UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA ECONÔMICA

JULIANA DA SILVA HENRIQUE

O fundamento anticigano:
contribuições para uma crítica à constituição lógico-histórica do mundo moderno

(Versão Corrigida)

São Paulo

2020

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA ECONÔMICA

JULIANA DA SILVA HENRIQUE

O fundamento anticigano:
contribuições para uma crítica à constituição lógico-histórica do mundo moderno
(Versão Corrigida)

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em História Econômica da Faculdade de
Filosofia, Letras e Ciências Humanas da
Universidade de São Paulo, para obtenção do
Título de Doutora em História.

São Paulo

2020

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

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

H519f Henrique, Juliana da Silva
O fundamento anticigano : contribuições para uma crítica à constituição lógico-histórica do mundo moderno / Juliana da Silva Henrique; orientadora Sara Albieri - São Paulo, 2020.
355 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
Departamento de História. Área de concentração: História Econômica.

1. Ciganos . 2. Racismo. 3. Pensamento moderno . 4. Forma social. I. Albieri, Sara, orient. II. Título.

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

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE

Termo de Ciência e Concordância do (a) orientador (a)

Nome do (a) aluno (a): Juliana da Silva Henrique

Data da defesa: 18 / 02 / 2020

Nome do Prof. (a) orientador (a): Sara Albieri

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 01/12/2020

(Assinatura do (a) orientador (a))

RESUMO

O anticiganismo é uma forma peculiar de racismo direcionado contra todos aqueles genericamente identificados como ciganos. A partir da análise crítica de obras e documentos produzidos no mundo moderno europeu, pretende-se pensar os fundamentos anticiganos em sua íntima relação com uma determinada forma social fetichista. Trata-se de entender a constituição de um modo específico de racionalidade pautada na lógica identitária (substancialmente redutora do mundo sensível) e a sua contraditória efetivação por meio de um laço social substancialmente violento. Mas, se em um primeiro momento, esta violência aparece endereçada excepcionalmente àqueles que personificam o avesso do sujeito desejado pelo poder soberano, ela acaba por retornar, na forma de uma fantasmagoria, como quem enuncia a regra que incide, inclusive, sobre o próprio “sujeito do valor”.

TERMOS-CHAVE: ciganos; racismo; pensamento moderno; forma social

ABSTRACT

Antigypsyism is a peculiar form of racism directed against all those generically identified as gypsies. Based on the critical analysis of works and documents produced in the modern European world, it is intended to think the antigypsy foundations in their intimate relationship with a particular fetishist social form. It is about understanding the constitution of a specific mode of rationality based on the identity logic (substantially reducing the sensitive world) and its contradictory effectiveness through a substantially violent social bond. And if, at first, this violence appears exceptionally addressed to those who personify the reverse of the subjecti desired by sovereign power, it ends up returning, in the form of a phantasmagoria, as one who enunciates the rule that effects the “subject of value” itself.

KEYWORDS: gypsies ; racism ; modern thinking ; social form

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, à Maria Rita, Dona Maria e Lincoln pela paciência e compreensão que tiveram durante estes cinco anos atravessados pela distância e a ausência.

Agradeço à Professora Doutora Sara Albieri pela leitura atenta e pelas conversas travadas nestes últimos anos de doutorado.

Agradeço à Fábio Pitta pela participação nas bancas de qualificação e defesa e, sobretudo, pela paciência em acompanhar o esforço de alguém que, apesar de profundamente implicada e interessada, revela sua total insuficiência em promover qualquer tipo de desenvolvimento retardatário em relação à crítica da teoria dissociação-valor.

Agradeço à Marcos Toyansk pela participação na defesa do doutorado e pela serenidade com que encarou os dizeres e escritos de alguém que se pretendia capaz de transmitir algo sobre a violência anticigana que, apesar de fundamentar todo o laço social, inscreve-se singularmente em cada um de nós.

Agradeço a todos os funcionários, terceirizados, docentes e discentes da Universidade de São Paulo pela convivência, muitas vezes marcada pelo conflito incontornável, durante minhas longas estadias no Campus do Butantã.

Agradeço por todos aqueles com quem compartilhei angústias, desejos e acontecimentos durante esta trajetória ravinada, invariavelmente, pelos percalços e tropeços.

Esta pesquisa foi financiada por bolsa de estudos da CAPES.

SUMÁRIO

Introdução	09
Capítulo 1: Os assim chamados ciganos	
1. A produção social de um objeto de estudo	21
1. 1. O objeto obscurecido diante das Luzes	21
1. 2. A aparência como verdade: o campo missionário	29
1. 3. A peculiaridade Ibérica	36
1. 4. O método que se repete	40
2. O reverso romântico do método científico	48
2. 1. Os ciganos e o reino dos bandidos de Paris	48
2. 2. A preciosidade da cigana de alma nobre em Miguel de Cervantes	58
2. 3. O <i>locus</i> ideal da gitaneria	68
2. 4. As ruínas da sedução cigana	78
3. Entre a marginalização e a exotização	86
3. 1. A renovação historiográfica sobre os ciganos	86
3. 2. A dualidade insuperada	98
3. 3. Ciganos como os <i>homo sacer</i> por excelência	102
3.4. O anticiganismo como paradigma	107
Capítulo 2: Forma social e anticiganismo	
1. Imagens da desclassificação social	117
1.1. O lumpen	117
1. 2. O fora da lei	131
1.3. O ser supérfluo	145

2. O auto-movimento da moderna relação de fetiche	152
2.1. A forma mercadoria	152
2. 2. O fetiche da capital	158
2. 3. O sujeito automático	163
3. Violência como paradigma	168
3. 1. A crítica à lógica identitária	168
3. 2. O patriarcado e a moderna relação de fetiche	174
3. 3. O problema das diferenças sociais	180
Capítulo 3: O paradigma bélico do mundo moderno	
1. A moderna máquina de guerra reprodutora de alteridades	188
1.1. A batalha do arbitrista contra os estrangeiros inimigos da nação	188
1. 2. A mobilização mercenária do esforço de guerra	202
1. 3. A síntese hobbesiana do mundo moderno	219
2. A peculiaridade cigana	231
2.1. O deslocamento feminino	231
2. 2. O exotismo cortês	244
2. 3. O obscurecimento do corpo desvelado	257
3. A repetição que não cessa de se inscrever	266
3. 1. Autonomização da imagem	266
3.2. A economia da (des)honra	276
3. 3. O retorno do recalcado	297
Bibliografia	305
Anexo: Lista de Imagens	323

INTRODUÇÃO

Brasil-colônia, 1796. Um requerimento endereçado ao governador da capitania de Minas Gerais foi expedido em nome do suplicante Luis Lourenço Martins. O motivo? A tentativa de se livrar da prisão após assassinar dois ciganos.

Segundo a versão redigida em nome do acusado, na noite do dia 07 de outubro de 1796, o viandante pousou no subúrbio do Arraial das Lavras do Funil, localizado na comarca do Rio das Mortes, de onde era morador. Naquela ocasião, teve um cavalo russo roubado. No dia seguinte, conseguiu ordem do comandante daquelas paragens e, acompanhado por um furriel e outros homens armados, pô-se no encalço daqueles que apareciam como os ladrões de mais quatro cavalos. Naquele mesmo dia, encontraram alguns ciganos na beira do córrego chamado Muzambo, junto às matas do sertão do Rio Verde. Fazendo cumprir a diligência, teriam dado voz de prisão aos membros do grupo. Porém, o que receberam em troca foi o disparo de um tiro que deixou gravemente ferido Joaquim Vieira, um dos membros da diligência.

Os demais “auxiliantes”, soltaram alguns cães de fila e deram uma sequência de disparos que resultou na morte de dois ciganos. O auxiliante ferido foi levado para a casa de Manoel da Costa Tomé para receber os cuidados espirituais e temporais. José Lemes teria ficado à cargo dos corpos dos dois ciganos mortos, enquanto o restante do grupo continuou no encalço dos demais membros do clã que supostamente, segundo o relato, teriam se adiantado na noite anterior, levando dali os animais roubados.

Para repor o valor do cavalo que lhe fora roubado e pagar as despesas que tivera com os camaradas da diligência, o suplicante tomou dos ciganos mortos um cavalo “muito

ruiz”, quatro espingardas, um fagote de avultado valor, um par de estribas de ferro e uma catana.

Ao que tudo indica, o cavalo do suplicante não foi recuperado e o envolvimento dos ciganos no roubo também não foi comprovado. O que se sabe é que por conta do assassinato destes dois homens suspeitos de roubo, foi dada ordem de prisão ao suplicante.

Em sua defesa, conta esta versão do crime, a fim de justificar os assassinatos e tentar uma absolvição da pena. Por meio do requerimento, o suplicante vai “aos pés de Vossa Excelência, a proteger-se debaixo das Bandeiras de tão grande Espírito” a fim de que se:

*“atenda a justíssima causa que deu ocasião aquele acontecimento motivado pelos tais ciganos, gente péssima e prejudicial ao sossego e bem público, do qual não se segue utilidade a Sua Magestade a fim dos muitos insultos que cometem por onde giram, originados de más habitações, de sua turbulenta conduta, de que terá Vossa Excelência larga notícia pelo que requer se sirva Vossa Excelência mandar que o capitão mor do regimento daquele termo, sendo-lhe constante a certeza da dita ordem de prisão contra o suplicante, o faça caçar e remetê-la a esta Secretaria e que se não proceda mais para o suplicante, ficando em paz e trabalhando pelo seu braço, como costuma, para alimentar sua mulher e filhos.”*¹

¹ Arquivo Público Mineiro (APM). Fundo: Secretaria de Governo da Capitania (Seção Colonial). “Requerimento de Luis Lourenço Martins, morador na Freguesia de Lavras do Funil referente a averiguação do roubo de uma tropa, feito pelos ciganos, para provar a sua inocência.” SG-Cx.31-Doc.19.

Apesar da unilateralidade com que o caso aparece descrito no documento, chama à atenção o modo como a imagem corrente sobre os ciganos justifica a sua identificação com o roubo. Para além da insinuação de que foram os ciganos os responsáveis pela sua própria morte, os redatores deste relato recorrem a ideia de uma “gente péssima e prejudicial ao sossego público”, que não teriam utilidade alguma para o soberano, a fim de inscrevê-los como figuras de exceção. Deste modo, o suplicante pretende se livrar da prisão, como quem legitima o seu delito pelo simples fato de ter sido cometido contra aqueles cuja vida está passível de ser suspensa pelo seu mero caráter desviante.

No documento acima citado, chama à atenção a tentativa da absolvição do réu por meio da mobilização não só das imagens preconceituosas em relação aos ciganos, mas também pela figuração do suplicante como alguém que corresponde a um determinado ideal de súdito, a saber, um homem temente às autoridades divinas e soberanas, que trabalha com os seus próprios braços por ser o responsável pelo sustento de sua mulher e filhos.

Este relato está longe de ser um caso isolado da associação genérica dos ciganos ao roubo e a trapaça. Durante a pesquisa de mestrado sobre a “Feira de Capuame” e o processo de territorialização do capital nos sertões baianos, encontrei algumas referências documentais esparsas sobre os ciganos.² Em meio a uma série de correspondências oficiais sobre a América Portuguesa do século XVIII, nas quais os funcionários régios buscavam meios eficazes de coibir o contrabando, os ciganos apareciam insistentemente representados como pessoas a serem expulsas de diferentes partes coloniais e proibidas de se envolver com o comércio devido a sua suposta condição inata de trapaceiros e

² Juliana da Silva Henrique. *A feira de Capuame. Pecuária, territorialização e abastecimento (Bahia, século XVIII)*. São Paulo, USP, 2014.

ladrões.³ E, assim como fica sugerido no documento acima citado, esta imagem se mantinha mesmo nos casos em que envolvimento dos ciganos em episódios de descumprimento da lei não era comprovado.

O modo naturalizado como os ciganos eram genericamente identificados enquanto sujeitos suspeitos, representantes do avesso de um comportamento civil, lembra, em alguma medida, os desqualificativos atribuídos historicamente a outros grupos pertencentes à sociedade brasileira, a saber, aqueles descendentes de populações negras e indígenas.

Para os sujeitos genericamente identificados a estes grupos, ou a qualquer setor social subalternizado, nenhum qualificativo que os aproxime de um ideal de virtude e civilidade parece ser o suficiente para retirá-los definitivamente do campo dos estigmatizados. Este fenômeno de discriminação tem por força a capacidade de reduzir todos estes sujeitos a meros exemplares do conjunto circunscrito à esfera daqueles que só se incluem socialmente por meio de sua categórica exclusão.

Deste modo, passei a me perguntar sobre, afinal, qual era o fundamento deste tipo de racionalidade que reduzia todas as experiências singulares e contingenciais a um número de predicados capaz de atravessar indelevelmente a vida de todos que deveriam

³ Dentre alguns dos documentos localizados durante a pesquisa de mestrado que fazem referência aos ciganos como foras da lei, ver: Antonio Gomes Ferrão Castelo Branco. *Borrador em que lanço todas as cartas que escrevo, principiado em agosto de 1742, estando na Bahia*. São Paulo, Coleção Mindlin. Transcrito por Rosana Gonçalves sob orientação da Profa Dra Mary Del Priore e gentilmente cedido pelo Prof. Dr. Istvan Jancsó fl. 34 v; *APEB*. Seção Colonial. “Registros de Correspondência expedida do Senado da Câmara de Salvador para o Rei”. (1472-1822). fl. 63f-64f; *BN*. Catálogo 68. “Ordem do governador de Pernambuco sobre os ciganos”. Recife, 12 de julho de 1761; *APEB*. Ouvidoria Geral do Crime. Maço 175. Bahia, 3 de junho de 1768; *BN*. Catálogo 68. Para Juiz de fora de Cachoeira. 6 de agosto de 1777; APM. Secretaria de Governo da Capitania (Seção Colonial), SG-Cx.20-Doc.29, SG-Cx.31-Doc.19, SG-Cx.36-Doc.12, SG-Cx.44-Doc.01. Câmara Municipal de Ouro Preto. Listas de Presos, Condução de ciganos e outros presos para Rio de Janeiro cx. 15 doc. 19, 23; *BN*. Catálogo 68. “Requerimento dos habitantes da estiva de Jaguaripe sobre o desvio do rio Oitinga, por uns ciganos que ali compraram terras, com as ordens judiciais a respeito e o sumário dos testemunhos.” Jaguaripe, 12 de maio de 1802. 4 documentos. doc. 783.

se afastar das imagens de selvageria, barbárie, incivilidade, preguiça, ociosidade, desonra e delinquência como condição mínima de sobrevivência.

Nesta pesquisa interessa acompanhar o modo como estas características negativas foram historicamente atribuídas àqueles cujas vidas, fixadas em imagens de insuficiência diante da norma de civilidade, apresentavam-se como o suporte negativo de um processo de redução da experiência vivida à finalidade última de valorização do valor. Trata-se de perceber a maneira como este princípio se reproduz, na sociedade moderna, de diferentes formas, sobre tudo e todos, constituindo, assim, uma totalidade negativa e fragmentada, norteadas por princípios que recaem não apenas sobre aqueles apresentados como o avesso de uma vida ideal, mas inclusive sobre os sujeitos que precisam se manter, às duras penas, nesse lugar ilusório de uma idealidade que requer um constante movimento de escamoteamento de seus próprios fundamentos, recalcando parte substantiva daquilo que os constitui.

No entanto, para entender este processo me pareceu fundamental estudar a própria constituição lógico-histórica de uma imagem totalizante de mundo e da forma social que lhe era correspondente, a fim de entender o princípio destas identificações. E a partir de então comecei a me interessar pelos fundamentos do pensamento moderno e a constituição de uma relação substancialmente fetichista que insistia em delegar a uma espécie de “outro” as imagens negativas que os supostos portadores e personificadores desta racionalidade desejavam retirar de si mesmos e do mundo constituído a sua imagem e semelhança.

E neste sentido, investigar os fundamentos do anticiganismo parecia ser um caminho possível para um entendimento crítico da sociabilidade moderna, seu processo de

aprendizado interno e externo da colonização, sua produção incessante de alteridades, que conjugou sobre os corpos entendidos como ciganos os lugares sociais da itinerância, da ociosidade e da dupla liberdade, mas também da negritude e da feminilidade, apresentados como o avesso da imagem dos valores civis, entendidos como norma passível de universalização a ser reproduzida a qualquer custo.

*

Nos últimos anos, organizações internacionais, tais como a União Europeia, elegeram o problema do anticiganismo como algo que deveria ser pautado amplamente com vistas a sua eliminação. Em documento oficial de 2017 intitulado “Antigypsyism - a reference paper” produzido pela *Alliance against Antigypsyism*, o anticiganismo é definido como o preconceito em torno daqueles identificados pela alcunha de ciganos.⁴

Percebendo a categoria “ciganos” como uma construção histórica criada a partir do modo como os sujeitos assim identificados eram imaginados pejorativamente pela sociedade dominante, o documento tem por objetivo trazer à tona uma reflexão sobre este fenômeno que se manifesta tanto por meio de políticas discriminatórias e discursos de ódio, quanto pelas sutilezas igualmente prejudiciais aos sujeitos assim identificados, como por exemplo, uma visão romântica que equivale a imagem do cigano *bon vivant* à noção de elementos parasitários que vivem às custas do trabalho duro dos demais membros da sociedade.

⁴ Alliance against Antigypsyism. *Antigypsyism - a reference paper*. June 2017. Disponível em <http://antigypsyism.eu> Acessado em 28/09/2019.

A crítica também é direcionada a uma perspectiva paternalista, presente em muitos discursos sobre os ciganos, por reforçar a imagem de excepcionalidade daqueles que devem receber tratamento diferenciado, dando a entender que eles não seriam considerados agentes capazes de reivindicar por si mesmos seus próprios direitos.

De acordo com este escrito produzido pela *Alliance against Antigypsyism*, o anticiganismo não deveria ser entendido como um problema menor e excepcional, na medida em que se refere a um fenômeno próprio a nossa sociedade como um todo e explicita o modo como ela trata e vê todos aqueles imaginados como um “outro”, dentre eles, os ciganos.

Através de uma crítica à ilusão de uma tentativa de integração social por meio do acesso à riqueza, educação, saúde e emprego, os autores do documento insistem na necessidade de se entender a condição de pobreza e marginalidade em que se encontram muitos romanis como o resultado, ou melhor, um efeito do anticiganismo, e não a sua causa.

Entende-se que o anticiganismo é uma construção ideológica na qual aqueles imaginados como ciganos servem de base para a projeção de uma série de posturas que parecem divergir das normas comuns ao ideal de europeidade.⁵

Segundo os redatores do documento supracitado, estas imagens, por sua vez, ignoram a cultura e a perspectiva própria às comunidades romanis. Elas têm raízes históricas profundamente baseadas na diferenciação ideológica entre “nós” e “eles”. Tudo se passa como se “eles”, ou seja, os ciganos, servissem como uma espécie de espelho invertido no

⁵ Sobre a constituição de uma identidade romani, enquanto “um mosaico de grupos distintos” cujo “único traço comum incontestável [é] a noção de que são distintos dos não-ciganos”, ver: Marcos Toyansk Silva Guimarães. *O Associativismo transnacional cigano: identidades, diásporas e territórios*. Tese de doutoramento. São Paulo, FFLCH/USP, 2012.

qual se reflete o contra-exemplo do modo como os membros da comunidade majoritária, “nós”, deveríamos agir a fim de enquadrar-se nas normas disciplinares que a configura.

Todavia, estes preconceitos exercem forte influência prejudicial sobre todos aqueles identificados como ciganos, fazendo com que muitos destes sujeitos passem a ser reduzidos e se auto-identificar com os próprios estereótipos a eles atribuídos.

No entanto, o documento passa ao largo de um questionamento mais profundo sobre o fundamento desta ideia de europeidade, instituidora do lugar do “nós” e do “outro”, enquanto produtora compulsiva de imagens e estereótipos que atravessa a todos os sujeitos.

A fim de descrever as raízes históricas profundas que constituem o problema do anticiganismo, os autores mencionam dois momentos dramáticos, a saber, a escravização das comunidades romanis na Romênia até a segunda metade do século XIX, e a política de extermínio nazista durante a Segunda Guerra Mundial.

Porém, ao privilegiar estes dois momentos históricos como eventos exemplares da história do anticiganismo, encobre-se a relação fundamental entre este fenômeno discriminatório e a própria constituição desta sociabilidade moderna que encontrou nestes dois eventos a espetacularização limite de uma violência incessante, deflagrada, sobretudo, na Europa Ocidental, no início do período moderno, contra os ciganos.

Interessa notar que alguns dos elementos mencionados pelo documento intitulado *Antigypsyism - a reference paper* para definir o anticiganismo, a saber, a tentativa de essencializar e homogeneizar os grupos sociais por meios de categorias, nada mais é do que um dos fundamentos da própria racionalidade moderna.⁶ Isso significa dizer que aos

⁶ Theodor Adorno; Max Horkheimer. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro, Zahar, 2006.

produtores deste discurso escapa a possibilidade de uma crítica endereçada à sociabilidade que reproduz incessantemente o anticiganismo. Talvez porque isso significasse, em alguma medida, criticar a si mesmo e as bases da organização para quem o documento foi escrito.

**

Com vistas a colaborar com o debate sobre o anticiganismo, faz parte do escopo desta pesquisa uma tentativa, sabidamente insuficiente, de apresentar alguns elementos capazes de nos dizer algo sobre o modo como o anticiganismo foi constituído e constantemente atualizado, a ponto de se manifestar por mais de cinco séculos. Trata-se de pensar este fenômeno enquanto sintoma de uma relação social substancialmente fetichista, que opera por meio de cisões, na medida em que se vê constrangida a realizar os princípios de coerência e identidade consigo mesma.

Dentro de um processo civilizacional no qual o homem aparecia como o sujeito, no sentido forte do termo, em oposição à natureza e ao mundo objetivo, fazia parte de seus atributos mínimos a tentativa de controlar, tanto os seus afetos internos, quanto as condições que apareciam como algo externo a si.

Das projeções narcísicas, de um sujeito cindido, à eleição compulsiva de bodes expiatórios, há algo que enuncia a violência resultante de sua própria opacidade para consigo mesmo. Esta abnegação, portanto, parece corresponder a um processo substancialmente sacrificial, baseado no reiterado exercício de violência, que qualifica

negativamente suas relações subjetivas e objetivas, instauradoras de um conflito pulsional e social aparentemente incessante.

No caso do anticiganismo, tudo se passa como se o enigma do sujeito moderno sobre si mesmo fosse projetado para este que lhe aparecia como uma exterioridade radical, identificando-o não poucas vezes à imagem da condição de natureza selvagem, totalmente mobilizada pelas pulsões a serem controladas. Deste categórico fracasso de controle, resulta um movimento compulsório de produção de uma idealidade e de seu negativo, restando sempre algo que emerge, como um excesso a ser eliminado, a ponto de justificar um esforço sempre violento de tentativa de realizar os imperativos categóricos, inscritos na norma civil.

No entanto, este exercício, aparentemente incessante, de violência simbólica e real impõe a todos, sem exceção, uma espécie de beco sem saída, no qual os sujeitos são involuntariamente empurrados para servirem ao processo cego de valorização do valor sob o risco sempre eminente de indigência e morte. Todavia, as contradições interna a este processo cria os seus próprios limites que se inscrevem na pós-modernidade como a categórica impossibilidade de sustentar esse lugar idealizado do sujeito do valor, resultando em uma flagrante obsolescência e superfluidade a qual todos, de modos diferentes, estão expostos.

A fim de apreender algo sobre o que o problema do anticiganismo nos informa sobre a própria constituição do mundo moderno, optou-se no capítulo inicial por acompanhar alguns discursos produzidos por aqueles interessados em responder a pergunta sobre, afinal, quem eram os ciganos. Eleger os escritos mais emblemáticos sobre este tema tem por finalidade, primeiro, chamar a atenção para o número reduzido de predicados e

atributos, repetidos *ad nauseum*, sobre esta alteridade apresentada como um enigma, para depois, observar como estas imagens afetaram a produção historiográfica daqueles interessados na reconstituição de uma “história dos ciganos”.

Diante do diagnóstico compartilhado por diferentes autores que identificam o surgimento do anticiganismo como as mudanças sociais na Europa do início do período moderno, o capítulo 2 aparece como um esforço teórico de apresentar algo sobre a crítica endereçada a esta forma social, constituidora de relações especificamente modernas, a fim de localizar o problema do anticiganismo no interior de uma imagem contraditória de um novo tempo do mundo e os seus desdobramentos perversos.

Por fim, o terceiro capítulo da tese é marcado por uma tentativa de observar este processo histórico de constituição do mundo moderno, a partir daquilo que aparece como um verdadeiro paradigma bélico. Importa aqui acompanhar o movimento de redução imagética daquilo que não pode aparecer como singularidade da experiência subjetiva, a autonomização destas imagens reducionistas e a produção compulsiva de uma série de exteriorizações do desejo de eliminação deste negativo que retorna na forma de uma fantasmagoria a assombrar a sociedade que tentou exterminá-la.

CAPÍTULO 1

Os assim chamados ciganos

1. A produção social de um objeto de estudo

1.1. O objeto obscurecido diante das Luzes

Os primeiros estudos dedicados exclusivamente aos ciganos surgiram na Europa a partir das últimas décadas do século XVIII. Até então o que havia de escrito sobre eles eram informações esparsas reunidas em compêndios variados, tais como verbetes das enciclopédias, tratados jurídicos defendendo o banimento dos ciganos de determinados reinos, fragmentos curtos integrantes de memórias, relatos produzidos por uma pluralidade de escritores afeitos à descrição de fatos curiosos.⁷

Heinrich Grellmann foi um dos pioneiros na ciganologia (gypsyology). Acadêmico da Universidade de Gottingen, publicou em 1783 a obra *Die Zigeuner. Ein Historischer Versuch Über die Lebensart und Verfassung* descrita como o único trabalho até então produzido com o propósito de investigar a fundo a economia, a opinião e as condições desse povo.⁸ Influenciado pela sugestão de seu professor Büttner de comparar a língua dos ciganos com o hindu, apoiando-se no material coletado por Johann Rüdiger e orientado pelos artigos publicados na revista húngara escrita em alemão *Wiener Anzeigen*, Grellmann organizou um dos compêndios mais relevantes de sua época sobre os ciganos. Trata-se de um testemunho daquilo que o Esclarecimento foi capaz de produzir sobre

⁷ Um dos primeiros registros sobre os ciganos na França apareceu nos escritos anedóticos de um clérigo, *Le journal d'un bourgeois de Paris* em 1427. Esta descrição serviu de referência para muitos relatos posteriores, inclusive as obras literárias do século XIX. Para um estudo mais minucioso desta relação, ver: Elizabeth Lee Carter. *Taming the gypsy: how French Romantics recaptured a past*. Doctoral dissertation, Harvard University, 2014. Disponível em : <https://dash.harvard.edu/bitstream/handle/1/13064929/Hanrahan_gsas.harvard.inactive_0084L_11814.pdf?sequence=1> Acessado em 15.02.2018. Para um levantamento dos documentos escritos referentes aos ciganos na Europa, ver: Angus Fraser. *The Gypsies*. Malden, Blackwell, 2007.

⁸ Neste trabalho consultou-se a tradução de Matthew Raper para o inglês. Heinrich Moritz Gottlieb Grellmann. *Dissertation on the gypsies, being an historical enquiry, concerning the manner of life, oeconomy, customs and conditions of these people in Europe, and their origin*. London, 1787.

estes sujeitos compreendidos corriqueiramente pelos europeus setecentistas como um povo estrangeiro e enigmático.⁹

O sucesso do trabalho fica sugerido pela quantidade de reedições e as subseqüentes traduções realizadas para o inglês, francês e o holandês.¹⁰ Tudo se passa como se o autor tivesse por preocupação fundamental a descoberta do enigma sobre a origem do povo cigano e, principalmente, o entendimento sobre o modo como se reproduziam socialmente. Através de um jogo de contraposição entre luz e escuridão, aos poucos o autor enuncia os elementos que os identificam substancialmente a um povo negro e oriental. A condição não-europeia aparece em intercâmbio com aspectos que equivalem o cigano a um sujeito de vida obscura, selvagem, incivilizada, tendo por atribuição limite a negação, nem sempre sutil, de seu caráter humano.

Segundo o autor, mesmo chegando à Europa sem serem convidados, tiveram aceitação social relativamente boa devido a seus supostos poderes divinatórios, amplamente admirados por uma parte significativa da população ainda afeita ao pensamento místico, caracterizado como resquício de uma mentalidade medieval.

O caráter antissocial atribuído aos ciganos residiria no fato de consumirem os frutos do trabalho alheio sem contribuírem para a produção material dos locais por onde passavam.¹¹ Através do roubo, extorsão ou mendicância garantiriam a sua sobrevivência

⁹ Segundo Wim Willems, o estudo de Grellmann aparece como uma referência central para a criminologia. Suas conclusões receberam atenção de inúmeros cientistas, sobretudo daqueles dedicados às teorias raciais. Wim Willems. *In search of the true gypsy: from enlightenement to final solution*. London/ New York, Routledge, 2013. p. 22.

¹⁰ Angus Fraser. *op. cit*, p. 194

¹¹ Segundo Mello Moraes Filho, desde os primórdios da chegada dos ciganos na França a passagem dos clãs causava a aversão daqueles que não hesitavam em murmurar: “- Aí vão os corvos do Egito”. A referência ao Egito diz respeito à crença de que os ciganos eram provenientes do Egito Menor e a menção aos corvos sugere a equiparação aos animais de consumo predatório, capazes de arrasar com uma produção inteira. Talvez isso signifique que, de acordo com esta perspectiva, os ciganos, quando passavam pelos lugares acostumados ao hábito católico de alimentar os peregrinos e transeuntes, consumiam boa parte dos alimentos disponíveis devido ao longo período de estadia e à quantidade de membros que compunham as caravanas. Os relatos dos séculos XV e XVI falam em grupos compostos por mais de cem pessoas. Ver. *Os ciganos no Brasil e Cancioneiro dos ciganos*. São Paulo, 1981 (1885), p. 21.

sem derramarem uma gota sequer de suor. Desafeitos à agricultura, um dos poucos ofícios ao qual pareciam dedicar-se era a metalurgia. O comércio de porta em porta e a venda de cavalos também assumiriam um papel importante na vida econômica dos clãs ciganos. Todavia, as transações comerciais executadas por eles eram sempre descritas como um exercício de trapaça. Lançando mão de diferentes truques, conseguiriam fazer, por exemplo, uma besta em pleno estado terminal se passar por um animal ativo e sadio. Somente depois do negócio firmado e do vendedor encontrar-se em marcha, há muitas léguas de distância, o comprador perceberia que fora enganado.

Segundo Grellmann, durante boa parte do ano eram as ciganas que sustentavam seus maridos. Por meio de danças lascivas e da leitura da sorte, elas aufeririam os ganhos suficientes para a reprodução material de seus familiares.

Consoante ao suposto pertencimento dos clãs a uma casta de mendigos, era comum vê-los vestidos em farrapos. Não porque fossem indiferentes às vestes que envergavam. Muito pelo contrário. O autor explica que haveria entre eles um apreço acentuado por roupas finas e extravagantes. Esta ambiguidade enunciada por Grellmann parecia dizer algo sobre os ciganos, pois se estavam vestidos em farrapos mesmo gostando de vestes extravagantes, seria o caso de indagar o motivo desta não-realização do gosto. Assim, deixa no ar a hipótese desta não-realização ser algo da ordem da incapacidade efetiva do clã em sustentar-se materialmente a fim de satisfazer os seus gostos, ou, ainda, de aparentar uma condição de impossibilidade do sustento material como meio astuto de garantir o suprimento da falta, através de esmolas e doações.

