o rápido crescimento da federação (CANTÓN-DELGADO, 2011:86).

Quanto à construção e apropriação de redes, os dois movimentos transnacionais ciganos (secular e religioso) espelham o papel ambivalente que as redes podem ter, causando efeitos diferentes, um territorializador e outro desterritorializador. Com o uso funcional dos Estados nações e atuando apenas no espaço internacional, algumas organizações, como a URI, atuam como redes extrovertidas, centrífugas, que desestruturam os territórios ciganos. Não há uma ação territorializadora dos grupos mais segregados – que não exercem controle sobre seus territórios – mas apenas fluxos em direção ao exterior, mantendo a condição desterritorializada. O padrão identitário é global e não local, apesar das propostas de algumas

74 A RENACI é uma rede informal composta por ministérios de diversas denominações.

75 Comunicação pessoal com Manuela Cantón Delgado (2012).

organizações transnacionais ciganas que buscam contemplar tanto o reconhecimento dos ciganos como um grupo transnacional, quanto como minorias nacionais. Contrariamente a esse movimento secular, algumas igrejas evangélicas ciganas teriam um efeito territorializador, já que atuam desde a escala local até o global, estruturando os territórios e possibilitando a apropriação pelos grupos mais excluídos. Articulam a nova identidade cigana-evangélica em todos os níveis e resultam de processos tanto exógenos (missionários não-ciganos) quanto endógenos, produzidos dentro das comunidades ciganas. As organizações evangélicas ciganas da Europa Ocidental (GATIEF, Vida e Luz, FACCA, Filadelfia), desenvolvem um modelo de organização territorial que atua localmente a fim de proporcionar a conexão física dos ciganos e a promoção de projetos coletivos que afetam as construções identitárias dos fiéis, com fluxos que circulam pelas redes construídas e controladas pelos evangélicos. Haveria, portanto, duas abordagens diferentes:

- a) O território desaparece em favor de uma “identidade transnacional”: atuando apenas no espaço internacional e recebendo apoio de alguns Estados, algumas organizações ciganas agem como redes centrífugas e extrovertidas que desestruturam os territórios ciganos. O padrão identitário é global e transnacional, em vez de local e regional. Essa estratégia é baseada na crença de que ser transnacional equivale a ser a-territorial. A falta de uma referência espacial clara e compartilhada conduz a uma ideia de extraterritorialidade – uma identidade étnica transnacional que oferece um sentimento de pertencimento não-territorial. Combinando a noção de “nação não-territorial” com a origem indiana, o resultado é o deslocamento. Os ciganos são percebidos como estrangeiros de um país identificado (Índia) para o qual não desejam retornar. Isso coloca um importante obstáculo à luta dos ciganos pela construção de territórios.
- b) Diferentemente, algumas igrejas evangélicas têm um efeito territorializador, já que atuam em diferentes escalas: do local ao regional ao global, moldando territórios e possibilitando a apropriação pelos grupos marginalizados (precariamente territorializados). As igrejas estão desenvolvendo um modelo de organização territorial que age localmente a fim de possibilitar a conexão física dos ciganos e promover projetos coletivos. Equivocadamente consideradas desterritorializadas

devido à sua forma descontínua, as igrejas não adotam a abordagem extraterritorial. Os territórios são importantes para alcançar as pessoas, criando um território cigano evangélico. Eles articulam as peculiaridades e necessidades do lugar a fim de alcançar as pessoas, abrigando e oferecendo empoderamento e apoio religioso. No evangelismo, a conexão original entre os fiéis é com o espaço invisível. Contudo, eles não retiram a possibilidade de territorialização. Ao contrário, a missão envolve o enraizamento com o discurso religioso. São considerados filhos de Deus que devem evangelizar os outros.

Em síntese, em relação à forma de organização espaço-territorial, o movimento evangélico da Europa Ocidental (especialmente França, Espanha, Reino Unido, Portugal e Itália) segue uma lógica reticular, forjando um território-rede descontínuo e móvel, constituído pela missão “Vida e Luz” presente na França, Reino Unido, Itália e ex-URSS (com conexões com outras organizações e congregações evangélicas nesses países), a Igreja Filadelfia (criada pela missão “Vida e Luz”) e suas congregações na Península Ibérica e nas Américas, a FACCA e o GATIEF (coordenação internacional que promove a missão “Vida e Luz” pelo mundo). A rede tem estruturado os laços e as interações entre as comunidades ciganas evangélicas, além da reprodução do discurso religioso que induz a uma homogeneização dos grupos dispersos. O movimento evangélico age desde o local até o global. Sua expansão se deve principalmente à hábil utilização das redes em todos os níveis: desde as familiares no processo de conversão até as redes entre congregações e missões que formulam estratégias conjuntas em diversas partes do mundo. Cresce de acordo com a lógica de redes que territorializam, desenvolvendo estruturas administrativas e políticas missionárias que possuem uma lógica territorial.

As denominações evangélicas têm estabelecido redes transnacionais ciganas ancoradas na fé, pois a igreja constitui uma poderosa rede de conexão, tanto em escala local (família, grupo, pastor, gueto) quanto em escala transnacional (família, pastores, grupo, ativistas e organizações transnacionais, atividades culturais e comerciais, etc). Resta saber como coordenarão as atividades dos territórios e usarão a territorialidade para ajudar a definir as próprias comunidades, principalmente em se tratando de um grupo muitas vezes precariamente territorializado. Permanece também a dúvida sobre qual será o seu posicionamento político e se os ciganos serão beneficiados por ele.

Porém, é preciso ter cautela ao considerar a inserção do (neo)pentecostalismo no meio cigano como um passo em direção à integração ou à emancipação. Em primeiro lugar, a conversão dos ciganos ao pentecostalismo (com a sua teologia da prosperidade e soluções mágicas) associa firmemente a imagem dos ciganos aos marginalizados, reforçando o desprezo e a imagem negativa em países como Brasil, onde o pentecostalismo é alvo de rejeição pelas classes mais abastadas e educadas, sendo ainda muito associado às periferias miseráveis das metrópoles, às pessoas com baixa escolaridade e pastores “profissionais”. O rótulo pentecostal confere descrédito pelos setores mais tradicionais ou bem posicionados, podendo conduzir ao aumento da marginalização.

Em segundo lugar, o evangelismo reformula a identidade e reescreve a história dos ciganos, ao proibir práticas ciganas como a quiromancia e a pomana (cerimônia fúnebre), introduzir práticas e visões de mundo não-ciganas e remeter a origem cigana à Abraão (como relatado por Carrizo-Reimann), dando uma missão divina para o povo. Fica evidente a ruptura com as práticas "tradicionais" ciganas e com a conexão indiana, causando conflitos internos com os não-convertidos e colidindo com a construção identitária e a reconstituição do percurso cigano pelo movimento político não-religioso, gerando disputas acerca da representatividade.

A socialidade comunitária produz uma relação social assente na ideologia evangélica em detrimento da visão romani. Como compartilha Ruy Llera Blanes: “a meu ver, isto produzia uma quebra importante com uma certa ‘tradição’ cigana, tanto do ponto de vista pragmático (os cultos da Filadélfia são quase diários, portanto exigem muito tempo e disponibilidade física por parte do crente) como ideológico (eram espaços de negociação comportamental que rejeitavam muitas das práticas "tradicionais" ciganas, condenadas como sendo nefastas)”⁷⁶. Considerando os não-convertidos como “desviados” e “perdidos”, os pentecostais dividem a comunidade, separando os que não aceitam a nova fé até no espaço do invisível (pós-morte) por não se qualificarem para a “salvação”.

Do ponto de vista organizacional, a hierarquia requerida pelas igrejas evangélicas colide com a cultura não-hierárquica romani, que determina um estrito *ethos* igualitário e impede o surgimento de estruturas hierárquicas internas, levando Gay y Blasco a designar os roma como “minorias acéfalas”(GAY Y BLASCO 2002: 177 apud RIES, p.137).

⁷⁶ Comunicação pessoal com Ruy Llera Blanes.

Em terceiro lugar, não há indícios de que a transformação empreendida por algumas congregações em associações culturais possa aproximar os evangélicos dos demais. Parece consistir em mera estratégia de sobrevivência para encontrar novas formas de financiamento e negociação ao invés de um alargamento de seu alcance para representar a comunidade cigana em sua totalidade.

Em quarto lugar, a principal estratégia de atração de novos membros e a reinvenção cultural se desenvolvem a partir das relações de parentesco e de comunidades já existentes. Enquanto fica evidente que a religião consegue reforçar os laços comunitários preexistentes, percebe-se, todavia, que as divisões entre os grupos que antecedem as adesões religiosas prevalecem mesmo após o aparecimento do pentecostalismo. Não há sinais evidentes de que a experiência da Europa Ocidental, onde a organização religiosa conseguiu transcender as subdivisões ciganas, se reproduza em outros cantos do mundo. As diferenças linguísticas, por exemplo, são barreiras à adesão de indivíduos de outros matizes culturais – um calom dificilmente conseguiria acompanhar um culto em romani falado pelos kalderash da Europa Oriental. Dessa maneira, é limitada a capacidade da religião em formar uma comunidade transnacional cigana que incorpore indivíduos de diferentes grupos, classes sociais e regiões, como observamos nitidamente as cisões intergrupais aqui no Brasil.

Por fim, o pentecostalismo pode significar a consolidação de um projeto de dominação a partir da formação de uma massa de manobra. Isso porque, como demonstrou Gouveia (1992) em sua dissertação de mestrado, o pentecostalismo reforça a segregação dos despossuídos, já que “responde também a uma necessidade maior do Estado em criar, a partir dos pastores, novos ‘controladores de opinião’, personificados na figura do pastor (...) que permite aos grupos dominantes garantir seu poder, racionalizando-o e atribuindo a ordem social à ‘vontade divina’” (1992:129; 179). Continua o pesquisador: “o poder da Igreja se exerce sobre corpos, mentes e os atos consequentes. Ele é contínuo e permanente, se fundando num eficaz sistema de vigilância que interessa ao Estado que obtém eficiência com um mínimo de custos, dando origem a um conceito avesso de cidadania” (1992:139). O pentecostalismo funcionaria, assim, como um elemento desmobilizador baseado na promessa de proteção divina contra os males, oferecendo o demônio como explicação para a discriminação e a marginalidade, livrando o Estado de suas atribuições e saciando “a vontade de poder de uma população alijada historicamente da participação política” (GOUVEIA, 1992:183).

Em sua análise da geopolítica da Igreja Católica, o já citado geógrafo John Agnew enfatiza a luta global pelas almas, em que as igrejas buscariam expandir sua influência e seu poder por meio da conversão de um número cada vez maior de fiéis, onde a quantidade seria decisiva. A disputa entre as religiões certamente será importante para o desenvolvimento das denominações religiosas ciganas e poderá impactar no seu posicionamento político.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após apresentarmos como e por que surgiram as principais ideias políticas no universo cigano, algumas questões se colocam de pronto: os ciganos atuam de acordo com um padrão diaspórico? Os movimentos transnacionais são promissores? No que consiste a geopolítica cigana?

De acordo com as conceituações mais aceitas acerca de diáspora, como a tipologia sugerida por Cohen, os ciganos não configurariam perfeitamente uma diáspora, mas grupos dispersos. Não há comprovação empírica que sustente a dispersão a partir da Índia e de forma traumática (invasão muçulmana). A pesquisa linguística aponta para a Índia como país de origem, mas a maioria dos ciganos não está conectada com os indianos ou com o território da Índia, não existindo, portanto, memória coletiva, mitos, idealização e manutenção da pátria ou mesmo movimento de retorno. Muitos ciganos aprenderam sobre a origem indiana com acadêmicos e ativistas e não com a história oral (SILVERMAN, 2012:39). Com tese especulativa realizada por comparação linguística, Grellman concluiu que os ciganos teriam origem indiana. Na ausência de fontes escritas ou tradição oral que remetesse a uma pátria de origem, a interpretação diaspórica foi inicialmente aceita sem muita contestação. Contudo, as similaridades culturais e a genética reforçam a tese de que os ciganos são descendentes de grupos indianos que se mesclaram aos europeus.

Quanto à forte consciência étnica, história e destino comuns, percebe-se que é algo pouco consistente. Embora muitos ciganos compartilhem o estilo de vida, a cultura e mantenham contatos, por vezes, próximos e por muito tempo, as fronteiras dos Estados separam e isolam os grupos. Notamos, contudo, um evidente senso de empatia e solidariedade entre ciganos de diversas regiões e grupos, desenvolvido principalmente após a “descoberta” dos co-étnicos além das fronteiras.

Por fim, é fácil constatar a relação problemática com os Estados acolhedores e a possibilidade de uma vida rica e criativa em países com uma tolerância ao pluralismo se localizarmos os ciganos no primeiro momento na Europa e no segundo nas Américas. No Velho Continente, as relações entre ciganos e as sociedades dominantes continuam tensas, marcadas por deportações e perseguições, enquanto nas sociedades aparentemente mais plurais como os Estados Unidos, Canadá e Brasil, a vida cigana “tradicional” não provoca tanta hostilidade e há uma considerável parcela bem integrada.

Entretanto, mais importante do que possuir fundamentos históricos é *acreditar e agir* como uma diáspora, isto é, dar mais importância ao “tornar-se” do que ao “ser”. Como promovido no conceito de transnacionalismo, deve-se colocar de lado a questão das origens e focalizar em pessoas e comunidades, transferindo o foco do ponto inicial para o processo.

Para Le Bas (2010:66), diáspora é um conceito que combina naturalmente e facilmente com os ciganos em geral. O autor sugere a solução do problema a partir da substituição da ideia de identidade homogênea e origem autêntica pela situação de alteridade e exílio. Em suas palavras:

O denominador comum na experiência do exílio metafórico é a sensação existencial de diferença e diversidade [...] e a língua é um catalisador da experiência do exílio [...] geralmente relacionamos representações de exílio com marginalidade e perda, e contrastamos com as imagens de uma identidade estável e autêntica (2010:64-66, tradução nossa).