E nesse sentido, o autor faz questão de pontuar: os ciganos pareciam esquecer que as vontades humanas derivam da necessidade. Aqui, o autor afirma que as necessidades

materiais seriam uma espécie de segunda natureza humana, elas apareciam como algo fundamental para mobilizar o desejo pela manutenção da vida e estariam ligadas ao exercício de provimento dos recursos básicos para a reprodução social. No entanto, segundo Grellman, a satisfação destas necessidades só poderia ocorrer por meio do trabalho [labour] ou do cuidado [care]. Ou seja, haveria um tipo de atividade social capaz de assegurar aos sujeitos a satisfação de suas necessidades; elas seriam o trabalho, que garantiria os meios materiais para a realização das vontades, e o cuidado, representado pela imagem do amparo recebido por outrem. Mas, na medida em que os ciganos aparentemente se recusavam a exercer qualquer uma destas duas atividades, enquanto a segunda estava culturalmente interdita, não conseguiam os meios necessários para satisfazer suas necessidades.¹² Daí decorreria o seu flagrante estado de pobreza e a inclinação desse povo ao roubo e à trapaça: as duas formas alternativas de realização dos desejos.

Então, de acordo com a linha de raciocínio admitida pelo autor, é possível inferir que: assim como seria próprio à natureza civilizada recorrer ao trabalho e ao cuidado como meios de manutenção da vida, aos ciganos, povo naturalmente desfeito à vida civilizada e regada, restaria como única maneira possível de vida lançar mão de meios antissociais para se reproduzirem economicamente.

Dentro deste argumento merece destaque o modo como o autor mobiliza a categoria “cuidado” para descrever um dos modos socialmente aceitos de manutenção da vida. Isto

¹² Historiadores apontam para uma mudança substancial na relação entre ciganos e não-ciganos no início do período moderno. Segundo vários estudiosos, o declínio do princípio da caridade cristã no processo de instauração de uma ética do trabalho seria um dos motivos de mudança radical de perspectiva em relação aos clãs por viverem destas doações e passarem a figurar como vagabundos. Laurinda Abreu. “Beggars, vagrants and romanes: repression and persecution in portuguese society (14th-18th Centuries)”. *Hygeia Internationalis* (2007): 41-66.

importa por várias questões, dentre elas o fato do cuidado aparecer em proximidade com a ideia de caridade, princípio cristão de assistência ao próximo.

Segundo os pesquisadores dedicados à reconstituir a história dos ciganos, houve uma mudança substancial na relação dos membros dos clãs com os não-ciganos no início do período moderno. A hipótese sustentada diz respeito a um declínio da noção de caridade cristã em detrimento do advento da ética do trabalho. Esta mudança teria excluído os ciganos de qualquer tipo de proteção social por parte daqueles dispostos em cedê-los os meios necessários para a reprodução da vida do clã.

No entanto, é possível perceber que esta mudança do laço social não significou uma suspensão radical do princípio de caridade. Antes, talvez seja possível conjecturar que se tratou de um deslocamento, uma circunscrição sobre quem, afinal, era esse próximo sobre o qual a dádiva da caridade poderia recair sem prejuízo do corpo social. A divisão entre os sujeitos considerados dignos ou indignos de caridade realizou-se como uma operação capaz de avaliar a condição natural/social de todos a partir de determinados critérios.

Se a sociedade civil, em termos hobbesianos, seria aquela mediada por um poder soberano normatizador, capaz de regular as relações e permitir um convívio mínimo entre os súditos/sujeitos, com vistas à realização da vida em sociedade, o perfil antissocial seria aquele indiferente às normas gerais e à construção do bem comum. Aqui, uma vida dentro da ordem, correspondente ao modelo de civilidade, estaria colocada em oposição a um modo de vida selvagem que só poderia estar logicamente conectada aos desvios daquilo que seria próprio à atividade entendida como substancialmente humana.¹³

¹³ Para uma noção da importância das ideias hobbesianas de corpo político, sociedade e vida civil para o pensamento político setecentista em geral e os iluministas em particular, ver: Denis Diderot, Jean Le Rond D’Alambert. *Verbetes políticos da Enciclopédia*. São Paulo, Unesp, 2006.

Esta contraposição simples presume a existência, no interior da sociedade moderna, de um modo de vida peculiar, necessariamente ilícito e, portanto, prejudicial ao conjunto da sociedade, na medida em que não equivale *ipses literis* àquilo que se identifica como os meios civis de se viver. Daí resulta a identificação deste princípio disruptivo a uma suposição de que os ciganos teriam uma conduta desviante e distinta de todo o resto da sociedade. Assim, enquanto exceção exemplar de incivilidade, autor como Grellman equiparam a nação cigana ao exercício de todo tipo de falcaturia.

Foi próprio ao pensamento do século XVIII sistematizar critérios diversos de identificação e categorização da experiência humana. A descrição de um povo, enquanto uma coletividade coerente e compartilhadora de determinados atributos físicos e morais, foi chamado por David Hume de *caráter nacional*.¹⁴ Dentro desta linha de raciocínio, pressupunha-se que um povo seria formado sob determinadas condições, exposto a situações comuns que, por isso, constituiriam um conjunto de maneiras e costumes compartilhados por todos os seus membros. Estas características próprias a um povo os distinguiria das demais nações. De acordo com a ideia de caráter nacional, tanto os atributos físicos quanto morais de um povo poderiam ser observados, analisados e serviriam para explicar e prever determinados comportamentos e atitudes coletivas e individuais, mesmo que os casos excepcionais fossem admitidos.

Partindo destes pressupostos, qualificando o caráter solidificado entre os costumes virtuosos ou viciosos, desenhava-se os contornos de populações inteiras resumidas a uma certa quantidade de predicados capazes de realçar as qualidades de algumas coletividades ou desqualificar por completo os grupos mais distantes de um determinado padrão de

¹⁴ David Hume. “Do caráter nacional”. *Ensaaios morais, políticos e literários*. Rio de Janeiro, Top Books, 2004, pp. 331-353.

civilidade compartilhado por toda a Europa, herdeira máxima daquilo que havia sobrevivido de melhor da antiguidade clássica, grande modelo nostálgico dos pensadores modernos.¹⁵

Em Grellmann, os ciganos foram caracterizados basicamente por aquilo que lhes faltava. Porém, dentre todas as carências elencadas, as mais flagrantes seriam aquelas que apontavam para a ausência dos atributos esperados de um povo que conseguia reproduzir sua vida de modo reconhecidamente lícito. E como bem pontuou Edward Thompson em relação aos ingleses empobrecidos no início do período moderno, aqueles que não tinham meios de vida conhecidos, ou seja, aqueles que supostamente não se dedicavam a algum tipo de trabalho produtor de mercadorias, eram invariavelmente vistos com desconfiança.¹⁶

Em *Die Zigeuner*, a imagem do ser cigano foi explicitamente moldada em oposição ao sujeito europeu ideal. Contudo, esta descrição estava longe de ser um caso isolado de disseminação de estigmas e preconceitos. Dos escritores provenientes das terras germânicas aos iluministas franceses, não faltaram adjetivos para rebaixar socialmente os “egíptianos”. Categorizados por Kant como uma nação de tez indiana, foram lembrados como um povo marcado pela falta de talento para a atividade e o labor.¹⁷

No verbete elaborado pelo iluminista francês Voltaire, os ciganos figuravam como uma nação prejudicial à sociedade, inclinados a todo tipo de rapina e ainda mais desprezíveis que os judeus. Vivendo em grandes trupes itinerantes, dedicados à música,

¹⁵ Sobre a constituição de uma identidade europeia em contraposição a um “Outro” no decorrer o início do período moderno, ver: Peter Burke. “A Europa teria existido antes de 1700?” *O mundo como teatro: estudos de antropologia histórica*. Lisboa, DIFEL, 1992.

¹⁶ Edward Palmer Thompson. *A formação da classe operária inglesa. Vol. 1. A árvore da liberdade*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987.

¹⁷ Ver: Roswitha Scholz. *Homo Sacer e os Ciganos. O Anticiganismo – reflexões sobre uma variante essencial e por isso esquecida do racismo moderno*. Lisboa, Antígona, 2014.

dança e canto, caracterizados pelo toque do pandeiro (tambor de basco) e as castanholas, viviam substancialmente da leitura da sorte, da cura por meios de palavras e do roubo de tudo o que viam pela frente. De acordo com o verbete, esta raça tendia a desaparecer da face da Terra na medida em que a superstição também entrava em declínio. Assim como os judeus, eles tornar-se-iam obsoletos assim que cada povo fizesse por si só o seu comércio. Sem a necessidade destes párias como intermediários, eles desapareceriam visto não conseguirem mais enriquecer devido à condescendência dos povos europeus.¹⁸

Dentre tantos desqualificativos é possível apreender a sobreposição de diferentes imagens sociais, dentre elas, o ódio em relação aos intermediários comerciais. A desconfiança generalizada em relação aos atravessadores e negociantes foi muitas vezes ressaltada pelos estudiosos dedicados à história dos séculos XVII e XVIII. Para os europeus contemporâneos à generalização da forma mercadoria parecia obra de pura falcaturia os negociantes comprarem diretamente ou indiretamente o produto do trabalho dos camponeses por um determinado preço e venderem em outras localidades por um preço maior. Demorou alguns séculos para que as transações comerciais escondessem de modo profundo os seus fundamentos e fossem entendidas como justa remuneração.¹⁹

Independente das particularidades de todos aqueles que escreveram livros ou textos sobre os ciganos em fins do século XVIII, os relatos tinham muitas vezes em comum uma compreensão unilateral sobre aquilo que aparecia como um verdadeiro enigma, de modo a caracterizar a vida cigana como uma peculiaridade totalmente distinta do modo de reprodução social europeu.

¹⁸ Voltaire. *Essay sur l'Histoire générale, et sur les moeurs et l'esprit des nations, depuis Charlemagne jusqu'à nous jours*. 1761-1763. Disponível em : < <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k9628118b/f139.item.r=zingari> > . Acessado em 15.02.2018.

¹⁹ Fernand Braudel. *Civilização material, economia e capitalismo, séculos XV- XVIII. Vol. 2 (Os jogos das trocas)*. São Paulo, Martins Fontes, 2009; Edward Thompson. *Costumes em comum*. São Paulo, Companhia das Letras, 1998.

O desejo de apreender a maneira como os clãs se organizavam levou alguns investigadores mais argutos a se embrenharem no mundo dos acampamentos. É possível que para uma consciência que se queria esclarecida, a convivência com um enigma, não simbolizado pelo razão deveria soar como algo da ordem do inadmissível. Acostumados a uma lógica dual, constituidora de uma negatividade cindida pelos quadros constituidores do mundo objetivo moderno, causava desconforto observar que os ciganos supostamente conseguiriam se reproduzir materialmente sem recorrer as formas entendidas como os únicos meio possíveis de garantir a sobrevivência. A diferença aparente dos ciganos em relação ao sujeito europeu ideal inquietava de tal modo que eles só poderiam ser descritos como ilhas de escuridão em meio a um continente de luz, prestes a atingir o estado de plena claridade no esforço de dispersar o menor indício de sombra.

1.2. A aparência como verdade: o campo missionário

Na Inglaterra do século XIX, missionários cristãos, preocupados com a conversão dos povos romanis, foram os maiores interessados em desvendar o enigma sobre a “origem” e o modo de vida dos ciganos. Partindo dos estudos das línguas, procuraram concentrar seus esforços na coleta dos dados sobre o idioma que as famílias ciganas utilizavam para manter a comunicação interna entre seus membros. Não tardou para que os estudiosos comparassem essas informações sobre a linguagem cigana com os estudos contemporâneos sobre o hindu e reiterassem a hipótese, já enunciada por autores como Grellmann, para quem os povos ciganos seriam provenientes da Índia, mais especificamente da região norte, Punjab, localizado no atual Paquistão.

George Borrow foi um dos maiores expoentes desta prática. Desmerecendo sempre que possível os escritores teóricos e os pesquisadores de gabinete, Borrow auto-elogiava sua inclinação à empiria e à pesquisa de campo enquanto práticas que possibilitaram a elaboração do livro *The Zincali: an account of the gypsies of Spain*. Publicado em 1841, trata-se de uma das obras modelares para a ciganologia das décadas seguintes.²⁰

Enquanto missionário preocupado em derramar a fé cristã sobre os povos incivilizados, passou muito tempo circulando pelos acampamentos ciganos. Seu interesse linguístico favoreceu o aprendizado do romani, idioma falado entre os membros dos clãs. O domínio da língua, primeiro passo para qualquer processo de evangelização, permitiu uma interação privilegiada de Borrow com os ciganos.

Testemunha de uma aproximação modelar entre as práticas antropológicas do século XIX e o trabalho de evangelização, o autor relatou mais de uma ocasião em que os ciganos teriam afirmado que o missionário fora um deles em vidas passadas. Segundo o autor, sua penetração nos acampamentos só foi possível devido ao estabelecimento dessa identidade, posto que em geral eles tendiam a ser muito hostis com quem não pertencesse a sua nação.

Apesar de *The Zincali* ser uma obra dedicada à presença cigana na Espanha, Estado-nação percorrido pelo autor, Borrow descreveu rapidamente a condição dos clãs em outros países, tais como Rússia, Hungria e Inglaterra. Curiosamente ele não os tratou como um grupo apartado da nação, uma vez que falava em ciganos russos, húngaros e ingleses, dando a eles um referencial de pertencimento territorial e nacional. Um outro dado interessante deste trabalho está na recusa do autor em admitir a existência de

²⁰ Para este trabalho foi utilizada a tradução espanhola. George Borrow. *Los Zincali: los gitanos de España*. Madrid, Ediciones La Nave, 1932.

ciganos na França. O caráter contrafactual de tal afirmação contradiz em muito a sua forte inclinação à empiria ao mesmo tempo em que revela algo sobre a sua forma de raciocínio. Pois, se por um lado, o argumento é mobilizado para nos fazer acreditar que na década de 1840 os *bohémiens* foram de fato extirpados de todo o território francês, por outro lado, fica sugerido em diferentes momentos da obra que a suposta ausência de ciganos na França se deve a uma perspectiva que insiste em enfatizar a incompatibilidade dos clãs com a capital da civilização.

Nos dizeres de Borrow, apesar de viverem sempre de modo aparentemente miserável, o único local em que os ciganos conseguiram enriquecer foi na Rússia. Acostumados a percorrer largos campos, resistiam ao frio rigoroso, sendo comum encontrá-los acampados em plena neve. Lá eles encontraram meio de se manter traficando gado, curando rebanhos, dizendo a *buenaventura* e roubando. No império russo, as cantoras romanis alcançaram grande sucesso e *status* social, a tal ponto que a vida dos ciganos de Moscou parecia contradizer a propensão natural dos membros deste povo à pobreza e vadiagem. Viviam como os membros da primeira classe russa, habitando palacetes e passeando em elegantes trens.

Para Borrow, era digno de nota o fato das leis mais severas produzidas contra os ciganos estabelecidos na Europa serem impostas justamente pelas autoridades inglesas, reino no qual, curiosamente, estes sujeitos pareciam corresponder mais fielmente à imagem de vagabundos que não passavam mais de três dias em um mesmo sítio, possuindo como bens apenas uma carroça e uma tenda para servir de abrigo.

Enquanto fator diferencial, a tez escura foi muitas vezes ressaltada pelo autor-missionário. O contato intenso com o sol aparece como o motivo de possuírem a

pele morena. No entanto, se por um lado, Borrow ressaltou a formosura natural dos jovens romanis, por outro lado, repudiou o envelhecimento precoce gerado pela exposição incessante às intempéries.

As acusações frequentes de envolvimento com roubo, bruxaria e adoecimento do gado imputada aos ciganos não pareciam totalmente sem fundamento para o autor. De acordo com as suas observações, a perseguição que os ciganos sofriam devia-se muitas vezes ao fato de serem considerados vagabundos e não possuírem meios próprios, ou pelo menos conhecidos de atender ao seu sustento - argumento semelhante àquele adotado por Grellmann. A trapaça cigana estaria em aproveitar da enorme credulidade que a raça humana possuía em poderes sobrenaturais. Eles se auto-beneficiariam desta característica humana a tal ponto que conseguiriam atingir altas taxas de lucro em seus negócios. Enquanto praticantes da “arte do Egito”, a astúcia e a destreza pareciam ser as mais valorizadas dentre suas habilidades cotidianas em detrimento da força manual raramente utilizada de modo produtivo.²¹

Consoante a perspectiva adotada por diferentes escritores europeus dos séculos XVIII e XIX, o missionário não perdeu a oportunidade de comparar, mesmo que rapidamente, os ciganos aos judeus. Os paralelos utilizados foram vários: da condição desenraizada destes povos errantes à ausência de vocação para a agricultura, em contraponto com a habilidade para o comércio. Tais predicados aproximavam-nos da imagem de trapaceiros, causadores da ruína material dos povos habitantes dos locais pelos quais passavam. As características antissociais impeliriam os participantes de ambos os grupos a manter contato com membros da sociedade civil apenas para roubá-los.

²¹ George Borrow, *op. cit.*, p. 55.

Assim como já foi mencionado em relação ao pensamento de Voltaire, Borrow também imaginava que em pouco tempo os ciganos desapareceriam. O prognóstico publicizado pelo escritor francês partia da sugestão de que a inaptidão para adotarem um modo de vida civilizado inviabilizaria sua sobrevivência. Mas Borrow, por sua vez, parecia minimamente consciente do modo como a “segunda natureza”, ou seja, como os fatores culturais e sociais operavam nesta seleção supostamente natural. Vários trechos do seu livro são organizados a partir da compilação das leis e pragmáticas elaborados no reino da Espanha para exterminar os ciganos.

E novamente: o motivo que justificava esta acentuada aversão aos clãs era o seu alegado perfil antissocial intimamente identificado ao hábito da trapaça. Para o missionário, essa antissociabilidade não era algo da ordem da ociosidade. Muito pelo contrário: o que observou foi um clã sempre posto em atividade, mobilizado constantemente pela busca de meios de ganhar dinheiro. Todavia, o cerne do problema parecia estar articulado com os meios aos quais recorriam para a realização deste fim. E por isso, eles recorreriam aos mais diversos truques possíveis. Dentre as várias artimanhas descritas na obra estariam, por exemplo, as famosas vendas de animais doentes que se passavam por sadios, o exercício de pedir vestidos velhos para as donas de casa e, depois de remendados e ornamentados, vendê-los como se fossem novos. O reaproveitamento, depois do conserto, de utensílios danificados que conseguiam pedindo de porta em porta também figurava entre algumas das práticas classificadas como trapaça.

A trapaça mais lembrada, quando o assunto eram as ciganas, estava vinculada à leitura da *buena dicha*. Para Borrow, o sucesso inquestionável que estas mulheres faziam

como leitoras da sorte estava no profundo conhecimento que tinham da “natureza humana”.

Sendo as mulheres as pessoas mais crédulas e curiosas da espécie, eram elas as componentes da maior parte da clientela. Se para as consulentes mais novas as ciganas prometiam um belo casamento e a manutenção da jovialidade, às casadas previam a vinda de filhos e um marido melhor. Para as mais velhas prometiam apenas riqueza pois sabiam que no coração humano “a avareza era a última paixão a se extinguir”.²²

O olhar forte e penetrante, característico das ciganas, seria capaz de intimidar todo tipo de gente. Sua astúcia e poder hipnótico lhes garantiria sucesso em qualquer empreitada a que se dedicassem. Com a desculpa da leitura da sorte, conseguiriam entrar na casa de qualquer um, receber todo tipo de informação, roubar o que fosse possível, além de pedir favores aos mais poderosos como, por exemplo, a soltura de um cigano encarcerado, situação recorrente devido à perseguição por eles sofrida.

No entanto, o missionário alerta: tanta desenvoltura na comunicação das ciganas não significava uma permissividade para o estabelecimento de relações mais íntimas - com conotação sexual - fora do casamento. A castidade seria um dos valores mais bem guardados pelas famílias e as mulheres ciganas que, de modo geral, tendiam a estabelecer limites rígidos aos frequentes cortejos e galanteios proferidos por aqueles que viam em sua exposição social algum sinal de abertura para a efetivação de possíveis aventuras amorosas.

Este argumento de Borrow aparece como uma tentativa de operar como uma forma de desmentido diante de uma imagem comum em relação aos ciganos. O imaginário construído pelos homens europeus modernos sobre as mulheres ciganas trazia algo de

²² George Borrow, *op. cit.* p. 293.

uma lascívia distanciada, capaz de servir como combustível erótico para as fantasias amorosas daqueles conformados a uma moral sexual deveras rígida. Descritas muitas vezes como seres exóticos e apaixonantes, não hesitou-se em associar a figura das mulheres ciganas à promiscuidade e até mesmo à prostituição. Os sentimentos eróticos em relação às ciganas ganharam forma literária nos inúmeros romances oitocentistas que tiveram como personagem principal uma jovem sedutora identificada a esta nação.²³ Trataremos desta questão na segunda parte deste capítulo.

Por ora, basta perceber que as descrições que Borrow creditou à sua experiência junto aos acampamentos giram em torno de lugares comuns reproduzidos por toda a literatura europeia preocupada em alçar os ciganos ao lugar de objeto privilegiado das narrativas excepcionais. Casos, como, por exemplo, o contato íntimo das leitoras da *boaventura* com membros corruptos das altas classes dirigentes, a troca de favores e a intervenção de autoridades locais na soltura dos ciganos aprisionados por conta das perseguições já era tematizado desde Miguel de Cervantes, como é possível acompanhar por meio da novela exemplar *La Gitanilla*.²⁴

Mas, independente da veracidade dos casos relatados por Borrow, chama à atenção a tentativa do autor em construir um argumento que aproxima os ciganos dos Estados-nações mais afeitos à corrupção e à permissividade, tais como Espanha e Rússia, enquanto afasta este povo dos meios mais civilizados, como a França e a Inglaterra. Aqui percebe-se o modo como as identificações vão sendo forjadas de modo a privilegiar a descrição da experiência prática, a aparência etnográfica como um dado de realidade capaz de servir como elemento de definição estática de um povo.

²³ Sobre a obsessão europeia pela imagem das ciganas identificadas à nação espanhola, ver: Lou Charnon-Deutsch. *The spanish gypsy. The history of a european obsession*. Pennsylvania State University Press, 2004.

²⁴ Miguel de Cervantes. “La Gitanilla”. *Novelas Ejemplares*. Barcelona, Critica, 2001.(1613)

1. 3. A peculiaridade Ibérica

Nos países ibéricos, tentou-se igualmente realizar estudos com vistas a descobrir, afinal, qual era a origem dos ciganos. Para realizar um “esboço histórico e etnográfico” sobre os ciganos estabelecidos em sua terra, Adolpho Coelho publicou em 1892 o livro *Os ciganos em Portugal. Com um estudo sobre o calão*. Para conduzir tal pesquisa ele recorreu à mesma estratégia de seus antecessores: formou um dicionário calão (uma variante ibérica do romani) afim de compará-lo com outras gírias e línguas indo-europeias.

Tratando-se de um dos primeiros interessados em tomar a língua dos ciganos portugueses como objeto de estudo científico, lamentou o interesse tardio e ainda incompleto de seus conterrâneos. Baseado sobretudo nos estudiosos alemães, teve por referência primordial a obra do teólogo e filólogo August Friedrich Pott, *Die Zigeuner in Europa und Asia*.²⁵

Seu pioneirismo encontra-se também no esforço em reunir uma série de referência a documentos oficiais nos quais o termo “cigano” aparecia. Assim, a pesquisa abrangeu igualmente escritos literários e judiciais sobre a metrópole europeia e as partes coloniais da América Portuguesa que, diga-se de passagem, foi a região do além--mar que mais recebeu ciganos na forma de degredados.²⁶

Partindo de seu apreço pela linguística, o autor teceu uma reflexão sobre a formação das gírias enquanto algo próprio aos grupos secretos. De acordo com sua reflexão, as

²⁵ August Friedrich Pott. *Die Zigeuner in Europa und Asia. Ethnographisch-linguistische Untersuchungen, vornehmlich ihrer Herkunft und Sprache, nach gedruckten und ungedruckter Quellen*. 2 vol. 8 Halle, 1844-1845.

²⁶ Há vários estudos sobre os degredados, dentre eles merece destaque Emília Viotti da Costa. “Primeiros povoadores do Brasil: o problema dos degredados”. Revista Textos de História, vol. 6, n. 1 e 2, 1998, p. 77 - 100; Geraldo Pieroni. *Os excluídos do reino: a Inquisição portuguesa e o degredo para o Brasil colônia*. Brasília/ São Paulo, Ed. UnB/ Imprensa Oficial, 2000.

gírias e os jargões seriam uma espécie de código comunicativo forjado com o intuito de restringir o acesso às informações trocadas entre os poucos conhecedores do vocabulário. Segundo Adolpho Coelho, o uso das gírias era um hábito compartilhado por diferentes tipos de associações: desde grupos escolares primários até grandes comerciantes de Lisboa, passando pelos bandos de infratores. No caso dos ciganos, o uso de uma língua própria e desconhecida pela maior parte da população não-cigana sempre foi um elemento a mais para argumentar a favor de seu caráter enigmático e trapaceiro, posto que obscurecedor das informações.

De acordo com o autor, os ciganos portugueses teriam um linguajar muito próximo daquele falado pelos *gitanos* espanhóis. Chegou a conclusão reconhecidamente insatisfatória - devido ao caráter preliminar do estudo apresentado - de que o calão seria formado por diferentes camadas: primeiro, aquela constituída pelas gírias e jargões; segundo, por palavras assimiladas da língua de diferentes povos com os quais mantiveram contato, dentre eles o português e, por fim, um núcleo irredutível que ainda precisaria ser melhor analisado.

A partir destes dados é possível pensar, junto com o autor, que os ciganos não formavam um grupo tão antissocial e fechado quanto se queria acreditar. A assimilação de termos próprios a outros vocabulários aponta para um caráter de constante intercâmbio com sujeitos considerados não-ciganos. Tal perspectiva polemizou com diferentes contemporâneos europeus de Adolpho Coelho que pensavam nos ciganos como um grupo ensimesmado, possuidores de uma língua própria e cujo único motivo para contato social com elementos estranhos ao seu convívio seria em situações de aplicação de golpes ou trapanças.

Todavia, a peculiaridade do calão, enquanto língua polimorfa, coincidiria com uma outra peculiaridade, a saber, a formação igualmente polifônica do Estado português, em particular, e dos Estados Ibéricos, de modo geral.

Neste ponto, George Borrow também concordaria. Segundo o missionário inglês, a quantidade de ciganos estabelecidos nas regiões de Estremadura e Andaluzia tinha uma forte conexão com uma condição própria aos governos daquelas regiões. A grande quantidade de mouros e judeus contribuiu para uma formação territorial culturalmente diversificada, que teria dado margem para uma série de desqualificações de um mundo ibérico fortemente marcado pela impureza do sangue. Na medida em que a miscigenação foi por muitas vezes classificada como um reconhecido processo de degeneração dos povos, assumir este caráter híbrido como algo próprio à população de um território significava reconhecer a sua condição substancialmente corrompida.²⁷

Enquanto regiões pertencentes a reinos identificados à corrupção dos costumes, tudo se passaria como se ali os ciganos tivessem mais facilidade de estabelecer-se e reproduzir-se socialmente na medida em que um governo corrupto não teria moral suficiente (e talvez nem interesse) em banir por completo as práticas correspondentes a um modo de vida entendido como degenerado.²⁸

Assim, enquanto nos reinos Anglo-Saxões, bem como na França, os investigadores acentuavam o caráter mais isolado dos ciganos, o que conduziria com uma suposta condição futura de extinção dos clãs, nos países ibéricos, eles teriam um ambiente propício para agir como vistas a sua reprodução.

²⁷ William S. Maltby. *The black legend in England. The development of anti-Spanish sentiment, 1558-1660*. Durham, Duke University Press, 1971.

²⁸ *Idem*

O mesmo se daria nas terras coloniais. Enxergando a política de degredos para o além-mar como um dos modos mais produtivos de banimento dos ciganos do continente europeu, as metrópoles apostavam inicialmente no aproveitamento da força de trabalho destes homens primeiro como condutores das Galés e depois como possíveis agentes dedicados à expansão das fronteiras coloniais. Em terras distantes, imaginadas como os confins nos quais se apinhavam a ralé dos reinóis, escravizados e negros da terra, os ciganos seriam apenas mais dentre os muitos grupos de desclassificados sociais.²⁹

No apêndice dedicado aos ciganos no Brasil, Adolpho Coelho comentou as obras do folclorista brasileiro formado em Bruxelas, Mello Moraes e Filho, *Os ciganos no Brasil* e *Cancioneiro dos Ciganos*, publicadas em 1885-1886. A partir deste estudo, notou que ali houve uma boa adaptação dos clãs ao contexto colonial, sendo reconhecidos como grandes comerciantes e artistas. Algumas famílias teriam feito fortuna e circulariam frequentemente na corte portuguesa estabelecida no Rio de Janeiro depois das invasões napoleônicas em 1808. Inclusive, há memórias de que durante os festejos de recepção da família real houvesse uma apresentação de “Fandango”, evento igualmente encenado em 1810 durante as festividades do casamento da princesa da Beira, filha mais velha de D. Joao VI, com o infante da Espanha.³⁰

Adolpho Coelho explicou esse caso da seguinte maneira: as práticas próprias à civilização brasileira teriam permitido que os ciganos mantivessem algumas de suas peculiaridades. Eles estariam bem colocados socialmente no Brasil, equiparados aos

²⁹ Sobre o processo de degredo e a desclassificação social nas partes coloniais, ver: Laura de Mello e Souza. *Desclassificados do ouro: a pobreza mineira no século XVIII*. Rio de Janeiro, Graal, 2004; Geraldo Pieroni. *Vadios, ciganos, heréticos e bruxas: os degredados no Brasil-colônia*. Rio de Janeiro, Berstrand Brasil, 2000; Elisa Maria Lopes da Costa. “Contributos ciganos para o povoamento do Brasil (século XVI-XIX)”. *Arquipélago. História*, 2 série, IX (2005), p. 153-182.

³⁰ M. B. Nizza da Silva. *Vida privada e cotidiano no Brasil: a época de D. Maria I e D. João VI*. Lisboa, Referência/Estampa, 1996, p. 276.

nobres e ricos do local, na medida em que o nível do brasileiro era por si só muito baixo. Assim, “esse fenômeno é apenas uma exemplificação da lei em virtude da qual um povo de civilização rudimentar se adapta tanto mais rapidamente à civilização de outro, quanto ela é menos adiantada.”³¹

Curiosamente, a conclusão de Adolpho Coelho é muito próxima das elaborações expostas por George Borrow. Mas antes de sugerir que se trata simplesmente de uma mera repetição dos argumentos e ideias sobre os ciganos, é possível pensar que tais similaridades apontam para uma concepção de mundo em comum, um olhar europeu, digamos assim, capaz de observar as condições objetivas de acordo com critérios compartilhados sobre, afinal, o que era uma vida civil dentro da norma.

Desse modo é possível sugerir que, por mais que os autores até agora brevemente apresentados se esforçassem para marcar os aspectos diferenciais e inéditos de seus respectivos trabalhos, haveria um núcleo duro, digamos, substancial, destes estudos que se mantem intocado, independente das particularidades biográficas e contextuais de cada um destes autores. Trata-se de defender a existência de um vocabulário comum, em pleno processo de construção, correspondente aos padrões científicos de percepção do real que permite aos ciganólogos dos séculos XVIII e XIX definir aquilo que os ciganos são, mas principalmente, aquilo que eles não são, a saber, civilizados, brancos e europeus.

1.4. O método que se repete

Apesar da singularidade incontornável de cada um dos autores até agora apresentados, é inegável o diagnóstico de que existe algo em comum no discurso de Heinrich

³¹ Adolpho Coelho. P. 241.

Grellmann, George Borrow e Adolpho Coelho, para além da coincidência em relação ao objeto de estudo eleito para as suas investigações. Um primeiro nível desta proximidade entre eles diz respeito ao pioneirismo de seus trabalhos e a influência que exerceram sobre os discursos elaborados posteriormente em relação aos ciganos. Mas, se por um lado, George Borrow poderia ser mais largamente rechaçado por aqueles dedicado à produção científica devido ao seu caráter missionário e, portanto, supostamente distante do ideal de isenção e desinteresse que norteiam a imagem que os cientistas querem construir sobre si mesmos, por outro lado, Adolpho Coelho foi o menos citado e estudado dentre eles, visto tratar-se de uma publicação realizada em uma língua menos central e sobretudo por estar vinculado a uma região igualmente menos importante no cenário político-social europeu.