Le Bas argumenta que esse pensamento conduz a uma identidade exclusiva e talvez até inexistente, alertando para o perigo de reforçar a homogeneidade e pureza das identidades:

Uma ênfase exagerada na centralidade indiana como forma de definir a ciganidade conduz a um pensamento nesses termos: quanto mais próximas da Índia, mais ciganas as coisas são. A identidade e a pureza ciganas seriam mais bem tratadas se a diáspora nunca tivesse acontecido: em primeiro lugar, os mais verdadeiros, *mais puros* ciganos nunca deixaram a Índia, e os melhores deles certamente nunca foram tão longe como falar romanês!(67-68, grifos do autor).

De acordo com esse pensamento, a língua alterada, com adições de outros idiomas, seria a comprovação da experiência diaspórica, do exílio, em vez da língua “pura”, intacta, que remeteria a um ponto original que não considerasse as fragmentações e as experiências da travessia. Refuta-se a noção de que a mobilidade não conduziria à transformação (um hibridismo), mas à perda de cultura e identidade.

Adotamos com cautela e ressalvas o conceito de hibridismo. Amplamente aceito como antídoto à abordagem essencialista e útil para desestabilizar noções binárias de identidade e cultura e desafiar os centros de poder e suas narrativas homogeneizantes, o hibridismo é a

condição a que se reduz todos aqueles que são considerados marginais, desconsiderando os históricos e as particularidades de cada grupo. A crítica ao essencialismo não pode ser um meio de descartar as diferenças e ignorar as experiências (HOOKS, 1990 apud SILVERMAN 2012:52). Baseada na diferença, a política de identidade está vinculada ao essencialismo, já que, assim como o Estado, os grupos étnicos marginalizados também essencializam como tática para a mobilização, colidindo com o construtivismo que considera todas as tradições como construções sociais inventadas.

Mais importante do que ter ou não origem distinta e pátria ancestral é a condição de exílio e dispersão e a experiência comum de discriminação, que faz com que os ativistas ciganos adotem o modelo diaspórico para a organização política e cultural, buscando construir uma rede transnacional (e buscar o reconhecimento como nação) e eliminar a discriminação. Renan concluiu que a nação deve ser definida em termos políticos, mais precisamente, ela deve se definir politicamente e se tornar uma *comunidade real* (apud BECK, GRANDE, 2007:7, grifos nossos).

Percebemos, portanto, que o principal ponto do paradigma clássico da diáspora que coloca em dúvida a condição diaspórica dos grupos ciganos é a ausência de uma pátria ancestral claramente identificada e uma forte e constante conexão com ela. Entretanto, essa concepção clássica de povo disperso/pátria negligencia a análise das territorialidades dos grupos diaspóricos. Tradicionalmente, se resume a territorialidade à existência de uma pátria de origem, concedendo uma centralidade ao Estado-nação como diferenciador na tipificação das diásporas. O primado territorial aparece na concepção do cientista político Yossi Shain, que admite o rótulo “diáspora” apenas quando há uma pátria. De fato, os ciganos não se qualificam quanto aos atributos específicos relacionados a uma terra ancestral, mas se conformam bem com as últimas características citadas por Robin Cohen que compõem uma diáspora. De acordo com essa concepção de diáspora, os ciganos seriam considerados um “verdadeiro povo sem casa” (SAFRAN apud TONINATO, 2009:4) em que cada país é um país de residência. Comenta Stuart Hall:

Trata-se, é claro, de uma concepção fechada de ‘tribo’, diáspora e pátria. Possuir uma identidade cultural, nesse sentido, é estar primordialmente em contato com um núcleo imutável e atemporal, ligando ao passado o futuro e o presente numa linha ininterrupta. Esse cordão umbilical é o que chamamos de ‘tradição’, cujo teste é o de sua fidelidade às origens, sua presença consciente diante de si mesma, sua

‘autenticidade’. É, claro, um mito – com todo o potencial real dos nossos mitos dominantes de moldar nossos imaginários, influenciar nossas ações, conferir significado às nossas vidas e dar sentido à nossa história. (HALL, 2009:29)

Se, por um lado, a inserção da Índia no processo de construção identitária em andamento dos ciganos pode suprir essa ausência territorial na identidade romani (ênfaticada pela visão Estadocêntrica) como um indício de uma diáspora em formação e satisfazendo os critérios mais fechados de diáspora, pensamos que não se trata de forjar uma terra ancestral para contemplar essa específica concepção de diáspora, mas de abordar com mais profundidade a relação entre diáspora e território, elucidando as características geográficas e identitárias de grupos dispersos e suas implicações na formação e no desenvolvimento de comunidades transnacionais.

Pela perspectiva identitária, pode-se argumentar que os ciganos não constituíram uma diáspora, mas um aglomerado de comunidades dispersas e bastante diversas que são rotuladas externamente como um único grupo, sujeito a barreiras impostas pelas populações que o circundam. Entretanto, há também um senso de identificação entre os ciganos, caracterizado por traços culturais que eles percebem como próprios que levam à ação e os definem em contraste a outros povos e nações.

Pela perspectiva territorial, principalmente quanto às relações entre indivíduos diaspóricos e pátrias, os ciganos não preenchem todos os requisitos, embora um crescente número de ciganos esteja se tornando consciente de uma conexão indiana (embora sem fundamento científico aceito amplamente). Como escrevem Willems e Lucassen (2000:267, tradução nossa): “não há memória coletiva e alimentada, nem mitologização desenvolvida e documentada de uma pátria ancestral, para qual eles esperam voltar um dia. Além disso, não há um movimento político ou social de retorno, embora a *intelligentsia* cigana atual tenha enfatizado os laços com a Índia no último quarto de século”.

Contudo, o múltiplo pertencimento aos Estados onde vivem confere uma conexão com múltiplas pátrias, cada grupo adotando uma identidade hifenizada que expressa sua ligação com o território onde se experiencia a vida. A origem é referida como àquela do território anterior, portanto ciganos de origem espanhola vivendo nas Américas costumam eleger a Espanha, em vez da Índia, como a pátria de origem. Há um processo de rediasporização que confere múltiplas relações diáspora-Estado de origem. Conforme sugere Carol Silverman

(2012:40, tradução nossa): “talvez seja mais razoável ver a diáspora como um tipo especial de migração envolvendo alguns tipos de pátrias, mas não necessariamente fixas. O caso romani, assim como o caso judaico, apresenta rediasporizações múltiplas”.

Se considerarmos a perspectiva da mobilização política, então os ciganos são retratados como um povo subalterno, excluído e perseguido, que formula estratégias contra-hegemônicas de sobrevivência como um grupo étnico que luta contra as forças homogeneizadoras do Estado-nação. Além da suposta origem comum, o ativismo utiliza o termo “diáspora” porque as comunidades ciganas são geralmente excluídas pelas ‘nações titulares’ dos seus respectivos Estados. Em acréscimo, o termo dá legitimidade à sua existência e indica a ambição de representar a todos os ciganos. Neste caso, em vez de enfatizar a origem, devemos entender o termo no contexto da mobilização política, engendrada por ativistas que agem como indivíduos em diáspora conectados por redes que operam na dimensão transnacional.

Assim, a noção apregoada pelas organizações ciganas de nação não-territorial pode ser interpretada como um discurso contra-hegemônico de diferenciação étnica em vez de um objetivo político real, e uma elaboração que pretende conectar as minorias dispersas em redes ao invés de confiná-las em um Estado territorial. A elite intelectual cigana é que estaria formando a consciência diaspórica romani num processo *top-down* até então inexistente em muitas comunidades. Neste sentido, os ciganos estão trilhando os passos de um processo de *nation building* promovido pelas suas organizações transnacionais.

Os movimentos transnacionais

Embora exista há cerca de quarenta anos, o movimento transnacional secular romani parece estar em seus estágios iniciais. Surgidas como reações contra a discriminação e pela tomada do poder da definição identitária contra as acepções polissêmicas do termo ‘cigano’ em favor do reconhecimento do caráter étnico e diaspórico romani, as organizações transnacionais ciganas como URI, ERTF, CNR e OMR fornecem indícios da potencialidade e dos contornos que delinearão o ativismo romani global nos próximos anos. Os primeiros passos foram dados para a transformação do movimento, de europeu para global, situando as ações em organizações e instituições internacionais. A entrada das comunidades americanas, especialmente a estadunidense, poderá potencializar as organizações ciganas ainda fortemente baseadas em solo europeu.

Assim sendo, convém apenas uma reflexão preliminar que tente parametrizar a discussão acerca da morfologia e do futuro da mobilização transnacional cigana. A autocriação cigana, que utiliza do termo teto “roma” é guiada por noções de democracia, cosmopolitismo e antidiscriminação. É um projeto político aberto, desenvolvido interna e externamente que não tem paralelismo com outros projetos de *nation building* e nem está restrito a uma única organização. Compatível com sua razão de existir, o ativismo cigano deve continuar combatendo a discriminação e promovendo os direitos dos ciganos por meio de instrumentos legais.

Os próximos passos deverão dar conta de questões ainda não superadas, que poderão causar mais desavenças nas comunidades ciganas, como as de identidade. O que constitui o eixo principal em torno do qual se organizará a política identitária do nacionalismo cigano? Na ausência de algo melhor, alguns nacionalistas se apoiam na língua e na genética, sem conseguir fixar claramente as fronteiras da nação e os critérios de pertencimento. Mais progressistas, outros permitem a livre associação baseada na autoidentificação.

As organizações parecem inclinadas a continuar promovendo a noção dos ciganos como “povo em diáspora” por meio da constante ativação e incremento das relações com a Índia. Embora essa concepção seja central no ativismo romani, a divergência está no tipo de relação que essas organizações propõem com a Índia, já que a ideia de nação romani conectada à Índia propalada pela URI diverge do objetivo da OMR de situar os ciganos como parte do universo indiano. Resta saber qual discurso prevalecerá e qual será a atitude do governo indiano.

As organizações ciganas transnacionais não são movimentos de massa. Apenas refletem o desejo de um pequeno grupo de intelectuais, seus interesses e de alguns agentes externos. Embora a *intelligentsia* romani tenha logrado um limitado reconhecimento dos não-ciganos no cenário internacional como mediadores entre as partes, ela não foi exitosa em substituir completamente (ou trabalhar conjuntamente) os líderes tradicionais que estão próximos às massas ciganas.

Há críticas contundentes a essas organizações, de que seriam fracas e autoritárias, sustentadas apenas por apoiadores externos e criadas de cima para baixo, sem a participação popular, a fim de promoverem um ‘nacionalismo separatista’ que reforça a diferença entre os ciganos e os não-ciganos, sem oferecer segurança aos primeiros, contribuindo para a percepção dos gadjé de que os ciganos são ‘estrangeiros’. Ao destacar as diferenças étnicas, o

discurso dessas organizações poderia servir, como adverte Kovats (2003), aos objetivos da extrema-direita europeia de isolar os ciganos, mas sem a incumbência de protegê-los em meio às atitudes hostis dos que desejam que os ciganos “retornem à Índia”. O resultado pode ser, em vez de emancipação, mais segregação e subserviência:

Em vez de ser o meio pelo qual as demandas do povo roma podem ser transmitidas ‘para cima’ até aqueles que estão no poder, a estrutura e agenda da política roma é determinada por financiadores externos, para quem as organizações roma são um veículo pelo qual podem comunicar *seus* interesses ao povo roma (KOVATS, 2003, grifo do autor, tradução nossa).

Conclui Kovats:

O que está realmente acontecendo é a reatribuição da maioria dos roma às suas tradicionais posições sociais como uma reserva de trabalho barato, mantida a custo mínimo pelo Estado, como uma parte integral da restauração capitalista na Europa Oriental.

Apesar de apresentar uma crítica interessante, a solução proposta por Kovats decepciona ao retirar a possibilidade do grupo agir com autonomia:

Provavelmente os roma não serão unidos politicamente em nenhum Estado em decorrência da diversidade linguística e comunal e da falta de interesses comuns. E mesmo que isso ocorra, seria difícil para uma minoria pobre, difusa e impopular escapar da marginalidade política. As massas de roma podem desafiar efetivamente o *status quo* apenas através de um amplo e durável apoio de cidadãos não-ciganos na base de interesses comuns (2003, tradução nossa).

Sem autonomia, o movimento político transnacional pode se transformar em um prolongamento instrumental dos Estados (e não-ciganos) que exploram e excluem os ciganos, ao mesmo tempo em que dissimulam uma política progressista de afirmação da particularidade romani por meio do apoio a alguns ativistas que alegam falar em nome dos ciganos.

Assim, o movimento precisa representar a emancipação e não a promoção de uma elite (ou simpatizantes não-ciganos) que manipula e explora a vulnerabilidade dos ciganos, servindo aos interesses dos Estados e grupos que patrocinam esses ativistas. Para ser emancipatório, o movimento deve ter poder para impingir suas ideias e a aderência da população cigana.

Não descartando completamente o pessimismo de Kovats, aventamos outras interpretações. O ativismo cigano enfatiza a diferença para justificar a necessidade de uma representação política romani. Se for verdade que a mobilização política transnacional romani não é produto da política de base comunitária cigana, também se pode constatar que o ativismo global não precede a segregação, mas é produto dela também. Em outras palavras, a representação interna inadequada ou a estrutura política etnicizada de alguns Estados europeus contribuem para uma mobilização cigana.

O movimento pode, então, ser interpretado como uma afirmação da visão de mundo cigana no plano internacional, mas que, obviamente, passa pela *realpolitik*. Isso explica as alianças com governos de Estados hostis aos ciganos, como a República Tcheca. Amplie-se esse raciocínio e temos que o discurso de nação transnacional não-territorial não se traduzirá numa prática porque há um componente de racionalidade que faz com que organizações como a URI compreendam que a ideia é circunscrita ao campo da afirmação das ideias, mas sem respaldo dos condicionantes de poder que podem efetivá-las.