Assim, dentre os três, resta a Grellmann o crédito de escritor exemplar dos estudos posteriores sobre os ciganos. As traduções subseqüentes de suas obras permitiu uma abrangência igualmente reiterada pelo conteúdo de seus escritos. Muitos dos seus argumentos foram incorporados aos trabalhos na área da criminologia.³² A preocupação em mostrar uma unidade europeia civilizada em contraposição ao caráter estrangeiro e incivilizado da nação cigana, identificada aos diferentes grupos de marginalizados, foi sem dúvida um dos pontos centrais de uma narrativa disposta a enunciar a condição obscura de um modo de vida que parecia ser, aos poucos, revelado pelo Esclarecimento.

A partir dessas investigações foi possível aos interessados pelos Estudos Ciganos construir um entendimento mínimo e mais ou menos consensual sobre esse povo. E por muito tempo os métodos utilizados pelos autores supracitados serviram como guia para os trabalhos posteriores.

³² Wim Willems. *In search of the true gypsy: from enlightenment to final solution*. London, Routledge, 1998.

Através dos estudos organizados pelo *Journal Gypsy Lore Society*, revista publicada a partir de 1888, ciganologia passou a significar um campo de conhecimento formado por um conjunto de dados afins, interligados por impressões empíricas, informações coletadas a partir do depoimento dos sujeitos reconhecidos como ciganos e referências históricas baseadas em fontes escritas. A epígrafe escolhida para abrir a primeira edição da revista sintetiza bem a perspectiva de seus editores e colaboradores.³³

Sorciers, bateleurs ou filous

Reste immonde

D'un ancien monde

Sorciers, bateleurs ou filous

Gais bohémiens, d'où venez-vous?

Béranger

Equiparando os ciganos à bruxos, malabaristas, trapaceiros imundo, arcaicos e estrangeiros o poeta francês Pierre-Jean de Béranger imprime em sua canção popular a imagem de uma ciganidade emblemática de um mundo antigo que insiste em sobreviver como um enigma, ao endereçar-lhes a pergunta sobre o lugar de onde eles vieram. E parece ser essa a pergunta central dos colaboradores da Revista.

Para responder essa pergunta, diferentes abordagens metodológicas foram ecleticamente incorporadas aos textos publicados no *Journal Gypsy Lore Society*. Muitos dos primeiros estudos identificados à ciganologia resumiam-se a compilação de dados mais ou menos inéditos coletados sobre os clãs. A pesquisa de campo era feita com

³³ *Journal of The Gypsy Lore Society*. Volume I (July 1888 - October 1889). Edinburgh, 1889. Disponível em : <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=mdp.39015005721074&view=1up&seq=11>

auxílio de informantes identificados como ciganos e o restante do trabalho investigativo operava como uma espécie de exercício de pinçar informações pontuais em meio aos arquivos e emaranhados de escritos históricos. Qualquer ocorrência do termo cigano ou seus correlatos era o suficiente para a constituição de um fato histórico circunscrito ao período e ao local referidos nos documentos. Tratando-se de estudos inicialmente limitados ao mundo europeu e suas colônias, os investigadores levavam em consideração todas as variantes locais do termo, tais como gitano, tsigane, zingari, zigeuner, gypsy (derivados do primitivo egyptian), além do termo francês, bohémien.³⁴

Curiosamente, basta observar o índice dos poucos números publicados pelo *Journal Gypsy Lore Society* em sua primeira fase para perceber que a maioria dos estudos sobre os ciganos respeitavam um recorte territorial bem determinado, coincidente com a conformação dos estados-nacionais. A questão de fundo, nem sempre implícita, era o entendimento do processo de migração e a tentativa de capturar informações sobre o momento de chegada desse povo que aparecia invariavelmente como estrangeiro. Tal escolha correspondia simultaneamente - primeiro - à qualidade dos dados históricos que os estudiosos tinham acesso e - segundo - à consciência dos investigadores já acostumados a um mundo territorializado e dividido por identidades linguístico-nacionais. Ou seja, se por um lado, havia um limite próprio ao método, uma vez que privilegiava os documentos escritos, majoritariamente produzidos pelas autoridades governamentais responsáveis pelo controle de uma determinada jurisdição, por outro lado, esses registros eram organizados e analisados por pesquisadores também habituados a uma visão territorializada do mundo.

³⁴ Sobre a sugestão de que a região da Bohemia serviu como porta de entrada para os grupos ciganos na França, ver: Elizabeth Lee Carter. *Op. Cit.* p. 10.

Assim, a identidade cigana aparecia de modo geral como um contraponto às identidades nacionais. Para esses estudiosos, uma das grandes peculiaridades dos ciganos estava no fato de não constituírem uma nação territorializada e teoricamente não obedecerem a um soberano, não respeitarem as leis dos Estados pelos quais transitavam e principalmente, viverem apartados do restante da população mantida em coesão devido ao um suposto sentimento nacional.

Uma vez que respeitar as leis ditadas por um soberano aparecia como requisito básico para um ato de cidadania com vistas à realização do bem comum, o caráter histórico, e sobretudo, o modo violento como as identidades-nacionais foram forjadas estava muito longe de ser uma questão para os ciganólogos do século XIX. Muito pelo contrário: a existência de escrita, lei, Estado e soberano apareciam como conquistas civilizacionais representantes do caráter positivo do ideal de modernidade. A ausência destes aspectos vinculados intimamente à imagem do progresso, aproximava indelevelmente os ciganos da condição arcaica, de um estado bárbaro de natureza do qual os europeus lutavam para se distanciar.

Não à toa, muitos estudiosos insistiram na representação dos ciganos do mesmo modo como apareciam nos vestígios documentais, a saber, de um jeito fragmentado, pontual, passageiro e sempre igual a si mesmo, como um povo que não tinha fincado raízes e portanto não fazia parte dos registros históricos mais consolidados uma vez que escapavam a qualquer tentativa de circunscrição física e discursiva.

Assim, em plena consolidação dos Estados-nacionais preocupados em firmar suas identidades e coesões objetivas, os ciganos apareciam como um povo estrangeiro de difícil apreensão e entendimento. Sua presença na Europa parecia confirmar as hipóteses

sobre a existência de diferentes formas de vida, sendo algumas visivelmente inferiores às outras. De acordo com esta perspectiva, quanto mais próximo de um ideal de civilidade, mais aptos para a vida social e integrados estariam os sujeitos. Inversamente, quanto mais próximos de um comportamento primitivo e selvagem, mais deficitários pareciam ser aqueles cuja inadequação era comprovada por argumentos próximos aos formulados pela teoria da evolução darwinista.³⁵

Consoante a esta linha de raciocínio, os ciganos apareciam como os últimos sobreviventes de práticas culturais que tendiam à desapareição uma vez que, segundo a teoria da evolução social, sobreviveria apenas aquilo que coincidissem com o imperativo da civilidade, ou seja, aquele que estivesse apto à vida social. Isto significa que é possível sugerir que a ciganologia aproximava-se dos estudos dos ditos povos primitivos não-europeus das áreas colonizadas com tendência à extinção, sugerindo que a obsolescência e o desaparecimento destas populações estava em sua impossibilidade natural de adaptação. Em uma visão de mundo na qual a luta pela sobrevivência era o *leit motiv* da atividade humana, o extermínio dos povos ciganos e a sobrevivência (em boas condições objetivas) dos povos civilizados, leia-se brancos europeus, demonstrava empiricamente a superioridade destes em contraste com a inferioridade daqueles.

No limite, os estudos sobre os ciganos tinham a capacidade de explicitar o modo como este grupo trilhava um caminho oposto aquele percorrido evolutivamente pelas nações baseadas no princípio fundamental de civilização. As investigações apareceriam socialmente como um testemunho da degeneração, da inadaptação que terminava em extinção daqueles que assumiam supostamente meios antissociais de viver. Daí que os

³⁵ Donna Haraway possui uma bela explicação como os conhecimentos biológicos e as teorias sociais intercambiaram-se e se influenciaram mutuamente de modo a reiterar determinados pressupostos androcêntricos e etnocêntricos. Donna Haraway. *Simians, cyborgs and women: the reinvention of nature*. New York, Routledge, 1991.

ciganos europeus aparecessem como meros remanescentes, vestígios de um passado devidamente fossilizado, superado. Tudo muito natural, sem a exposição direta de nenhum agente causador desse processo de desaparecimento.

Consoante a esse olhar, restava ao ciganólogo perceber os restos sobreviventes dessa cultura primitiva. Tudo se passava como se olhar para os ciganos do século XIX fosse o mesmo que olhar uma forma deteriorada de um povo em plena degeneração. Na medida em que não apareciam como sujeitos adaptados à vida moderna, restava a sugestão implícita de que eles não teriam evoluído, teriam permanecido em um flagrante estado de barbárie, ao contrário dos povos civilizados (exemplo e parâmetro empírico de adequação).

Sendo assim, os ciganos apareciam como aqueles que haviam parado no tempo. Não teriam uma história - no sentido forte do termo - na medida em que não construíram uma experiência de progresso. A única experiência cigana possível de ser narrada era aquela presente nas frestas das breves citações desconexas que os documentos policiais ou as narrativas excepcionais deixaram entrever.

Conforme os pesquisadores descobriam mais variantes idiomáticas para o termo cigano, aumentava-se o escopo da investigação e então, mais dados eram integrados ao conjunto de vestígios formadores de uma possível “história dos ciganos”. Mas não se tratava necessariamente de uma história com eventos e processos de transformação. Resumia-se a uma história confirmadora de um movimento de mero deslocamento espacial, comparável à descrição física e mecânica de uma trajetória na qual os corpos, sempre iguais a si mesmos, aparecem como mera objetualidade desprovida de qualidade própria.

A este método de investigação e exposição dá-se o nome de científico. Ele consolidou-se no século XIX e ainda hoje serve como instrumental para muitas pesquisas desenvolvidas nas mais variadas áreas do conhecimento entre as quais a História se inclui.³⁶

No caso dos estudos sobre os ciganos, o respeito a um determinado modo de se pensar o método científico testemunha os efeitos produzidos por uma racionalidade condizente com a forma social por lhe era correspondente. Assim, a “peculiaridade da ciganologia”, comparada aos diferentes campos de conhecimento, estaria em uma relativa estagnação do método em demasia condizente com a percepção geral que o sujeito da ciência, imbuído de uma racionalidade prática, teria socialmente em relação aos ciganos.

E na medida em que o discurso científico expunha os seus limites no processo de apreensão de algum registro de verdade sobre os “assim chamados ciganos”, restava a uma outra forma narrativa, sua contemporânea, a tentativa de captura das qualidades aparentemente intrínsecas a este objeto. Este foi o caso de uma literatura romântica obcecada em dar contornos e sentido aquilo que lhes aparecia como um enigma.

³⁶ Para uma crítica ao método científico como algo que reduz o real e esvazia a experiência subjetiva da compreensão do mundo, ver: Claus Peter Ortlieb. “Objetividade inconsciente. Aspectos de uma crítica das ciências matemáticas da natureza”. Original: *Bewusstlose Objektivität* em www.exit-online.org. Publicado na revista *Krisis*, n. 21-22, Nuremberg, 1998. Tradução de Daniel Cunha. Disponível em http://www.obeco-online.org/cpo_pt.htm. Acessado em 04.04.2018; Johannes Bareuther. “O androcentrismo da razão dominadora da natureza (Primeira Parte)”. In: *EXIT! Crise e Crítica da Sociedade da Mercadoria*, n° 12 (11/2014), ISBN 978-3-89502-374-3, 192, p. 13. Tradução de Boaventura Antunes. Disponível em: http://www.obeco-online.org/johannes_bareuther1.htm. Acessado em 04.04.2018.

2. O reverso romântico do método científico

2. 1. Os ciganos e o reino dos bandidos de Paris

Na Paris de 1482 imaginada por Victor Hugo no clássico *O Corcunda de Notre Dame*, publicado em 1832, chama atenção o protagonismo popular diante de uma nobreza esbanjadora de alma disforme. Dividida entre o reino dos burgueses e o reino dos bandidos, as imagens do grotesco e do sublime se alternam de modo a compor o quadro medieval da cidade-monumento.³⁷

No reino dos bandidos, aos quais se somam os ciganos, sob o comando do duque do Egito, impera a estrangeiridade: húngaros e judeus são apresentados como membros de um universo decaído de mendigos, vagabundos e falsos pobres versados em se aproveitar de uma sociedade católica deveras corrompida. Lá, parte dos ladrões falam uma mistura de calão com castelhano.

O recurso à sonoridade do castelhano, misturado ao calão como língua própria aos ciganos, não é uma novidade do romancista francês. Consonante a esta imagem, na *Farsa Cigana* do português Gil Vicente (1521), as ciganas falam igualmente uma mescla de calão com castelhano.³⁸ O narrador-arqueólogo criado por Prosper Mérimée em *Carmen*

³⁷ Victor Hugo. *O corcunda de Notre Dame*. São Paulo, Clube do Livro, 1985. Neste trabalho admite-se a hipótese de que Victor Hugo tenha uma teoria estética que atravessa o conjunto de sua obra. Assim como fica sugerido no Prefácio do livro *Cromwell*, o autor não costuma revisar ou reescrever suas obras, preferindo utilizar um novo romance para corrigir o precedente. Ficará para um estudo posterior os detalhes de uma argumentação mais consolidada sobre a hipótese da obra *O Corcunda de Notre Dame* tratar-se de um ensaio preocupado em dar vida e movimento as categorias estéticas de modo que Esmeralda personifique a figura do sublime enquanto Quasímodo apareça como a imagem do grotesco. Sobre as figuras estéticas do grotesco e do sublime na obra de Victor Hugo, ver: Victor Hugo. *Do grotesco e do sublime*. Tradução do “Prefácio de Cromwell”. São Paulo, Perspectiva, 1988.

³⁸ Gil Vicente. *Obras Completas*. Prefácio e notas de Marques Braga. Lisboa, Sá da Costa, 1968.

(1845) chama atenção para a influência da língua dos ciganos nas gírias utilizadas entre os ladrões na França.³⁹ Voltaremos a este assunto.

Em *Corcunda de Notre Dame*, o narrador “historiador”, como se auto-denomina, aproveita a presença em Paris de Esmeralda, uma bela cigana de quinze anos, para nos contar sobre os fatos referentes à chegada deste povo à Europa e depois à capital francesa que ocupa um lugar privilegiado nesta narrativa preocupada em quebrar a unidade temporal e propor um passeio pendular do passado para o presente por meio da arquitetura.⁴⁰ As partes do relato dedicadas à contextualização histórica coincidem bem com as informações gerais que circulavam naquela época através dos estudos próprios à ciganologia.

No decorrer do romance, o historiador-narrador nos informa que os ciganos vieram do Egito no início do século XV sob a forma de penitentes. Conseguiram autorização papal para percorrerem o mundo católico como peregrinos por sete anos. Mediante o consentimento eclesiástico, puderam angariar dos poderosos locais e da população em geral o auxílio necessário para sustentar materialmente os clãs em pleno estado de itinerância.

A pesquisadora Elizabeth Carter Lee nota que os relatos históricos de Victor Hugo sobre a Paris dos finais do século XV coincidem em grande medida com o conteúdo descrito em um diário supostamente datado de 1427 e publicado no século XIX sob o título *Le Journal d'un bourgeois de Paris*. A primeira versão do diário foi copiada por Henri Sauval em *Histoire et recherché des Antiquités de la ville de Paris* e provavelmente foi a ela que Victor Hugo recorreu para fundamentar seu romance fortemente imbuído de

³⁹ Prosper Merimée. *Carmen*. São Paulo, Ed. 34, 2015.

⁴⁰ Sobre a crítica de Victor Hugo à unidade, ver: Victor Hugo. *Do grotesco e do sublime*, p.50.

um caráter “histórico”.⁴¹ Apesar de um extenso e controverso debate sobre a autenticidade deste documento, é neste diário que se baseou toda a historiografia dos séculos XX e XXI ocupada em apontar o ano de 1427 como aquele em que os membros da corte do Conde do Egito entraram pela primeira vez em Paris.⁴²

A capital, na ocasião, encontrava-se dilacerada por uma guerra civil que a dividia em três domínios. Parte considerável dos pesquisadores franceses defendem que a fragmentação local do poder na França em geral, mas em Paris em particular, teria favorecido a entrada de um povo estrangeiro supostamente neutro em relação aos conflitos internos. Henriette Asséo chega a sugerir que até 1640 os ciganos teriam vivido uma “âge d’or” na medida em que foram benquistos pela nobreza francesa, uma vez instrumentalizados como força militar mercenária. Somente depois do término da Guerra de Trinta Anos é que os ciganos seriam sistematicamente expulsos do território francês, fazendo coincidir a lei do reino com as medidas extremas de pena de morte já adotadas pelas autoridades de outras jurisdições europeias, tais como os Países Baixos e os territórios germânicos.⁴³

Em *Corcunda de Notre Dame*, o anticiganismo apresenta-se como uma temática relevante para a economia geral do enredo. A excepcionalidade da cigana Esmeralda parece ser a marca fundamental do seu encanto. No entanto, não há nada de

⁴¹ Vale notar, com Elizabeth Carte Lee, que Victor Hugo negou a classificação de *O corcunda de Notre Dame* como um romance histórico, atribuindo este qualificativo aos trabalhos publicados por Walter Scott, sobretudo o livro Quentin Duward, elogiado por Victor Hugo e utilizado como modelo para recorrer ao período medieval como modo de compor uma obra “semelhante à vida, [esse] drama estranho em que o bonito e o feio, o bem e o mal se misturam”. In: “Apresentação”. *O corcunda de Notre Dame*. Tradução apresentação e notas de Jorge Bastos. Rio de Janeiro, Zahar, 2013. Infelizmente, o autor não explicou de modo suficiente o motivo da recusa, cabendo assim uma pesquisa posterior sobre o tema. Elizabeth Lee Carter. *Taming the gypsy: how French Romantics recaptured a past*. Doctoral dissertation, Harvard University, 2014. Disponível em : <https://dash.harvard.edu/bitstream/handle/1/13064929/Hanrahan_gsas.harvard.inactive_0084L_11814.pdf?sequence=1> Acessado em 15.02.2018.

⁴² Há vários estudos que apontam a presença dos ciganos na França a partir da década de 1420. Dentre os mais influentes, ver: Henriette Asséo. *Les Tsiganes. Une destinée européenne*. Paris, Gallimard, 1994; François de Vaux de Foletier. *Le Monde des Tsiganes*. Paris, Berger-Levrault, 1983.

⁴³ Henriette Asséo. *Op. Cit.*

verdadeiramente condenável em sua personalidade ou em seu comportamento. Apesar de fazer parte do reino dos bandidos (no qual se encontram, por exclusão, todos os não pertencentes à nobreza ou ao reino dos burgueses), a cigana não parece ser dedicada a negócios de trapaça. Vive de apresentar-se em praças públicas com sua cabra branca das patas douradas, incrivelmente astuta, chamada Djali.

Seus adversários mais ferrenhos são a reclusa Gúdula e o arcediogo Dom Claudio Frollo. No decorrer da história o leitor é capaz de perceber que ambos parecem ter motivos bem razoáveis para repudiar a imagem representada pela jovem cigana. A primeira, uma mulher desonrada, natural de Reims, teve sua única parente, uma filha recém-nascida, roubada por uma cigana. Diante da tragédia, sua melancolia foi tamanha que decidiu viver enclausurada em um buraco abaixo do nível das ruas de Paris, apelidado “Buraco dos Ratos”. Em constante estado de indiferença em relação ao mundo externo, o único evento capaz de retirar a reclusa de seu estado de letargia eram os momentos em que via, através das grades de seu claustro, a cigana Esmeralda apresentar-se em praça pública. Somente nesta ocasião, sua voz fazia-se ouvir em meio à multidão. Seus maldizeres contra a representante dos “gafanhotos do Egito”⁴⁴ externalizavam o ódio que só podia resultar em desejo de punição àquela que personificava o seu sofrimento.

O segundo desafeto de Esmeralda possuía motivos um pouco mais inconfessos para o sentimento que nutria. Em meio à multidão, acusando a jovem morena de feitiçaria, uma figura encapuzada tentava fazer coro à desconfiança popular em relação às ciganas. Se em um primeiro momento, ao baixar do capuz, descobrimos que a voz vem de um clérigo, a saber, o arcediogo de Notre Dame, Dom Claudio Frollo - aparentemente preocupado em

⁴⁴ Victor Hugo. *O Corcunda de Notre Dame*. p. 66.

denunciar as obras demoníacas e a bruxaria a qual eventualmente uma cigana poderia recorrer - no desenrolar do romance o leitor descobre que este discurso servia para encobrir outros afetos. Tudo se passa como se a beleza da cigana, a sua magia natural, despertasse sentimentos carnis àquele que deveria negar todo tipo de desejo corporal devido a sua condição celibatária. Aqui, Esmeralda representaria a tentação demoníaca.; seria aquela capaz de manipular, mesmo involuntariamente, os afetos dos homens que, colocados em estado de vulnerabilidade, perderiam o controle sobre si mesmos.

Curiosamente, Dom Claudio é descrito como alguém imbuído de uma atração pelas ciências ocultas. A alquimia parecia ser uma de suas prediletas. Fascinado pelos estudos clássicos, mobilizado pelo desejo profundo de descobrir os segredos por trás da transformação da matéria bruta em ouro, é possível sugerir que a obsessão do arcediogo pela cigana estivesse para além de um frenesi meramente carnal: Esmeralda personificava a atração do religioso pelo oculto. A presença dela mimetizava uma condição inata de mistério. Ela fazia as vezes dos segredos intangíveis à consciência. Por isso, simbolicamente, dominar Esmeralda significava igualmente acessar um mundo sensível e invisível de mistério e magia. Todavia, na impossibilidade de penetrar neste universo desconhecido, a única relação possível a Dom Claudio, diante de seu objeto de desejo, foi a absoluta negação de seus afetos através do apoio à eliminação corporal da cigana por meio do enforcamento. Deixá-la morrer nas mãos dos inquisidores significava retirá-la do campo do existente e livrar-se do motivo de seu sofrimento.

À primeira vista, a beleza exótica de Esmeralda aparece como o seu único “crime”. Tudo se passa como se o seu distanciamento da normatividade imperante estivesse dada por sua condição natural posta em movimento através de suas apresentações públicas.

No romance de Victor Hugo, não há sentimento de indiferença possível diante daquela que involuntariamente desperta todo o tipo de paixão nos demais personagens. Do ódio de Gúdula, passando pela obsessão de Dom Claúdio, o desejo fugaz de Febo, a inveja das nobres senhoritas, as esperanças de Pedro Gringoire, a amizade de Djali, ao amor de Quasímodo: todos estão enredados a esta personificação do encanto.

Contudo, Esmeralda não é a única personagem do romance a despertar fortes sentimentos. Quasímodo, o corcunda, também não passa despercebido por onde quer que transite. Objeto de repúdio, sua imagem grotesca o conduz à vida reclusa. Auto-confinado na torre da catedral de Notre Dame de onde observa a cidade, Quasímodo faz as vezes de “alma” do monumento bizarramente eclético, do “perfeitamente impróprio” da arquitetura gótica, daquele grande ciclope de pedras e vitrais que guarda tantas imagens enigmáticas quanto a fisionomia representada por Esmeralda.

Mas as comparações possíveis entre Quasímodo e Esmeralda não param por aí. Uma espécie de jogo de oposição complementar entre os dois personagens atravessa toda a história. Certamente o mais interessante para este estudo são as escolhas narrativas vinculadas ao nascimento, ou seja, a condição natural de ambos os heróis do romance. Talvez seja este o ponto de identidade subterrânea entre aqueles que parecem ser diametralmente opostos, uma espécie de personificações estéticas do sublime e do grotesco, enquanto categorias dinâmicas e simultaneamente presentes em todos os entes.

Em passagens diferentes do romance, somos informados de que Quasímodo e Esmeralda tem em comum a origem desconhecida. Nenhum dos dois conviveu com suas verdadeiras mães. Enquanto Esmeralda fora criada por ciganas que não eram suas verdadeiras parentes, Quasímodo figura como um órfão abandonado na Igreja e

posteriormente adotado pelo Arcediago Dom Claudio Frollo. No desenrolar do romance o leitor recebe novas informações necessárias para desfiar aos poucos a trama e desvendar parcialmente alguns dos enigmas que estruturam o romance.

No momento em que algumas mulheres burguesas nos contam a história da reclusa Gúdula, passamos a entender que sua melancolia e seu ódio se deve ao roubo de sua filha por um grupo de ciganas. Na ocasião do roubo, a linda menina foi substituída por uma criança grotesca, uma aberração, um aborto rapidamente conduzido à roda dos expostos. A partir destes dados aos poucos enunciados, conseguimos deduzir que a criança roubada era Esmeralda e o menino grotesco era Quasímodo. Mas, se durante todo o romance somos conduzidos a entender que Esmeralda, a heroína de aparência exótica, criada ouvindo canções espanholas de ninar e que, como todos os ciganos, deveria ser uma estrangeira, ao final do livro a dúvida paira sobre a figura de Quasímodo. Ele seria de fato francês? Se ele foi trocado pela bela morena, seria ele filho de alguma das ciganas? Seria, então, Quasímodo um cigano de verdade? Haveria alguma identidade subterrânea entre a disformidade de Quasímodo e sua real origem, possivelmente degenerada? O enredo de Victor Hugo deixa esta pergunta, nada óbvia, no ar. E desta forma indireta e inusitada, como é próprio à literatura, o romance dialoga intimamente com a ciganologia de seu tempo, obcecada pela pergunta sobre afinal, qual seria a origem dos ciganos.

Para levarmos a diante estas questões sobre o modo como a ciganidade é apresentada na obra de Victor Hugo, faz-se necessário pensar em alguns dados que o narrador nos traz sobre Quasímodo. Logo no início do romance, Quasímodo foi aclamado rei dos Loucos. Em um verdadeiro festival de horrores, aquilo que parecia ao público uma careta momentânea, feita na ocasião pelo corcunda, mostrou-se um atributo natural de fealdade

tremenda. Tudo se passa como se, no frenesi experimentado pelo momento dos festejos da Folia de Reis, os jogos de inversão tivessem permitido a Quasímodo um momento de glória. Detalhe: segundo descrição do narrador, a maior parte dos responsáveis pelo cortejo que elegeu o corcunda o seu representante máximo pertencia ao reino dos bandidos.

Assim, o mais alto posto da festa foi concedido a Quasímodo devido aos seus atributos naturais. Mas aqui não se trata de um respeito medieval às linhagens, na medida em que não se sabe a origem de Quasímodo. Trata-se antes de uma categorização que tem por critério suas condições de nascimento, comprovado pelo seu aspecto físico desforme .

Chama atenção que, em um romance ambientado em uma sociedade medieval, na qual os sujeitos reconhecem seu lugar social pela sua condição de nascimento, Quasímodo e Esmeralda personifiquem a indeterminação. Enquanto o corcunda só possui como atributo originário a fealdade e desformidade física, marcas de degeneração e ruína, Esmeralda é classificada como cigana pela sua aparência e performance artística.

Aqui, Victor Hugo parece transitar entre os critérios medievais de pureza de sangue e as condições estéticas de atribuição e decodificação do mundo objetivo. Assim, Quasímodo é um pária devido a sua aparência, do mesmo modo como Esmeralda é uma cigana. Esta estetização dos corpos enquanto critério de (in)determinação social dos heróis do romance parece operar de modo a autonomizar aqueles que figuram como exceções do universo ao qual estão enredados.

Esmeralda parece ser o contraponto fundamental, porém complementar, de Quasímodo. Portanto, se o corcunda vincula-se ao grotesco, é possível pensar que Esmeralda seja justamente a personificação do sublime. Não por acaso, na tentativa de

mostrá-la como alguém imbuída de virtudes, Esmeralda se afasta descritivamente de todos os ciganos do romance. Não parece compartilhar com as ciganas ladras de criança e os trapaceiros ciganos do reino dos bandidos nada além de uma performance exótica.

Assim, é possível sugerir que Esmeralda aparece como uma fisionomia ideal sem qualquer lastro real, quando comparada com os “ciganos de verdade” do romance. Ela é a pura aparência dissociada de seu fundamento nacional (no sentido de nação) que daria à jovem o verdadeiro predicado de “cigana”. Ela atua como quem carrega uma ciganidade cindida. Aparece imbuída apenas dos atributos míticos entendidos como socialmente positivos e desejados: é jovem e bela sem ser interesseira; encantadora sem ser feiticeira, esperta sem ser trapaceira. Aos demais ciganos do romance, restam todos os desqualificativos próprios ao esteriótipo social vinculado ao grupo.

Esmeralda seria a forma estética pura, autonomizada, sem qualquer necessidade de correspondência com o plano do real. Assim como Quasímodo. Todavia, em um romance que recorre a dados históricos “reais” como o contexto de corte de Luis XI, o momento da chegada dos ciganos na Europa, como entender essa dissociação entre a imagem de Esmeralda e os demais ciganos do romance? Talvez seja esta a mensagem de Victor Hugo: não devemos buscar unidade e coerência entre a experiência estética particular própria à literatura e a sociabilidade objetiva. Mas, então, o que essa dissociação nos informa sobre o anticiganismo e a descrição negativa de todos os ciganos de verdade que figuram na obra?

A índole excepcional de Esmeralda nos lembra uma outra “cigana” famosa na literatura europeia, a saber, Preciosa, personagem principal de *La Gitanilla* de Miguel de Cervantes. Em ambas, a beleza e a raridade predica tanto sua aparência, seu nome, como

o seu caráter honesto e honrado. Não por acaso, as duas são apresentadas primeiro como exceção de sua raça e depois como não-pertencentes à nação cigana. Mas se por um lado, Victor Hugo se esforça para aproximar o reino dos bandidos - e por desdobramento os ciganos - da nobreza, delegando aos líderes dos ladrões títulos de nobreza, atribuindo a eles um sistema judiciário tão arbitrário quanto o de Luís XI, em Miguel de Cervantes ainda há uma honra própria à condição do sangue nobre que pode ser preservada e valorizada socialmente como ideal de comportamento.

Em Victor Hugo o pensamento anti-nobiliárquico dá uma conotação internamente disforme a todos os personagens identificados a este grupo social. A corrupção dos costumes, a vida parasitária e ociosa, a cultura do esbanjamento, bajulação e falsidade, provenientes do jogo de interesses das elites, permeiam a corte de Luís XI, a casa da madame de Condelaury, as relações do cavaleiro Febo e os conflitos entre Dom Claudio e seu irmão, Jehan Frolo. Jehan, inclusive, aparece como o personagem que demonstra melhor a proximidade entre a nobreza e o mundo dos bandidos, ao qual os ciganos fazem parte. Da disformidade de caráter própria a nobreza à disformidade física própria ao mundo dos bandidos, resta a contra-imagem de uma normatividade burguesa e um não lugar ocupado por Esmeralda, a representação do sublime.

Não é possível deixar de notar que esta opção narrativa de Victor Hugo coincide com uma historiografia preocupada em apontar o apoio que muitas famílias nobres deram aos ciganos nos séculos XVI e XVII devido a uma série de afinidades e jogos de interesses. Mas, para além da veracidade objetiva desta afinidade sugerida pelo escritor, vale lembrar que aproximar ciganos e nobres, em um contexto pós-revolucionário, tem um caráter fortemente pejorativo.

Não à toa, estas imagens coincidem com a categoria de “lumpenproletariado”. Karl Marx, leitor de Victor Hugo, elabora em *O 18 Brumário de Luís Bonaparte* uma análise social sobre os eventos parisienses de 1848 de modo a reconhecer sob a mesma classificação toda a escória social pós-revolucionária que vai da nobreza decadente até chegar nos grupos de artistas e vagabundos aos quais os ciganos se somam.⁴⁵

Deste modo, é possível sugerir que o não-lugar ocupado pelo ideal estético em torno da figura de Esmeralda faz parte de uma estratégia que localiza, mesmo que pelo negativo, a imagem da excepcionalidade, enquanto reafirma a condição de marginalidade como a regra para a experiência dos “ciganos de verdade”.