As divergências acerca do *status* como minoria nacional ou transnacional estão no centro desta questão e fornecem indícios do porquê de algumas organizações, como a URI, serem tão mal sucedidas quanto à transformação do discurso da elite em ideologia de massa. Ao propor a internacionalização dos assuntos ciganos, essas organizações se distanciam dos problemas cotidianos das empobrecidas comunidades ciganas, preocupadas com a integração nas sociedades a que pertencem. As aspirações dos líderes ciganos não foram adotadas por aqueles que eles dizem representar, pois enquanto os políticos ciganos atingiram algum sucesso no reconhecimento pelos não-ciganos, eles têm fracassado em mobilizar o apoio das comunidades locais na esfera nacional, em que muitos ciganos nem conhecem esses ativistas e suas posições.

Identificamos, portanto, duas importantes deficiências do associativismo cigano: a fragmentação interna e a falta de força. Como questões distintas e relacionadas, podem ser superadas por meio de um desenvolvimento comunitário que logre atrair os ciganos que

dispõem de melhores posições sociais em países de dentro e fora da Europa e unir os diferentes grupos. Dimitri Rezende (2000:179) afirmou que são criados novos parâmetros para cada nível de interação, “fazendo com que segmentos opostos em um contexto (intraétnico) se identifiquem como membros da mesma comunidade (transnacional) em outro contexto (interétnico)”, porém percebemos que a identificação transnacional é frágil e insuficiente para a mobilização política e a consequente superação dos problemas que afligem as comunidades ciganas.

Para o professor da Universidade do Texas, Ian Hancock (2007a), os ciganos, como um povo na diáspora, existem em muitos grupos distintos e são geograficamente e politicamente dispersos. Advogando por uma representação global romani, Hancock pontua que as organizações representam diferentes grupos de interesse e destaca a necessidade de unificar o discurso para a esfera internacional. Para Thomas Acton, os ciganos são o povo mais desunido e mal-definido, possuindo uma continuidade, em vez de comunidade, de cultura (apud FEYS 1997). Portanto, é necessário enfocar o desenvolvimento de uma comunidade cigana transnacional.

Nesse ponto, uma experiência referida como capaz de formar uma comunidade transnacional de irmãos que transcende os grupos locais e as ligações patrilineares, podendo evoluir até agregar grupos diversos por meio de um identificador comum que se impõe às diversas camadas identitárias – causadas em parte pelos variados contextos e ambientes em que vivem os ciganos –, é o associativismo evangélico cigano.

Algumas características desse movimento confessional têm suscitado reações euforicamente positivas em alguns observadores do associativismo romani por confiarem nessa alternativa como meio de resgatar alguns aspectos da cultura cigana, como a língua, integrar os marginalizados e superar as divisões internas. De fato, o movimento religioso tem protagonizado uma transformação na identidade e na história ciganas. Como espaços de socialidade, as congregações funcionam como pontos de conexão entre os ciganos, facilitando o surgimento de projetos coletivos e moldando a nova identidade romani evangélica. Como sintetizou Manuela Cantón-Delgado (2004:346, tradução nossa):

Não cremos que seja exagerado afirmar que o pentecostalismo das igrejas Filadelfia ciganas seja o mais importante movimento social e religioso de base étnica que jamais tenha liderado os ciganos, um movimento organizado e complexo que está ajudando a

construir um projeto de identidade pan-cigana e evangélica de dimensões transnacionais.

Apesar das distinções em relação a outros movimentos pentecostais e neo-pentecostais no resto de mundo, é possível delinear algumas similaridades, como a mobilidade e autonomia das congregações e o sucesso associado à fácil resposta (teologia da prosperidade) que oferece aos ciganos em condições de privação material e exclusão social.

Não obstante a expansão numérica e a aparente capacidade em aproximar os grupos na Europa Ocidental, o potencial do (neo)pentecostalismo não pode ser superestimado. Segundo o relatório do GATIEF (2011), apenas 900 mil ciganos são considerados convertidos atualmente (evangélicos em geral), dentro de uma população estimada por essa organização em trinta milhões de pessoas (Zanellato inclui cerca de quinze milhões de indianos em seus cálculos). Isto é, apenas três por cento dos ciganos aderiram à fé evangélica, o que torna distante a ideia de formação de uma ampla comunidade transnacional cigana unificada. Em acréscimo, o (neo)pentecostalismo fragiliza a aproximação entre as comunidades ciganas ao fragmentá-las internamente (convertidos *versus* não-convertidos), gerando mais obstáculos ao projeto unificador. As divisões entre os grupos (calons e kalderash, no Brasil, por exemplo) que antecedem a conversão religiosa também permanecem inalteradas – cada grupo forma sua própria igreja e realiza os cultos em sua própria língua. O componente religioso representa uma barreira adicional para a adesão de ciganos que mantêm a cultura romani “ortodoxa”, dos ateus ou daqueles que professam outras crenças.

Em acréscimo, a narrativa de auto-organização e empoderamento de pessoas sem poder deve ser questionada porque essas iniciativas não surgem dos ciganos oprimidos, mas são parte da política das igrejas pentecostais. Portanto, caracterizá-las como redes de marginalizados oblitera as estratégias das grandes missões.

A prática discursiva causa rupturas entre os crentes e os ciganos não-convertidos, ao modificar a identidade e a história dos ciganos. A comunidade se desenvolve a partir de uma ideologia evangélica pentecostal (e não romani) introduzida por não-ciganos que representa um desafio ao ativismo tradicional da URI (e outras organizações ciganas) e às estruturas internas das comunidades. Neste sentido, o associativismo cigano secular oferece uma alternativa mais abrangente e aberta a todos os ciganos. Neste momento, os movimentos (secular e religioso) possuem deficiências distintas porque um dispõe de uma crescente rede

transnacional com pontos de conexão que multiplica os contatos, mas que atua com práticas parcialmente assimilacionistas, alterando radicalmente a vida dos fiéis e reformulando a cultura romani, enquanto o outro pronuncia um discurso não fragmentário, que não restringe o acesso a ciganos que permanecem “tradicionais”, mas que atua com práticas mais amadoras e poucos recursos.

Por fim, deve-se atentar também para não supervalorizar o fenômeno pentecostal. Apesar de ter construído um território-rede – que pode servir de modelo ao associativismo secular – o movimento evangélico não deve contemplar os principais objetivos do ativismo romani: a união (ou coordenação) dos diversos grupos ciganos e a autopreservação cultural por meio de um modelo não-assimilacionista capaz de combater a discriminação.

Geopolítica cigana

A partir da análise dos movimentos políticos transnacionais ciganos, identificamos que a geopolítica romani não consiste em construir um território-zona fechado e exclusivo, mas lutar pelo controle da mobilidade, do desenvolvimento de seu território-rede, superando a precarização da sua territorialidade imposta pelo mundo gadjé. É combater a reclusão territorial e a desterritorialização por meio da mobilidade forçada (expulsões) e da imobilidade imposta (guetos e campos para nômades) na Europa. Esse território-rede se formaria pela conexão de “um ‘arquipélago de pequenos territórios’ entrincheirados nos interstícios das sociedades gadjé” (REZENDE, 2000:178).

Os ciganos precisam, portanto, controlar a sua mobilidade para realizar a sua lógica territorial reticular – central para ligar os grupos dispersos e realizar as suas principais atividades econômicas. O que importa é quem se sobressai nas relações de poder destinadas a dominações e/ou apropriações. Portanto, em vez de optar pela fixidez da territorialização fechada do Estado, deve-se promover a territorialização múltipla, articulada em rede. Os fluxos diaspóricos definem a experiência romani.

Para poder combinar os territórios como melhor os aprouver, os ciganos precisam superar a precarização territorial, exclusivista e segregada dos guetos, que Haesbaert chamou de “territorialismos em território-rede” (2004:354), fortalecendo os laços intracomunitários a fim de construir uma rede capaz de articular a territorialização múltipla (característica da dispersão). A estrutura com múltiplos níveis da União Europeia possibilita uma ação em rede,

para além do poder hierarquizado. Como afirmam Beck e Grande (2007:69, tradução nossa): “em um sistema de múltiplos níveis, o poder não está mais concentrado totalmente no topo, se tornando deslocado para as interfaces e centros de controle entre as instituições individuais e os níveis do sistema. Em resumo, o poder migra do centro e ocupa a periferia do sistema e fluxos de recursos – o poder se torna poder de rede.” Assim, em tese há possibilidade de obter maior participação sem recorrer a uma demanda territorial no âmbito da União Europeia.

Embora não objetive a autodeterminação territorial, o conceito adotado pelo ativismo cigano de *nação não-territorial* não contribui para o desenvolvimento de um território-rede – condição *sine qua non* para o desenvolvimento de uma comunidade transnacional – porque reforça a imagem do cigano como “estrangeiro” onde quer que esteja, indicando a sua condição de precarização territorial. Mais adequado seria adotar o termo *multiterritorial*, que representa com maior exatidão o *tableau* histórico e a condição dos ciganos. Enquanto as demandas identitárias ciganas são contempladas apenas com o duplo reconhecimento (minorias nacional e transnacional), o discurso de nação não-territorial – que renuncia a uma estratégia territorial, relegando o local e enfatizando somente o global – pode dificultar as aspirações de diversos grupos por reconhecimento como parte integral dos Estados nacionais porque se funda na separação da nação *titular*.

Concomitantemente à adoção do discurso dos direitos humanos como medida de proteção e com vistas a uma possível universalização dos direitos, os ativistas abraçaram o discurso baseado numa concepção estreita de desterritorialização em consequência da percepção do enfraquecimento do Estado-nação e das fronteiras e miraram o nível internacional. Ao se intitularem como nação não-territorial, os ciganos expuseram a precariedade territorial de muitos grupos ciganos, ao mesmo tempo em que contestaram a lógica do Estado westfaliano. Porém, a predição de fim do Estado territorial não foi constatada: ao mesmo tempo em que as teses de desaparecimento do Estado pareciam vingar, a empiria mostrava uma realidade muito diferente. O que ocorreu não foi a constatação de uma nova realidade, mas o confronto entre o discurso e a prática, onde as fronteiras não favorecem o desenvolvimento da comunidade transnacional romani. A crise parece ser não apenas do Estado, mas também de seus contrapontos.

É preciso, portanto, ter cautela para não negligenciar a camada identitária que corresponde ao Estado de origem, resultando em obstáculos à participação política nos respectivos Estados. Afinal, o Estado continua sendo a principal esfera para ação política.

Não por acaso, as ações mais exitosas foram as desenvolvidas no âmbito dos Estados nacionais com abordagem integrativa, como os *sinti* na Alemanha e os *gitanos* na Espanha.

Obviamente, o multiculturalismo e a dispersão podem ser desvantagens para a mobilização política, devendo ser combinados estrategicamente pelos políticos e ativistas ciganos para manter viva a atividade da rede transnacional. Por ora, acreditamos que o ativismo romani transnacional deveria concentrar seus esforços em aproximar as comunidades com afinidades histórico-culturais e com interesses convergentes. A composição de organizações internacionais, como a URI, já reflete essa divisão. Assim, teríamos, por exemplo, a possibilidade (ainda que distante) de formar duas comunidades transnacionais: uma de ciganos ocidentais (calon, sinti, manouche, romanichal) e outra de ciganos orientais (roma). Não é possível vislumbrar uma comunidade única transnacional, que eventualmente poderá ser considerada uma nação, quando há um elevado grau de divisão inter e intragrupal.

Ignorados nas políticas domésticas de diversos Estados aos quais pertencem há séculos, muitos interesses das comunidades ciganas poderiam ser atingidos por meio de ações externas compensatórias promovidas pelo ativismo transnacional. Enquanto o ativismo transnacional busca a integração nas organizações e instituições internacionais, os indivíduos buscam a integração nas sociedades onde vivem. Assim, o discurso das organizações transnacionais representa a transposição espacial das reivindicações das comunidades, da esfera local para a internacional. Permanece o desafio aos ciganos de fazer essas duas dimensões se encontrarem sem ser necessariamente um decalque de outros povos diaspóricos.

O hiato entre os ideais cosmopolitas e a realidade caracterizada pela suspensão da vida de muitos ciganos em meio a tantas intempéries, vai se tornando mais evidente para os ativistas ciganos que buscam conciliar a manutenção da cultura cigana como valor remanescente com uma opção que permita o desenvolvimento das comunidades. Enquanto as organizações ciganas dedicam seus esforços para promover a ideia de autonomia pessoal (direitos culturais, políticos e civis), as massas ciganas estão preocupadas com seus direitos sociais e econômicos.

Destarte, as organizações transnacionais seculares deveriam compreender que não será possível contribuir para o desenvolvimento de uma comunidade transnacional romani apenas buscando representá-la na direção de menor resistência, sem considerar as necessidades e perspectivas das comunidades e oferecer propostas para superar a marginalização e facilitar a integração das comunidades ciganas nos Estados onde vivem e se sentem conectadas. Apenas

com vistas para ambas as escalas, o ativismo romani poderá formular novas abordagens que a espacialidade comporta e contribuir para o desenvolvimento de um território-rede dos diversos grupos que alega representar.

FONTES E BIBLIOGRAFIA

FONTES

Sites

União Romani Internacional: <http://www.internationalromaniunion.org/>

Congresso Nacional Roma : <http://romanationalcongress.webs.com/>

Organização Mundial Roma : <http://www.worldromaorganization.org>

ERTF: <http://www.ertf.org/>

ERIO: <http://www.erionet.eu/>

Vie et Lumière: <http://vieetlumiere.fr>

FACCA: <http://www.facca.es/>

Escritório Estatal de Estatística da República da Macedônia: www.stat.gov.mk

ROMBASE: <http://romani.uni-graz.at/rombase/>

Jobbik www.jobbik.com

Literatura

DENNLER, Georg. *Onkel Knolle*. Ed. Hieronymus Mühlberger, 1960, pp.63-74.

Coletâneas de Leis

Ordenações Manuelinas.