São estas vinculações sutis que associam a escória do mundo aos ciganos; são estas construções argumentativas, às vezes inconscientes, que nos interessam na tentativa de entendimento dos fundamentos do anticiganismo que está por trás dos autores responsáveis pela disseminação de imagens sobre a ciganidade.

2. 2. *A preciosidade da cigana de alma nobre em Miguel de Cervantes*

Se existe alguma unanimidade entre os ciganólogos, ela diz respeito ao diagnóstico de que houve na história da literatura uma imagem forte o suficiente para marcar indelevelmente a visão ocidental sobre as ciganas e influenciar todos os trabalhos literários e investigativos posteriores relativos a temática em questão.⁴⁶ Esta imagem

⁴⁵ Karl Marx. *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*. [1852] Tradução de Nélcio Schneider. Prólogo de Herbert Marcuse. São Paulo, Boitempo, 2011.

⁴⁶ Lou Charnon- Deutsch. *The spanish gypsy. The history of a european obsession*. Pennsylvania State University Press, 2004.

teria sido criada no século XVII por Miguel de Cervantes e immortalizada pela novela *La Gitanilla*.⁴⁷

Reconhecido como um dos expoentes máximos da literatura europeia, Miguel de Cervantes foi o responsável por uma nova forma de narrar, propriamente moderna.⁴⁸ Através das “Novelas Ejemplares”, publicadas em 1613, imprimiu um estilo narrativo capaz de criar imagens do real a partir do discurso moralizante sobre o “outro”. Aparentemente subversivas, as astutas inversões incorporadas aos anti-heróis funcionavam como uma espécie de negativo das virtudes valorizadas socialmente.⁴⁹ Graças a uma relativa circulação pelo mundo cristão, as novelas colaboraram para imprimir parte reformulada de uma tradição fortemente oral, preocupada em registrar os modelos básicos dos costumes tendencialmente “civis” e condizentes com a percepção dominante do mundo. Sob o nome completo *Novelas Ejemplares de honestissimo entretenimento*, a compilação de Miguel de Cervantes tinha por princípio enunciado o respeito rigoroso aos preceitos religiosos e morais próprios à época em que foi publicado pela primeira vez.⁵⁰ Os “exemplos proveitosos de vida” formavam o sentido declarado da obra que, mesmo não possuindo partes “organicamente” articuladas, tinha por intuito o alargamento das experiências contidas no campo das possibilidades de ação do súdito/sujeito no mundo.⁵¹

⁴⁷ Miguel de Cervantes. “La Gitanilla”. *Novelas Ejemplares*. [1613] Barcelona, Critica, 2001.

⁴⁸ Ver: Maria Stoopan Galán. “Cervantes novelador: Hacia las Novelas ejemplares.” In: Jorge R. G. Sagastume (ed.) *Cervantes novelador: Las Novelas Ejemplares cuatrocientos años después*. Málaga, Fundación Málaga, 2014.

⁴⁹ Jonathan Burgoyne. “La gitanilla: a model of Cervantes’s subversion of Romance.” *Revista Canadense de Estudios Hispánicos*. Vol. 25, n. 3, Primavera 2001, p. 373-395.

⁵⁰ Carlos Romero Muñoz. “Novelas Ejemplares, los paratextos y La Gitanilla: cuestiones ecdóticas.” *Actas del II Congreso Internacional de la Asociación de Cervantistas*. Napoli, Galo, 1995.

⁵¹ Para um debate mais detalhado sobre o vínculo entre forma literária e ideologia, ver: Jonathan Burgoyne. “La Gitanilla: A Model of Cervantes’s Subversion of Romance”. *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, vol. 25, n. 3, (Primavera 2001) p. 373-395.

A partir da imagem de mouros, judeus, ciganos e mulheres - colocadas na fronteira entre o casamento digno e a conduta desonrada -, o autor imprimia visões sobre aquilo que deveria ser considerado uma sociabilidade exemplar, digna de ser reproduzida pelos diferentes setores sociais con-viventes do início do período moderno.

Interessa a essa pesquisa analisar a primeira das novelas publicadas em 1613, *La Gitanilla*, uma das grandes referências estéticas para os demais autores que insistiram na construção de personagens ciganas com fins a dar uma fisionomia alegórica a diferentes conceitos como o enigma, o mistério, a sedução, a corrupção, a manipulação e, por fim, a ruína.⁵² Curiosamente sem tradução na maioria das versões portuguesas da obra, a novela conta a história de uma jovem muito bela chamada Preciosa.⁵³ Como fica sugerido pelo nome escolhido para identificar a personagem principal, todos os predicados de Preciosa são ressaltados no sentido de construir uma personagem valorosa.

Sua beleza interna e externa aparece como um contraponto em relação à personagem secundária da novela, porém, a primeira a ser descrita pelo narrador, a saber, a cigana velha. Sem nome próprio, como a maior parte dos ciganos retratados, ela figura como uma velha e astuta cigana, formada na “ciência de Caco”⁵⁴, que faz as vezes de avó de Preciosa.

No decorrer da novela é possível perceber que Preciosa é retratada de forma tão virtuosa que ela parece, inclusive, performatizar mal seu papel de cigana. Ela parece contradizer a ideia anunciada pelo narrador logo no início da novela, para quem todos os

⁵² Elizabeth Carter Lee defende que os ciganos aparecem na literatura francesa romântica do século XIX como uma alegoria ao sentimento de nostalgia. Neste estudo defende-se a hipótese de que os ciganos aparecem nas obras *La Gitanilla*, *O Corcunda de Notre Dame* e *Carmen* como alegorias à ruína e degeneração. Este tema será melhor desenvolvido no item “A ruína da sedução cigana”.

⁵³ Miguel de Cervantes. “La Gitanilla”. *Novelas Ejemplares*. Barcelona, Critica, 2001.

⁵⁴ Caco é uma figura da mitologia grega que simboliza a arte do roubo e da trapaça. Aparece nos Doze Trabalhos de Hércules e foi evocado por autores como Camões.

ciganos já nasceriam inclinados ao roubo e à trapaça, de tal modo que, somente com a morte este caráter seria eliminado junto com os seus portadores.

A discrição de Preciosa chama atenção de todos que a encontram. Diante dos outros membros do clã ao qual pertence, a jovem cigana figura como uma espécie de exceção na medida em que não performatiza extravagância, não vive da arte do engano e se recusa a trapacear.

Desde o início da narrativa, a aparência sedutora de Preciosa, capaz de “cativar corações e reter almas”, esconde um segredo que aos poucos é revelado ao leitor e aos não-ciganos com quem ela convive. Esse mistério marca a existência de uma clivagem que enuncia a todo momento o descompasso entre a sua aparência cigana e a sua essência naturalmente virtuosa. Como quem não se deixa corromper pelo meio social no qual habita, Preciosa parece se enquadrar mal, ou pelo menos de modo insuficiente, à sua condição “natural”. Apesar da desenvoltura corporal, para além dos conhecimentos divinatórios próprios a qualquer cigana, ela não instrumentaliza esses qualificativos com vistas a enganar ou roubar os não-ciganos. Ela não se aproveita da boa vontade ou das intenções corruptas, mobilizadas pela curiosidade daqueles que se aproximam dela. Tudo o que Preciosa recebe dos outros lhe é dado por consentimento, por livre vontade. Sua sinceridade, desinteresse e sabedoria surpreendem a todos. Isso a torna, no decorrer da narrativa, ainda mais encantadora, aumentando a sensação do leitor de que haveria algo de errado nesta história.

No final da novela, o leitor, juntamente com Preciosa, descobre o motivo da má performance: ela não era uma cigana de verdade. Ela não pertencia naturalmente ao clã, essencialmente afeito ao roubo e à trapaça. Condizente com a suposição de que todos os

ciganos são iniciados na arte do engano, a única pessoa que vela pela secreta identidade de Preciosa é sua avó, a velha e astuta cigana de verdade.

Deste modo, além de reforçar a imagem de uma corrupção natural, condizente com o ideal de pureza de sangue, próprio ao vocabulário do Antigo Regime, o narrador acentua a honestidade de Preciosa em contraste com o comportamento de sua avó. A astúcia da velha é posta em ação durante toda novela, mas um dos pontos fundamentais estava na instrumentalização dos atributos naturais de Preciosa. Tudo se passa como se a cigana velha compensasse a falta de beleza (própria da juventude) aproveitando da neta para conseguir aquilo que desejava, a saber, dinheiro e recursos materiais.

A manipulação corporal e a instrumentalização do desejo é algo marcante na novela *La Gitanilla*. O poder de despertar as paixões aparece como algo natural ao corpo da jovem Preciosa. Sua preciosidade - equivalente ao valor de uma pedra ou metal precioso, raro - figuram como um atributo natural, essencial. Sua desenvoltura por meio da dança e da livre circulação pelos ambientes públicos e citadinos expunha aquilo que deveria estar velado pelo hábito, em seu duplo sentido, o costume e a roupa.⁵⁵ Ela destoava das demais moças, fossem elas ciganas ou não-ciganas. Todavia, conseguia chamar atenção mesmo sendo o exemplo da discrição.

Assim, a imagem da jovem cigana, atrelada à ideia da sedução corporal e do desejo encarnado, em parceria antagônica com a velha cigana - a ardilosa experiência da astúcia manipuladora -, compunham os arquétipos básicos, potencializados pela caricatura, dos comportamentos sociais imbuídos à ideia de “feminino”.

⁵⁵ Giorgio Agamben chama atenção para esse duplo significado da palavra *habitus*. Giorgio Agamben. *Altíssima Pobreza: Regras monásticas e forma de vida*. [*Homo sacer*, IV, 1]. São Paulo, Boitempo, 2015.

Portanto, Preciosa figura na novela como a experiência despida dos hábitos, de modo a revelar a sensualidade própria a todos os corpos femininos em sua condição de juventude. Com o envelhecimento, a perda desses atributos naturais promoveria uma espécie de deslocamento categorial da arte da sedução que passaria a operar de outros modos que não por meio da beleza. Transformada pejorativamente em ação manipuladora, o encantamento antes mobilizado pela beleza própria ao corpo feminino transmutava-se em puro engano, em manipulação mágica que funcionava de modo a fazer o sujeito, geralmente masculino, agir contra a sua vontade e desejo.

Desse modo, Miguel de Cervantes contribuiu para imprimir no imaginário moderno figuras complexas sobre aquilo que foi associado de modo geral às ciganas. Por um lado, as ciganas do romance representavam caricaturalmente a faceta revelada - despida dos hábitos e costumes morais - da sensualidade feminina, mobilizadora dos desejos carnavais. Por outro lado, elas demonstravam o poder manipulador próprio à hipnose, capaz de promover o descontrole interno sobre os afetos, a ponto de fazer com que o sujeito contrariasse os seus próprios interesses.

Aqui, Miguel de Cervantes faz coincidir sua obra com um pensamento em circulação em sua época, a saber, a luta contra as formas e os meios de encantamento que tirariam o sujeito da sua condição de controle sobre si mesmo. Foi contra este mesmo poder invisível, ativado por meio de uma cigana, que Dom Claudio Frollo lutou em *O Corcunda de Notre Dame*.

No entanto, esta não parece ser a mensagem mais importante da Novela. Por mais que seja impactante ao leitor contemporâneo (imagine para o leitor do século XVII?) a vinculação entre os ciganos e o Diabo, que o autor enuncia várias vezes, a questão

principal parece estar vinculada a dois pontos intimamente conectados, a saber: o reconhecimento de uma natureza nobre baseada na pureza de sangue e a tentativa de suspensão da vingança como obra caritativa que partiria desta nobreza virtuosa.

No decorrer da narrativa, destaca-se o romance que Preciosa trava com Don Juan, um cavaleiro da Ordem de Santiago, filho de um nobre madrilenho. Como forma de concretizar a relação entre a cigana e o nobre, Don Juan foge de casa, dizendo que irá para Flandres, troca de nome, passando a identificar-se como Andrés Caballero e junta-se ao clã de Preciosa. No acampamento, aceita submeter-se a uma espécie de estatuto cigano que versava sobre os costumes partilhados entre todos. Da fidelidade ao casamento, passando pela necessidade de participar de assaltos como meio de garantir a sobrevivência do clã, as regras apareciam como uma espécie de instruções sobre o modo de vida cigano.

Como poderíamos esperar, Andrés Caballero, apesar de muito respeitado pelos demais ciganos, não conseguia performatizar bem sua ciganidade. Ele tinha pena das vítimas de assalto, simulava roubos, enquanto, na verdade, estava aproveitando das riquezas trazidas da casa de seu pai para apresentar ao bando como se fossem frutos de algum delito. “Correspondendo ao seu bom sangue”, Andrés Caballero mantinha sua afeição pela caridade e a retidão de caráter. Tentava dissimular seus ciúmes por Preciosa e parecia a todo momento provar de suas virtudes. O parênteses de sua trajetória exemplar se dá no momento em que assassinou um soldado. Todavia, o delito foi cometido por um motivo nobre. O golpe foi dado como um meio de salvar sua honra diante da acusação de roubo feita por Juana Carducha, uma jovem que pretendia se vingar de Andrés por ele ter rejeitado seu pedido de casamento.

Tratado como um criminoso comum, Andrés Caballero foi levado ao cárcere, mas por sorte, diante do encontro de Preciosa com a senhora Corregedora, depois de descoberta a verdadeira identidade da jovem cigana, conseguiu ser perdoado pelo seu crime. Por benevolência da corregedora, a cigana velha que fazia às vezes de avó de Preciosa foi perdoada por tê-la roubado de seus verdadeiros pais quando criança. Assim, a novela tem por desfecho um enunciado que pede pelo enterro da vingança como um modo de fazer reluzir as virtudes da clemência.

Todavia, na novela, chama atenção o fato da benevolência, a clemência e a discrição serem todas virtudes próprias aos personagens nobres. Pensando que a primeira frase da história insiste na imagem de ciganos nascidos para o roubo, de tal forma que só se separam deste vício na ocasião de sua morte, estaria o autor sugerindo que caberia aos nobres terem algum tipo de clemência em relação aos ciganos?

Décadas depois da publicação das *Novelas Ejemplares*, “La Gitanilla” ganhou uma representação visual produzida por um gravurista. Sob o título de *The Spanish Gypsy*, Preciosa e sua avó foram retratadas em um esboço produzido por algum artista pertencente ao estúdio do pintor holandês Rembrandt.⁵⁶ Dessa vez, as duas figuras femininas aparecem rodeadas de árvores, em um bosque ou floresta, sugerindo uma possível vinculação delas com a condição de natureza. Aqui, os símbolos do oculto foram duplamente registrados. O primeiro deles é uma caverna obscura desenhada exatamente atrás das duas personagens. Esse espaço de breu, onde a vista não alcança, figura como o *locus* privilegiado do que está escondido, daquilo que não é revelado pelo olhar. O segundo símbolo registrado é uma coruja de costas, colocada na lateral esquerda da avó de Preciosa. Novamente, o artista usa o recurso das costas como algo que foge do campo

⁵⁶ Rembrant van Rijn. *The Spanish Gypsy “Preciosa”*, c. 1642, Washington, National Gallery of Art.

de visão do sujeito, como aquilo sobre o qual ele não tem controle, posto que desconhecido. A coruja, ligada simbolicamente à sabedoria e aos hábitos noturnos, é uma ave de rapina que sugere a existência de um enigma não revelado; é a manipulação própria ao estado noturno de não-vigília, a condição à qual está fadado todo aquele que se mantém de olhos fechados, encantado pelo sono inebriante dos sentidos.

Em 1623 , uma peça intitulada *The Spanish Gypsy* foi encenada diante do Príncipe Charles da Inglaterra. Atribuída em 1653 a Thomas Middleton e William Rowley, a história possui uma personagem denominada igualmente Preciosa. Contemporâneo à peça supracitada, *The gypsies metamorphosed*, atribuída a Ben Jonson foi encenada três vezes na corte só no ano de 1621. A pesquisadora Regina Buccola nota que para além da influência evidente da obra de Miguel de Cervantes, já havia um contexto inglês que privilegiava a elaboração de personagens ciganas. Muitas destas figuras apareciam como alguém que auxiliava a realização de amores impossíveis. Elas estavam muito vinculadas a imagens da magia, tendo comparação comum com as fadas. Segundo a autora, o recurso à uma imagem espanhola de ciganidade estava vinculado à viagem que o Príncipe Charles faria à Espanha para buscar sua futura esposa, a infanta. A autora fala em uma verdadeira obsessão popular em torno de detalhes sobre a Espanha.⁵⁷ No entanto, a não-concretização do casamento real fez mudar substancialmente a imagem das ciganas identificadas à Espanha. Elas passaram a receber um caráter ainda mais trapaceiro e manipulador.

⁵⁷ Regina Buccola. "None but myself shall play the changeling": fairies, fortune-tellers, and female autonomy in *The Spanish Gypsy*. *Preternature: Critical and Historical Studies on the Preternatural*. Penn State University Press. Vol. 1, n. 2, (2012), p. 173-196. Disponível 20 abril 2017 : http://www.jstor.org/stable/10.5325/preternature.1.2.0173?seq=1&cid=pdf-reference#references_tab_contents. Sobre a obsessão europeia pela ciganas espanholas, ver: Lou Carnon- Deutsch. *The Spanish Gypsy: The history of a European Obsession*. Pennsylvania State Univesity Press, 2004.

A peça *Spanish Gypsy*, seria uma das responsáveis por imprimir uma espécie de sobreposição de duas imagens postas em circulação na Europa do século XVII. Uma delas sobre os ciganos e a outra sobre o reino de Espanha. Em um curioso jogo de identificações, condizentes, de algum modo, com um diagnóstico historicamente aceitável sobre a quantidade expressiva de ciganos situados no território da Andaluzia, passou-se a admitir que a maior parte dos ciganos postos em movimento pela Europa Ocidental eram provenientes da Espanha.

Se observarmos que Gil Vicente, o escritor português quinhentista, pouco lembrado pelos ciganólogos não-lusófonos, diga-se de passagem, já colocava na boca de suas personagens ciganas uma mistura curiosa de castelhano e calão, é possível pensarmos que já havia uma certa identificação entre Espanha e ciganos antes de Cervantes. Talvez a questão aqui seja assumir a possibilidade da novela *La Gitanilla* ter dado uma outra dimensão para esta identidade.

Por ora, basta perceber o processo de distanciamento da virtude de caráter em relação ao cigano, de modo que nenhuma das ciganas valorosas das obras até agora analisadas serem predicadas como “ciganas de verdade”. Mas, enquanto a origem nobre de Preciosa, na novela *La Gitanilla*, dá à protagonista o caráter naturalmente honrado, a origem popular de Esmeralda em *O corcunda de Notre Drame* contrasta com uma nobreza parisiense fútil, corrompida internamente e reduzida às aparências. Enquanto para Miguel de Cervantes cabe à nobreza o ato de benevolente suspensão da vingança, em Victor Hugo, não há honra possível entre uma elite ociosa, preguiçosa e esbanjadora dos recursos duramente extraídos dos trabalhadores.

Todavia, apesar dos Pirineus, dois séculos e uma revolução burguesa separarem Miguel de Cervantes de Victor Hugo, permanece entre eles a ideia dos ciganos formadores de um grupo coerente, homogêneo e taxativamente identificados ao roubo e à trapaça. Toda exceção a essa regra sugere uma desvinculação natural, uma irreabilidade mítica que só tem lugar possível na literatura.

2. 3. *Espanha como locus ideal da gitaneria*

Da centena de obras literárias europeias em que as ciganas figuram entre as personagens principais, *Carmen* talvez seja uma das mais lembradas e conhecidas. Símbolo de volúpia e sedução, a andaluza entrou para a história da arte graças ao romance escrito por Prosper Merimée.⁵⁸ Publicado pela primeira vez em 1845, recebendo sucessivas adaptações para ópera, teatro e cinema, a primeira parte da história de *Carmen* é narrada por um arqueólogo estrangeiro que visitou a Espanha em 1830 para realizar uma expedição científica.⁵⁹ Durante uma de suas andanças por serras desconhecidas em busca da localização exata do campo de batalha de Munda, o arqueólogo encontrou um homem de espingarda em mãos, visivelmente sobressaltado pela presença dos estranhos nos arredores do rio em que descansava. Depois de travados os primeiros contatos e descartado o perigo do arqueólogo estar na companhia de um bandido, a identidade deste homem foi revelada. Tratava-se de Dom José, contraventor procurado pela justiça, apesar de sua origem nobre. “Seu rosto, ao mesmo tempo nobre e selvagem” fez o narrador

⁵⁸ Prosper Merimée. *Carmen*. São Paulo, Ed. 34, 2015.

⁵⁹ Para um estudo mais detalhado sobre as diferentes representações e adaptação da personagem Carmen, ver: Salomé Medrano Garcia. “*Carmen*”, *de la literatura a la imagen*. Tesis presentada para obtener el grado de Doctor en Filología. Universidad de Barcelona, 1990.

lembrar do Satã de Milton.⁶⁰ Tinha a tez escurecida pelo sol e parecia devorar tudo o que o arqueólogo lhe dera para comer como um “lobo esfaimado”.

De olho na recompensa que poderia conquistar graças à captura de um dos bandidos mais famosos da Andaluzia, o guia que acompanhava o arqueólogo decide denunciar o paradeiro de Dom José às autoridades locais. No entanto, o contraventor consegue escapar devido ao alerta feito a tempo pelo arqueólogo sobre a chegada das forças policiais.

Depois de algumas semanas, os cúmplices se reencontram em Córdoba, por conta de uma tentativa de golpe aplicado por Carmen, uma bela e astuta cigana que o arqueólogo acabara de conhecer. Ao reconhecer que a vítima da cigana era o homem que salvara sua pele da prisão semanas antes, Dom José liberta o narrador que percebe só depois de um tempo o furto de seu relógio de bolso por Carmen.

Passados alguns dias, o arqueólogo recebe a notícia da restituição de seu relógio devido à captura de Dom José após o assassinato de Carmen. É durante a visita feita ao réu na prisão, antes do seu garreteamento, que o bandido passa a narrar ao arqueólogo a tragédia de sua relação amorosa com Carmen. Este é o segundo momento do romance, agora apresentado pela voz de Dom José.

Responsável por conduzir um rapaz de origem nobre à vida bandida, Carmencita aparece como a incorporação da *femme fatale*. Seu comportamento desviante e seu desejo desenfreado por liberdade parecem estar em pleno acordo com as leis ciganas. A escolha por perder a vida nas mãos de Dom José aparece como alternativa à perda de liberdade própria à união matrimonial. Voltaremos depois a este ponto, na medida em que nos põe em contato com um determinado estereótipo que relaciona os ciganos com uma busca

⁶⁰ Satã é um dos personagens de Paraíso Perdido, poema épico escrito no século XVII por John Milton.

incessante por liberdade. Por enquanto, basta percebermos algumas das escolhas narrativas que Prosper Mérimée fez ao permitir que um arqueólogo e um fidalgo desonrado contassem a história de Carmen.

Carmen é apresentada como uma operária muito bela e extravagante, vestida de saia vermelha curta e mantilha aberta para mostrar os ombros, “rebolando como uma potra do haras de Córdoba”⁶¹. Sua beleza “estranha e selvagem” chamava atenção de todos. “Infinitamente mais bonita que as mulheres de sua nação”, o arqueólogo chega a levantar dúvidas sobre a pureza racial da boêmia. Leitora da sorte, Carmen aparece como uma feiticeira, “servidora do diabo”. Infiel, relaciona-se com vários homens ao mesmo tempo, trazendo a todos eles conflitos e finais trágicos.

O terceiro momento da obra é um curioso relato etnográfico sobre os ciganos. Aqui o narrador nos informa que o termo *calé* significa negro, fazendo referência à tez muito morena como uma característica diferencial dos ciganos. Apontando logo de início a Espanha como o lugar privilegiado para os clãs, reitera uma imagem já posta em circulação na Europa. Era de lá, por exemplo, que viriam os ciganos que frequentavam às feiras e transitavam pela França. Curiosamente, este mesmo argumento aparece na obra de Victor Hugo, na medida em que os ciganos de *Corcunda de Notre Dame* falam castelhano.

Parece ocupar um lugar central na economia geral da obra o desejo do narrador em contestar o elogio à castidade cigana feito por diferentes autores e ciganólogos, tais como George Borrow. Se em um primeiro momento esta tentativa aparece implicitamente na construção da personagem Carmen, no decorrer do relato etnográfico ela é reafirmada enfaticamente quando o narrador entra em polêmica com o missionário inglês, que serve

⁶¹ Prosper Mérimée. *Carmen*. São Paulo, Ed. 34, 2015, p. 37.

como uma das grandes referências bibliográficas utilizadas para a elaboração do texto de Prosper Mérimée.

No entanto, apesar das discordâncias entre os dois escritores, ambos partilham uma série de lugares comuns em relação aos ciganos, de modo a contribuírem para a formação de uma imagem arquetípica, capaz de definir quem são os ciganos. Mesmo sem querer, George Borrow, Prosper Mérimée, Victor Hugo, Adolpho Coelho e Heinrich Grellman, acabaram revelando a constituição de uma espécie de unidade fundamental que vai para além das peculiaridades próprias a cada um de seus trabalhos.

De acordo com o que foi demonstrado até aqui, todos os escritores supracitados, de algum modo, ressaltavam uma espécie de identidade entre os ciganos e a Espanha. Fossem eles romancistas ou ciganólogos - se é que conseguimos delinear uma fronteira nítida entre romancistas e ciganólogos, na medida em que George Borrow, por exemplo, escreveu um romance sobre os ciganos intitulado *Lavrengo*, enquanto Victor Hugo e Prosper Mérimée não só, recorreram a narradores-cientistas sociais para estruturar seus romances, como fizeram questão de amalgamar registros factuais às suas construções narrativas particulares e imaginárias: todos eles insistiram em uma ciganidade essencialmente espanhola.⁶²

Em um primeiro momento, poderíamos sugerir que esta forma estética de predicar os ciganos a partir daquilo que lhes seria próprio, parece ser, em alguma medida, uma espécie de sedimentação de conteúdos literários tributários das imagens gravadas no imaginário coletivo pela novela *La Gitanilla* de Miguel de Cervantes. Porém, a vinculação entre ciganidade e hispanidade parece escapar às formulações próprias a esta

⁶² Sobre a relação entre Espanha e os ciganos no imaginário europeu, ver: José F. Colmeiro. "Exorcising Exoticism: Carmen and the Construction of Oriental Spain." *Comparative Literature*, Vol. 54, No. 2 (Spring, 2002), pp. 127-144. Disponível em :<http://www.jstor.org/stable/4122479>. Acessado em: 13.12.2016.

novela. Ela ultrapassa contextualmente a recepção das obras de Miguel de Cervantes e alcança um sentimento anti-hispânico posto em circulação a partir do século XVI através da “Leyenda Negra” e agravado pelo fracasso diplomático inglês das negociações do casamento do Príncipe Charles com a Infanta da Espanha.⁶³

Uma historiografia especializada na História da Espanha do período moderno, curiosamente baseada em hispanistas ingleses, como por exemplo, John Elliott, nos informa que o século XVII espanhol foi atravessado por um sentimento generalizado de corrupção e decadência. Uma espécie de ganância desenfreada, suscitada pela descoberta da América e o consequente afluxo de riquezas (na forma de metais preciosos) para o reino, seria um dos motivos de desarranjo social de um império ultramarino à beira do colapso.⁶⁴

A partir do desastre diplomático em torno das negociações do casamento da Infanta da Espanha e do Príncipe Charles da Inglaterra no início do século XVII, a Espanha tornou-se um símbolo de insubordinação e falta de compromisso.⁶⁵ Assim, caracteres pejorativos que poderiam ser percebidos em diferentes reinos e sujeitos, passaram a ser entendidos como uma certa excepcionalidade espanhola.

Somado a esta ideia de um *locus* próprio à insurgência e insubordinação, o diagnóstico de uma Espanha permeada por relações inter-étnicas, próprias a um território fortemente marcado pela presença árabe e judaica, confluía com a realidade de um império atravessado por tensões internas em torno da luta por liberdade. A busca por

⁶³ William Maltby. *The Black Legend in England: the development of anti-Spanish sentiment (1558-1660)*. Durham, Duke University Press, 1971.

⁶⁴ Sobre o impacto dos estudos de John Elliott para a historiografia dedicada à História Moderna da Espanha, ver: Richard L. Kagan y Geoffrey Parker (eds.) *España, Europa y el mundo Atlántico: homenaje a John H. Elliott*. Madrid, Marcial Pons, Historia, 2001.

⁶⁵ William Maltby. *Op. Cit.*

independência diante dos desmandos de Castela atravessaram a história moderna da Espanha, de modo que o desejo de autonomia marcou indelevelmente as partes continentais e coloniais.⁶⁶

Assim, podemos sugerir que relacionar ciganidade e hispanidade faz parte de uma tentativa de construir imagens redutoras do real que sintetizam os caracteres nacionais idealizados, bem aos moldes daquilo que foi referido anteriormente a partir de David Hume. Trata-se de uma figuração categorial compartilhada sobretudo pela literatura inglesa e francesa, responsáveis por reiterar as imagens de trapaça e corrupção, com vistas a criar uma espécie de identidade entre ciganos e hispanidade, por meio da desqualificação social.

Se lembrarmos que diferentes autores insistiram na busca por liberdade como algo próprio à insubordinação cigana, temos aqui um outro ponto que aproxima ciganidade e hispanidade, na medida em que falar em Espanha significava também falar em luta por liberdade e autonomia. Todavia, não se tratava de uma liberdade considerada somente em seus aspectos socialmente positivos. Significava antes, uma liberdade percebida também em sua negatividade, vinculada à expressão da permissividade, da lascívia e da condição marginal ou fora da lei, e portanto, corrupta.

É esta liberdade negativa que atravessa a história de Carmen, a “cigana de verdade”. No decorrer do romance é possível perceber que a protagonista, de algum modo, representa a astúcia de quem usa de sua beleza e sagacidade para se aproveitar dos homens hipnotizados pela sua imagem. Ela personifica o brilho daquela que ofusca a visão e o bom senso de quem quer que se aproxime. Carmen representa aquela que ilude e leva os homens à ruína.

⁶⁶ Richard L. Kagan y Geogffrey Parker (eds.). *Op. Cit.*

Figurativamente, Carmen parece estar a meio caminho entre a avó de Preciosa, a cigana velha e a própria Preciosa. Ela faz confluir em sua experiência a positividade da beleza e do encanto com a negatividade da astúcia e da trapaça. Sua luta pela liberdade e a recusa do entrelaçamento matrimonial fazem de Carmen a *femme fatale* por excelência. Assim, Prosper Mérimée parece reiterar de algum modo a afirmação de Miguel de Cervantes sobre a relação dos ciganos com o furto. Ela de fato parece mobilizar todas as suas forças para furtar os não-ciganos e trapaceá-los sem grandes remorsos.

O sentimento de arrependimento por sua conduta e o juízo moral sobre a vida cigana vem de Dom José, o homem nobre posto em condição de bandidagem por meio da cigana Carmen. Assim como Dom Juan/ Andrés Caballero, de *La Gitanilla*, o aciganado de origem nobre performatiza mal sua condição bandoleira, na medida em que não consegue incorporar realmente um modo de vida que não é o seu. Tanto Dom José como Dom Juan tem em comum o nascimento nobre que os impede de praticar determinadas *gitanerias* sem grandes sentimentos de culpa ou arrependimento.

Assim como Dom José de *Carmen*, Andrés Caballero de *La Gitanilla* foi introduzido ao clã por meio de uma promessa de casamento - o modo aparentemente mais tradicional de expansão dos clãs, para além da imagem folclórica e pejorativamente construída que insiste no hábito do roubo de crianças. Voltaremos nesse ponto.

Também em *Corcunda de Notre Dame*, a introdução de Pedro Gringoire ao reino dos bandidos ocorre por meio da promessa de casamento de fachada do poeta com Esmeralda. Aqui, a união entre a cigana e o escritor decadente aparece como a única maneira de Gringoire escapar da morte.