Disponível em: <http://www.ci.uc.pt/ihiti/proj/manuelinas/ordemanu.htm>

Ordenações Filipinas. Ordenações e Leis de Portugal. Recompilada por Mandado D'El Rei D. Filipe, o Primeiro. Texto com Introdução, breves Notas e Remissões Redigidas por Fernando H. Mendes de Almeida, vol.1. São Paulo, Saraiva, 1957. Disponível também em: <http://www.ci.uc.pt/ihiti/proj/filipinas/15p1217.htm>

BIBLIOGRAFIA

ACHIM, Viorel. *The Roma in Romanian History*. Budapeste: CEU Press, 2004.

_____. Social and ethnic aspects in the projects for the emancipation of Gypsies from slavery: Romanian Principalities, mid-19th century. Trabalho apresentado em THE GYPSY LORE SOCIETY ANNUAL MEETING AND CONFERENCE ON GYPSY STUDIES. Istambul, 19-23 de setembro, 2012.

ACTON, Thomas. *Scholarship and the Gypsy struggle: commitment in Romani studies*. University of Hertfordshire Press, 2000.

_____. Beyond resistance to ethnic profiling. Trabalho apresentado em THE GYPSY LORE SOCIETY ANNUAL MEETING AND CONFERENCE ON GYPSY STUDIES. Istambul, 19-23 de setembro, 2012.

ACTON, Thomas; GHEORGHE, Nicolae. Citizens of the world and nowhere: Minority, ethnic and human rights for Roma. In: GUY, Will. *Between Past and Future: the Roma of Central and Eastern Europe*. University of Hertfordshire Press, 2002, pp. 54-70.

ACTON, Thomas; KLIMOVÁ-ALEXANDER, Ilona. The International Romani Union. An East-European Answer to West European Questions? In: GUY, Will. *Between Past and Future: the Roma of Central and Eastern Europe*. University of Hertfordshire Press, 2002.

ACTON, T.; MUNDY, G. *Romani culture and Gypsy identity*. Univ of Hertfordshire Press, 1997.

ACTON, T.; LE BAS, D. *All Change! Romani studies through Romani eyes*. University of Hertfordshire Press, 2010.

ADLER, Emanuel. *Communitarian International Relations: the Epistemic Foundations of International Relations*. Routledge, 2005.

AGNEW, John. *Geopolitics: re-visioning world politics*. Routledge, 2003.

_____. Deus Vult: The Geopolitics of the Catholic Church. *Geopolitics* 15, 2010, pp.39-61.

AGNEW, J.; TOAL, G.; MITCHELL, K. *A Companion to Political Geography*. Wiley-Blackwell, 2003.

ALLEN, John. Power. In: AGNEW, J.; TOAL, G.; MITCHELL, K. *A Companion to Political Geography*. Wiley-Blackwell, 2003, pp.95-108.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ARCHIBUGI, Daniele. Democracia Cosmopolita e seus críticos: uma resenha bibliográfica. *Política & Trabalho. Revista de Ciências Sociais*, nº22 abril de 2005, pp.09-48.

ARIAS, David Lagunas. Modern Gypsies: gender and kinship among the Calós from Catalonia. *Romani Studies* 5, vol. 12, n.1, 2002, pp. 35-55. Disponível em: <http://www.marston.co.uk/RSPP/LUPRSV012P01A00035.pdf>

_____. *Los três cromossomas: modernidade, identidade y parentesco entre los Gitanos catalanes*. Editorial Comares, Granada, 2005.

ARON. Raymond. *Paz e Guerra entre as Nações*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2002.

BAKKER, Peter. Romani genetic linguistics and genetics: results, prospects and problems. *Romani Studies* 5, Vol. 22, No. 2, 2012, pp.91-111.

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

BARDI, Abby. “No Reasoning with Them”: The Rhetoric of the Dale Farm Evictions. Trabalho apresentado em THE GYPSY LORE SOCIETY ANNUAL MEETING AND CONFERENCE ON GYPSY STUDIES. Istambul, 19-23 de setembro, 2012.

BAUMANN, Max P. The reflection of the Roma in European art music. *The World of Music: Music of the Roma. Ethnicity, Identity and Multiculturalism*. Vol. 38(1) – 1996, pp. 95-138.

BECK, Ulrich; GRANDE, Edgar. *Cosmopolitan Europe*. Polity, 2007

BERNAL, Jorge. *The Rom in the Americas*. 2003. Disponível em: http://www.prolades.com/urban_lam/buenos_aires/romani_arg.pdf. Acesso em 2008

_____. *Did Pentecostalism come to fill a gap within the Romani Community in South America?* Seminário sobre Pentecostalismo Gitano. Universidade de Södertörn, Estocolmo, Suécia, 5 e 6 de novembro de 2009.

Disponível em: <http://mundogitano.es/index.php/forum?func=view&catid=55&id=1618>

BÍRÓ, András. *Reflections on Roma Rights and the Romani Movement*. 2006. Disponível em: <http://www.errc.org/cikk.php?cikk=2647>. Acesso em 2011.

BLANES, Ruy Llera. Contacto, conhecimento e conflito: Dinâmicas culturais e sociais num movimento evangélico cigano na Península Ibérica. *Etnográfica*. [online]. maio 2007, vol.11, no.1 [citado 02 Fevereiro 2012], p.29-54. Disponível em: http://www.scielo.oces.mctes.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0873-65612007000100003&lng=pt&nrm=iso. ISSN 0873-6561.

_____. *Os Aleluias: ciganos evangélicos e música*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2008.

BLEIKER, Roland. Of things we hear but cannot see: musical explorations of international politics. In: FRANKLIN, Marianne. I. *Resounding International Relations: on music, culture, and politics*. Palgrave, 2005, pp:179-195.

BRANDL, Rudolf M. The “Yiftoi” and the music of Greece. Role and function. *The World of Music: Music of the Roma. Ethnicity, Identity and Multiculturalism*. Vol. 38(1) – 1996, pp.7-32.

BROWN, Robin. Americanization as its best?: the globalization of Jazz. In: FRANKLIN, Marianne. I. *Resounding International Relations: on music, culture, and politics*. Palgrave, 2005, pp.89-109.

BURSZTA, W., KAMUSELLA, T., WOJCIECHOWSKI, S. (Eds.) *Nationalismus Across the Globe: An overview of the nationalism of state-endowed and stateless nations*, Poznan: School of Humanities and Journalism, 2005.

CAHN, Claude. *The Unseen Powers: Perception, Stigma and Roma Rights*. Roma Rights Quaterly, issue: 3/2007, pp.3-8. Disponível em: www.cceol.com

CAMPOS, G. C.; OLIVEIRA, M. C. C. *Dimensões geográficas, literárias e tradutórias do exílio*. Literatura em debate, v. 2, p. 1-18, 2008. Disponível em: http://www.fw.uri.br/publicacoes/literaturaemdebate/artigos/n2_1-DIMENSOES.pdf

CANTÓN-DELGADO, Manuela e outros. *Gitanos pentecostales: una mirada antropológica a la Iglesia Filadelfia em Andalucía*. Sevilha, Signatura Demos, 2004.

_____; GIL TÉBAR, Pilar. Políticas, resistencias y diásporas religiosas en perspectiva transcultural: gitanos evangélicos en España e indígenas católicos en México. *Revista de Antropología Social*, 2011, 20, pp. 77-107.

CARMONA, Sarah. Migration Memories with no Footprints: From “Back and Forth” Gypsies to “Moorish Gypsies”. Memorial and Historical Uprooting of the Migrant Spanish “Calés” in North African Colonies (end XIX c. - 1960). Trabalho apresentado em THE GYPSY LORE SOCIETY ANNUAL MEETING AND CONFERENCE ON GYPSY STUDIES. Istambul, 19-23 de setembro, 2012.

CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. *Preconceito Racial em Portugal e Brasil Colônia: os cristãos-novos e o mito da pureza de sangue*. Editora Perspectiva, 1983. 3ª edição 2005.

_____. *Brasil, um refúgio nos trópicos*. São Paulo, Estação Liberdade, 1996.

CARRIZO-REIMANN, Agustina. The forgotten children of Abraham: Iglesia Evangelica Misionera Biblica Rom of Buenos Aires. *Romani Studies* 5, Vol. 21, No. 2, 2011, 161-176.

CASTELLS, Manuel. *O poder da identidade*. Paz e Terra, 3 ed. , 2002.

COAKLEY, John. Approaches to the Resolution of Ethnic Conflict: The Strategy of Non-Territorial Autonomy. *International Political Science Review*, Vol. 15, No. 3, Jul., 1994, pp. 297-314

COHEN, Robin. *Global diasporas: an introduction*. University of Washington Press, 1997.

COHEN, Saul B. Global Geopolitical Change in the Post-Cold War Era. In: *Annals of Association of American Geographers*. Dezembro de 1991, vol. 81, número 4, pp. 551-580.

CORTÉS, Agustín Veja. *Los Gitanos en España*. Unión Romani, 1997. Disponível em: <http://www.unionromani.org/histo.htm>

COURTHIADE, Marcel. “Kannau3 on the Ganges, cradle of the Rromani people”. In: KENRICK, Donald. *Gypsies: from the Ganges to the Thames*. University of Hertfordshire Press, 2004, pp. 105-124.

CROWE, David M. *A History of the Gypsies of Eastern Europe and Russia*. St. Martin's Griffin, 1996.

DAFTARY, Farimah; FRIEDMAN, Eben. Power-sharing in Macedonia? In: WELLER, Marc; METZGER, Barbara (eds), *Setting self-determination disputes: complex power-sharing in theory and practice*. 2008, pp. 265-305.

DUMINICA, Ion. The Gypsies/Roma of the Republic of Moldova: political aspects of identity in contemporary dimensions. In: MARUSHIAKOVA, Elena. *Dynamics of National Identity and Transnational Identities in the Process of European Integration*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2008, pp.444-448.

DUPAS, G. *Atores e Poderes na Nova Ordem Global*. Ed. Unesp, 2005.

ERRC. *The Romani movement: what shape, what direction?* 2001. Disponível em: <http://www.errc.org/cikk.php?cikk=1292>. Acesso em 2010.

_____. Comparative report: - The situation of Roma EU citizens moving to and settling in other EU Member States. 2009. Disponível em: http://fra.europa.eu/fraWebsite/attachments/Roma_Movement_Comparative-final_en.pdf. Acesso em: 20/07/2011.

_____. Basic Facts on Roma: Albânia. 2010. Disponível em: <http://www.errc.org/cikk.php?cikk=3622>. Acesso em 01/07/2011.

_____. Attacks against Roma in Hungary: January 2008-July 2011. 2011. Disponível em: <http://www.errc.org/cms/upload/file/attacks-list-in-hungary.pdf>. Acesso em 20/07/2011.

_____. Attacks against Roma in the Czech Republic: January 2008-April 2011. 2011b. Disponível em: <http://www.errc.org/cms/upload/file/attacks-list-in-czech-republic.pdf>. Acesso em 20/07/2011.

_____. Attacks against Roma in Slovakia: January 2008-December 2010. 2011c. Disponível em: <http://www.errc.org/cms/upload/file/attacks-list-in-slovakia.pdf>. Acesso em 20/07/2011.

ETZIONI, Amitai. The Evils of Self-Determination. *Foreign Policy*, No. 89, (Winter 1992-93), pp. 21-35. Disponível em: <http://www.gwu.edu/~ccps/etzioni/A227.html>

FELDMAN-BIANCO, Bela; CAPINHA, Graça (orgs). *Identidades*. São Paulo. Ed. Hucitec, 2000.

FERRARI, Florencia. *Um olhar oblíquo: contribuições para o imaginário ocidental sobre o cigano*. Dissertação de mestrado. FFLCH, 2002.

_____. *O mundo passa: uma etnografia dos Calon e suas relações com os 'brasileiros'*. Tese de doutorado, FFLCH, 2010.

FEYS, Cara. Towards a New Paradigm of the Nation: The Case of the Roma. *Patrin Web Journal*. 1997. Disponível em: <http://www.reocities.com/~patrin/paradigm.htm>

FISCHER, Anna M. *Between Nation and State: Examining the International Romani Unions*. Senior Projects. Bard College, 2011.

FONSECA, Isabel. *Enterrem-me em pé: os ciganos e a sua jornada*. Companhia das Letras, 1995.

FONT, Joan N., RUFÍ, Joan V. *Geopolítica, Identidade e Globalização*. Ed. Annablume, 2006.

FOSZTÓ, László. *Diaspora and Nationalism: an anthropological approach to the international Romani movement*, 2000.

_____. *Taking the oath: religious aspects of the moral personhood among the Romungre*, 2008.

FRANKLIN, Marianne. I. *Resounding International Relations: on music, culture, and politics*. Palgrave, 2005.

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

FRIEDMAN, Eben. The ethnopolitics of territorial division in the Republic of Macedonia. *Ethnopolitics*, vol.8, nº 2, pp. 209-221, junho de 2009.

_____. Party system, electoral system and minority representation in the Republic of Macedonia from 1990 to 2002. *European Yearbook of Minority Issues*, Vol 2, 2002/3, pp.227-245

_____. Political Integration of the Romani minority in Post-communist Macedonia. *Southeast European Politics*, Vol.III, nº 2-3, novembro 2002, pp.107-126.

FRIEDMAN, Victor A. Balkan languages and the challenges of EU integration: minorities as majorities and majorities as minorities. In: MARUSHIAKOVA, Elena. *Dynamics of National Identity and Transnational Identities in the Process of European Integration*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2008, pp.362-375.

FUNDACIÓN SECRETARIADO GITANO. Especial Rumania. *Gitanos: pensamiento y cultura*. Nº 45-46, 2008.

GAMELLA, Juan. Gitano Pentecostal Baptism: An Essay in Visual Anthropology. Trabalho apresentado em THE GYPSY LORE SOCIETY ANNUAL MEETING AND CONFERENCE ON GYPSY STUDIES. Istambul, 19-23 de setembro, 2012.