Mas se por um lado, Andrés Caballero conseguiu manter sua honra incólume ao resistir às exigências de envolvimento com a trapaça impostas pelo clã cigano (apesar de assassinar um soldado em defesa de sua honra), por outro lado, Dom José foi arrastado para a degeneração. A diferença no destino dos dois personagens nobres estava nas mãos de suas companheiras. Se a sorte de Andrés Caballero residia no fato de estar enamorado por Preciosa (a nobre virtude de aparência cigana), o azar de Dom José estava no encontro com Carmen a personificação da cigana andaluza, operária, trapaceira e sedutora: a cigana de verdade.

Curiosamente em *Corcunda de Notre Dame*, a relação nobres/ciganos se inverte. Na Paris de 1482, Esmeralda foi arrastada à condição de desgraça devido às perversões de duas personagens nobres. Foi por causa da obsessão de Dom Cláudio que as perseguições à Esmeralda resultaram na sua pena de morte. Graças ao desejo fugaz, meramente carnal, do cavaleiro Febo, Esmeralda foi acusada de feitiçaria e tentativa de assassinato. Desta paixão quase resultou a perda da honra da jovem que deveria guardar sua virgindade como único meio possível de reencontrar sua mãe.

Não por acaso, os três romances parecem versar sobre as relações entre ciganas e nobres. Mas apesar do anti-nobiliarquismo de Victor Hugo, os três reiteram de formas diferentes uma distinção fundamental, posto que naturalizada, entre os variados grupos sociais. Todavia, se por um lado, Miguel de Cervantes escolheu por desfecho moralizante uma remissão dos pecados ciganos, através do perdão à cigana velha pelo roubo de Preciosa como representação da quebra das relações infinitamente vingativas entre ciganos e não-ciganos, por outro lado, Victor Hugo enfatiza a proximidade ética entre a

nobreza e o reino dos bandidos, enquanto Merimée advoga pela condição catastrófica derivada das relações entre ciganos e não-ciganos.

Interessante perceber o caráter simbólico do roubo do relógio do arqueólogo narrador de *Carmen*. Tudo se passa como se ele tivesse a temporalidade cronológica, progressiva roubada. A restituição do objeto só acontece quando Carmen é morta. No entanto, por mais que o medidor do tempo seja devolvido ao seu verdadeiro proprietário, esta suspensão temporal não poupou Dom José por ter caído nas garras da sedução. Algo ruiu, foi perdido, sem recuperação possível.

Os três autores, cada qual a sua maneira, são enfáticos no que diz respeito a defender a corrupção como algo próprio ao nascimento e aos atributos naturais dos sujeitos. Deste modo, é possível entender que as atribuições de determinadas características para certos grupos sociais foram transpostas historicamente e substituídas de forma a operar um espécie de jogo de valorização e desvalorização de determinadas nações étnicas e territoriais.

A admissão da existência de um caráter próprio a cada nação também era devidamente atravessado por critérios que ligavam as qualidades de um povo a sua condição de nascimento em comum. Com o surgimento dos Estados-nacionais, a constituição de tipos sociais ganhou uma localização territorial como se todos os que estivessem sob as mesmas jurisdições se encontrassem submetidos a costumes em comum, capazes de unificar diferentes grupos sob uma mesma identidade territorial-nacional.

Deste modo, se o recurso literário que Miguel de Cervantes e Victor Hugo adotaram para justificar a essência virtuosa de Esmeralda e Preciosa foi desenhá-las como

naturalmente externas aos clãs ciganos, recorreu-se inversamente a uma identidade idiomática castelhana como meio de aproximação dos ciganos ao reino da Espanha. Se lembrarmos que todos os ciganos retratados nos três romances aqui analisados eram trapaceiros e ladrões, seria possível dizer que pelo as narrativas de Victor Hugo e Prosper Merimée estariam consoantes à imagem enunciada por George Borrow, para quem a Espanha aparecia como o lugar ideal para os ciganos devido ao caráter corrupto do reino católico.

Chama atenção esta tentativa da literatura especializada em dar um caráter territorial àqueles lembrados historicamente pela sua flagrante condição de desterritorializados. Mas, se por um lado, podemos inferir que esta identidade tem por pano de fundo a tentativa de vincular Espanha à ciganidade, por meio da imagem da corrupção, por outro lado, pode-se lembrar que o século XIX foi o momento de formação dos Estados-nacionais, de modo que o vocabulário europeu e seus parâmetros referenciais estavam permeados por uma gramática espacial na qual não havia lugar possível para o não-enraizamento. Assim, atribuir uma identidade aos povos ciganos significava vinculá-los à exceção europeia, ao território multicultural e pejorativamente conotado, ou seja, a uma Espanha Orientalizada, quase africana. Espaço limítrofe da civilização europeia.

E assim, a imagem arquetípica da cigana correu a Europa imbuída de um atributo territorial/nacional. Enquanto na ciência se debatia as possíveis origens egípciana, indiana e oriental dos ciganos, no imaginário literário europeu esta figuração mítica já tinha seu habitat quase que natural. Tratava-se de uma Espanha mítica, andaluza, mestiça, meio moura, meio africana, meio negra, meio judia, fragmentada, ao mesmo tempo que unida,

a duras penas, por um governo supostamente corrupto e arcaico. Como se os outros estados-nacionais europeus não o fossem.

2. 4. *As ruínas da sedução cigana*

“Praga do Egito” e sujeitos versados na “arte do Egito” são dois termos recorrentes na literatura como modos de descrever os ciganos.⁶⁷ Quando a reclusa Gugula quis ofender Esmeralda em *Corcunda de Notre Dame*, pediu pela eliminação da cigana chamando-a de “praga do Egito”.

Em uma sociedade europeia, fortemente marcada por seus traços religiosos, falar em praga do Egito significa rememorar um momento bíblico de privação e carestia. A lembrança da travessia do deserto ou da praga que recaiu sobre os filhos de Deus do Antigo Testamento tem o poder de conduzir invariavelmente o evangelizado à memória do sofrimento coletivo vinculado ao deslocamento forçado e à fome resultante da perda agrícola.

Chamar os ciganos de praga do Egito pode significar equivalê-los aos gafanhotos que arrasaram plantações e impediram comunidades inteiras de manter o seu sustento. Lembrando que os ciganos se deslocavam em grandes clãs, talvez seja possível entender que a imagem dos gafanhotos represente a chegada de elementos externos à comunidade, de modo a construir uma imagem sobre os limites da hospitalidade daqueles que se veem em condição de suposta ruína depois de servirem a tantos forasteiros por um período relativamente extenso.

⁶⁷ Mello Moraes e Filho, *Os ciganos no Brasil e Cancioneiro dos Ciganos*. São Paulo, Itatiaia, 1981.

A “arte do Egito”, por sua vez, aparece como algo próximo ao conhecimento místico e oculto que tanto fascinou e atemorizou europeus de diferentes origens sociais. Em Voltaire, os bohêmios ou egyptianos aparecem como figuras enigmáticas que percorrem a Europa com pandeiros e castanholas, lendo a sorte e curando doenças com alguns dizeres. Afeitos ao uso de talismãs, recorreriam às poções e aos sortilégios como meios supersticiosos de instrumentalização mágica. Enquanto supostos “sacerdotes do templo de Ísis”, possuiriam uma ritualística envolvendo danças, músicas e dizeres indecifráveis aos europeus.⁶⁸

De modo geral, falar em arte do Egito significava acionar imagens de uma religiosidade mágica da qual a cristandade pretendia se distanciar o máximo possível. No entanto, o caráter enigmático aparentemente associado ao Egito tornou-se objeto de fascinação da arqueologia nascente do século XIX, admitindo como objeto privilegiado as grandes pirâmides, as regiões para além da Europa, as zonas fronteiriças do Egito, apresentadas como um verdadeiro mistério para a racionalidade europeia. Assim, como os ciganos.

Consoante a curiosidade despertada pelas ciências humanas do século XIX por tudo aquilo que aparecia como uma alteridade, os romances analisados até aqui não só optaram por eleger ciganas como personagens principais como escolheram imbuir seus narradores de um perfil científico.

Assim como já foi mencionado, o narrador de *Corcunda de Notre Dame* é um historiador, enquanto em *Carmen*, trata-se de um arqueólogo. Se o historiador opta por nos conduzir para um outro tempo do mundo parisiense, a saber, o ano de 1482,

⁶⁸ Voltaire. *Essay sur l'Histoire générale, et sur les moeurs et l'esprit des nations, depuis Charlemagne jusqu'à nous jours*. (1761-1763). P. 131. Acessado em 12. 11. 2017. Disponível em : <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k9628118b/f139>

contemporâneo à descoberta do Novo Mundo, diga-se de passagem, o arqueólogo nos leva para um espaço além Pirineus, as terras remotas da Andaluzia, em busca das ruínas que seriam capazes de testemunhar as guerras de conquista da Península Ibérica por César.

Esta escolha argumentativa que desloca a história para um outro tempo e espaço, para além do aqui e agora do narrador, assume um papel importante na economia geral de ambos os romances. Este movimento parece fazer parte de uma estratégia astuta, própria ao romantismo, que busca no exterior, na alteridade objetiva, as linhas de fuga da formulação narrativa para além da realidade imediata. Daí o gosto pelo incomum e, sobretudo, pelo exótico mais familiar ao europeu, uma espécie de alteridade interna à Europa, ou seja, os ciganos.

Permitam-me insistir um pouco mais nas semelhanças entre os dois romances em análise, a fim de pôr ênfase na constituição europeia de um vocabulário comum sobre aquilo que entendiam como a peculiaridade cigana.

Em ambos os romances chamam à atenção as mudanças abruptas da forma narrativa. Nos dois trabalhos, o corte é tão gritante que muitos críticos chegaram a sugerir que a última parte do livro de Merimée - aquela dedicada ao relato etnográfico sobre os ciganos - fora juntada ao restante da obra por acidente.⁶⁹

No caso de Victor Hugo, o prefácio de *O corcunda de Notre Dame* nos explica que alguns capítulos acrescentados na segunda edição estavam desaparecidos na ocasião da primeira publicação. O mistério sobre o aparecimento/ desaparecimento dos capítulos causou polêmica entre aqueles que levantaram a hipótese de se tratar de versões escritas posteriormente. Eles fariam parte de um dos muitos momentos em que o narrador

⁶⁹ Samuel Titan Júnior. “Posfácio”. Prosper Mérimée. *Carmen*. São Paulo, Ed. 34, 2015.

abandona temporariamente o ano de 1482 e se volta para o seu tempo histórico com a finalidade de analisar esteticamente aquele que parece ser seu “verdadeiro”, por assim dizer, objeto de investigação naquela obra, a saber, os monumentos arquitetônicos, em geral, e a Catedral de Notre Dame de Paris, em particular.

Em ambos os livros, a busca por unidade não parece ser uma questão. Inclusive no prefácio a *Cromwell*, livro escrito em 1827, Victor Hugo faz uma crítica à busca por unidade, sugerindo que as medidas de tempo e espaço são prisões as quais cabe aos grandes gênios quebrarem. Enclausurar a arte ao “real” seria um modo de mutilar a experiência.⁷⁰

Em *Corcunda de Notre Dame*, a passagem de 1482 a 1831 é feita durante todo o romance, de modo pendular. Deste jeito, o narrador intercala uma teoria estética - centrada nos monumentos, enquanto mediadores dos dois mundos/tempos - com o drama que envolve diferentes personagens alegóricos, personificadores das elaborações teóricas e conceituais do próprio autor. Em Prosper Mérimée, o narrador arqueólogo primeiro nos conta alguns detalhes de sua viagem de campo, para assim mostrar o seu encontro não com as ruínas arquitetônicas da guerra, mas com a ruína subjetiva de Dom José, um nobre que curiosamente havia decaído e ingressado na vida bandida. O segundo momento nos mostra a causa desta ruína, a saber, o encontro com a cigana Carmen, enquanto o terceiro momento do livro é uma descrição etnográfica.

Em *Corcunda de Notre Dame* algo também se arruína objetiva e subjetivamente. O arcediogo Dom Claudio entra em estado de loucura por causa de Esmeralda e passa a cometer delitos como o rapto da cigana e a tentativa de assassinato de Febo. A própria

⁷⁰ Victor Hugo. *Do grotesco ao sublime: tradução do prefácio de Cromwell*. Tradução e notas de Célia Berrettini. São Paulo, Perspectiva, 2004.

catedral também é quase posta ao chão pelos membros do reino dos bandidos na tentativa de resgate de Esmeralda. Aqui vale lembrar que Notre Dame de fato foi alvo de ataques hoguenotes em 1548. Mas se na “vida real” do monumento, a destruição se deu pelos opositores da fé, no romance, os destruidores eram opostos às arbitrariedades de uma justiça surda e cega. Lembrando que a maior parte dos integrantes do reino dos bandidos eram estrangeiros (aos quais se juntavam os ciganos), seria possível inferir daí que Victor Hugo estivesse sugerindo que a entrada dos ciganos em Paris significasse de algum modo a ruína?

Em Prosper Mérimée, os encontros aleatórios parecem desviar o caminho natural do narrador e dos demais personagens. Na ocasião do encontro do narrador com Dom José, a interação não-violenta parece ser um traço de humanidade diante de um homem que oscila entre o estado de nobreza e a selvageria adquirida pelo convívio com os ciganos. Mas de todos os encontros, o mais emblemático é aquele que une os destinos de Carmen e Dom José: a tragédia que talvez caracterize para o autor o contato fatal entre os não-ciganos e os ciganos, levando os primeiros à ruína e os segundos à morte. Este também é o destino do encontro entre Esmeralda e Dom Claudio.

Talvez possamos sugerir que o narrador arqueólogo de *Carmen* personifica as desventuras da ciência que primeiro elege um objeto de investigação para, no decorrer da pesquisa, depois de sucessivos encontros e desencontros, se ver forçado pelo mundo empírico a mudar radicalmente de rumo. Esta hipótese explica por que um livro que começa com uma expedição arqueológica às ruínas do campo de batalha de Munda termina com um relato etnográfico sobre os ciganos. O salto se dá pela descoberta da ruína humana personificada por Dom José. O agente da ruína? Carmen. E é por meio de

Carmen, depois do contato com a experiência particular desta mulher avassaladora que o narrador-cientista-arqueólogo torna-se capaz de responder a pergunta, sobre, afinal, quem são os “ciganos de verdade”.

E mais uma vez: não é Esmeralda ou Preciosa a figura que representa a autenticidade cigana. A cigana de verdade é Carmen, a responsável pela ruína dos homens com quem se relaciona, a personificação da trapaça e da sedução manipuladora. No entanto, será que Esmeralda não se aproxima de Carmen involuntariamente ao representar o ponto trágico de perdição no qual Dom Claudio e Quasímodo se encontram no desfecho da obra? Esmeralda não representaria uma autonomização da imagem estética, de modo que sua Beleza passa a agir sobre os homens independente de sua vontade?

Para além das particularidades próprias a cada um dos autores analisados, fica a questão sobre a construção e o reforço dos estereótipos sociais com que as obras contribuem ao estandardizarem mulheres ciganas devido à sua condição de juventude e beleza, atributos suficientes para identificá-las ao encantamento e à sedução.

Pensando que em Victor Hugo as categorias estéticas operam de modo dinâmico, admitindo que os opostos são complementares e convivem simultaneamente em todos os seres, fica sugerido que encanto e sedução não são qualificativos positivos. Isto é, encanto e sedução aparecem em ambos os romances como atributos ciganos e femininos. São predicados mediadores da relação delas com os personagens masculinos. No entanto, não se trata de qualquer relação. Ela significa de alguma forma a síntese da manipulação capaz de empurrar os enfeitiçados para uma condição avessa a um padrão de subjetividade moderna que prega o auto-controle e a fuga de situações tentadoras.⁷¹ Se

⁷¹ Algo desta ordem aparece na leitura que Theodor Adorno e Max Horkheimer fazem da Odisséia quando percebem em Ulisses um protótipo do indivíduo burguês que precisa sacrificar-se subjetivamente, amarrando-se no mastro para

admitirmos que é próprio ao sujeito moderno uma busca pelo controle sobre os afetos, a relação com as ciganas recebe uma carga fortemente negativa, ao passo que o contato representa simbolicamente a perda do controle por meio do encantamento e da sedução. A experiência de Dom Claudio e Dom José nos indica que este contato é capaz de conduzir os sujeitos a uma condição invariável de ruína.

Ao recorrerem a narradores cientistas, Victor Hugo e Prosper Mérimée parecem dialogar com a ciganologia de sua época obcecada por desvendar a verdade sobre os ciganos. Curiosamente, o recurso de George Borrow a lugares comuns da literatura europeia nos enuncia que a “verdade” sobre os ciganos talvez só possa ser capturada pela literatura. Sua linguagem especulativa, indireta e enigmática seria a única capaz de efetivar o exercício de apreensão desta alteridade cigana. Por quê? O que isso nos diz sobre a percepção europeia em relação aos ciganos? O que isso nos diz sobre a sensibilidade dos sujeitos europeus constituidores dos saberes literários e científicos?

Talvez os autores quisessem sugerir que a “verdade” sobre os ciganos escapa ao método científico uma vez que há algo próprio ao objeto que foge de seu domínio. No entanto, esta pretensa peculiaridade cigana nos diz mais sobre o método científico e sua moderna dissociação da literatura (que acaba operando como o seu reverso complementar) do que sobre a experiência cigana propriamente dita. Trata-se muito mais de uma insuficiência inerente à ciência que, na tentativa de se esquivar do diagnóstico sobre a sua própria impossibilidade de tocar o real e de produzir uma verdade totalizante, delegou de algum modo à literatura aquilo que foi retirado do seu escopo e identificado como atributos sensíveis do mundo objetivo. Talvez poderíamos sugerir que esta dificuldade do

escapar à tentação diante do canto das sereias. Theodor Adorno; Max Horkheimer. *Dialética do Escalrecimento. Fragmentos Filosóficos*. Rio de Janeiro, Zahar, 1985 [1969].

método científico em lidar com o “objeto cigano” esteja relacionada a um processo moderno de dissociação formal e delegar à literatura a apreensão dos conteúdos sensíveis da experiência seria uma forma astuta de realização do desejo da racionalidade moderna de apreensão do real em sua totalidade. Assim, à literatura ficaria delegado o poder de enunciar e criar narrativas sobre aquilo da experiência moderna que não caberia bem dentro dos limites rígidos da ciência. Na literatura a especulação e os enunciados sutis teriam um espaço de existência. Completariam, deste modo, a construção de saberes e visões sobre o mundo objetivo, operando de modo a imprimir imagens sobre o real na consciência coletiva de todos aqueles postos em contato com a sua gramática.⁷²

⁷² Há uma longa tradição filosófica que pensa na moderna dissociação entre filosofia política e estética. Segundo Terry Eagleton a estética conformou-se como o campo do saber no qual o sujeito burguês confinou todas suas fantasias e seus desejos que já não tinham mais lugar no mundo. Terry Eagleton. *A ideologia da estética*. São Paulo, Zahar, 1993.

3. Entre a marginalização e a exotização

3. 1. A renovação da historiografia sobre os ciganos

De acordo com os autores até aqui apresentados, é possível entender que a partir das últimas décadas do século XVIII houve um esforço coletivo - não necessariamente orquestrado - no sentido de construir narrativas científicas e literárias capazes de responder à questão sobre, afinal, quem eram os ciganos?

Apresentados invariavelmente como sujeitos exóticos, colocados para além da experiência comum à civilização europeia, os ciganos seriam aqueles que, na perspectiva dos cientistas europeus, deviam o seu estado de marginalidade a uma condição naturalmente insubordinada, correspondente ao seu caráter nacional (no sentido de nação).

Mas se até o século XIX os ciganólogos pareciam mais afeitos a uma abordagem positivista - centrada na exposição dos dados coletados sobre os clãs, sem necessariamente apresentar grandes críticas aos diferentes contextos históricos, desconsiderando os modos pelos quais as informações sobre os ciganos foram produzidas -, os estudos elaborados a partir de meados do século XX deixavam evidente uma preocupação em admitir abordagens críticas que dessem conta de entender de modo mais profundo a construção das imagens preconceituosas sobre os ciganos e os conflitos entre os membros dos clãs e diferentes setores da sociedade europeia.

Enquanto campo investigativo consolidado no século XIX, a ciganologia tinha por peculiaridade o fato de estar totalmente centrada em uma única formação cultural. Assim,

cabia à ciganologia abordar tudo o que dissesse respeito aos sujeitos identificados genericamente sob esta alcunha. Sem um método específico de análise, a não ser aqueles herdados de uma tradição científica cartesiana, este campo de conhecimento desenvolveu-se de modo substancialmente eclético, misturando técnicas distintas e aproximando diferentes áreas do conhecimento humano.

De modo geral, tudo o que estava ao alcance dos ciganólogos foi instrumentalizado na tentativa de garantir uma observação mais profícua destes sujeitos transformados em objetos de investigação. Para tanto, os estudos sobre a linguagem, a etnografia e a história mostraram-se as áreas de conhecimento privilegiadas dos ciganólogos, na medida em que proporcionavam aos investigadores um embasamento para o exercício descritivo ao se debruçarem sobre o material de seus estudos.

A escolha destas disciplinas parecia corresponder aos propósitos dos cientistas dispostos a dar um sentido lógico aos vestígios coletados pelo trabalho de pesquisa em arquivos, pelos apontamentos produzidos durante os trabalhos de campo e as observações *in loco* das práticas ciganas e, sobretudo, pelas elaborações teóricas em relação a este grupo.

E para além disso, tanto os estudos sobre a linguagem, a etnografia e a história tem em comum a sua preocupação com aquilo que há de particular em cada manifestação da experiência humana. Se a linguagem aponta para aquilo é próprio a comunicação de cada dialeto e idioma, a etnografia preocupação com a descrição das peculiaridades de determinados grupos, enquanto à história cabe o estudo dos eventos.

Uma vez que o estudo das línguas permitiu aos especialistas uma análise do romani e do calão, a etnografia teria possibilitado a descrição mais detalhada das práticas culturais

aparentemente peculiares observadas pelos não-ciganos, ao passo em que a história teria dado uma dimensão temporal à trajetória dos grupos ciganos, na medida em que instruía a leitura dos registros documentais. E, para além destes discursos científicos, consoante aquilo que foi enunciado no tópico precedente, todas as perspectivas e narrativas que não se enquadravam bem nos critérios de uma objetividade empírica, encontravam nas artes, de modo geral, e na literatura, em particular, o seu momento possível de enunciação.

Das três disciplinas mais apropriadas pela ciganologia, o estudo sobre as línguas talvez tenha sido o mais explorado pelos estudiosos a partir século XVIII. Sua relevância para os pesquisadores se faz notar desde o iluminismo, uma vez que o romani e o calão apresentavam-se como grandes enigmas a serem desvendados. Tudo se passava como se o cientista pudesse acessar algum conteúdo de verdade sobre os clãs após decifrar os significados e as raízes linguísticas deste povo. Foi sobretudo por meio do estudo das línguas que a ciganologia passou a gravitar privilegiadamente em torno da questão sobre a origem deste povo.

Mas, se por um lado, os seguidores de Heinrich Grellmann advogavam por uma origem indiana, devido a uma suposta proximidade filogenética do romani com o hindu, por outro lado, ganhou força no final do século XIX uma série de estudos que apontavam para a influência de diferentes idiomas no processo de formação do romani enquanto uma língua essencialmente híbrida, como a maior parte dos idiomas, diga-se de passagem - inclusive aqueles de raiz hindu-europeia, derivados supostamente de uma mesma matriz linguística.⁷³

⁷³ Aqui merece destaque a contradição apontada por Lou Charnon-Deutsch quanto à vinculação do romani com o hindu europeu ter ocorrido, em grande medida, concomitante à formulação de uma hipótese sobre a proximidade do hindu com as línguas europeias. Segundo a autora, esta hipótese teria sido formulada como um modo de afastar as línguas europeias de algum tipo de matriz semita. Lou Charnon-Deutsch. *The spanish gypsy. The history of a european obsession*, Pennsylvania State University Press, 2004, p. 8.

Somado ao estudo do romani e do calão, a etnografia foi sem dúvida uma das áreas do saber fundamental à ciganologia. Mobilizada como uma disciplina que se pretendia capaz de fornecer o instrumental necessário para uma observação e descrição eficaz das práticas cotidianas das diferentes culturas humanas, a etnografia surgiu basicamente como um método analítico de produção de discursos sobre o “Outro” do sujeito europeu. Seu escopo encontrava-se intimamente associado às imagens do diferente, do exótico e do selvagem, ou seja, daquilo que era entendido como o avesso do modo de vida europeu civilizado.⁷⁴ De acordo com esta perspectiva, lançar mão da etnografia para estudar os clãs ciganos significava de alguma maneira imbuir de cientificidade o olhar de estranhamento que mediava a relação entre os estudiosos e os ciganos.⁷⁵

Por fim, a disciplina que nos interessa neste momento da pesquisa: a saber, a História. Preocupada em grande medida com o entendimento dos fenômenos que emergem como uma espécie de eventos excepcionais, tudo se passa como se o esforço historiográfico residisse na tentativa de construção de narrativas que dessem algum sentido a coleção de fragmentos que dão notícias de episódios aparentemente desconexos e sem-sentido.

No caso dos estudos dedicados aos ciganos, seu método foi por muito tempo reduzido a busca por vestígios que dessem alguma notícia sobre eles. A coleção destes fragmentos postos em relação tornaria possível a construção de uma narrativa capaz de nos dizer algo sobre esse enigma. E uma vez que as descrições sobre os ciganos resumia-se muitas vezes ao seu deslocamento territorial e a sua sistemática perseguição, dizia-se pouco sobre estes sujeitos na medida em que as narrativas estavam acentadas em

⁷⁴ Para uma abordagem crítica em relação aos usos da antropologia e a etnografia moderna, ver: Eduardo Viveiros de Castro. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo, Cosac Naif, 2015.

⁷⁵ Sobre a relação entre ciganos e não-ciganos no decorrer das pesquisas, ver: Florencia Ferrari. *O mundo passa: uma etnografia dos calon e suas relações com os brasileiros*. Tese de Doutorado. São Paulo, USP, 2010.

determinados predicados circunscritos a imagem que os produtores dos vestígios tinham sobre eles. Daí resultou por muito tempo uma categorização sobre os assim chamados ciganos baseada sobretudo naquilo que lhes faltava em relação aos não-ciganos. Tal realidade historiográfica se deve a diferentes fatores. Um deles dizia respeito a uma concepção de história que permeou todo o século XIX e ainda faz parte de um senso comum sobre esta disciplina, que parece se dedicar exclusivamente à descrição das sociedades humanas do passado, como quem aponta para um processo de mudanças sociais correspondente a uma noção progressista do tempo.

De acordo com esta perspectiva, tudo se passa como se o sentido natural das sociedades fosse atingir determinados níveis de civilidade conforme o tempo. Todavia, se este era o sentido positivo da história que tinha como modelo supremo a averiguação da existência de determinadas instituições e padrões culturais, enquanto índices de progresso e distanciamento do estado de natureza, derivava daí o fato de que muitos dos povos estrangeiros, supostamente distantes das normas civilizacionais, eram superficialmente identificados à incivilidade e à barbárie.⁷⁶

No caso dos ciganos, o fato de não possuírem uma cultura letrada já era um grande fator de desprestígio. A ausência de um território próprio e a suposta preservação de uma prática vinculadas intimamente à ideia de superstição, embasavam e somavam-se ao diagnóstico de um povo primitivo a quem faltava a adoção de um modo de vida civil.

Dentro desta forma de pensamento a qual a tradição historiográfica do século XIX pertencia, contar a história dos ciganos seria quase que uma forma de expor um exemplo de incivilização. Para a construção destas narrativas, adotava-se como escopo

⁷⁶ Sonia Sikka. *Herder on humanity and cultural difference: enlightened relativism*. Cambridge, Cambridge University Press, 2011.

investigativo todos os fragmentos antigos que trouxessem qualquer tipo de referência ao termo “ciganos” e suas variantes idiomáticas e regionais. No entanto, não havia espaço possível para um questionamento sobre a própria ideia de produção destes vestígios e muito menos atentava-se para o fato deles terem sido produzidos por pessoas alheias aos clãs.

A percepção da história enquanto uma narrativa que localiza e descreve os grupos sociais em um espaço e tempo passado homogêneo e linear ficou gravada no maneira como se construiu o conhecimento sobre os clãs. Deste modo, longe de ser uma peculiaridade do século XIX, as gerações futuras de ciganólogos continuaram recorrendo à criação de cronologias como um método possível para a elaboração de uma “história sobre os ciganos”. E por mais que houvesse uma crítica contundente a perspectiva positivista, para quem os ciganos eram atravessados pela falta de atributos civilizacionais, mantinha-se intocada uma crítica ao método que se aproximava dos pressupostos cartesianos na medida em que reduzia os sujeitos à corpos vazios e sem atributos sensíveis que os diferenciasses, tendo por única dimensão possível de ser capturada aquela ditada pelas coordenadas espaço-temporais. A ausência de crítica a este método reproduziu a ilusão de que seria possível recuperar algo do real, da experiência singular sobre os ciganos.

Assim, livros como “The Gypsies” de Angus Fraser transformaram-se em grandes referências pelo fato de estarem centrados na organização cronológica de todos fragmentos discursivos que mencionavam os ciganos. A ideia era, em grande medida, coletar todo o material conhecido até então, observar a quais territórios estas informações diziam respeito, ao ponto de se construir uma ideia de transitoriedade dos clãs. Ou seja,

tudo se passava como se a cronologia comprovasse o deslocamento territorial dos ciganos ao passo que os documentos históricos (sobretudo aqueles de origem administrativa/policial) comprovariam que os ciganos estiveram sucessivamente na Espanha em 1426, em Paris em 1489 e assim por diante. No então, fica em suspenso a questão levanta por Angus Fraser logo no início de seu trabalho sobre se, afinal, estariam as fontes descrevendo um mesmo clã?⁷⁷ O que talvez se desdobrasse em uma segunda pergunta sobre a possibilidade de se pensar em alguma espécie de unidade cigana.

Aqui não se trata de fazer uma crítica categórica à construção de cronologias, na medida em que se entende a importância da organização dos vestígios históricos com base em algum critério, mesmo que ele seja, à primeira vista, a noção de um tempo linear. Trata-se, portanto, de perceber este método como um momento do processo de produção de conhecimento. Mas, para além de reconhecermos a importância substancial destas cronologias como um momento imprescindível para a formação de uma base referencial sobre a “história dos ciganos”, é necessário perceber que existe uma razão de ser para este tipo de abordagem e, sobretudo, que ela faz parte de um momento específico da história da produção historiográfica de modo geral.

É preciso pôr em relevo a dificuldade prática de elaborar uma história sobre os ciganos, na medida em que se trata de um povo que não escreveu até o século XIX relatos sobre a sua própria vida.⁷⁸ E aqui seria importante, primeiramente, entrar em um discussão sobre afinal o que significa essa produção de sentidos perseguida pela

⁷⁷ Angus Fraser. *The gypsies*. Malden, Blackwell, 2007.

⁷⁸ Há hoje uma historiografia proveniente do Leste Europeu que se esforça para recolher registros produzidos diretamente pelos ciganos. Ver: Elena Marushiakova; Veselin Popov. “Between exoticization and marginalization. Current problems of gypsy studies.” *Behemoth Journal on Civilization*. Vol. 4, Issue n. 1, 2011.

historiografia para, depois, encararmos uma reflexão sobre ilusão de captura de alguma essência ontológica por detrás das aparências.

Portanto, segundo uma perspectiva historiográfica parcialmente vinculada a um método positivista, reconstituir esta história sobre os ciganos seria possível acessando todas as informações que os europeus produziram em relação a estes sujeitos. Todavia, estes relatos são de carácter esparso e fragmentário e, por isso, estas cronologias gerais apareciam como um primeiro passo em direção à elaboração de novos materiais e interpretações sobre os clãs. A organização de coletâneas de dados foi um momento fundamental para a construção de um panorama geral sobre a presença cigana na Europa.

Seguindo estes primeiros esforços investigativos de sistematização dos dados, foi possível a elaboração de uma série de estudos monográficos, com recortes temporais e espaciais mais bem definidos, de modo a ampliar o escopo das pesquisas, com base em uma documentação administrativa/policial produzida em âmbito mais local.⁷⁹

Esta nova leva de estudos que tinham as comunidades ciganas como objeto de estudo privilegiado apontavam sutilmente para a insuficiência dos levantamentos cronológicos

⁷⁹ Dentre os diversos estudos, podemos citar: Richard J. Pym. *The gypsies of Early Moderna Spain, 1425-1783*. MacMillan, 2007; David D. Boutera. “Les bohémiens en Bretagne sous l’Ancien Régime”. *Annales de Bretagne et des Pays de l’Ouest*, 113-4, 2006; Leo Lucassen. “The power of definition, stigmatisation, minoritisation and ethnicity illustrated by the history of gypsies in the Netherlands”. *The Netherlands Journal of Social Science* 27, 80-91; Ilse About. “Une nouvelle histoire des tsiganes?”. *La Vie des idées*, 2015; Tonu Loss. “The stranger as story-teller: gypsies and others”. *Shakespeare in Southern Africa*. Vol. 23, 2011, 31-42; Eyal Ginio. “Neither muslims nor zimmi: the gypsies (roma) in the Ottoman State.” *Romani Studies* 5, vol. 14, n. 2 (2004), 117-144; David Cressy. “Trouble with gypsies in Early modern England”. *The Historical Journal*, 59, 1 (2016), pp. 45-70; Gerald Power. “Gypsies and sixteenth- century Ireland”. *Romani Studies*. Vol. 24, n. 2, december 2014, p. 203-209; Massimo Aresu. *La Coexistence oubliée. Tsiganes, pouvoirs et construction de la déviance dans la Sardaigne d’Ancien régime*, Thèse d’Histoire, Paris, 2012; Elisa Novi Chavarría. *Sulle tracce degli zingari, Il popolo rom nel Regno di Napoli, Secoli XV-XVIII*, Alfredo Guida, 2007.

precedentes, na medida em que eles não davam conta, por diferentes motivos, de explicar as relações sociais estabelecidas pelos ciganos. Neste mesmo momento, uma série de estudos passaram a versar sobre a importância de uma crítica às fontes documentais produzidas sobre os clãs, afim de perceber as nuances e as intenções argumentativas por trás do conteúdo enunciado pelos diferentes agentes.

Desta renovação historiográfica, foi possível apreender uma diversidade de situações e condições que tornavam a experiência cigana muito mais plural do que aparecia descrito nos estudos que insistiam na imagem de sujeitos imbuídos de uma tradição imutável e, por isso, sempre iguais a si mesmo. Mais do que isso: os novos estudos sobre os ciganos enunciavam a variedade daquilo que poderíamos entender por experiência cigana e as relações mantidas entre os clãs e o restante da população.

Henriette Asséo foi sem dúvida uma das grandes responsáveis por um novo olhar em relação aos ciganos. Em diferentes trabalhos, a historiadora pôs em relevo o fato dos clãs assumirem diferentes figurações durante sua trajetória pela Europa, além de receberem tratamento variado por diferentes reinos e grupos sociais. Para além de dar um caráter efetivamente histórico aos ciganos, na medida em que contextualizava os documentos produzidos sobre eles, a historiadora defendeu argumentos polêmicos, capazes de mudar a percepção europeia em relação aos ciganos. Um destes diagnósticos diz respeito à observação de que os ciganos não seriam elementos externos à Europa.⁸⁰ Ou seja, tudo teria se passado como se a experiência cigana fizesse parte de relações especificamente europeias. A força deste argumento estava em perceber que havia uma coincidência histórica entre o início da perseguição aos ciganos e o surgimento do mundo moderno. Uma vez que as novas relações sociais reestruturaram o cenário fundiário, de modo a

⁸⁰ Henriette Asséo. *Les tsiganes. Une destinée européenne*. Paris, Gallimard-Découvertes, 1994.

expulsar milhares de camponeses reduzidos à condição de trabalhadores assalariados ou vagabundos mendicantes, percebe-se que os ciganos eram retratados apenas um dos muitos grupos de despossuídos e marginais que buscavam meios alternativos de sobrevivência. Dentro desta perspectiva, admite-se que os ciganos seriam mais do que um grupo étnico. Eles seriam os representantes de um modo de vida que agregaria por meio do casamento novos desterrados e teriam por atributo primordial a sua condição de desenraizados.

Um segundo diagnóstico produzido pela historiadora Henriette Asséo versa sobre o fato da vinculação dos ciganos ao nomadismo ter sido uma invenção política própria ao momento de formação dos Estados territoriais e das identidades nacionais. Esta perspectiva vai de encontro com uma visão romântica sobre os clãs que os descreve como se eles fossem sujeitos com liberdade suficiente para se locomoverem por onde quisessem, independente de qualquer cerceamento. Deste modo, os ciganos ocupariam o lugar do eterno resistentes e apareceriam como uma espécie de exemplo de liberdade. Segundo a autora, tal perspectiva romântica deixa intocado o problema das perseguições políticas/policiais e as sucessivas expulsões às quais os grupos tiveram que se submeter.

Dentro deste processo de renovação historiográfica, uma série de historiadoras foram capazes de perceber uma mudança substancial nas representações criadas em torno dos ciganos. Enquanto os primeiros registros escritos sobre os clãs, datados do século XV, os descrevem como peregrinos que deveriam receber acolhimento do mundo cristão, as fontes históricas a partir do século XVII começam a mostrar o preconceito e os discursos persecutórios em relação a eles. A partir deste diagnóstico, a historiografia dos finais do

século XX e início do século XXI caminhou no sentido de questionar os critérios sociais de discriminação dos ciganos.⁸¹

O diagnóstico de uma experiência cigana substancialmente europeia, somado ao caráter pejorativo que a alcunha cigana foi adquirindo no decorrer da história moderna, conduziu muitos pesquisadores a determinadas conclusões sobre o problema da condição marginal em que muitas famílias viviam.

Esta contextualização dialogava intimamente com a observação detalhada do tipo de documentação histórica, literária e etnográfica em que os ciganos apareciam descritos. Todos eles conduziam a investigação invariavelmente para a formulação histórica de duas imagens mais ou menos estanques: primeiro, aquelas que ressoavam nas peças produzidas pelos inquéritos policiais preocupados como o problema da vadiagem ou delinquência e depois, aquelas dedicadas à descrição dos casos excepcionais, extraordinários, exóticos e alheios aos hábitos e costumes cotidianos, tais como as imagens reforçadas pela literatura.

3. 2. *A dualidade insuperada*

Consoante a esta virada historiográfica ocorrida a partir do século XX, o artigo “Between Exoticization and Marginalization. Current Problems of Gypsy Studies” escrito por Elena Marushiakova e Veselin Popov tem como mérito sumariar de modo

⁸¹ Dentre os diversos estudos, merece destaque: Antonio Gomez Alfaro. “Gitanos: la historia de un pueblo que no escribio su propia historia.” e Manuela Garcia Pardo. “Los marginados en el mundo medieval y moderno”. In: Maria Desamparados Martínez San Pedro (Coord.) *Los marginados en el mundo medieval y moderno*. Almeria, 5 a 7 de novembro de 1998. p. 79-88 e p. 13-24. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=12106>; Katie Trumpener. “The time of the gypsies. A people without history in the narratives of de west author (s)”. *Critical Inquiry*, vol. 18, n. 4, Identities (Summer, 1992) p. 843-884.

Alejandro Martínez Dhier. “Los gitanos en Andalucía en el Antiguo Régimen: de “peregrinos” a “marginados”. *Actas del I Congreso Internacional sobre migraciones en Andalucía*. 2011, p. 2107-2117. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4049863>.

contundente o estado geral dos Estudos Ciganos.⁸² Assumindo uma perspectiva crítica, tomando como ponto de observação o Leste Europeu, os autores logo de saída pontuam uma diferenciação fundamental entre a visão da Europa Ocidental e do Leste Europeu sobre o tema.

Entendendo que a pergunta sobre quem são os ciganos é algo próprio à realidade da Europa Ocidental, os autores afirmam que no Leste Europeu este questionamento não faz sentido algum na medida em que lá todos saberiam perfeitamente quem são os ciganos. De acordo com os autores, trata-se de um grupo étnico muitas vezes assim definido por membros alheios às comunidades ciganas. Eles formariam aquilo que Benedict Anderson chamou de “comunidades imaginadas”.⁸³

Curiosamente, no entanto, os autores sugerem que, mesmo o Leste Europeu sendo o lugar onde todos saberiam muito bem quem são os ciganos, haveria uma dificuldade em diferenciar quem seriam os indivíduos pertencentes a esta etnia, quando comparados com os não-ciganos, sendo comum uma identificação apenas em seu sentido coletivo, muitas vezes limitado a contextos comunitários em que os ciganos são mencionados como um conjunto. Deste modo, os ciganos no Leste Europeu seriam considerados uma comunidade imaginada não pelos membros dos clãs e sim pelos não-ciganos. Suas fronteiras seriam delimitadas pelas populações que os circundam, sem que elas levem em consideração a auto-percepção dos membros das comunidades entendidas como ciganas.

Ainda segundo os autores, apesar de um relativo consenso dos interessados nos Estudos Ciganos sobre a existência de particularidades próprias às diferentes

⁸² Elena Marushiakova; Veselin Popov. “Between exoticization and marginalization. Current problems of gypsy studies.” *Behemoth Journal on Civilization*. Vol. 4, Issue n. 1, 2011.

⁸³ Benedict Anderson. *Comunidades imaginadas. Reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo, Companhia das Letras, 2008.

comunidades, ainda haveria um forte questionamento sobre o fato dos ciganos pertencerem ou não a uma comunidade global única. Isto significaria que eles não poderiam ser apreendidos genericamente sob a mesma alcunha como se fossem todos iguais. Tratava-se de entender se eles formariam uma unidade étnica para além das fronteiras políticas-territoriais ou se eles constituiriam um conjunto de pequenas comunidades étnicas no interior dos Estados Nacionais.

Mas, se por um lado, os ciganos do Leste Europeu são entendidos como sujeitos pertencentes a estes distintos grupos étnicos, na Europa Ocidental, por sua vez, os ciganos aparecem genericamente identificados como adeptos de um modo de vida nômade, independente de sua origem e identidade étnica. Dentro desta perspectiva, tudo se passa como se na parte ocidental fosse possível alguém se tornar cigano sem necessariamente nascer de uma família cigana. Tal pensamento encontra-se fortemente baseado em uma série de estudos que apontam para a similaridade dos ciganos com outros grupos marginais.

De acordo com Elena Marushiakova e Veselin Popov, a recusa em aceitar o caráter étnico dos grupos ciganos faz parte dos argumentos de investigadores amparados pelos estudos de acadêmicos ingleses. A grande referência aqui seria a antropóloga Judith Okley. Em seu trabalho de doutoramento, *The travellers-gypsies*, a autora pontua a proximidade social dos ciganos com o modo de vida das populações europeias marginais que surgiram junto ao moderno processo de desenraizamento dos povos tradicionais.⁸⁴

Todavia, segundo os autores, negar a dimensão étnica dos grupos ciganos tem por desdobramento afirmar a assimilação destes sujeitos pela cultura dominante. De acordo

⁸⁴ Judith Okely. *The travellers-gypsies*. Cambridge, Cambridge University Press. 2002.

com esta perspectiva, os ciganos fariam parte de uma cultura da pobreza, apresentando-se invariavelmente como um problema social a ser resolvido.

Para Elena Marushiakova e Veselin Popov, os ciganos não podem ser considerados sujeitos apartados do restante da população e muito menos auto-suficientes. No entanto, eles são muitas vezes entendidos pelo meio acadêmico como pertencentes a um grupo colocado no limite da sociedade (economicamente e socialmente marginais) ou pertencentes a uma comunidade particular sem conexão alguma com a totalidade (culturalmente exóticos).

Deste modo de entendimento resultou uma série de medidas internacionais imbuídas de uma visão preconceituosa e redutora da realidade cigana. E por isso os autores insistem que afirmar uma cultura da pobreza entre os ciganos significa de algum modo apagar a diversidade de casos e condições em que muitos grupos estão inseridos. Para eles, acentuar a imagem de marginalização dos ciganos acabou reforçando a prática de políticas paternalistas aplicadas àqueles que precisavam ser salvos e assistidos pelo Estado.

Consoante a esta visão, formou-se aquilo que os autores chamam de uma verdadeira “indústria cigana” de financiamento às pesquisas encabeçadas muitas vezes por não-ciganos da Europa Ocidental, pouco familiarizados com o contexto do Leste Europeu. O absurdo chegou ao ponto de muitos investigadores negligenciarem os casos em que os ciganos não estavam inseridos nas imagens estereotipadas condizentes com um perfil de marginalidade. As pesquisas pareciam pouco interessadas nos sujeitos bem inseridos na sociedade ou não condizentes com a figura do cigano exótico de vida errante, como se estes não fossem, por assim dizer, ciganos de verdade.

Da mesma maneira, a reiteração da peculiaridade do modo de vida cigano teria aberto caminho para o processo de exotização daqueles que passaram a ser percebidos como praticantes de determinadas ações singulares desconectadas dos costumes do restante da população. Contudo, pensá-los como figurações da excepcionalidade fortalecia ainda mais o discurso daqueles que apoiavam a necessidade dos ciganos serem tratados de modo diferente dos demais grupos étnicos, reforçando a guetização e estigmatização dos clãs.

Estudos mais críticos revelaram que estas medidas eram adotadas apenas para o caso cigano sem servir de parâmetro para as relações mantidas entre o Estado e outros grupos étnicos. Assim, foi possível perceber que esta tentativa de preservação da cultura por meio do isolamento servia muito mais para reforçar os estereótipos do que superá-los.

Os autores afirmam que não há como pensar na preservação da cultura cigana, ou na cultura de qualquer grupo étnico minoritário, levando em consideração apenas o nível nacional da questão, desconsiderando a dimensão global da nossa sociedade contemporânea. Seria, portanto, necessário aos Estudos Ciganos sair dos extremos que categorizam estes coletivos como grupos sociais marginais ou como comunidades exóticas, na medida em que tal equívoco corresponderia a uma perspectiva declaradamente insuficiente sobre a distinção entre os fenômenos étnicos-sociais e étnico-culturais.

Ao chamar atenção para as tentativas contemporâneas de inovação teórica dos Estudos Ciganos no ocidente, os autores visualizaram um processo de repetição acrítica de determinados conceitos que sugerem a assimilação de modas acadêmicas pouco condizentes com a realidade cigana. Em contrapartida, afirmaram haver nos estudos do

Leste Europeu uma busca metodológica mais apropriada para lidar com o tema em questão, quando comparados aos estudos realizados por pesquisadores provenientes do mundo Ocidental.

É possível perceber a insistência dos autores em uma interpretação da questão cigana como algo derivado da justaposição entre as ideias de comunidade e sociedade. Segundo este modo de ver, os ciganos formariam simultaneamente uma comunidade separada e uma sociedade com fundamento étnico integrado ao conjunto do Estado-nação. A não percepção destas duas dimensões conduziria o senso comum em geral e o pesquisador em particular a admitir uma abordagem unilateral que reafirmaria o lugar da marginalidade social e da exotização cultural.

Acontece que em ambas as perspectivas enunciadas pelos autores, ou seja, tanto aquela que reitera a visão de uma comunidade exótica quanto aquela que pontua o seu caráter marginal, apelam para uma ideia dos clãs ciganos como figuras excepcionais, alheios a uma sociabilidade comum a todos os sujeitos pertencentes ao mundo globalizado. Assim, os ciganos além de não serem considerados pelo senso comum como pertencentes a uma comunidade com valores que deveriam ser perpetuados, tão pouco aparecem como sujeitos sociais devidamente integrados à totalidade dos Estados-nação multiculturais dos quais fazem parte. Talvez a grande questão aqui seja entender o porquê desta imagem dos ciganos como membros de uma comunidade fechada, exótica e fortemente marcada por um perfil de associalidade. Pensando junto com Roswitha Scholz, talvez seja possível sugerir que um entendimento mais profundo sobre os fundamentos do antiganismo só seja possível a partir de uma visão mais geral sobre a sociedade que

constitui formas subjetivas específicas de acordo com os interesses objetivos próprios à sociabilidade moderna.

3. 3. *Os ciganos como os homo sacer por excelência*

Em seu livro “*Homo sacer e os ciganos*”, Roswitha Scholz tem por propósito central tematizar o anticiganismo enquanto parte constituinte do pensamento moderno.⁸⁵ Um de seus argumentos principais está fortemente embasado no generalizado “desdém anticiganista” que se manifesta pela falta de interesse em relação aos ciganos até mesmo pelos setores supostamente mais críticos da sociedade, tais como os marxistas e os membros de movimentos sociais. Deste modo, a autora observa que o anticiganismo se manifesta no discurso de diferentes grupos sociais e nos dizeres de representantes dos mais variados espectros políticos, a ponto de se apresentarem como parte integrante de uma certa unidade cultural que seria própria ao mundo moderno ocidental.⁸⁶

O desprezo pela tematização do lumpenproletariado em geral e dos ciganos em particular certificaria o fato do centro da crítica marxista ainda estar vinculado ao sujeito do trabalho, a saber, o homem, branco, operário e europeu. Mesmo quando os ciganos aparecem imbuídos de um certo protagonismo, encontram-se cercados por uma concepção romântica daqueles que os imaginam como eternos resistentes. No entanto, segundo Scholz, tal perspectiva serve de variante utópica a uma crítica superficial da sociedade do trabalho, na medida em que mantém intocados os fundamentos de uma sociabilidade capitalista baseada na fetichista forma mercadoria.

⁸⁵ Roswitha Scholz. *Homo sacer e os ciganos. O anticiganismo - reflexões sobre uma variante essencial e por isso esquecida do racismo moderno*. Lisboa, Antígona, 2014.

⁸⁶ *Idem*

Aproximando-se parcialmente dos argumentos apresentados pelo filósofo Giorgio Agamben em “*Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*”, a autora enuncia que os ciganos teriam uma certa semelhança com uma peculiar figura do direito arcaico, a saber, o *homo sacer*, o banido, aquele que é excluído por motivos que independem da sua ação. Ou seja, aquele que é excluído pelo simples fato de ser quem se é. Dentro desta perspectiva, o *homo sacer* não seria um fora da lei no sentido daquele que transgride a lei ou daquele que pratica um crime. Ele seria, antes, abandonado pela lei.⁸⁷

Para Roswitha Scholz, o desprezo aos ciganos representaria um medo generalizado de banimento e despromoção social. Os ciganos funcionariam como uma espécie de alteridade do sujeito do trabalho abstrato europeu que percebe neste outro tudo aquilo que rejeita sobre si. Este medo da despromoção social, ao qual os ciganos servem como exemplo empírico, devido a sua condição de estigmatizados, faria parte do espírito fundamental do capitalismo, uma vez que funcionaria como parâmetro regulador das práticas cotidianas.

Condizente com diversos pesquisadores especializados na história dos povos ciganos, sobretudo Wulf D. Hund, Roswitha Scholz defende que a perseguição aos ciganos na Europa teve início justamente no momento em que as relações feudais se extinguíram. Assim, se até o século XV, os clãs eram admitidos como peregrinos, com a transição para o mundo moderno, eles passaram a ser equiparados aos desenraizados dificilmente controlados pelas autoridades.

Muitas vezes a inadequação dos ciganos à sociedade do trabalho foi romantizada e estandardizada pelos movimentos sociais e os marxistas como exemplo de resistência à imposição do trabalho. Contudo, tal perspectiva não levava em consideração o estado de

⁸⁷ Giorgio Agamben. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte, UFMG, 2010.

indigência social ao qual estavam condenados todos aqueles que não quisessem, não pudessem ou não conseguissem vender sua força de trabalho.

Dos variados relatos produzidos no início do período moderno sobre os ciganos, sobressaíram aqueles que os equiparavam a um povo próximo ao Diabo, à ociosidade, à negritude, à afeição ao roubo e à itinerância. Mesmo havendo narrativas que reiterassem os trabalhos incessantes dos ciganos com o ferro forjado e outros metais, prevaleceram os estereótipos negativos que já revelavam concepções racistas mesmo antes da definição científica da ideia de raça, categoria elaborada e posta em circulação a partir do final do século XVIII.

Baseada no argumento de Hund, Roswitha Scholz reforça a ideia de um processo de criação e fixação de categorias capazes de diferenciar os seres humanos de acordo com aquilo que se apresenta como a sua essência. No caso dos ciganos, a estigmatização tinha por princípio aproximar argumentos morais (preguiça) e estéticos (negros, feios) ao mesmo tempo em que afastava os motivos sociais do banimento (a suposta improdutividade), apontando para um motivo interno, aparentemente natural ao grupo, ou seja, a ociosidade.

Assim, os ciganos seriam corriqueiramente apresentados de acordo com uma retórica polarizadora, capaz de excluí-los enquanto não pertencentes a uma pátria, porém incluídos como imagens contra-exemplares.

Aqui, o Iluminismo aparece como o divisor de águas na medida em que colocava o anticiganismo em novos termos. Consoante aos primórdios dos estados nacionais, preocupados com a manutenção de uma unidade civilizacional, estudiosos como Grellmann assumiam o papel de idealizadores de projetos de integração e assimilação dos

clãs que deveriam se sustentar com os frutos do próprio trabalho, exercer ofícios regulares e participar de planos de reeducação. A proibição da língua própria, do casamento entre ciganos e a retirada das crianças do seio familiar, a partir dos três anos de idade ,foram algumas das tentativas austríacas de incorporação dos ciganos ao conjunto da sociedade. Tratava-se de implementar a crença de que o homem só sairia de seu estado de natureza através da coação. Uma vez que somente o homem branco era capaz de tornar-se civilizado, aos demais povos restava a identificação com a selvageria e o modo de vida primitivo.

Dentro desta perspectiva, admitia-se uma aproximação dos ciganos à imagem da associalidade, largamente reforçada pela hipótese de serem descendentes dos intocáveis da Índia. Contudo, por não pertencerem a uma raça supostamente pura, passou-se a considerar igualmente ciganos todos os migrantes sem domicílio fixo e artistas. Inclusive, esta equiparação dos ciganos aos artistas reiterou a produção de uma imagem estereotipada sobre os clãs, na medida em que reforçou as noções de talento e criatividade como figuras próximas à ociosidade, uma vez que desconsidera o esforço e a disciplina por detrás do fazer artístico.

A liberdade aparente que a visão romântica sobre os ciganos traria, se manifesta como uma tentativa de oposição à virtude burguesa. Trata-se de uma liberdade entendida como sinônimo de desregramento, imputado àquele que faz o que quer, não recebe ordens, não se submete a nenhum tipo de constrangimento e, por isso, chama-se selvagem.

Mediante a enunciação de uma série de informações sobre o anticiganismo durante o governo nacional socialista na Alemanha, a autora apresenta os argumentos do historiador Wolfgang Wippermann. Considerado o primeiro a fazer um estudo comparativo entre o

anticiganismo e o anti-semitismo, o autor lembra das imagens que aproximam o cigano e o judeu errante, ambos condenados a percorrer o mundo sem descanso, acusados de manter uma proximidade com o Diabo. Mas, enquanto os ciganos apareciam como um povo oriental incivilizado, os judeus tinham fama de serem ultracivilizados e, por isso, muitas vezes associados ao poder e à dominação capitalista.

A autora retoma a discussão apresentada por Franz Maciejewski para falar de um “âmago psicológico do anticiganismo”. Tudo se passa como se os ciganos despertassem aquilo que a civilização ocidental se esforçava para recalcar, afim de delinear para si uma imagem de superação deste passado não-suficientemente civilizado. Este elemento recalcado seria a imagem de um tempo mágico-arcaico de regresso ao estado de natureza que a civilização se esforçava para afastar de si. O ódio contra os ciganos seria uma manifestação do fantasma despertado pelo medo da perda de domínio. Eles seriam representantes de um mundo pré-moderno extinto. Recordariam “uma vida sem as fricções da sociedade do trabalho”. Seriam a imagem da penúria, da não-integração e da exclusão social.

Todavia, Roswitha Scholz tenta diferenciar os ciganos de outras figurações do “selvagem”, na medida em que os índios estariam equiparados à natureza enquanto os ciganos figurariam como parte integrante da cultura em que viviam os europeus.

Por fim, um dos pontos que mais nos interessa nos argumentos de Roswitha Scholz está no diagnóstico do anticiganismo possuir uma forte conotação sexual. As mulheres ciganas são na maioria das vezes retratadas como sexualmente sedutoras, acusadas de serem ladras habilidosas, praticantes de magia, feitiçarias e sortilégios. Aparecem em nítida contraposição às donas de casa castas e respeitadas. Por meio da sedução cigana, o

homem poderia afastar-se da vida burguesa decente e tornar-se um associal, como o caso dos personagens literários abordados no item dois deste capítulo.

Sendo assim, as mulheres ciganas representariam os ciganos na sua totalidade. Sua imagem de desvio potencializaria os estereótipos daqueles entendidos como avessos à disciplina e aos lugares sociais pré-determinados. Representariam mais uma vez a degradação daqueles que absorvem seus costumes e, por isso, não adotariam uma vida civilizada.

Esta conotação sexual do anticiganismo moderno será outras vezes enunciada e elaborada no decorrer desta pesquisa, na medida em que se apresenta como um dos núcleos de uma crítica à forma social que possibilita a constituição violenta das relações objetivas e subjetivas. Por ora, basta percebermos que esta estigmatização dos ciganos, por meio da construção de imagens estanques, tem a sua função e operacionalidade social.

3. 4. O anticiganismo como paradigma

Até agora tentou-se apresentar o modo como o anticiganismo apareceu direta e indiretamente inscrito no discurso de diferentes portadores de um vocabulário propriamente moderno. Mas, para além de apontar para uma forma única de manifestação do anticiganismo, procurou-se pôr em relevo o fato de que as diferentes narrativas estavam muitas vezes imbuídas de significantes mais ou menos variados, embora mantivessem um fundo, ou melhor, um significado, em comum. Trata-se, portanto, de pensar o anticiganismo como parte constituída e constituinte de uma forma social

específica que se apresenta por meio de uma linguagem científica (e de suas múltiplas manifestações), enquanto expressão socialmente aceita de um determinado saber, que se pretende aquele capaz de captar algum registro de verdade sobre a experiência cigana.

Uma vez socialmente valorizada, esta linguagem acaba por constituir novas imagens sobre o real, transmutando a si e, também a relação, na qual se encontra instaurada. E justamente pelo fato de estar amparada na forma social que a constitui, a linguagem tende a reiterá-la; recolocá-la de modo atualizado, sobre novos termos, condizentes a uma apreensão discursiva positivista, seja ela literária ou acadêmica.⁸⁸

No decorrer deste primeiro capítulo ficou enunciado que a dificuldade em apreender algum registro de verdade sobre a experiência singular dos sujeitos identificados ao ciganismo (através da reconstituição de sua história) não se dava apenas devido à manifesta falta de vestígios históricos que os descrevessem detalhadamente, a uma suposta inexistência de registros produzidos por estes mesmos agentes ou por algum fator tributário de uma insuficiência metodológica.

Essa tentativa de reconstituição da trajetória cigana, orientada por um tempo e espaço homogêneo e progressivo, baseou a maior parte dos estudos especializados até o século XXI. Mas desde os iluministas do século XVIII, passando pelos ciganólogos e romancistas do século XIX até chegar nos antropólogos críticos aos discursos que romantizam o modo de vida cigano: todos compartilham, em diferentes níveis, um mínimo comum apresentado sinteticamente pelo diagnóstico de uma cisão entre as duas

⁸⁸ Haveria um quarto discurso a ser mencionado. Ele diz respeito à produção multiculturalista pós-estrutural. Pretendemos tratar desta forma narrativa em uma outra ocasião, na medida em que exige uma análise mais detalhada dos pressupostos e obliterações efetivados por uma teoria que recusa categoricamente o peso real de qualquer tipo de totalidade concreta que aponte para uma universalização, mesmo aquela considerada a partir suas manifestações negativas, produzidas por uma sociabilidade fetichista, tal como é pensado o problema do anticiganismo neste trabalho.

imagens de uma mesma relação.⁸⁹ Mesmo aqueles que advogam pela desconstrução da visão mítica sobre estes sujeitos tem dificuldades em esquivar-se dessa figuração ontológica do ser cigano.

A repetição aparente do movimento de colocá-los para fora, ou para além, da civilização e, por desdobramento, da história, criou a imagem de um povo cigano sempre igual a si mesmo, caracterizado pela sua condição moderna de marginalizado como se esta fosse sua forma essencial, sua substância. Tudo se passa como se, apesar de estarmos diante de uma relação contraditória entre os ciganos e os não-ciganos, apenas o segundo termo desta relação teria se transformado a ponto de mudar radicalmente o conteúdo deste vínculo social constituidor do racismo anticigano.

A partir do século XX, vários especialistas tentaram explicar o anticiganismo como algo próprio à sociabilidade moderna. No entanto, muitos deles só tangenciavam o problema impedidos que estavam subjetiva e objetivamente de entrarem em uma crítica mais profunda. O método adotado criava as margens limitadoras dos problemas colocados e produzia a ilusão, própria ao cientificismo iluminista, da existência de um sujeito coletivo sempre igual a si mesmo, uma vez que não era possível apreender a multiplicidade do “real”. Ao mesmo tempo, não foram poucos os autores influenciados direto ou indiretamente por um debate pós-moderno, deixando intocado os problemas fundamentais das relações sociais modernas por recusarem a existência de uma totalidade concreta e contraditória. Isso impediu que colocassem em cheque uma constituição social cindida que produzia uma série de diferenciações como operação fundamental para a sua própria reprodução. Somente quando estas clivagens constituidoras de um duplo negativo

⁸⁹ Para um interessante levantamento dos modos como os ciganos aparecem descritos na Europa Ocidental, ver: Katie Trumpener. The time of the gypsies: a “a people without history” in the narratives of the West. *Critical Inquiry*, vol. 18, n. 14. *Identities* (Summer, 1992). P. 843-884.

passaram a ser levadas em questão foi que se abriu a possibilidade para uma compreensão preocupada com uma sociabilidade redutora, por excelência, do mundo sensível e fortalecedora de identidades e exclusões daquilo que não é. Assim, é possível pensar os ciganos como uma das manifestações do não-ser europeu produzidos discursivamente *pari passu* a própria constituição do sujeito moderno. E se ao sujeito não-cigano, a mudança progressiva aparece como um valor a eles identificados, mantém-se uma opacidade em relação aos ciganos, atribuindo a eles um caráter de imutabilidade, como se apenas um dos termos da relação fosse se modificando, passando ao largo de uma crítica contundente ao estado de violência que mediava indelevelmente a relação constituidora do mundo objetivo.

A questão aqui seria, em que medida este *continuum* atribuído aos ciganos não se efetiva como mais um desdobramento perverso desta sociabilidade que se esforça para esconder a opacidade em relação a si mesma?

Em dimensões temporais, os ciganos aparecem como reprodutores de tradições arcaicas, como se fossem um espelho de formas de vida há muito abandonadas. Sua figuração representaria uma condição pré-moderna, o tempo da primazia do mito, das relações de dependência, do patriarcado e da violência. Tudo isso, pensado a partir de termos valorativos europeus como quem realiza um exercício de retirar de si aqui que os constituía substancialmente, mas que precisava ser negado para efetivar uma ideia de civilização. Talvez fosse o caso de considerar a insuficiência de uma abordagem pós-moderna que preza pela positivação de tudo aquilo que é reconhecido como o avesso do moderno na medida em que deixa intocada as bases que fundamentam esta relação.

Reduzir a crítica a uma mera inversão valorativa dos polos desta relação talvez pudesse ser pensado como um meio astuto de manter os seus próprios termos.

Isso significa dizer que uma perspectiva supostamente crítica à modernidade que não levasse em conta os seus fundamentos continuaria sendo pensada por uma forma de conhecimento que só opera por equivalência lógico-binária. E sendo assim, trata-se de admitir que a história é um discurso moderno que quando se propõe a contar a história do outro o fará apenas em termo negativo, na medida em que se constitui como unilateralidade.