GANCARZ, Natalia; KAPRALSKI, Slawomir. Changing Aesthetics of Remembrance. From Commemorating Roma to Romani Commemoration? Trabalho apresentado em THE GYPSY LORE SOCIETY ANNUAL MEETING AND CONFERENCE ON GYPSY STUDIES. Istambul, 19-23 de setembro, 2012.

GARCIA, Eusebio Medina. Las Políticas de “Integración” de los Gitanos en Perspectiva. Almenara – Revista Extremeña de Ciências Sociais. 2009. Disponível em: <http://sites.google.com/site/almenararevistasociologia/home/almenara-no-1---primer-semester-de-2009/contenidos-de-almenara-no-1---primer-semester-de-2009/laspoliticadeintegraciondelosgitanosenperspectiva>

GAY Y BLASCO, Paloma. Gender and pentecostalism among the Gitanos of Madrid: combining approaches. *Romani Studies* 5, volume 22, número 1, junho 2012.

GHEORGHE, Nicolae. *Romania is shirking its Roma responsibilities*. 03/11/2010. Disponível em: <http://www.guardian.co.uk/commentisfree/2010/nov/03/romania-shirking-roma-responsibilities>. Acesso em 04/2010.

_____. Minorías Nacionales. *I Tchatchipen*. Instituto Romano, Nº 1, 1993.

GHEORGE, N; MIRGA, A. The Roma in the twenty-first century. *Project on Ethnic relations*. 1997. Disponível em: http://www.per-usa.org/1997-2007/21st_c.htm

GOFFMAN, Erving. *Estigma – notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Ed. Zahar, 1963.

GOLDSTON, James. *The Romani movement: what shape, what direction?* 2001. Disponível em: <http://www.errc.org/cikk.php?cikk=1292>. Acesso em 2010.

GONÇALVES, Williams; SILVA, Guilherme A. *Dicionário de Relações Internacionais*. Editora Manole, 2005.

GOODWIN, Morag. *The Romani Claim to Non-Territorial Nation Status: Recognition from an International Legal Perspective*. 2004. Disponível em: <http://www.errc.org/cikk.php?cikk=1849>. Acesso em 20/07/2011

GOTTMAN, J. *The significance of territory*. University Press of Virginia, 1973.

GOUVEIA, Gualberto L. N. *A cidadania dos despossuídos: segregação e pentecostalismo*. Dissertação de Mestrado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP, 1992.

GREENBERG, Jack. *Report on Roma education today: from slavery to segregation and beyond*. Columbia Law Review. Vol. 110, nº 4, Maio de 2010. Disponível em: <http://www.columbialawreview.org/assets/pdfs/110/4/Greenberg.pdf>

GUIBERNAU, Montserrat. *Nacionalismos: o estado nacional e o nacionalismo no século XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

GUIMARAIS, Marcos Toyansk S. *Caminhos cruzados: ciganos e judeus*. Revista 18. Ano VI, número 25. São Paulo, 2008, pp.28.31.

_____. Evangelical movement: a positive step towards a transnational community development? Trabalho apresentado em THE GYPSY LORE

SOCIETY ANNUAL MEETING AND CONFERENCE ON GYPSY STUDIES. Istambul, 19-23 de setembro, 2012.

GUY, Will. *Between Past and Future: The Roma of Central and Eastern Europe*, 2002.

HADZIAVDIC, Habiba. *Images of Gypsies, a German Case: Gilad Margalit*, 2006. Disponível em:
<http://www.nobleworld.biz/images/Hadziavdic.pdf>

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

_____. Dos múltiplos territórios à multiterritorialidade. In: HEIDRICH, A. L.; COSTA, B. P.; PIRES, C. L. Z. ; UEDA, V. *A emergência da multiterritorialidade: a resignificação da relação do humano com o espaço*. ULBRA, UFRGS, 2008.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. DP&A Editora, 2006.

_____. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Humanitas, 2009.

HANCOCK, Ian. *We are the Romani people*. University Hertfordshire Press, 2002.

_____. “The emergence of Romani as a koīné outside of India”. In: ACTON, Thomas. *Scholarship and the Gypsy struggle: commitment in Romani studies*. University of Hertfordshire Press, 2000, pp.1-13.

_____. “A glossary of Romani terms”. In: WEYRAUCH, Walter. *Gypsy Law: Romani Legal Traditions and Culture*. University of California Press, 2001, pp.170-187.

_____. *The Pariah Syndrome*. Versão para web. 1999. Disponível em:
http://radoc.net/radoc.php?doc=art_k_the_pariah_syndrome&lang=en&articles=true

_____. *The Roots of Antigypsyism: to the Holocaust and After*, 1997. Disponível em:
http://www.radoc.net/radoc.php?doc=art_b_history_rootsofprejudice&lang=en&articles=true

_____. *The Romani movement: what shape, what direction?* 2001. Disponível em:
<http://www.errc.org/cikk.php?cikk=1292>. Acesso em 2010.

_____. Our need for internal diplomatic skills. In: V. Nicolae & Hanna Slavik, eds., *Roma Diplomacy*. Brussels: European Roma Information Office. 2007a. Disponível em:
http://www.radoc.net/radoc.php?doc=art_j_politics&lang=en&articles=true

_____. *Romanies and the Holocaust: a Reevaluation and an Overview*, 2007b. Disponível em:
http://www.radoc.net/radoc.php?doc=art_e_holocaust_porrajmos&lang=en&articles=true

_____. Antigypsyism in the New Europe, 1993. Disponível em: http://www.radoc.net/radoc.php?doc=art_f_bias_antigypsyism&lang=en&articles=true

_____. *Responses to the Porrajmos (The Romani Holocaust)*. In: ROSENBAUM, Alan. *Is the Holocaust Unique?* Boulder: The Westview Press, 1995, pp. 39-64. Disponível em: http://www.radoc.net/radoc.php?doc=art_e_holocaust_responses&lang=en&articles=true

HEIDRICH, A. L.; COSTA, B. P.; PIRES, C. L. Z. ; UEDA, V. *A emergência da multiterritorialidade: a ressignificação da relação do humano com o espaço*. ULBRA, UFRGS, 2008.

HELBIG, Adriana Nadia. *Play for me, old Gypsy : music as a political resource in the Roma rights movement in Ukraine*. Tese de doutorado. Columbia University, 2005.

_____. The Dialogics of Development: NGOs, Ethnopolitics, and Roma in Ukraine. In: D'Anieri, Paul. *Orange Revolution and Aftermath: Mobilization, Apathy, and the State in Ukraine*. Woodrow Wilson International Center for Scholars/ John Hopkins University Press, 2010, pp. 254-273.

HELD, David. A democracia, o Estado-nação e o sistema global. Trabalho apresentado na conferência “Aprofundando e globalizando a democracia”, realizada em Yokohama, Japão, 1990.

_____. *Cosmopolitanism: ideals and realities*. Polity, 2010.

HELD, David; MCGREW, Anthony. *Prós e contras da globalização*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

HEUSS, Herbert. “Anti-Gypsyism research: the creation of a new field of study”. In: ACTON, Thomas. *Scholarship and the Gypsy struggle: commitment in Romani studies*. University of Hertfordshire Press, 2000, pp.52-68.

HORVÁTH, Aladár. *Gadjo Nation – Roma Nation?* 2006. Disponível em: <http://www.errc.org/cikk.php?cikk=2655>. Acesso em 2011.

IWATANI, Ayako. Between Multiple Lands and Homelands: the Discourse of Indian Origin and the Sense of Belonging among “Gypsies” in Greece and Romania. Trabalho apresentado em THE GYPSY LORE SOCIETY ANNUAL MEETING AND CONFERENCE ON GYPSY STUDIES. Istambul, 19-23 de setembro, 2012.

JACKSON, Robert; SORENSEN, Georg. *Introdução às Relações Internacionais*. Jorge Zahar, 2007.

JENNE, Erin K. *Ethnic Bargaining: the paradox of minority empowerment*. Cornell University Press, 2007.

JONES, Martin; JONES, Rhys; WOODS, Michael. *Introduction to Political Geography: Space, Place and Politics*. Routledge, 2004.

JOVIC', Dejan; ADAMSON, Kevin. The Macedonian–Albanian political frontier: the re-articulation of post-Yugoslav political identities. *Nations and Nationalism* 10 (3), 2004, 293–311. Disponível em: <http://hevro.haifa.ac.il/~soc/lecturers/smoooha/files/1791.pdf>. Acesso em 10/07/2011.

KARAMIHOVA, Margarita. *Readings in the History and Culture of the Balkans*. Institute for Ethnology and Folklore Studies with Ethnographic Museum e Institute for Balkan Studies with Center for Thracology. Sofia, Ed.: Paradigma, 2010.

KEARNS, Gerry. Imperial Geopolitics. In: AGNEW, J.; TOAL, G.; MITCHELL, K. *A Companion to Political Geography*. Wiley-Blackwell, 2003, pp:173-186.

KENRICK, Donald. *Gypsies: from the Ganges to the Thames*. University of Hertfordshire Press, 2004.

KLIMOVA-ALEXANDER, I. *The Romani Voice in World Politics: The United Nations and Non-State Actors*, Aldershot: Ashgate, 2005.

_____. Prospects for Romani national cultural autonomy. In: NINMI, Ephraim. *National Cultural Autonomy and its Contemporary Critics*. Routledge, 2005, pp.124-134.

KOLOSSOV, Vladimir. After empire: identities and territorialities in the post-Soviet space. In: AGNEW, J.; TOAL, G.; MITCHELL, K. *A Companion to Political Geography*. Wiley-Blackwell, 2003, pp:251-270.

KOVATS, Martin. *The politics of Roma identity: between nationalism and destitution*. 2003. Open Democracy. Disponível em: http://www.opendemocracy.net/people-migrationeurope/article_1399.jsp. Acesso em 2011.

KWIEK, Gregor D. Rom, Roma, Romani, Kale, Gypsies, Travellers, and Sinti...pick a name and stick with it, already! In: ACTON, T.; LE BAS, D. *All Change! Romani studies through Romani eyes*. University of Hertfordshire Press, 2010, pp.79-83.

LAHAV, Yehuda. *Proud Hungarians must prepare for war against the Jews*. Haaretz, 02/06/2009. Disponível em: <http://www.haaretz.com/hasen/spages/1089550.html>

LANDAU, Jacob. *Pan-Turkism: to irredentism to cooperation*. 1995.

LATIFI, Veron. Storm over Macedonia partition plan, Balkan Crisis Report. 2001, 6 de junho. Disponível em: www.iwpr.net

LE BAS, Damian. The possible implications of diasporic consciousness for Romani identity. In: ACTON, T.; LE BAS, D. *All Change! Romani studies through Romani eyes*. University of Hertfordshire Press, 2010, pp.61-70.

LEE, Ronald. *Roma in Canada*. Roma Community Centre. 1998. Disponível em: http://www.romatoronto.org/facts_canada.html

LIÉGEOIS, Jean-Pierre. *Geopolitics and sociopolitics: new prospects for Roma*. Disponível em: http://www.emz-berlin.de/projekte_e/pj41_pdf/Liegeois.pdf

_____. *Roma in Europe*. Strasbourg: Council of Europe Publishing, 2007.

MAGANO, Olga; MENDES, Maria Manuela. Gypsies and social policies in Portugal. Trabalho apresentado em THE GYPSY LORE SOCIETY ANNUAL MEETING AND CONFERENCE ON GYPSY STUDIES. Istambul, 19-23 de setembro, 2012.

MARGALIT, Gilad. *Germany and its Gypsies: a Post-Auschwitz Ordeal*. Wisconsin Press, 2002.

_____; MATRAS, Yaron. “Gypsies in Germany – German Gypsies?” In: STAUBER, Roni; VAGO, Raphael. *The Roma: a minority in Europe: historical, political and social perspectives*. CEU Press, 2007, pp.103-116.

MARSH, Adrian. Research and the Many Representations of Romani Identity. ERRC. Disponível em: <http://www.errc.org/cikk.php?cikk=2900>. 2007. Acesso em 2011.

MARTIN, André. *Fronteiras e Nações*. São Paulo: Contexto, 1992.

MARUSHIAKOVA, Elena. *Dynamics of National Identity and Transnational Identities in the Process of European Integration*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2008.

MARUSHIAKOVA, Elena. Gypsy/Roma Identities in New European Dimension (The Case of Eastern Europe). In: MARUSHIAKOVA, Elena. *Dynamics of National Identity and Transnational Identities in the Process of European Integration*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2008, pp.468-490.

MARUSHIAKOVA, E., POPOV, V. “The Roma - a Nation without a State? Historical Background and Contemporary Tendencies.” - In: BURSZTA, W., KAMUSELLA, T., WOJCIECHOWSKI, S. (Eds.) *Nationalismus Across the Globe: An overview of the nationalism of state-endowed and stateless nations*, Poznan: School of Humanities and Journalism, 2005, 433-455. Disponível em: <http://212.72.210.78/sr-www/files/Virtual%20library/Nation.pdf>

_____. “Myth as process”. In: ACTON, Thomas. *Scholarship and the Gypsy struggle: commitment in Romani studies*. University of Hertfordshire Press, 2000, pp.81-93.

_____. Bulgaria: ethnic diversity – a common struggle for equality. In: GUY, Will. *Between Past and Future: The Roma of Central and Eastern Europe*, 2002, pp.

_____. Historical and ethnographic background: Gypsies, Roma, Sinti. In: GUY, Will. *Between Past and Future: The Roma of Central and Eastern Europe*, 2002, pp.