Assumir este ponto de vista crítico em relação à história significa em grande medida perceber que ela diz respeito a uma realidade muito específica e por isso não corresponde ao universo semântico e simbólico próprio aos povos não-ocidentais anteriores ao seu contato social direto, muitas vezes mediados pela violência, com o pensamento moderno. Qualquer tentativa de capturar aquilo que é apresentado como próprio ao outro será invariavelmente uma tentativa de redução desta alteridade a uma gramática que se fundamenta no esvaziamento daquilo que há de mais sensível e singular na vida. Passar por cima deste diagnóstico significa colocar novamente todos os sujeitos sob os contornos de uma forma idêntica de inscrição narrativa da experiência. Todavia, este limite evidencia a sua categórica insuficiência, bem como a de qualquer outro discurso, que se esforce em apreender algo sobre o real que não seja aquele da flagrante violência perpetrada com base na redução fetichista do mundo à mera objetualidade.

Por isso, mesmo que se admita a possibilidade da escrita de uma outra história - aquela criada sob a perspectiva dos agentes implicados diretamente nesse processo posto sua condição de subalternizados - ela só será assim enquanto for reduzida ao discurso

daquilo que é passível de apreensão pelo pensamento moderno, ou seja, mediante a relação destes agentes com uma sociabilidade colonizadora que torne um determinado modo de inteligibilidade possível neste tempo histórico particular.

Pessoas familiarizadas com os debates atuais sobre qualquer grupo social ou identitário em condição de vulnerabilidade perceberão que este diagnóstico vai para além do caso aparentemente excepcional dos ciganos. Ele diz respeito a um movimento mais amplo de formação do mundo moderno e de uma forma subjetiva que lhe é própria. Manter o foco em uma destas formas específicas de manifestação fenomênica da relação, ou seja, o anticiganismo, nos permite analisar mais detalhadamente um dos fundamentos não admitidos, apesar de estruturante, e por isso ora implícito ora explícito, da constituição da sociabilidade moderna e sua estrutura substancialmente racista.

Daí que a historiografia mal sai do impasse entre marginalidade e exotização para entrar em outro. O fato dos “assim chamados ciganos” não terem escrito sua própria história não significa que eles foram sempre iguais a si mesmos. Mas resta a um vocabulário reduzido a formas identitárias se perguntar, afinal, como apreender estas mudanças se o olhar dos diferentes agentes discursivos não-ciganos insistem em imputar-lhes sempre as mesmas denominações preconceituosas? Todavia, permanece a questão sobre a própria valorização da mudança como se fosse positiva por si só. O que evidentemente não significa uma negação simples que resultasse em uma posituação da permanência e imutabilidade. Não é disso que se trata. Trata-se, antes de um esforço, sabidamente insuficiente de perceber os limites próprios a uma gramática constituída por uma lógica binária, redutora do sensível e aparentemente hipostasiada em polaridades autonomizadas.

A partir daqui é possível apreender os limites de qualquer tentativa contemporânea de elaborar uma história dos ciganos, no sentido estrito do termo, que não leve em consideração a necessidade de constituição de um novo paradigma, uma nova perspectiva sobre este processo de retomada e reconstituição de um passado e sua íntima relação com os fundamentos sociais do anticiganismo. No entanto, tal limite não está vinculado ao possível caráter ficcional das fontes históricas que tendem a retratar os ciganos de modo unilateral, posto que pejorativamente. Antes, trata-se de admitir que todo discurso sobre o passado é unilateral e portanto, uma evidente redução do real na medida em que ele só é possível de ser tocado por meio de suas fissuras e clivagens. Isso porque, devido a motivos lógicos, nenhuma narrativa é capaz de apreender o real em sua totalidade, cabendo ao discurso apenas uma dimensão sintética sobre o qual algo sempre resta como exterioridade.

Assim, talvez uma das possibilidades de aproximação do problema esteja na tentativa de historicizar os significantes utilizados para categorizar os ciganos, tendo por pressuposto a ideia de que há algo que se deseja totalizante e universal, que se reproduz por meio de cisões e identidades, transmutando a qualidade de seus laços e os termos envolvidos uma vez que estão todos postos em relação. E, por isso, de acordo com o ponto de vista aqui apresentado, seria necessário entender que uma história dos ciganos só seria possível após admitirmos que a história, tal como a entendemos e praticamos atualmente, encontra-se limitada a uma forma narrativa própria a visão ocidental do mundo.

Isso significa assumir que qualquer tentativa pós- moderna de constituição de uma narrativa histórica sobre os ciganos pressupõe necessariamente a adoção, mesmo sem

querer, de uma visão ocidentalizada, de modo que a única história possível, posto que limitada a esta forma, seria a história do anticiganismo. Se existe unilateralidade neste enunciado ele está em sua negatividade objetiva.

Seria necessário àqueles que defendem um novo fazer histórico, emancipado de suas raízes iluministas, um aprofundamento crítico em torno das noções positivas às quais recorreremos a todo momento, entendidas historicamente como padrões unilaterais de identidade civilizacional, para assim permitir a abertura dos caminhos rumo a uma ruptura efetiva com aquilo que estes discursos representam. Mas para que isso ocorra é preciso que a história se transforme em um outro de si mesmo a fim de expor a sua solidariedade com a constituição de uma forma social substancialmente violenta.

Assim, faria parte da produção de um discurso com vistas à emancipação das amarras iluministas/ positivistas o resgate daquilo que está recalcado na memória coletiva, tendo por intuito a apreensão dos vestígios discursivos capazes de emergir dos recônditos do universo simbólico ocidental.

Trata-se, portanto, de entender os fundamentos de uma sociabilidade determinada a equiparar os ciganos à barbárie, à falcatrúia e à sedução. E mais do que isso: pretende-se compreender qual era a função normatizadora deste discurso anticigano e, principalmente, o porquê dele ter uma conotação sexual tão forte.

Para tanto, seria preciso primeiro entender as relações entre o desejo de totalidade do pensamento moderno, sua operação incontornável por meio de cisões e sua incessante produção de um resto que só aparece diante de sua impossibilidade categórica de apreensão se não seja por meio de sua manifesta exclusão. Faz-se necessário também perceber que esta perspectiva não está fora de um processo histórico de movimento de

constante atualização da constituição subjetiva moderna e sua correspondente formação social.

Sendo assim, no decorrer no próximo capítulo pretende-se analisar os argumentos dos autores dedicados a uma crítica de esta forma social constituidora de uma determinada relação pautada na cisão sujeito/objeto que se manifesta, dentre outros modos, por meio da diferenciação hierarquizadora dos corpos sobre os quais a norma se inscreve.

CAPÍTULO 2

Forma social e anticiganismo

1. Imagens da desclassificação social

1. 1. *O lumpen*

Em o *Homo Sacer e os ciganos: o anticiganismo - reflexões sobre uma variante essencial e por isso esquecida do racismo moderno*, Roswitha Scholz nos informa sobre a frequente associação feita por diferentes escritores ocidentais entre os ciganos e a categoria de lumpenproletariado.⁹⁰ Na medida em o termo lumpenproletariado foi cunhado por Karl Marx para descrever uma espécie de escória social, que englobaria diferentes grupos de improdutivos e contraventores, não faltaram adjetivos que promovessem uma identificação entre os mais baixos escalões desta espécie de anti-classe e os sujeitos genericamente reconhecidos como ciganos. Condizente com esta associação, merece destaque o uso do termo francês “bohémian” [boêmio] por aparecer muitas vezes em proximidade com o termo “bohémien”, uma espécie de equivalente da palavra “tsigane”, ou “tzigane”.⁹¹

Apesar de dizer respeito a uma imagem de desclassificação social cara ao pensamento marxiano, muitos autores sugerem que o problema em relação ao lumpenproletariado não recebeu grande atenção por parte dos marxistas e sociólogos.⁹²

⁹⁰ Roswitha Scholz. *Homo Sacer e os ciganos: o anticiganismo - reflexões sobre uma variante essencial e por isso esquecida do racismo moderno*. Lisboa, Antígona, 2014 [2007].

⁹¹ Em uma análise da obra *Os Boêmios* do Marques de Pelleport, o historiador Robert Darnton ressalta a intervenção que o romancista faz sobre a proximidade entre os termos “boêmio” e “bohémien” na medida em que ambos eram corriqueiramente utilizados como uma espécie de sinônimos, servindo tanto para denominar os habitantes da Boêmia, como os ciganos (Romanis) ou as pessoas de vida errante, por mais que o sentido de uma vida boêmia só tivesse alcance social após 1848 através da obra *Les scènes de la vie de bohème* de Henri Murger. Robert Darton. “Boêmios anteriores à boêmia”. *O diabo na água benta ou a arte da calúnia e da difamação de Luís XIV a Napoleão*. São Paulo, Companhia das Letras, 2012, p. 235.

⁹² Diferentes autores apontam o escritor Hal Draper como o responsável pelo estudo mais detalhado sobre a ideia de lumpenproletariado publicado em 1972 sob o título *The concept of the “lumpenproletariat” in Marx and Engels*. No entanto, o escrito parece advogar por uma espécie de caráter potencialmente revolucionário que teria escapado ao

Mas, se por um lado, a relação entre o lumpen e a sociabilidade moderna se apresentava insuficientemente analisada até pouco tempo atrás, mostrando-se indigna de grandes esforços teóricos, por outro lado, tal perspectiva parece estar se alterando, na medida em que existe uma crescente preocupação com os fenômenos do desemprego e da improdutividade, devido a sua tendência em abranger setores antes bem acomodados ao mundo do trabalho, tais como as classes médias dos países de economias centrais.⁹³

A sugestão de iniciar este segundo capítulo partindo do entendimento da relação entre o lumpen e a sociabilidade moderna faz parte da tentativa de atribuir um sentido mais abrangente ao problema do anticiganismo e propor uma reflexão sobre os fundamentos de um mundo responsável por constituir o anticiganismo enquanto fenômeno social especificamente moderno, proveniente de uma sociabilidade europeia que, uma vez desdobrada em práticas coloniais, manifestou-se em diferentes partes do globo, tais como as Américas. Trata-se, portanto, de reivindicar a importância de um estudo sobre esta figura emblemática da desclassificação social afim de indagar o que ela teria a nos dizer sobre a forma social que a constituiu enquanto tal. A aposta é que o entendimento geral sobre o lumpen nos auxilie, em alguma medida, a compreender a discriminação e o preconceito anticigano, enquanto fenômeno intimamente vinculado aos fundamentos desta sociabilidade que pretendemos estudar no decorrer deste capítulo.

Para iniciarmos esta análise, partiremos dos enunciados marxianos sobre o lumpenproletariado. O termo aparece em diferentes textos de Karl Marx, no entanto, aqui

estudo marxiano. Sobre o conceito de lumpenproletariado na obra de Kar Marx, ver: Robert Bussard. "The 'dangerousclass' of Marx and Engels: the rise of the idea of the lumpenproletariat". *History of European Ideas*, vol. 8, n. 6, p. 675-692, 1987; Peter Stallybrass. "Marx and Heterogeneity: thinking the Lumpenproletariat." *Representations*. N. 31. Special Issue: The Margins of Identity in Nineteenth-Century England (Summer, 1990), pp. 69-95.

⁹³ Trataremos um pouco mais deste problema quando falarmos do ser supérfluo. Por ora, basta repararmos no modo como a teoria se movimenta de acordo com os novos problemas sociais que vão surgindo. Roswitha Scholz. "*O ser-se supérfluo e a 'angústia da classe média: o fenômeno da exclusão e a estratificação social no capitalismo'*". EXIT! 2008. Disponível em : http://www.obeco-online.org/roswitha_scholz8.htm. Acessado em 08/04/2019.

trataremos especificamente do modo como o conceito foi mobilizado enquanto alicerce teórico do livro *O 18 Brumário de Luís Bonaparte* [1852]. Elaborado para responder à pergunta sobre, afinal, o que haveria possibilitado “a um personagem medíocre e grotesco desempenhar um papel de herói”,⁹⁴ o livro possui uma narrativa plena de predicados, todos eles lançados para descrever aquele que aparece categorizado como o “príncipe lumpen” ou “chefe do lumpen-proletariado”.⁹⁵

O estopim para a escrita de um livro dedicado a problematizar o modo contraditório como os eventos históricos se desenrolam genericamente foi a subida de Luís Bonaparte ao poder. A perplexidade do diagnóstico marxiano diante dos fatos desencadeados a partir da derrota proletária de 1848 residia no fato de que:

*“ Os homens fazem a sua própria história, mas não a fazem como querem; não a fazem sob circunstâncias de sua escolha e sim sob aquelas com que se defrontam diretamente, legadas e transmitidas pelo passado ”.*⁹⁶

De acordo com o autor, haveria uma certa incapacidade dos agentes de buscar em seu próprio tempo histórico os meios necessários para romper com as forças que os dominam e que, por isso, bloqueiam a possibilidade de efetivação de uma verdadeira liberdade apenas conquistada por meio de uma revolução social. Mantendo como preocupação central o caráter inconsciente e involuntário do desenvolvimento histórico, o texto

⁹⁴ Karl Marx. *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*. São Paulo, Abril Cultural, 1978 [1852], Coleção Os Pensadores, p. 329-404.

⁹⁵ *Idem*, p. 371 e 373.

⁹⁶ *Idem*, p. 329.

alimenta a tensão entre a ação subjetiva, identificada genericamente aos interesses de uma determinada classe social, e a forma objetiva que move a sociedade como um todo.

Segundo o autor, o primeiro momento revolucionário, proveniente dos eventos deflagrados na França de 1848, corresponderia a uma fase burguesa caracterizada pelo rápido movimento progressivo ascendente das ações políticas que tenderiam a se estacionar logo depois de alcançar determinadas concessões liberais. E, ao invés de ir para além de si mesmo e cumprir definitivamente a sua tarefa histórica, rumo à emancipação (tendo por vanguarda o proletariado, uma vez que este aparecia como a única classe capaz de incorporar o princípio universal de liberdade), esta força social revolucionária acabaria por atualizar involuntariamente as condições de dominação vigente.

A incapacidade de ir além de seus enunciados e superar seu próprio conteúdo fazia com que os agentes realizassem justamente o contrário daquilo que idealizavam, conservando, sob novas bases, as mesmas estruturas que um dia pretenderam destruir.

Assim, o caráter trágico-farsesco inaugurado após a derrota política do proletariado em 1848 chama a atenção pelo aparente retrocesso histórico que possibilitou a emergência, em primeiro plano da cena política, de um grupo social marcado pelo seu caráter mercenário. Esta força social reacionária teria encontrado em Luis Bonaparte, um “aventureiro de aspecto vulgar e repugnante”⁹⁷, a personificação daquele capaz de lançar mão de todos os meios vis necessários para realizar sua tarefa histórica, a saber, a manutenção da sociabilidade burguesa por outros meios, sobretudo em um momento de crise no qual “só o roubo poderia salvar a propriedade”.⁹⁸

⁹⁷ *Idem*, p. 330.

⁹⁸ *Idem*, p. 402

Diante do medo de uma revolução proletária, as forças reacionárias emergiram como a única resposta possível para garantir o desejo de ordem social. Em *O 18 Brumário*, o lumpen atua como uma espécie de anti-classe capaz de suspender a lei para que ela fosse assegurada. Através deles “o Estado parece voltar a sua forma mais antiga, ao domínio desavergonhadamente simples do sabre e da sotaina.”⁹⁹

Manter a sociabilidade burguesa significava radicalizar os seus próprios pressupostos e escancarar seus fundamentos secretos inauditos. Se o que importava era a manutenção da sacralidade em torno da propriedade e do interesse privado que lhe corresponde, não foram poupados esforços para que a ordem em torno desta ideia fosse mantida, mesmo que para isso fosse necessário suspender a lei, recorrer ao roubo e a outros tipos de contravenção.

E assim, explicitou-se o movimento contraditório que caracterizaria o desenrolar da história moderna, na medida em que a figura grotesca de “um boêmio, um príncipe lumpen-proletário”¹⁰⁰ - categoricamente rejeitada pela burguesia - foi justamente aquela responsável por garantir sua hegemonia social. Evidente que não do modo desejado, porém de acordo com aquilo que era possível devido às circunstâncias.

Para Marx, o lumpen é antes de tudo um modo de nomear todos aqueles dispostos a servir como força mercenária em troca de qualquer ganho material vil. Eles são os desclassificados em geral: vagabundos, chantagistas, trapaceiros, possuidores de fortunas com origem desconhecida e todos aqueles com modo de vida duvidoso. Segundo o autor, muitos deles seriam provenientes de uma burguesia decadente. Mendigos, boêmios e toda

⁹⁹ *Idem*, p. 331.

¹⁰⁰ *Idem*, p. 373.

espécie de arruinados comporiam o quadro deste coletivo pertencente à “sociedade da desordem, da prostituição e do roubo.”¹⁰¹

Consoante a uma abordagem materialista, na qual os sujeitos são identificados de acordo com a sua atividade laboral, ou seja, a partir da posição dentro do processo produtivo, o lumpen figura justamente como aquele que está fora da esfera da produção. Ele não aparece nem como trabalhador nem como proprietário ou capitalista. Na medida em que na sociedade moderna acredita-se que o acesso à riqueza se dá por meio do trabalho ou pelos rendimentos adquiridos através do título de propriedade, mobilizador do trabalho alheio, o lumpen aparece como alguém que recorre aos meios ilícitos para conquistar aquilo que deseja ou necessita a fim de reproduzir seu modo de vida. Ele está inserido na sociedade burguesa na medida em que suas relações também são mediadas pelas mercadorias. É através delas que também se realiza como sujeito. Ao mesmo tempo, ele está supostamente excluído do processo produtivo, colocando-se na condição daquele que realiza a mesma finalidade social, porém de outra maneira que aquela juridicamente ou moralmente aceita. Justamente por recorrer a outros meios possíveis de realizar suas necessidades e desejos é que ele acaba por revelar o que há em comum entre todas estas formas supostamente particulares de socialização e constituições subjetivas, para além do problema da apropriação privada dos objetos transformados em mercadorias.

De acordo com esta perspectiva, podemos pensar no lumpen como o resultado negativo de uma relação de produção historicamente determinada. Sua origem duvidosa e a sua simultânea “recusa” em vender a única propriedade da qual dispõe, a saber, sua força de trabalho, o distancia de todas as outras classes sociais, inclusive a proletária.

¹⁰¹ *Idem*, p. 367.

Todavia, segundo Marx, seu amor ao luxo e seu desejo por ganhos fáceis o aproximaria dos grupos abastados, sejam eles nobres ou burgueses. O lumpen é o grupo dos difamados, e por isso aparece como aquele cujo papel é fazer o que a burguesia não tem coragem ou não pode realizar moralmente. Ele é o desterrado não-proletarizado; representa a retirada do véu da moralidade burguesa; é a figura capaz de enunciar qual o princípio social que atravessa a todos os indivíduos, independente de sua classificação dentro da ordem produtiva.

Em diferentes momentos do livro *O 18 Brumário*, Karl Marx insinua a proximidade entre lumpen e nobreza. Esta identidade está centrada explicitamente na ociosidade e no hedonismo atribuído a ambos os grupos. O pano de fundo da construção desta identidade diz respeito a um lugar comum alimentado por diferentes escritores do século XIX. Entusiastas da revolução burguesa não pouparam esforços para fazer ecoar todo tipo de desmoralização possível endereçada à nobreza.¹⁰² Como já foi mencionado no capítulo anterior, Victor Hugo foi uma destas figuras públicas dispostas a denunciar o caráter disforme da alma dos membros de uma nobreza substancialmente perversa e imoral. Evidente que a figura do Marques de Sade amplificava de maneira espetacular esta perspectiva, que tinha por sentido profundo construir um consenso social sobre a superioridade dos valores burgueses baseados no mérito, no direito individual, na ética do trabalho e no controle dos afetos, em detrimento de uma nobreza perversa, esbanjadora e ociosa.¹⁰³

No entanto, esta identidade entre lumpen e nobreza é apenas parte do argumento de Marx. Se neste ponto o autor parece fazer coincidir seu argumento com os enunciados

¹⁰² Robert Darnton. *O diabo na água benta: ou a arte da calúnia e da difamação de Luís XIV a Napoleão*. São Paulo, Companhia das Letras, 2012.

¹⁰³ *Idem*.

próprios à ideologia burguesa, tal aparência se complexifica na medida em que o autor evidencia a contradição do movimento, insistindo na identificação, mesmo que indireta, do lumpen à própria burguesia. Uma vez que “sociedade burguesa” e “sociedade moderna” aparecem como sinônimos no decorrer do texto, há que se entender que a sociedade moderna é justamente aquela em que o modo de vida e o pensamento burguês se transformam na forma hegemônica de existência. Mesmo que nem todos os indivíduos sejam efetivamente burgueses, o fato é que os seus valores e a sua ideologia aparecem como a forma legítima e, por desdobramento, a única capaz de organizar, mesmo que contraditoriamente ou pelo negativo, a experiência de todos os sujeitos, independente de suas particularidades. A sociedade burguesa é moderna na medida em que se autodetermina em contraposição à velha ordem feudal, ao Antigo Regime e à nobreza, símbolos do arcaísmo responsável por travar as tentativas de progresso social. Ser membro de uma sociedade burguesa significa compartilhar, mesmo que involuntariamente, os seus valores éticos e morais associados, sobretudo, ao direito individual abstrato, ao trabalho como meio social de realização objetiva e subjetiva e à produção de valor enquanto finalidade em si mesma.

Sendo assim, se no Prefácio à segunda edição de 1869, Karl Marx diz que “a sociedade moderna vive às expensas do proletariado”¹⁰⁴ e mais à frente enuncia que o lumpen “vive às expensas da classe laboriosa”¹⁰⁵, fica sugerida a existência de uma identidade subterrânea entre o lumpen e a sociedade moderna. Tal aproximação nos ajuda a pensar que o lumpen, apesar de sua excepcionalidade, possui algo em comum com esta totalidade social dita moderna. O fato de viver igualmente às custas da classe laboriosa o

¹⁰⁴ Karl Marx. *O 18 Brumário*. p. 326.

¹⁰⁵ *Idem*, p. 366.

coloca no mesmo nível de burgueses e nobres apenas pelo fato de ser excluído da ordem dos trabalhadores assalariados. No entanto, diferente de burgueses e nobres - que são considerados proprietários por direito - o lumpen vive à mercê, em uma condição de fora da lei, acessando o mundo das mercadorias por meios ilegítimos, pelo simples fato de serem garantidos pelo direito. As atividades mercenárias, o roubo e a trapaça figuram aqui como os meios de vida identificados ao lumpen. E é justamente neste ponto, concernente ao meio de vida fora da lei, somado ao perfil supostamente hedonista e ocioso, que os ciganos são frequentemente identificados ao lumpen.

Todavia, Karl Marx insiste na ideia de que os burgueses e os nobres recorrem igualmente a meios escusos para garantir o acesso àquilo que desejam. No entanto, a diferença estaria no fato dos burgueses manterem um certo jogo de aparências, calcados em princípios morais que os impedem de escancarar as bases e os fundamentos da sociabilidade que lhes é própria. O único modo de realizá-lo é utilizando involuntariamente o lumpen como seu agente. Este véu, este teatro trágico-farsesco, é várias vezes denunciado pelo autor que insiste em apontar a moralidade e o uso de máscaras de caráter distintas como a única diferença entre a performance social burguesa e a conduta lumpen.

No entanto, Marx abrange sob o qualificativo de lumpen tanto mendigos, vendedores ambulantes, batedores de carteira, prostitutas quanto os grandes charlatões, nobres decadentes e burgueses arruinados. Se por um lado, podemos admitir que esta identificação é reivindicada como uma forma de por acento no fato de todos eles terem em comum a característica de viverem de meios ilícitos e moralmente desonrados, por estarem fora do mundo da produção, por outro lado, resta a questão sobre a diferença

radical entre o grupo daqueles que transitam pelas ruas, sempre sob constante risco de vida, e aqueles que gravitam em torno de cortes, palácios e grandes figuras da alta sociedade à espera de ganhos vultuosos.¹⁰⁶ E curiosamente, assim como veremos no próximo capítulo, as imagens sobre o ciganismo do início do período moderno nos remetem justamente à transição dos membros dos clãs entre estes dois mundos: as ruas e as cortes.

Dentro da narrativa de Karl Marx, os únicos capazes de incorporar um espírito revolucionário, com vistas a suspender a ordem social vigente, seriam os proletários. Segundo o autor, a classe laboriosa seria aquela responsável por sustentar toda a sociedade moderna. Eles seriam os portadores do princípio universal, da vontade geral que se quer livre; os responsáveis por dar um passo além no processo revolucionário, a fim de realizar a tarefa histórica de superação de sua forma burguesa de relação social. No entanto, a peculiaridade das revoluções proletárias estaria em seu caráter incessantemente (auto) crítico, recuando “ante a magnitude infinita de seus próprios objetivos”¹⁰⁷ até o ponto de não haver mais outra alternativa a não ser adentrar, mesmo que involuntariamente, no jogo do tudo ou nada. Todavia, a contradição entre os princípios da revolução proletária e as condições objetivas próprias ao mundo burguês impediriam a efetivação de suas lutas, sendo sempre miseravelmente derrotados.

No entanto, a partir da leitura de *O 18 Brumário de Luis Bonaparte*, restam algumas perguntas: os proletários seriam a exceção deste impulso inconsciente de manutenção da ordem social? Eles não conseguiriam efetivar a realização de uma revolução social

¹⁰⁶ Este ponto nos interessa na medida em que a historiografia francesa a partir dos trabalhos de Henriette Asseo insite na constituição de uma sociabilidade cigana no século XVII muito próxima das cortes e das elites. No entanto, esta *âge d'or* teve o seu fim e foi substituída pela vertiginosa queda de prestígio social das trupes ciganas a ponto de chegarem ao mais baixo degrau da marginalidade e vulnerabilidade. Pretende-se tratar melhor deste problema no capítulo 3. Henriette Asseo. *Les tsiganes. Une destinée européenne*. Paris, Gallimard, 1994.

¹⁰⁷ *Idem*, p. 332.

apenas por questões objetivas, dadas pelo contexto no qual estavam inseridos, ou haveria algo interno a própria subjetividade proletária, comum aos membros de outras classes sociais, que os impediria de realizar aquilo que aparece ao autor como o seu destino histórico?

A partir destas indagações é possível perceber que, ao mesmo tempo em que Marx parece elaborar uma interpretação mais abrangente, apontando para uma forma social compartilhada por todos os grupos (na medida em que os constitui), ele excepcionaliza o proletário, enquanto figura capaz de se libertar de determinações e fazer de seu interesse de classe o interesse geral por serem, digamos, os prejudicados, os sujeitos dos quais o restante da sociedade vive às expensas e, portanto, os maiores interessados em extinguir a ordem social burguesa, na qual todos os outros grupos atuam como uma espécie de parasitas.

Aqui, a condição de miséria em que o lumpenproletariado estaria submetido se perde, na medida em que são categorizados como pertencentes a um grande círculo de improdutivos que equivale mendigos, desempregados, prostitutas, ladrões de todas as ordens a burgueses e nobres falidos, charlatões e grupos mercenários próximos de Luís Bonaparte. E, novamente, esta mesma disformidade subjetiva, que equipara setores miseráveis da sociedade e os altos círculos envolvidos com o príncipe lumpen, nos remetem a figuração produzida por Vitor Hugo. A diferença talvez resida no fato de que o romancista francês conseguiu ao menos mostrar as peculiaridades de cada grupo, ambientando os primeiros ao mundo da rua enquanto os segundos se reproduziam por meio dos privilégios pessoais hereditários.

Portanto, mesmo que em um primeiro plano seja possível afirmar que a diferença entre o proletário e o lumpen, descritos por Marx, residiria na inserção do primeiro grupo e na exclusão do segundo grupo no processo produtivo, há um outro nível da diferenciação que parece ser de ordem moral. Enquanto ao proletário coube o papel de derrotado histórico, a quem não caberia qualquer tipo de predicação crítica, por serem eles os responsáveis por sustentar a sociedade, o lumpen aparece coberto por uma camada de desqualificativos das mais variadas ordens, a fim de apontá-los como aqueles que executaram o plano da reação às investidas revolucionárias. Mas então, o que significa dizer que há entre o proletariado e o lumpenproletariado uma diferença de ordem moral? Seria possível dizer que há em “O 18 Brumário” a sugestão de que a inserção ou a exclusão do sujeito no processo produtivo dá o tom de suas qualidades morais? Marx estaria aqui em consonância com a ideologia burguesa fundamentada na ética do trabalho, para quem a própria qualidade moral do sujeito o capacita ou não a ocupar determinados lugares sociais? Ou ele estaria sugerindo, talvez de forma involuntária, que a própria relação de produção funda consigo um regime de moralidade que afeta negativamente a todos, inclusive aqueles que não querem ou não conseguem inserir-se na produção?

A percepção de uma relativa ambiguidade no modo como Karl Marx aborda o problema do lumpenproletariado parece coincidir com as elaborações teóricas tecidas por Robert Kurz e Roswitha Scholz em relação ao conjunto do pensamento marxiano. Segundo eles, haveria um duplo Marx a ser investigado. O primeiro seria um teórico da luta de classes, enquanto o segundo seria o teórico crítico da teoria do valor. O primeiro

faria coro à ontologia do trabalho¹⁰⁸, condizente com o pensamento moderno burguês, ao passo que o segundo estaria preocupado em criticar o caráter fetichista da forma social moderna. Segundo Robert Kurz e Roswitha Scholz, caberia aos marxistas críticos da teoria do valor-cisão irem com Marx para além de suas próprias elaborações.

Pensando especificamente em relação ao modo como o lumpen aparece genericamente descrito na teoria marxiana, seria possível dizer que esta análise crítica nos possibilitaria igualmente perceber o movimento contraditório desta forma social, instauradora de uma totalidade abrangente que constitui a todos os sujeitos. Tal diagnóstico apontaria por a necessidade de uma consideração mais profunda sobre o caráter socialmente compartilhado de determinados valores que estruturam o mundo moderno, tal como o anticiganismo.

Isso significa dizer que, abordando de algum modo o sentido profundo como as relações sociais modernas se dão e quais são os valores que as embasam, seria possível atingir o seu fundamento, afim de criticá-lo em seu cerne. Se admitirmos que a sociabilidade até aqui estudada encontra-se estruturada substancialmente pela organização material do mundo, a partir de relações fetichistas, de produção de mercadorias, baseadas na ética do trabalho, é possível entender os fundamentos do constante movimento de inclusão e exclusão ao qual todos os elementos estão submetidos de acordo com determinados critérios formais.

Se em mais de um momento Marx insinua que os burgueses reivindicavam para si os valores morais exigidos para garantir a reprodução do bem comum e, portanto, viam-se imbuídos de um certo verniz ideológico que os constrangia a encenar, a todo custo, um

¹⁰⁸ Para uma crítica á ontologização do trabalho, ver: Robert Kurz. “A honra perdida do trabalho. O socialismo dos produtores como impossibilidade lógica.” *Krisis*, n. 10, 1991. Disponível em: < <http://www.obeco-online.org/rkurz109.htm> > Acessado em 08/04/2019.

regime de legalidade, isso significa dizer que por trás desta máscara de caráter há um princípio social que revela os fundamentos do modo como se reproduz efetivamente. A questão é que esse fundamento atravessa todos os elementos pertencentes à sociedade moderna, sejam eles burgueses, camponeses, lumpen, nobres ou proletários. Se do mesmo modo, Marx enuncia mais de uma vez que por trás das disputas e divergências aparentes há um interesse comum a todas as classes, é porque ele admite que garantir o interesse individual, a propriedade privada e o acesso à riqueza é algo que organiza o mundo moderno e mobiliza a todos dentro das especificidades próprias a cada um.

Sendo assim, a diferença entre os variados grupos sociais, quando comparados ao lumpenproletariado, estaria apenas no campo da aparência e da respeitabilidade. Esta aparência, por sua vez, não passa de uma mera performance social que se realiza na medida em que dita o lugar ocupado por cada um deles, entendidos genericamente como indivíduos¹⁰⁹. E aquilo que se apresenta como uma relevença convenção social opera no plano real como o princípio que justifica o bom posicionamento e a sobrevivência de determinados sujeitos em detrimento da exclusão e da possível eliminação física de todos aqueles que estão colocados para fora da norma.