_____. Tsiganskaya tragediya 1941–1945. Fakty, dokumenty, vospominaniya. Vol.2. Vooruzhonnyi otpor [A tragédia dos ciganos 1941-1945. Fatos, Documentos e memórias. Vol. 2, Resistência armada]. Nikolai Bessonov. 2010 (resenha). *Romani Studies* 5, Vol. 21, No. 2 (2011), pp.219-224

MATOSHI, Halil. The Albanians' New Model Army. IWPR [online], Agosto 2001. Capturado em 2012. Disponível em: www.iwpr.net

MATRAS, Yaron. "Johann Rüdiger and the study of Romani in 18th century Germany". *Journal of the Gypsy Lore Society*, 1999, pp. 89-116. Disponível em: http://romani.humanities.manchester.ac.uk/downloads/2/Matras_Ruediger.pdf

_____. Minority rights protection in international law. The Roma of Europe, and: Who speaks for Roma? Political representation of a transnational minority community (resenha). *Romani Studies*, Volume 20, Número 2, Dezembro, 2010, pp. 206-212. Liverpool University Press

_____. The Roma Struggle for Compensation in Post-War Germany. Julia von dem Knesebeck (resenha). *Romani Studies* 5, Vol. 22, No. 1, 2012, pp. 69-76. Liverpool University Press.

_____. Scholarship and the politics of Romani identity: Strategic and conceptual issues. Trabalho apresentado em THE GYPSY LORE SOCIETY ANNUAL MEETING AND CONFERENCE ON GYPSY STUDIES. Istambul, 19-23 de setembro, 2012.

MAYALL, David. *Gypsy Identities 1500-2000: from Egipcians and Moon-men to the ethnic Romany*. Routledge, 2004.

McGARRY, Aidan. *Who Speaks for Roma?: Political Representation of a Transnational Minority Community*. Continuum. 2010.

_____. Ambiguous nationalism? Explaining the parliamentary under-representation of Roma in Hungary and Romania. *Romani Studies*, Volume 19, Número 2, Dezembro, 2009, pp. 103-124. Liverpool University Press

_____. Romani Politics in Contemporary Europe: Poverty, Ethnic Mobilization and the Neoliberal Order. *Romani Studies*, Volume 20, Número 2, Dezembro, 2010, pp. 203-205. Liverpool University Press.

MEDDA-WINDISCHER, Roberta. The Roma: a *socially disadvantaged group* or a *national minority* ? Unravelling the dichotomy through the Framework Convention for the Protection of National Minorities. Trabalho apresentado em THE GYPSY LORE SOCIETY ANNUAL MEETING AND CONFERENCE ON GYPSY STUDIES. Istambul, 19-23 de setembro, 2012.

MIDLARSKY, Manus I. *Handbook of war studies II*. University of Michigan Press, 2000.

_____. "Identity and international conflict". In: MIDLARSKY, Manus I. *Handbook of war studies II*. University of Michigan Press, 2000, pp.25-58.

MINCA, Claudio. *The return of the Camp. Progress in Human Geography* 29, 4 (2005) pp. 405–412. Disponível em: <http://www.sages.unimelb.edu.au/news/mhgr/Minca2005.pdf>

MIRGA, Andrzej. *Roma and the law: demythologizing the Gypsy criminality stereotype*. Project on ethnic relations. New Jersey, 1999. Disponível em: www.per-usa.org/reports/RomaandtheLaw00.pdf

MIRGA, Anna; PIEMONTESE, Stefano; BEREMÉNYI, Bálint-Ábel. Did National Roma Strategies learn from Shortcoming of the 'Spanish Model'? Trabalho apresentado em THE GYPSY LORE SOCIETY ANNUAL MEETING AND CONFERENCE ON GYPSY STUDIES. Istambul, 19-23 de setembro, 2012.

MOONEN, Frans. *Anticiganismo e políticas ciganas na Europa e no Brasil*. Recife 2012.

MUKHARYAMOV, Nayil' M. Ethnicity and the Study of International Relations in post-Soviet Russia. In: TSYGANKOV, Andrei; TSYGANKOV, Pavel. *New Directions in Russian International Studies*. Stuttgart. Ibidem, 2005, pp.143-160.

NAYDENOVA, Violeta. *Stereotyping the Roma in Bulgaria*. 2010. Open Society. Disponível em: <http://blog.soros.org/2010/11/stereotyping-the-roma-in-bulgaria/>. Acesso em 05/07/2011.

NEWMAN, David. Boundaries. In: AGNEW, J.; TOAL, G.; MITCHELL, K. *A Companion to Political Geography*. Wiley-Blackwell, 2003, pp:123-137.

NIMNI, Ephraim. National-Cultural Autonomy as an Alternative to Minority Territorial Nationalism. *Ethnopolitics*, Vol.6, nº 3, 2007, pp.345-364.

_____. *National Cultural Autonomy and its Contemporary Critics*. Routledge, 2005.

NOVITCH, Myriam. *Gypsy victims of the Nazi terror*. 1984. Disponível em: <http://www.geocities.com/~patrin/terror.htm>

NOVOSELSKY, Valery. *European Roma in the State of Israel*. 2003. Disponível em: <http://www.valery-novoselsky.org/euroromainisrael.html>. Acesso em 2009.

NYE JR., Joseph S. *Understanding International Conflicts: an Introduction to Theory and History*. Longman, 2009.

_____. *O Paradoxo do Poder Americano – Por que a única Superpotência do Mundo não pode Prosseguir Isolada*. São Paulo: Editora Unesp, 2002.

_____; KEOHANE, Robert O. *Transnational Relations and World Politics*. Harvard University Press, 1971.

OLIVERA, Martin. The Gypsies as indigenous groups: the Gabori Roma case in Romania. *Romani Studies* 5, Vol. 22, nº 1, 2012, pp.19.33.

O'NIONS, Helen. *Minority Rights Protection in International Law – The Roma of Europe*. Ashgate, 2007.

OSI; ERRC; ROMANI CRISS; RCR; COHRE; *Security a la Italiana: Fingerprinting, Extreme Violence and Harassment of Roma in Italy*. 2008. Disponível em: http://www.soros.org/initiatives/roma/articles_publications/publications/fingerprinting_20080715/fingerprinting_20080715.pdf. Acesso em: 01/07/2011.

PAASI, Anssi. Territory. In: AGNEW, J.; TOAL, G.; MITCHELL, K. *A Companion to Political Geography*. Wiley-Blackwell, 2003, pp: 109-122.

PAINTER, Joe. *Territory-network*. Association of American Geographers Annual Meeting. Chicago, EUA, 7-11 Março de 2006. Disponível em Durham University Research Online (2011).

PELTONEN, Lari Samuli. *Hate speech against the Roma in Romania: Discourse Analysis on Three Romanian Newspapers' Internet Forums*. Dissertação de Mestrado. Universidade de Helsinki, 2010.

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

PETROVA, Dimitrina. *The Romani movement: what shape, what direction?* 2001. Disponível em: <http://www.errc.org/cikk.php?cikk=1292>

PETTAN, Svanibor. Gypsies, Music, and Politics in the Balkans: a case study from Kosovo. *The World of Music: Music of the Roma. Ethnicity, Identity and Multiculturalism*. Vol. 38(1) – 1996, pp.33-62.

PIETROSANTI, Paolo. *Project for a non-territorial Republic of the Romany Nation*. 1994. Disponível em: idebate.org/roma. Acesso em 2009.

_____. *The Romani Nation or: "Ich Bin Ein Zigeuner"*. 2004. Disponível em: <http://www.errc.org/cikk.php?cikk=1324>. Acesso em 2011.

POGÁNY, István. Legal, Social and Economic Challenges Facing the Roma of Central and Eastern Europe. *Queen's Papers on Europeanisation*. Nº 2, 2004. Disponível em: <http://www.qub.ac.uk/schools/SchoolofPoliticsInternationalStudiesandPhilosophy/FileStore/EuropeanisationFiles/Fileupload,38404,en.pdf>. Capturado em 2011.

POLIAKOV, León. *O mito ariano*. Editora Perspectiva, 1971.

POPESCU, Delia; LOVELAND, Matthew. Creating the “Other”: Attitudes toward the Roma population in the European Union. Trabalho apresentado em THE GYPSY LORE SOCIETY ANNUAL MEETING AND CONFERENCE ON GYPSY STUDIES. Istambul, 19-23 de setembro, 2012.

POPOV, Vesselin. The Gypsy/Roma between the Scylla of marginalization and the Charybdis of exoticization in the new EU realities. In: MARUSHIAKOVA, Elena. *Dynamics of National Identity and Transnational Identities in the Process of European Integration*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2008, pp.491-503.

PRAMOD, Kumar. *Forgotten Children of Mother India – Introduction: International Roma Conference*. 2001. Acesso em 2010. Disponível em: <http://www.hvk.org/articles/0401/138.html>

PROGRAM ON ETHNIC RELATIONS. *Roma and the question of self-determination: fiction and reality*. 2002, Polônia. Disponível em: http://www.per-usa.org/Reports/Jadwisin1_12_03.pdf

PUXON, Grattan. “The Romani movement: rebirth and the First World Romani Congress in retrospect”. In: ACTON, Thomas. *Scholarship and the Gypsy struggle: commitment in Romani studies*. University of Hertfordshire Press, 2000, pp.94-113.

REZENDE, Dimitri Fazito Almeida. *Transnacionalismo e Etnicidade – A Construção Simbólica do Romanesthàn (nação cigana)*. Dissertação de Mestrado pela Universidade Federal de Minas Gerais, 2000.

RFE/RL Balkan Report. *Did nationalist leaders plan to divide Macedonia along ethnic lines?* 2005, 10 de junho. Disponível em: www.rferl.org/reports/Balkan-report

RISSE-KAPPEN, Thomas. *Bringing transnational relations back in - non-state actors, domestic structures and international institutions*. Cambridge University Press, 1995.

RIES, Johannes. “I Must Love Them with All My Heart”: Pentecostal Mission and the Romani Other. *The Anthropology of East Europe Review*, Vol 25, No 2, 2007, pp. 132-142.

_____. Romany/Gypsy church or people of God? The dynamics of Pentecostal mission and Romany/Gypsy ethnicity management. In: STEWART, Michael; RÖVID, Márton. *Multi-disciplinary approaches to Romany studies*. CEU, 2009, pp.271-279.

ROMAN, Raluca Bianca. Roma “culture clash”? Finnish Roma elite on Eastern European Roma migrants, Roma identity and transnational mobilization. Trabalho apresentado em THE GYPSY LORE SOCIETY ANNUAL MEETING AND CONFERENCE ON GYPSY STUDIES. Istambul, 18-22 de setembro, 2012.

ROMANI NATION BUILDING ACTION PLAN. Romano Liloro, 2009. Disponível em: http://groups.google.com/group/romano_liloro/browse_thread/thread/27fd620c0102fec1?pli=1

ROSE, Romani. *Roma and Sinti – Human Rights for Europe's Largest Minority*. Heidelberg, 2007.

_____. *Tendência na UE é alarmante*. Disponível em: <http://www.dw-world.de/dw/article/0,,3555614,00.html>

ROSENDAHL, Zeny. Geografia da religião: uma proposição temática. *GEOUSP – Espaço e Tempo*, São Paulo, nº 11, pp.9-19, 2002.

ROUTLEDGE, Paul. Anti-Geopolitics. In: AGNEW, J.; TOAL, G.; MITCHELL, K. *A Companion to Political Geography*. Wiley-Blackwell, 2003, pp 236-248.

RÖVID, Márton. “One-size-fits-all Roma? On the normative dilemmas of the emerging European Roma policy”. *Romani Studies* 5, Vol. 21, No. 1, 2011, 1–22.

_____. The Cosmopolitan Gypsy: On the Transcendence of National Citizenship in the Light of the Case of Roma, an Allegedly Non-territorial Nation. Trabalho apresentado em THE GYPSY LORE SOCIETY ANNUAL MEETING AND CONFERENCE ON GYPSY STUDIES. Istambul, 19-23 de setembro, 2012.

SACK, Robert David. *Human territoriality: its theory and history*. Cambridge University Press, 1986.

SAND, Shlomo. *A invenção do povo judeu: da bíblia ao sionismo*. São Paulo: Benvirá, 2011.

SANT’ANA, Maria Lourdes. *Os ciganos: aspectos da organização social de um grupo cigano em Campinas*. FFLCH – USP, 1983.

SANTOS, Alberto Pereira. Introdução à Geografia das Religiões. *GEOUSP – Espaço e Tempo*, São Paulo, nº 11, pp.21-33, 2002.

SANTOS, Gislene Aparecida. Redes e fronteiras: o caso da migração de sul-catarinenses para os EUA. In: HEIDRICH, A. L.; COSTA, B. P.; PIRES, C. L. Z. ; UEDA, V. *A emergência da multiterritorialidade: a resignificação da relação do humano com o espaço*. ULBRA, UFRGS, 2008, pp. 85-100.

SCHILLER, Nina G.; FOURON, Georges. “Laços de sangue”: os fundamentos raciais do Estado-nação transnacional. In: FELDMAN-BIANCO, Bela; CAPINHA, Graça (orgs). *Identidades*. São Paulo. Ed. Hucitec, 2000, pp: 41-71

SHAIN, Yossi. *Kinship and Diasporas in International Affairs*. The University of Michigan Press, 2008.

SHAPIRO, Michael J. Sounds of Nationhood. *Millennium – Journal of International Studies*. Vol.30, Nº 3, 2001, pp. 583-601.

SHEFFER, Gabriel. *Diaspora politics: at home abroad*. Cambridge University Press, 2003.

SHLAIM, Avi. Israel between East and West, 1948-56, *International Journal of Middle East Studies*, 2004, Vol. 36, No. 4, pp. 657-673.

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

_____. Negotiating "Gypsiness": Strategy in Context. *The Journal of American Folklore*, Vol. 101, No. 401 (Jul. - Set., 1988), pp. 261-275

_____. Music and power: gender and performance among Roma (Gypsies) of Skopje, Macedonia. *The World of Music: Music of the Roma. Ethnicity, Identity and Multiculturalism*. Vol. 38(1) – 1996, pp. 63-76.

SLATER, David. Geopolitical themes and postmodern thought. In: AGNEW, J.; TOAL, G.; MITCHELL, K. *A Companion to Political Geography*. Wiley-Blackwell, 2003, pp.75-91.

SLAVKOVA, Magdalena. Between realities and nostalgia: Bulgarian immigrants in Spain (the case of Bulgarians in Castile and León). In: KARAMIHOVA, Margarita. *Readings in the History and Culture of the Balkans*. Institute for Ethnology and Folklore Studies with Ethnographic Museum e Institute for Balkan Studies with Center for Thracology. Sofia, Ed.: Paradigma, 2010, pp.195-212.

_____. Evangelical Gypsies in Bulgaria: Way of life and performance of identity. *Romani Studies* 5, Vol. 17, No. 2, 2007, 205–246.

SOBOTKA, Eva. They have a dream: the state of Roma affairs in the Czech Republic. Publicado em 21/05/2001. Acesso em 2011. Disponível em: <http://www.ce-review.org/01/18/sobotka18.html>

_____. Human Rights and Roma policy formation in the Czech Republic, Slovakia and Poland. In: STAUBER, Roni; VAGO, Raphael. *The Roma: a minority in Europe: historical, political and social perspectives*. CEU Press, 2007, pp.135-161.

SOROS, George. *Europe needs educated Roma*. Publicado em 13/01/2010. Disponível em: <http://www.guardian.co.uk/commentisfree/2010/jan/13/roma-discrimination-eu-economy>. Acesso em 2010.

SPARING, Frank. NS-Verfolgung von „Zigeunern“ und „Wiedergutmachung“ *APuZ: Sinti und Roma*. Bundeszentrale für politische Bildung. Bonn: Maio de 2011, pp. 8-15.

STAUBER, Roni; VAGO, Raphael. *The Roma: a minority in Europe: historical, political and social perspectives*. CEU Press, 2007.

_____. *The politics of memory – Jews and Roma commemorate their persecution*. In: STAUBER, Roni; VAGO, Raphael. *The Roma: a minority in Europe: historical, political and social perspectives*. CEU Press, 2007, pp.117-133.

STEWART, Michael; RÖVID, Márton. *Multi-disciplinary approaches to Romany studies*. CEU, 2009.

STEWART, Michael. “The other genocide”. In: STEWART, Michael; RÖVID, Márton. *Multi-disciplinary approaches to Romany studies*. CEU, 2009, pp.172-195.

_____. The puzzle of Roma persistence: group identity without a nation. In: ACTON, T; MUNDY, G. *Romani culture and Gypsy identity*. Univ of Hertfordshire Press, 1997, pp: 84-98.

STOFFERS, Nina. The Gypsy caravan. From real Roma to imaginary Gypsies in western music and film (resenha). *Romani Studies*, Volume 19, Número 1, Junho, 2009, pp. 82-86. Liverpool University Press

STRAUß, Daniel. Zur Bildungssituation von deutschen Sinti und Roma *APuZ: Sinti und Roma*. Bundeszentrale für politische Bildung. Bonn: Maio de 2011, pp. 48-54.

TAMÁS, PÁL. Central European Roma Policy. In: STAUBER, Roni; VAGO, Raphael. *The Roma: a minority in Europe: historical, political and social perspectives*. CEU Press, 2007, pp.163-175.

TARROW, Sidney. *The new transnational activism*. Cambridge University Press. 2005.

TAVANI, Claudia. *Keeping the Criminality Myth Alive: Stigmatisation of Roma through the Italian Media*. 2005. Disponível em: <http://www.errc.org/cikk.php?cikk=2168>. Acesso em 2010.

TCHILEVA, Druzhemira. *Emerging Romani Voices from Latin America*. 2004. Disponível em: <http://www.errc.org/cikk.php?cikk=1847>. Acesso em 2011.

TEIXEIRA, Rodrigo Corrêa. *Ciganos em Minas Gerais*. Belo Horizonte, Crisálida, 2007.

THE GYPSY LORE SOCIETY ANNUAL MEETING AND CONFERENCE ON GYPSY STUDIES. Istambul, 19-23 de setembro, 2012.

THURNER, Érika. *Nazi and postwar policy against Roma and Sinti in Austria*. In: STAUBER, Roni; VAGO, Raphael. *The Roma: a minority in Europe: historical, political and social perspectives*. CEU Press, 2007, pp.55-67.

TONINATO, Paola. The Making of Gypsy Diasporas. *Translocations: Migration and Social Change*, número 5, agosto de 2009. Disponível em: www.translocations.ie/Vol_5_Issue_1_c.doc

TREHAN, Nidhi. In the name of the Roma?The role of private foundations and NGOs. In: GUY, Will. *Between Past and Future: The Roma of Central and Eastern Europe*, 2002, pp.134-149.

UEDA, Vanda. O território organizado pelas redes. In: HEIDRICH, A. L.; COSTA, B. P.; PIRES, C. L. Z. ; UEDA, V. *A emergência da multiterritorialidade: a ressignificação da relação do humano com o espaço*. ULBRA, UFRGS, 2008, pp.77-84.

UN. Press briefing: headquarters press conference by International Romani Union. 05/06/2001. Acesso em 2011. Disponível em: <http://www.un.org/News/briefings/docs/2001/ROMANIPC.doc.htm>

UNDP. At risk: roma and the displaced in Southeast Europe, 2006.

VALLIER, Ivan. *The Roman Catholic Church: a Transnational Actor*. In: NYE JR; Joseph S.; KEOHANE, Robert O. *Transnational Relations and World Politics*. Harvard University Press, 1971.

VERMEERSCH, Peter. *The Romani Movement: minority politics and ethnic mobilization in contemporary Central Europe*. Berghahn Books, 2006.

_____. *The Roma in domestic and international politics: an emerging voice?* 2001. Disponível em: <http://www.errc.org/cikk.php?cikk=1274>. Acesso em 2011.

VESELÝ, Ivan. *Roma and Politics: Where is the Real Power of the Romani Movement?* 2002. Disponível em: <http://www.errc.org/cikk.php?cikk=769>. Acesso em 2011.

_____. *Speaking with one voice*. Prague post, 2011. Disponível em: [tp://www.praguepost.com/opinion/10447-opinion-speaking-with-one-voice.html](http://www.praguepost.com/opinion/10447-opinion-speaking-with-one-voice.html)

VIDRA, Zsuzsanna. The “Unhidden Jew: Jewish narratives in Romany life –stories. In: STEWART, Michael; RÖVID, Márton. *Multi-disciplinary approaches to Romany studies*. CEU, 2009, pp:196-210.

VITALE, Tommaso; CLAPS, Enrico. Not always the same old story: spatial segregation and feelings of dislike towards Roma and Sinti in large cities and medium-size towns in Italy. In: STEWART, Michael; RÖVID, Márton. *Multi-disciplinary approaches to Romany studies*. CEU, 2009, pp:228-256.

VOJAK, Danijel. The persecution of the Roma population in Croatia since their settlement in the 14th century until 1918. Trabalho apresentado em THE GYPSY LORE SOCIETY ANNUAL MEETING AND CONFERENCE ON GYPSY STUDIES. Istambul, 19-23 de setembro, 2012.

VOLLAARD, Hans. *The Frontiers and Limits of Europe*, 2005. Disponível em: <http://www.coleurope.eu/file/content/chairs/visions/documents/HV2-The%20frontiers%20and%20limits%20of%20Europe.pdf>. Acesso em 2011.

WEYRAUCH, Walter. *Gypsy Law: Romani Legal Traditions and Culture*. University of California Press, 2001.

WILLEMS, Wim; LUCASSEN, Leo. Gypsies in the Diaspora? The Pitfalls of a Biblical Concept. *Social History Journal*. Vol 33, No 66, 2000, pp. 251-269.

WILLIAMS, Colin H. Nationalism in a Democratic Context. In: AGNEW, J.; TOAL, G.; MITCHELL, K. *A Companion to Political Geography*. Wiley-Blackwell, 2003, pp: 356-377.

YOORS, Jan. *The Gypsies*. Waveland Press, 1987.

ZANELATO, Renne. Report 2011 Worldwide Gypsy Work. *Gypsy and Traveler International Evangelical Fellowship*. Enviado por Renee Zanellato em 2012.

ZDRAVKO, Zdravkov. Kinship structures among the Gypsies. In: KARAMIHOVA, Margarita. *Readings in the History and Culture of the Balkans*. Institute for Ethnology and

Folklore Studies with Ethnographic Museum e Institute for Balkan Studies with Center for Thracology. Sofia, Ed.: Paradigma, 2010, pp.231-244.

ZIMMERMANN, Michael. *Jews, Gypsies and Soviet prisoners of war: comparing Nazi persecutions*. In: STAUBER, Roni; VAGO, Raphael. *The Roma: a minority in Europe: historical, political and social perspectives*. CEU Press, 2007, pp.31-53.

_____. *The Wehrmacht and the National Socialist persecution of the Gypsies*. In: *Romani Studies* 5, Vol. 11, No. 2, pp. 111-135 Disponível em: <http://www.marston.co.uk/RSPP/LUPRSV011P02A00111.pdf>

SITES

EL PAIS. *En integración gitana, algo habremos hecho bien*. 18/09/2010. Disponível em: http://www.elpais.com/articulo/sociedad/integracion/gitana/algo/habremos/hecho/bien/elpepisoc/20100918elpepisoc_1/Tes

PATRIN WEB JOURNAL: *Romani Culture and History*. Disponível em: <http://www.geocities.com/~patrin/>

TIMES ONLINE. *Jobbik: Meet the BNP's fascist friends in Hungary*, Junho de 2009. Disponível em: <http://www.timesonline.co.uk/tol/news/politics/article6457752.ece>

CORRESPONDÊNCIA PESSOAL, ENTREVISTAS E ENCONTROS INFORMAIS RELEVANTES.

Elena Marushiakova: professora e coordenadora do Departamento de Etnologia Balcânica no Institute for Ethnology and Folklore Studies and Ethnographic Museum (IEFSEM) at Bulgarian Academy of Sciences. É presidente da Gypsy Lore Society e membro do corpo editorial da revista *Romani Studies*.

Veselin Popov: professor associado no Institute for Ethnology and Folklore Studies and Ethnographic Museum (IEFSEM) at Bulgarian Academy of Sciences.

Yelis Erolova: pesquisadora no Institute for Ethnology and Folklore Studies and Ethnographic Museum (IEFSEM) at Bulgarian Academy of Sciences.

Magdalena Slavkova: pesquisadora no Institute for Ethnology and Folklore Studies and Ethnographic Museum (IEFSEM) at Bulgarian Academy of Sciences.

Rumyan Russinov: diretor da ONG PPAC, Sofia.

Jorge Bernal: escritor e ativista cigano argentino. Preside a Skokra.

Emil Cohen: ativista de direitos humanos, Sofia.

Solomon Bali: presidente da B'nai Brith Bulgária.

Pastor Xerxes Fernandes: coordenador do projeto Calon.

Ljatif Demir: tradutor e escritor macedônio de origem cigana.

Nezdet Mustafa: Ministro da República da Macedônia e coordenador nacional da Década de Inclusão Roma.

Sofiya Zahova: pesquisadora no Institute for Ethnology and Folklore Studies and Ethnographic Museum (IEFSEM) at Bulgarian Academy of Sciences.

Manuela Cantón-Delgado: professora de Antropologia na Universidade de Sevilha, Espanha.

David Lagunas Arias: professor de Antropologia Social na Universidade de Sevilha, Espanha.

Francisco Maya: coordenador da Unión Romani, Barcelona, Espanha.

Gerardo Tiradani: colaborador da Fundación Secretariado Gitano. Barcelona, Espanha.

Eben Friedman: representante regional do Roma Educational Fund, Skopje, Macedônia.

Ian F. Hancock: professor de linguística na Universidade do Texas, Austin. Ex-representante da URI nas Nações Unidas e dos ciganos no Museu Estadunidense Memorial do Holocausto (USHMM).

Iloná Klimová-Alexander: doutora em Relações Internacionais pela Universidade de Cambridge. Pesquisadora do ativismo romani.

Yaron Matras: professor de linguística na Universidade de Manchester e ex-ativista do CNR. É editor da revista Romani Studies.

Savelina Danova: coordenadora de política e pesquisa da European Roma Rights Centre (ERRC), Budapeste, Hungria.

Orhan Tahir: ativista cigano, Bulgária.

Lilyana Kovatcheva: diretora do Centro para Integração Educacional de Crianças e Estudantes de Minorias Étnicas do Ministério da Educação da Bulgária.

Gabriel Scheffer: professor no Departamento de Ciência Política da Universidade Hebraica de Jerusalém.

Thomas Acton: professor emérito de Estudos Romanis na Universidade de Greenwich, Inglaterra.

Ruy Llera Blanes: antropólogo e pesquisador de pós-doutorado no ICS-UL e Visiting Fellow na London School of Economics and Political Science.

Valery Novoselsky: ativista de origem cigana, Israel.

Jovan Damjanovic: presidente da World Roma Organization. Sérvia.

Renee Zanellato: coordenador internacional da Missão "Vida e Luz", presidente do GATIEF, França.

Ilya Panov - pastor evangélico em Sofia.

Paulo, José e Pedro (nomes fictícios)- pastores evangélicos ciganos no Brasil.

Igor Shimura – pastor evangélico e fundador da MACI e da RENACI, Brasil.

Padre Jorge "Rocha" Pierozan: vice-presidente da Pastoral dos Nômades do Brasil.

Nathaniel Broekman: coordenador de voluntariado da Caritas, Bulgária.

ANEXOS

1-Textos para análise**A) Sermão de Lutero, 1543**

The Gypsies make it difficult for people by charging high prices, giving away information and being traitors, poisoning the water, burning, kidnapping children , and cheating in all kinds of ways in order to cause damage.

[Os ciganos dificultam a vida das pessoas ao cobrar preços altos, revelar segredos e sendo traidores, envenenando a água, queimando, sequestrando crianças, e trapaceando de todas as formas para causar danos]

**B) Relato do viajante francês Freycinet
1817-1820**

No número dos elementos de que se compõe a população do Rio de Janeiro, nenhuma sem dúvida alguma é mais digno de espicaçar curiosidade do que a presença dos indivíduos desta nação cosmopolita...aqui conhecida, como em Portugal, pelo nome de ciganos. (...) Dignos descendentes dos párias da Índia...os ciganos do Rio de Janeiro ostentam como eles o hábito de todos os vícios e propendem para todos os crimes. Possuidores de grandes riquezas, em sua maioria ostentam considerável luxo em roupas e cavalos, sobretudo por ocasião de suas bodas que são muito suntuosas, comprazendo comumente na devassidão crapulosa. Há ociosidade absoluta. Falsos e mentirosos, furtam quando podem ao comerciarem e também são sutis contrabandistas. Aqui, como por toda parte onde se encontra esta abominável raça, suas alianças só se fazem entre eles. Têm sotaque e até mesmo uma gíria própria. Por uma esquisitice absolutamente inconcebível, o governo tolera esta peste pública: duas ruas privativas até lhe são destinadas na vizinhança do Campo de Sant'Anna – a Rua e a Travessa dos Ciganos.

**C) Canção Popular da Alemanha
Erk e Böhme 1893-1894**

Lustig ist das Zigeunerleben...Faria, Faria. Ho
Er braucht dem Kaiser
Kein Zins zu geben;
Lustig war es im grünen Wald,
Wo der Zigeuner Aufenthalt

Alegre é a vida do cigano...Faria, Faria, Ho
Ele não precisa pagar
Nenhum tributo ao Kaiser;
Alegria está na floresta verde
Onde o cigano vive.

Cartão postal: vida cigana (cerca de 1910)

Fonte: Gilad Margalit, *Germany and its Gypsies*, 2002: 23.

D) Livro Infantil: Onkel Knolle**Primeira edição 1910; Edição de 1960**

Relata a história de Frieda, a menina que é punida por não obedecer ao Tio Knolle.:

*

Draussen vor dem Tore standen
Wägen von Zigeunerbanden
Kaum hat Frieda die geseh'n,
Bleibt sie gaffend dorten steh'n.

Glottz in jene Fensterscheiben -
Was die Leut' im Wagen treiben,
Das ist jetzt ihr Wissensdurst,
Alles and're ist ihr Wurst.

Ganz begehrllich fallen Blicke

Auf die dumme Friederike
Seitens der Zigeunerleute,
Denen sie willkomm'ne Beute.

Denn sie rauben sehr geschwind-
Jedes böse Gassenkind.
Ohne lange erst zu fragen
Stecken sie es in den Wagen.

Zwei Zigeuner, schwarz und greulich,
Packten jetzt die Frieda eilig,
Warfen sie, trotz ihrem Schrei'n,

Lá fora diante do portão pararam
Carruagens com bandos de ciganos
Assim que Frieda os vê
Ali fica parada embasbacada

Com olhos arregalados olha pela janela
O que essa gente faz na carruagem
É isso a sua sede de saber
Todo o resto não importa

De um jeito bem ambicioso lançam
olhares
Para a tola Friederike
Por parte dos ciganos,
A presa é bem vinda.

Pois roubam velozmente
Qualquer moleque de rua.
Sem antes perguntar
Colocam-na na carruagem

Dois ciganos pretos e assustadores
Agora rapidamente pegam Frieda
A jogam apesar de seus gritos

In den Wagen, schwupps, hinein!

Num zas-tras na carruagem!

Und hierauf in wilder Flucht

E logo em uma fuga desenfreada

Man sofort das Weite sucht.
Frieda heult vor Angst im Wagen,
Ach, umsonst ist jetzt ihr Klagen.

Nutzlos ist ihr ängstlich Fleh'n,
Denn der Raub is schon gescheh'n.
Auch ihr lauter Jammerruf
Leider keine Hilfe schuf.

Und es saust in ferne Lande
Eilends die Zigeunerbande,
Höhnisch grinst im Wagen d'rin
Deshalb die Zigeunerin.

Auf den Märkten und den Messen
Muss jetzt bei den tollsten Spässen

Frieda auf das Seil hinauf,
Hin und her im schnellen Lauf.

[...]

Denkt oft an die schönen Stunden,
Die sie hat daheim gefunden.
Doch die Reue kommt zu spät,

Mais do que depressa procuram distância
Frieda amedrontada chora na carruagem,
Ah, em vão é o seu lamento

Inútil é sua temerosa súplica,
Pois o roubo já aconteceu.
Também seu grito de lamento
Não a ajudou, infelizmente.

E em disparada para longínquos lugares
Parte o bando de ciganos
Na carruagem com sorriso sarcástico
Está a cigana.

Agora, nos mercados e feiras
A Frieda tem que fazer as maiores
loucuras
Se erguer na corda
E fazer rápida corrida de ida e volta

Muitas vezes, pensa nos bons momentos
Que passou em casa
Mas chega tarde demais o seu
arrependimento,

Schlimm es jetzt der Frieda geht!

A Frieda não vai nada bem!

E) Combating the Gypsy Plague **Circular de Dezembro de 1938 de Himmler**

Experience gained in combating the Gypsy nuisance, and knowledge derived from race-biological research, have shown that the proper method of attacking the Gypsy problem seems to be to treat it as a matter of race.

Experience shows that part-Gypsies play the greatest role in Gypsy criminality...It has therefore become necessary to establish the racial affinity of every Gypsy living in Germany and of every vagrant living a Gypsy-like existence. I therefore decree that all settled and non-settled Gypsies, and also all vagrants living a Gypsy-like existence, are to be registered with the Central Office for Combatting the Gypsy Nuisance....the aim of measures taken by the State to defend the homogeneity of the German nation must be physical separation of Gypsydom from the German nation.

Combatendo a peste cigana

A experiência obtida no combate à moléstia cigana e o conhecimento derivado da pesquisa biológico-racial demonstra que o método adequado de atacar o problema cigano parece ser tratá-lo como uma questão de raça;

A experiência mostra que os parcialmente ciganos desempenham um papel grande na criminalidade cigana...então, torna-se necessário estabelecer a afinidade racial de cada cigano vivendo na Alemanha e de cada errante que vive uma existência como a cigana. Portanto, eu decreto que todos os ciganos, sedentários ou nômades, e também todos os errantes que vivem como ciganos, sejam registrados na central de combate à moléstia cigana...o objetivo das medidas tomadas pelo Estado para defender a homogeneidade da nação alemã deve ser a separação física entre os ciganos e a nação alemã.

F) Usury or racism? Jobbik: Stop the lies and deal with the problem.

Trechos do texto elaborado pelo partido húngaro de extrema direita, *Jobbik*, que obteve quase 15 % dos votos húngaros nas últimas eleições ao parlamento europeu (2009)

Jobbik emphasised the need of recognising the practice of usury as a crime with a sentential punishment of 5 years.

[...]The usury crime is known in the society and is thought to be committed mostly by Roma criminals - although the politically correct authorities would never publish the ethnic origin of these criminals. [...] Something that was originally brought up by Jobbik as a problem and submitted for a referendum in June, now turned against them in a satanic, cynical way by the Roma leaders. This insane accusation of the Guard have created an unprecedented turn even in some of the left-liberal media, dismissing the racist motives and point out that these attacks are crimes of usury, nothing else.

Usura ou racismo? Jobbik: parem as mentiras e lidem com o problema.

Jobbik enfatiza a necessidade de reconhecimento da prática de usura como um crime punível com 5 anos.

[...]o crime de usura é conhecido na sociedade e acredita-se que seja cometido principalmente por criminosos ciganos – embora as autoridades politicamente corretas nunca publicariam a origem étnica desses criminosos. [...] Algo que foi originalmente trazido à tona pelo *Jobbik* como um problema e submetido a referendo em junho, agora se volta contra eles de modo satânico, cínico pelos líderes ciganos. A acusação insana contra a Guarda criou uma mudança sem precedentes até em algumas mídias liberais de esquerda, rejeitando os motivos racistas e apontando que esses ataques são crimes de usura, nada mais.

FONTES:

A) MARGALIT, Gilad, 2002: 9, tradução nossa

B) TEIXEIRA, Rodrigo Corrêa, 2007: 47-48

C) MARGALIT, Gilad, 2002:11, tradução nossa

D) DENNLER, Georg, 1960: 63-74, tradução nossa

E) HANCOCK, Ian, 2002: 40-41, tradução nossa

F) Disponível no site do partido: <http://www.jobbik.com/?p=231>. 27/11/2008. Tradução nossa.

2- Hino cigano da União Romani Internacional

“*Gel'em, gel'em*” adotado durante o Primeiro Congresso Mundial Romani:

Viajei ao longo de muitas estradas,
E encontrei Ciganos felizes.
Digam-me de onde vem
Com suas tendas
Nestas estradas do destino?
Oh, Rom,
Oh, jóvens Rom.
Eu também tinha uma grande família,
Mas a Legião Negra a exterminou;
Venham comigo, Rom do mundo inteiro,
Percorreremos novas estradas.
É hora, levantemo-nos,
É chegado o momento de agir.
Oh, Rom,
Oh, jóvens Rom.

Fonte: O Vurdón. Disponível em: [http://www.vurdon.it/brazl.htm#bandeira e hino](http://www.vurdon.it/brazl.htm#bandeira%20e%20hino)

3- “Declaração de uma Nação” da União Romani Internacional: impresso como distribuído (com erros de ortografia originais) no Quinto Congresso Mundial Romani

Publicado em “A União Romani Internacional” em *Between the Past and the Future*, de Acton and Klímová, Appendix 3, 216-217 apud Fischer, 2011:110, tradução nossa)

NÓS, A NAÇÃO ROMA

Os indivíduos que pertencem à Nação Roma clamam por uma representação de sua nação, que não quer se tornar um Estado. Nós pedimos para sermos reconhecidos como uma nação , em prol dos indivíduos roma e não roma que compartilham a necessidade de lidar com os novos desafios atuais. Nós, uma Nação da qual mais de meio milhão de pessoas foram exterminadas em um Holocausto esquecido, uma Nação de indivíduos por demais discriminada, marginalizada, vítima de intolerância e perseguições, nós temos um sonho e nós estamos comprometidos em realizá-lo. Nós somos uma nação, nós compartilhamos a mesma tradição, a mesma cultura, a mesma origem, a mesma língua; nós somos uma Nação. Nós nunca procuramos criar um Estado Roma. E nós não queremos um Estado hoje, em que a nova sociedade e a nova economia estão concreta e progressivamente ultrapassando a importância e a adequação do Estado como a maneira como os indivíduos se organizam.

O desejo de consubstanciar o conceito de uma Nação e o de um Estado levou e ainda está conduzindo a tragédias e guerras, desastres e massacres. A história da Nação Roma atravessa tamanha coincidência, que evidentemente não é mais adequado para as necessidades dos indivíduos. Nós, a Nação Roma, oferecemos aos indivíduos pertencentes às outras Nações nossa adequação ao novo mundo.

Nós temos um sonho, o sonho político concreto do estado de direito sendo a regra para tudo e todos e graças a um sistema jurídico capaz de garantir democracia e liberdades para tudo e para todos, ser adequados ao mundo em mudança, a sociedade em mudança, a economia em mudança. Nós temos um sonho, aquele em que o estado de direito é um método e não um “valor”. Uma forma pragmática e concreta de como os indivíduos acordam em relação às regras, instituições, normas jurídicas e se adequam às novas necessidades. Uma Nação transnacional como é a romani precisa de um estado transnacional de direito: isto é evidente; nós acreditamos sim que tal necessidade é compartilhada por qualquer indivíduo, independentemente da Nação à qual ele ou ela pertence.

Nós certamente sabemos que um tímido debate a respeito da adequação do Estado às necessidades em mutação da sociedade global – uma sociedade global que não deve ser organizada exclusivamente a partir de cima – envolve personalidades proeminentes na Europa e em toda a comunidade da ONU.

Também estamos convencidos de que o pedido em si de uma representação para a Nação Roma é uma grande ajuda para encontrar uma resposta à questão crucial a respeito das reformas necessárias das instituições e normas internacionais. Nosso sonho é, portanto, de grande realidade e é muito concreto. É o que oferecemos a toda comunidade mundial. A Nação Roma, todo e qualquer indivíduo que pertence a ela procura e precisa de um mundo onde as Cartas Internacionais de Direitos Humanos sejam Leis, sejam regras, constituindo direitos exigíveis. Tal desejo é uma necessidade para os roma; e somente para os roma?

Nós sabemos que a principal característica da Nação Roma, aquela de ser uma Nação sem buscar o estabelecimento de um Estado, é hoje um grande e adequado recurso de liberdade e legalidade para cada indivíduo e do funcionamento bem-sucedido da comunidade mundial.

Nós temos um sonho e nós estamos comprometidos na sua implementação: oferecemos à humanidade um pedido, aquele de possuir uma representação como uma Nação, a Nação que somos. Responder a esse pedido seria permitir que a humanidade desse um importante passo à frente.

Sabemos que a democracia e a liberdade podem ser garantidas somente através da criação de instituições e normas jurídicas adequadas e constantemente ajustadas às necessidades em constante mudança dos indivíduos.

Oferecemos nossa cultura, nossa tradição, o recurso que está em nossa recusa de buscar um Estado: o recurso mais adequado de consciência para o mundo de hoje. Por isso procuramos uma representação, e novas formas de representar indivíduos, independente de seu pertencimento a esta ou aquela nação. Hoje em dia a política não é adequada para as necessidades atuais dos indivíduos em um mundo em mudança; e para as necessidades de todas as pessoas que ainda sofrem com a fome e violações de seus direitos fundamentais. E nós oferecemos, nós propomos uma questão, então propomos e oferecemos um caminho concreto, possível, necessário, um caminho por onde podemos começar a caminhar juntos.

Nós, a Nação Roma, temos algo para compartilhar, começando por pedir por uma representação, respeito, implementação da Carta Internacional de Direitos Humanos existente, de forma que cada indivíduo possa enxergá-las como garantias existentes e concretas para seu presente e seu futuro.