Mas, se no fundo, o lumpen não é nada mais do que aquele que realiza o desejo burguês de propriedade por meio vil - desejo compartilhado inclusive pelos proletários que acessam o mundo das mercadorias por meio de seu trabalho, transformado igualmente em mercadoria - isso significa que ele também personifica o imperativo social da reprodução material a que todos estão constrangidos, independente do meio como esta

¹⁰⁹ No pensamento moderno o sujeito é geralmente compreendido como um indivíduo, não-divido, uma unidade coerente, centrado na razão. A descoberta freudiana do inconsciente teria proporcionado a abertura teórica para uma crítica a esta concepção do sujeito do cogito cartesiano que será levada a cabo pelo psicanalista Jacques Lacan. Adriane de Freitas Barroso. "Sobre a concepção de sujeito em Freud e Lacan." *Barbaroi*, n. 36, Santa Cruz do Sul, jun. 2012. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-65782012000100009.

reprodução se dará. Seu caráter de desclassificado social está resumido ao fato de que sua reprodução social está inscrita como algo fora da lei. A questão agora é saber, afinal, qual o conteúdo desta lei na qual o *lumpen*, de modo geral, está incluído por meio de sua categórica exclusão.

1. 2. *O fora da lei*

O modo como o lumpen é descrito em *O 18 Brumário de Luís Bonaparte* nos conduz para um debate sobre os aspectos morais que estruturam as normas sociais constituidoras do estado de direito. Enquanto a moral aparece como algo vinculado ao dever subjetivo, figurando nos argumentos de Karl Marx como uma espécie de máscara de caráter necessária à reprodução do mundo burguês, o direito, por seu turno, apresenta-se vinculado à norma objetiva, mantendo a capacidade de enunciar quais são os critérios de ordenamento deste mundo, cujas relações são mediadas pela mercadoria, fundada pelo princípio fetichista da propriedade privada. Deste modo, se o lumpen é a retirada desta máscara burguesa, isso significa que, longe de formar-se como uma pura e simples anomalia, ele é antes o produto social de uma relação contraditória entre o direito e as condições objetivas vinculadas à reprodução do modo de vida moderno que recorre aos imperativos morais como modo astuto, mas não necessariamente voluntário, de escamotear seus próprios impasses e fundamentos.

Sendo assim, quais seriam os fundamentos sociais que os imperativos morais desejariam escamotear? Em que medida a peculiaridade lumpen residiria em sua possibilidade de encarnar a dimensão duplamente negativa da liberdade, permitindo a

seus personificadores se desenvencilhar das convenções sociais com o objetivo de realizar a finalidade última e o pressuposto material da sociedade moderna por outros meios?

Despir-se da moralidade significa, acima de tudo, ver-se desinibido de qualquer tipo de freio social capaz de impedir o sujeito de cometer atos socialmente condenáveis e, por vezes, ilícitos. Seria uma espécie de movimento de suspensão da lei e do ordenamento sustentado pelo direito. No entanto, tal atitude tem por desdobramento limite colocar o sujeito sem moral em uma verdadeira condição de desamparo, equivalente à figura do *homo sacer*, descrito por Giorgio Agamben.¹¹⁰

Contudo, longe de funcionar como uma quebra radical com a ordem vigente, o ato de burlar ou de ser colocado para fora dos limites da práxis moralmente aceita opera como um outro meio possível de atuar de acordo com a necessidade/desejo ditada pelo imperativo social. Sua diferença em relação à norma está no fato desta operação realizar-se de modo aparentemente oposto daquele circunscrito pela moralidade e pelo direito. E é esta oposição que transformaria todos os seus potenciais infratores em sujeitos vulneráveis às diferentes modalidades de coerção social existentes por detrás da obrigação do respeito à lei.

Aqui nos aparece uma outra figuração constantemente vinculada aos assim chamados ciganos, a saber, a ideia do *fora da lei*. Em um primeiro momento, é possível entender como fora da lei aquele que está situado para além das fronteiras que a norma circunscreve. Ele seria identificado à figura do contraventor, do criminoso que, por isso, aparece inscrito na coletividade como a imagem do antissocial, ou seja, daquele que

¹¹⁰ Giorgio Agamben. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte, UFMG, 2002.

impede a realização do pacto travado entre todos os membros de uma determinada comunidade.

Porém, antes de resumir-se a uma figura de pura e simples exclusão, o fora da lei acaba por enunciar o sentido profundo e muitas vezes obscurecido da própria lei. A reflexão sobre a sua existência nos conduz a pergunta sobre, afinal, qual é o conteúdo deste pacto que o contraventor burla? Isso porque, é através deste seu ato, não necessariamente voluntário, de retirar-se, ou de ser retirado, do domínio da lei que se pode localizar o modo como o fora da lei passa a ser circunscrito (negativamente) pela norma. A partir de sua experiência contra-exemplar, ele torna-se capaz de enunciar o fundamento objetivo do direito moderno.¹¹¹ Então, finalmente surge a questão: de qual fundamento normativo estamos falando? Qual a sua lei? Por quê ela acaba por criar as figuras de desclassificação social e exceção? Por quê a quebra da lei e a sua personificação na figura do lumpen ou do fora da lei é necessária à reprodução social? Qual a função da contravenção? Por que os agentes da norma devem se imbuir de máscaras de caráter de honestidade e moralidade enquanto se constrói a figura do contraventor como aquele sobre quem será projetado todas as condutas ilícitas?

Em *A teoria geral do direito e marxismo* [1924] Evgeni Pachukanis problematiza as contradições próprias à sociedade capitalista, a partir da constatação de uma flagrante proximidade conceitual entre a forma mercadoria e a forma jurídica.¹¹² Analisando as categorias fundamentais do direito, o autor insiste em seu caráter substancialmente histórico. Sendo assim, advogar pela sua condição especificamente moderna (tal como o

¹¹¹ *Idem*

¹¹² Evgeni Pachukanis é um teórico clássico do pensamento marxista marcado pela contribuição fundamental ao entendimento da relação entre forma jurídica e forma mercadoria. Nos últimos anos, seu livro “Teoria Geral do Direito e Marxismo” recebeu duas traduções brasileiras, sendo uma delas, publicada pela Editora Boitempo, acompanhada por uma série de artigos que reiteram a importância do pensamento do jurista marxista, morto pelos soviéticos, para os dias de hoje. Evguiéni B. Pachukanis. *Teoria Geral do Direito e Marxismo*. São Paulo, Boitempo, 2017.

conhecemos) e sua sincronia com o surgimento da economia mercantil. Isso porque, segundo o autor, tanto a ideia burguesa de justiça como os princípios básicos da prática mercantilista prescindem de uma noção de sujeito abstrato produtor de mercadorias, derivado da forma equivalente. Mais do que isso: tanto o direito como a economia moderna estariam ambos fundamentados na ação do sujeito individual egoísta cujos interesses particulares estariam sempre em conflito uns com os outros. Assim, o litígio em torno do direito à propriedade privada se tornaria a base e o fundamento da forma jurídica, que só seria capaz de se realizar a partir da ideia da equivalência, ou seja, do justo, como finalidade em si mesma.¹¹³

Em consonância com o pensamento marxista, Pachukanis pensa a equivalência como o princípio fundamental da troca de mercadorias. Segundo esta perspectiva, a forma equivalência pressupõe uma condição abstrata do mundo objetivo, na medida em que exige, primeiro, a suspensão de todas as qualidades particulares sensíveis (tanto dos sujeitos quanto dos objetos) e , segundo, a obliteração dos seus próprios fundamentos constitutivos. Trataremos melhor desta questão na segunda parte deste capítulo.

Por ora, vale ressaltar que, assim como em seu sentido mercantil, a forma jurídica só tem validade a partir do momento em que ela opera sobre sujeitos considerados indivíduos iguais perante a lei, ou seja, como sujeitos morais. Diante da forma mercadoria, os sujeitos são comparados e equiparados devido àquilo que lhes é comum, a saber, sua capacidade produtiva - sua condição de despendar energia para produzir valor por meio do trabalho. A forma jurídica, por seu turno, pressupõe esta mesma igualdade entre os

¹¹³ Evgeni Pachukanis. *Teoria Geral do Direito e Marxismo e Ensaio Escolhidos (1921-1929)*. São Paulo, Sundermann, [1924] 2017.

indivíduos a partir de sua capacidade de ação e de juízo, aparentemente autônomos, que independeria de suas particularidades ou de seus atributos sensíveis.

Em ambas as formas, que não por um acaso surgiram em um mesmo tempo histórico particular, chama atenção a contradição entre a redução da experiência humana ao seu caráter biológico mais imediato *pari passu* à transformação do sujeito de direito em pura forma sem conteúdo. Tanto na forma mercadoria quanto na forma jurídica é possível observar que o sujeito é tido como objeto, um mero meio de expressão da forma social abstrata na qual está inserido. Ambas seriam, portanto, formas de uma relação social que se realiza por meio e para além da vontade dos indivíduos. Sua lógica estaria oculta por trás de seus agentes e por isso “ultrapassa o quadro da consciência individual”.¹¹⁴ Isso significa admitir que haveria uma lógica capaz de regular as relações sociais, ao mesmo tempo em que se trata de uma lógica com força suficiente para orientar as ações dos indivíduos em direção àquilo que eles tem por dever social realizar. Sendo assim, é possível dizer que há nas relações sociais modernas uma lógica que opera sobre os indivíduos mas que independe de sua vontade individual. Segundo Pachukanis, este princípio seria a forma fetichista como o mundo moderno se organiza e se desdobra em suas diferentes manifestações. Através da forma jurídica e da equivalência, os sujeitos teriam suas ações reguladas a partir do princípio da norma e do dever. O ápice desta forma social seria o momento em que a sua lógica passa a ser internalizada e se apresentar como vontade individual, por meio da ideologia.

De acordo com Pachukanis, Marx inverte a proposição clássica sobre a relação entre economia política e direito na qual o ponto de partida lógico deveria ser a ideia ética em relação à suposta igualdade entre todas as pessoas humanas. A crítica marxiana, por seu

¹¹⁴ *Idem*

turno, percebe a vinculação íntima entre a igualdade humana e a forma mercadoria da qual deriva a equiparação entre todos os sujeitos enquanto produtores de mercadorias. A noção de um princípio moral que tem por valor supremo a igualdade entre todos se justapõe à noção do sujeito jurídico (proprietário privado) e do sujeito econômico (egoísta, portador de interesses individuais). Apesar de contraditórias entre si estas diferentes figurações são imprescindíveis para a constituição do sujeito moderno enquanto sujeito realizador das relações de produção do valor.

A contradição se apresenta na medida em que a lei, em um primeiro momento, aparece como um conjunto de normas que transcende o homem, ao mesmo tempo em que está internalizada na forma de exercício voluntário da liberdade, tornando um dever moral aquilo que poderia ser sentido como puro constrangimento ao exercício da norma. A obrigação moral reside lá onde não há outro tipo de afecção que justifique os laços mantidos entre os sujeitos modernos já devidamente atomizados. Ela pressupõe o sujeito individual que rompe qualquer tipo de determinação sensível no sentido de se universalizar.

O problema moral se instaura justamente quando esta relação é construída por uma sociabilidade que não só permite, mas se fundamenta, no uso dos sujeitos como meio objetivo passível de ser instrumentalizado por outros sujeitos. Por isso, para Pachukanis, a sociedade capitalista enfrenta o *pathos* moral daqueles que pretendem melhorar o mundo sem ter em mente os reais aspectos que o constituem contraditoriamente sob o imperativo da lei do valor.

A concorrência, por exemplo, funcionaria sem que houvesse, como descreve o autor, uma preocupação do grande capitalista se está massacrando o pequeno capitalista. Assim,

cria-se a ilusão de uma igualdade abstrata entre sujeitos colocados em diferentes lados do processo produtivo. Segundo Pachukanis, é da igualdade entre o capitalista e o proletário que este último vê a sua liberdade reduzida à escolha entre vender sua força de trabalho ou morrer de fome.¹¹⁵

Mas o autor ressalta que não se trata de uma imperfeição do capitalismo a ser corrigida. Antes, este é o seu *modus operandi*, constituído de tal modo que a superação desta contradição só é possível quando estiver igualmente em jogo a superação do capital.

Àqueles que advogam pela existência positiva de uma moral proletária alternativa à burguesa, Pachukanis responde com uma crítica a todo o tipo de moral devido a sua falta imanente de referencial ao próprio homem, substituindo a fórmula kantiana que equivale vontade individual à lei universal por uma subsunção do sujeito ao interesse de classe.

Tendo em vista a enunciação de um devir revolucionário, Pachukanis elabora uma possível passagem do capitalismo para o socialismo planificado, no qual valores de ordem moral, como bem e mal, seriam substituídos pelo princípio da utilidade. Esta ideia já foi suficientemente criticada por diferentes comentadores após a experiência soviética. Contudo, ainda resta a importância do pensamento de Pachukanis para uma leitura que problematize a relação íntima entre a moral e as formas de fetiche ético, mercantil e jurídico. Isso porque, através de Pachukanis é possível perceber o modo como a própria ideia abstrata de justiça, derivada da troca de equivalentes, serve habilmente para camuflar a desigualdade objetiva entre os sujeitos, lançando mão da imagem de igualdade como estratégia para dispersar uma perspectiva capaz de enfrentar o problema da contradição em torno da ética. Se, aparentemente, a justiça é obtida pela força, enquanto a moral aparece como voluntarismo e liberdade, isso significa dizer que a relação entre

¹¹⁵ *Idem*, p. 110.

ambas coloca em destaque a coação existente por detrás da internalização do dever moral. Percebendo que a coação jurídica parece estar em contradição com a ideia da livre disposição dos sujeitos enquanto agentes mercantis, percebe-se um ponto em que submissão à lei e submissão à violência se mostram indiferenciáveis.

Mas, se o direito é enunciado como a instância capaz de mediar os conflitos entre os interesses individuais e se é justamente a realização do interesse individual que aparece como finalidade última da ação subjetiva, deveríamos nos perguntar sobre, afinal, qual o interesse que mobiliza o sujeito moderno?

Desde os fundadores da filosofia política moderna, tal como Hobbes, a noção de um interesse individual aparece intimamente vinculada à ideia de direito natural.¹¹⁶ Esta forma específica de direito acabou coincidindo historicamente com a forma burguesa do direito, de modo a ser apresentada como se fosse algo exigido pela própria característica do mundo objetivo, sintetizado diante do conflito entre sujeito e mundo externo/natureza.¹¹⁷ Segundo diferentes críticos da sociedade capitalista, desta relação primordial se desdobrariam todas as relações modernas entre sujeito / objeto.¹¹⁸

Em *Do cidadão* [1642], Thomas Hobbes nos informa que o primeiro fundamento do direito natural é a luta para proteger a própria vida. Mas, segundo ele, este direito à vida seria vão se os homens não tivessem igualmente direito aos meios de garanti-la. E assim, antes de qualquer comprometimento por convenções ou obrigações, todos teriam direito a tudo. Aqui entende-se “tudo” por natureza, mundo externo ao homem. Tal princípio

¹¹⁶ Thomas Hobbes. *Do cidadão*. São Paulo, Martins Fontes, 2002 [1642].

¹¹⁷ Robert Kurz. “Razão Sangrenta: vinte teses contra o assim chamado Esclarecimento e os ‘valores ocidentais’”. *Razão Sangrenta. Ensaio sobre a crítica emancipatória da modernidade capitalista e de seus valores ocidentais*. São Paulo, Hedra, 2010.

¹¹⁸ Theodor Adorno. “Sobre Sujeito e Objeto”. *Palavra e Sinais. Modelos Críticos 2*. Petrópolis, Rio de Janeiro, Vozes, 1995.

levaria á disputa de todos contra todos em torno da possibilidade de usufruto dos meios de vida. Esta disputa teria transformado as coisas em objeto de litígio, constituindo os sujeitos como seres belicosos e concorrenciais, cujos conflitos tenderiam a uma guerra civil generalizada.

No entanto, a guerra está em contradição com o princípio fundamental da preservação da vida. E então, contraditoriamente, para garantir a paz e a segurança seria necessário que os homens não conservassem o direito que tinham sobre todas as coisas, renunciando ou transferindo esse direito a uma pessoa, no caso, a um soberano, que governaria sobre todos os homens unidos de modo a formarem uma sociedade civil.

De acordo com o *Segundo Tratado sobre o Governo* [1690] de John Locke, o estado de natureza é, ao contrário, o domínio da igualdade entre os homens.¹¹⁹ Desta igualdade derivariam os princípios morais de justiça e amor mútuo que os impediriam de transformar a liberdade em um estado de licenciosidade e exercício de força e violência. A diferença entre Hobbes e Locke estaria no fato do primeiro entender que a sociedade civil só encontraria a paz se todos os homens restringissem os seus direitos e delegassem o governo a outrem, enquanto Locke admite um auto-governo, individual, regulamentado pelo exercício da razão. Para Locke as leis da natureza se fazem cumprir por todos, dando direito a um homem punir aquele que descumpre esta ordem das coisas.

Em Hobbes e Locke o direito à vida e aos meios para sustentá-la é igualmente primordial. No entanto, de acordo com Locke, para usufruir daquilo que a natureza fornece para a sobrevivência do homem, é necessário que ele se aproprie de algum modo destes recursos. Sendo o corpo a primeira propriedade individual de um homem, tudo aquilo que ele conseguisse por meio de sua ação sobre a natureza, ou seja, mediante o seu

¹¹⁹ John Locke. *Segundo Tratado sobre o Governo*. [1690] São Paulo, Ibrasa, 1963.

trabalho, poderia ser considerado sua propriedade privada.¹²⁰ Aqui desaparece a dimensão do conflito em torno da apropriação privada, o que poderia sugerir uma espécie de naturalização da disputa em torno da concorrência pelo mundo dos objetos, o que poderia significar, inclusive, um escamoteamento da dimensão violenta desta operação concorrencial.

Seguindo este raciocínio caro ao pensamento liberal, o direito sobre as coisas instaurava a noção de propriedade privada como único meio legítimo de apropriação e livre disposição daquilo que pertencia ao sujeito. Daí surgiria a ideia cara à economia clássica do século XVIII de que o único meio legítimo de se apropriar de algo que pertence por direito a outro sujeito seria por meio da troca de equivalentes.

Garantir que todos os sujeitos fossem proprietários e se relacionassem por meio da troca de equivalentes teria permitido a instauração de uma sociedade de mercadores nos quais todos apareceriam como indivíduos livres para dispor de suas propriedades e trocá-las por outras que lhes fossem equivalentes. Nesta sociedade não seria necessário que os sujeitos se mobilizassem por nenhum tipo de afecção particular que não fosse o seu interesse material, ou seja, sua necessidade. Teoricamente, o reconhecimento mútuo das necessidades teria o poder de suspender o princípio da violência como meio de imposição da vontade particular, uma vez que nas relações mediadas pela mercadoria, ou seja, na economia de mercado, pressupõe-se a satisfação mútua por meio da equivalência.¹²¹ Aqui não importa a qualidade da relação, apenas a reprodução material da vida como finalidade em si mesma. E deste modo, abstraía-se os fundamentos

¹²⁰ *Idem*, p. 19 e segs.

¹²¹ Para uma leitura sobre o assunto, ver: Istvan Hont. *Politics in commercial society: Jean-Jacques Rousseau and Adam Smith*. Massachusetts, Harvard University Press, 2015.

violentos da sociabilidade moderna a ponto de todo o ato de infração aparecer como desvio bárbaro diante da igualdade suprema articuladora da livre concorrência.

Em *Dinheiro sem valor*, Robert Kurz mostra a farsa por trás da imagem de uma sociedade de mercado na qual os sujeitos aparecem como autômatos independentes que se relacionam por meio da troca de mercadorias como modo de satisfação de suas necessidades.¹²² A inversão da relação entre fins e meios aparece como o movimento próprio ao fetiche do capital, para quem os sujeitos são mobilizados como meros meios objetivos do processo de produção que visa apenas a valorização do valor como finalidade em si mesma.

Daqui é possível entender que a lei subentendida pelo ordenamento jurídico e social é a lei do valor, aquela que impele todos os sujeitos a se reduzirem ao papel de produtores/consumidores de mercadorias. Trata-se de uma lei social, que atravessa todas as relações e estrutura substancialmente o mundo moderno. Ela transforma a produção de valor, enquanto finalidade em si mesma, no imperativo social. É este o princípio prescrito pela norma. É esta a condição objetiva que o direito, por meio da lei, deve assegurar.

Sendo assim, estar fora da lei, ser um fora da lei, significa acima de tudo configurar-se como o contra exemplo do sujeito do direito, o moderno proprietário e produtor de mercadorias.

Em *O 18 Brumário*, por exemplo, o lumpen é identificado a esta figura “fora da lei”. Seu modo de vida se apresenta como uma sucessão de contravenções. A ilegalidade que atravessa sua existência faz com que suas práticas sejam a todo momento associadas à criminalidade. Uma vez estabelecida qual a norma social a ser reproduzida, tudo aquilo

¹²² Robert Kurz. *Dinheiro sem valor*. Lisboa, Antígona, 2014 [2012].

que lhe escapa ou contradiz soa como quebra da norma. Esta é a questão das práticas sociais compreendidas genericamente como roubo, por exemplo.

O roubo aparece à primeira vista como a apropriação indevida dos bens materiais. Assim, para que haja roubo é necessário primeiro que se estabeleça uma relação entre sujeito/objeto que esteja fundamentada na noção de direito à propriedade privada. No entanto, o roubo, longe de negar o imperativo da apropriação privada dos bens materiais, se realiza como o reiterador desta noção econômica. A partir deste ponto é possível entender que o roubo coloca em disputa os interesses particulares referentes à apropriação privada, trazendo para o campo do direito os conflitos em torno da ordem que estabelece a noção de justiça sobre quem, afinal, tem o direito de se apropriar livremente de determinados recursos e bens materiais transformados em riquezas, em contraposição àqueles que não tem o direito de dispor deste mesmos meios.

Se no mundo moderno a riqueza aparece como a coleção de bens materiais que os sujeitos acessam por meio do trabalho ou por meio do direito à propriedade, aqueles desprovidos de riquezas materiais devem lançar mão de sua força de trabalho como único meio possível de acessar de modo legítimo o mundo das mercadorias. Para mobilizar trabalho, é necessário que o sujeito, trabalhador em potencial, seja duplamente livre e, por isso, não possua mais nenhum meio de vida que não seja a necessidade de vender sua força de trabalho. No entanto, se o sujeito, por algum motivo, não se configura trabalhador, ele aparece como um forte candidato a passar fome. Na medida em que a moral cristã prevê a partilha do pão e a assistência aos mais necessitados, a caridade figura como um meio de atender aos pobres e indigentes criados socialmente pelo processo de imposição do trabalho, como única forma possível de sobrevivência dos

não-proprietários. Quem não se conformava ao perfil dos indigentes clássicos e, portanto, não se apresentava como objetos de caridade cristã estava constrangido a recorrer a outros meios para acessar os bens materiais necessários à reprodução da vida.¹²³

Excluir o sujeito do acesso aos meios de reprodução da própria vida significa reduzi-lo a portador de uma liberdade negativa. A violência que há por trás da redução da experiência humana à sua condição de luta pela sobrevivência torna a disputa pela apropriação privada das mercadorias, ou seja, a concorrência, o princípio de mediação social que recai sobre todos, independente de sua vontade. Entrar no jogo da concorrência torna-se, por assim dizer, o único modo possível de garantir a sobrevivência e a manutenção de uma vida vazia de conteúdo, reduzida a sua condição biologicamente nua. Tal relação revela o fundamento excludente que há por trás da própria ideia de propriedade privada. O modo como se restringe e se normatiza a relação social por meio da apropriação privada transforma-se em um mecanismo direcionador da ação humana que se quer reproduzir como norma.

Uma vez autonomizada, a norma é sempre uma redução dos possíveis. Ela se inscreve no corpo social de modo a fabricar os seus sujeitos/objetos enquanto meios para sua reprodução. Uma vez que a norma aparece no mundo moderno como idealidade, não contraditória, qualquer desvio soa como decisão individual de não cumprimento da norma. O sujeito passa a ser individualmente culpado por não conseguir vivenciá-la, recaindo sobre ele o castigo como modo de punição. Ele é um fora da lei porque a lei não se inscreveu de modo total em seu corpo. E quando a culpa, derivada do descumprimento da norma, não é internalizada de modo a refrear as práticas do sujeito, ela aparece como

¹²³ Para um entendimento da divisão entre os pobres dignos ou não de caridade no início do período moderno, ver: Bronislaw Geremek. *A piedade e a força: história da miséria e da caridade na Europa*. Lisboa, Terramar, 1987 e *Os filhos de Caim: vagabundos e miseráveis na literatura europeia: 1400-1700*. São Paulo, Companhia das Letras, 1995.

punição vinda externamente, proveniente daqueles a quem cabe refreá-las. Cumprir a lei e fazê-la ser cumprida aparece para o Estado moderno e o direito como dever de todos, tendo em vista a realização do bem comum.

Por conseguinte, pode-se entender que, longe de figurar como um externo absoluto, sem relação alguma com a norma, o fora da lei é antes alguém igualmente mediado por ela. Realizando a finalidade social por outros meios, acaba não só por reproduzir os termos da sociabilidade na qual se encontra incluso por meio da exclusão, como também cumpre o papel contra exemplar daquele que enuncia com a sua própria vida quais são os limites da lei e o que ocorre com quem os ultrapassa.

Consoante a leitura que Giorgio Agamben faz do jurista Carl Schmitt, a figura de exceção serve à norma como uma espécie de delineamento de seus limites, enquanto figuração astuta daquele que consegue inserir aquilo que o nega.¹²⁴ Sendo assim. Tudo se passa como se a exceção realizasse o desejo de totalidade dos dispositivos constituidores da sociabilidade moderna, ao mesmo tempo em que os individualiza enquanto sujeitos do direito.

Todavia, continua a questão sobre, afinal, qual o papel da contravenção para a reprodução social, sobretudo em sua dimensão econômica? Como o roubo, assim como foi enunciado em *O 18 Brumário*, é capaz de garantir a propriedade? Como compreender, de acordo com a sugestão de Roswitha Scholz e Robert Kurz, o roubo para além da disputa em torno da propriedade privada? Como caminhar no sentido de superar uma crítica à sociabilidade moderna que não se reduza à crítica ao fenômeno da apropriação privada e vá em direção a uma crítica às relações de fetiche? É este o desafio da pesquisa sobre o anticiganismo, uma vez que se pretende entender os fundamentos deste

¹²⁴ Giorgio Agamben. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte, UFMG, 2010.

sentimento que localiza socialmente aqueles sujeitos que são responsabilizados pelos desvios impostos à realização da socialibilidade pelo valor ao mesmo tempo em que servem ao processo cego de reprodução social.

Tais pontos serão novamente tratados no decorrer da pesquisa. Por ora, sigamos a análise em relação às figuras de desclassificação com o objetivo de circunscrever o problema sobre o fundamento moderno e, por isso, econômico, do anticiganismo.

1.3. O ser supérfluo

Longe de ser um fenômeno meramente tributário de uma vontade subjetiva de diferenciação hierarquizante, é necessário pensar a exclusão como parte integrante do auto-movimento da sociabilidade moderna. Para demonstrar a concretude de tal enunciado, vale lembrar que os eventos inaugurais da História Moderna foram marcados por uma série de políticas de exclusão e extermínio daqueles que apareciam como indesejados, fossem eles classificados genericamente como mendigos, leprosos, loucos, sodomitas, desterrados, vagabundos, bruxas, hereges, judeus, maometanos, indígenas, africanos ou ciganos. A forte conotação étnica e o caráter especificamente moderno destas empreitadas serão analisados na terceira parte deste capítulo. Por ora, permanece a questão sobre o fundamento de uma sociabilidade que se quer universal e se movimenta contraditoriamente incluindo por meio da exclusão. Para elucidar melhor o caráter essencialmente excludente da sociabilidade moderna, sugiro um olhar em direção à figura que Roswitha Scholz descreve como o “ser supérfluo”.

De acordo com o texto “*O ser-se supérfluo e a ‘angústia da classe média: o fenômeno da exclusão e a estratificação social no capitalismo*” há uma série de estudiosos que tem apontado para a atual marginalização generalizada dos setores médios da sociedade em decorrência do aumento substancial do desemprego e do declínio das políticas de serviço social.¹²⁵ Acompanhado por um temor diante do risco de despromoção e desprestígio que atormenta sobretudo o sentimento pequeno-burguês de classe média, a autora nos alerta, primeiramente, para o caráter nada pontual do fenômeno de exclusão que, ela tentará demonstrar, atravessa toda a história do capitalismo e, depois, para o perfil nada aleatório daqueles mais afetados pelo fenômeno da exclusão, sugerindo uma espécie de hierarquização das diferenças sociais baseada em critério androcêntricos e racistas.

A fim de analisar este auto-movimento da sociabilidade moderna, que inclui por meio da exclusão, a autora sugere um olhar crítico sobre os estudos históricos dedicados ao problema do processo de formação de verdadeiros contingentes de marginalizados. Este percurso seguiria no sentido de entender o modo como esta prática cega assentou sobre si a reprodução do capital.

Assim como enunciado por Roswitha Scholz, foram vários os escritores que apontaram para a produção em massa de excluídos como um resultado próprio à constituição da História Moderna.¹²⁶ Dentre os autores citados e no conjunto dos estudos sobre o fenômeno da exclusão seria possível perceber que muitos deles aparecem direta ou indiretamente como tributários da visão marxiana sobre os cercamentos ingleses

¹²⁵ Roswitha Scholz. “O ser-se supérfluo e a ‘ angústia da classe média: o fenômeno da exclusão e a estratificação social no capitalismo”. *EXIT!* n. 5, 2008. Disponível em: <http://www.obeco-online.org/roswitha_scholz8.htm > Acessado em: 08/04/2019.

¹²⁶ Dentre eles, podemos citar: Bronislaw Geremek. *A piedade e a força: história da miséria e da caridade na Europa*. Lisboa, Terramar, 1987 e *Os filhos de Caim: vagabundos e miseráveis na literatura europeia: 1400-1700*. São Paulo, Companhia das Letras, 1995.

enquanto fenômeno-modelo que teria inaugurado, por assim dizer, o modo de produção capitalista. Dentro desta perspectiva, o fundamental teria sido os eventos de expulsão generalizada de camponeses das terras senhoriais e a sua posterior reintegração social como trabalhadores cujo único modo possível de sobrevivência seria a venda de sua força de trabalho.

Aqui seria interessante pensar tal problemática levando em consideração um exercício crítico elaborado por Robert Kurz pouco tempo depois da publicação de “Ser-se supérfluo” e que por isso não aparece como parte da história inaugural do capitalismo descrita por Roswitha Scholz no texto supracitado.

No sentido de reler o capítulo XXIV do livro primeiro d’ *O Capital* de Karl Marx, intitulado “A assim chamada acumulação primitiva de capital” a partir de uma perspectiva da história da constituição das relações de fetiche, Robert Kurz, sobretudo em “*Dinheiro sem valor: linhas gerais para uma transformação da crítica da economia política*”, encaminha seus estudos no sentido de demonstrar, com base nas pesquisas de historiadores como Geoffrey Parker, o modo como as mudanças substanciais que ocorreram na Europa a partir do início do século XVII estavam intimamente vinculadas à revolução militar.¹²⁷ Deste episódio teria se desdobrado o redirecionamento necessário das relações fetichistas antes divinas agora capitalistas. Diante da erosão das relações de obrigação pessoal e sacrificial, fundamentadas nos domínios senhoriais e religiosos, a reorientação política constituidora dos Estados modernos e a mobilização da população territorialmente circunscrita promoveram uma série de mudanças no modo de vida dos súditos reduzidos a executores da vontade soberana de ampliação de poder por meio do controle de um número cada vez maior de recursos materiais.

¹²⁷ Roberto Kurz. *Dinheiro sem valor*. Lisboa, Antígona, 2014.

Finalidades militares advindas das lutas concorrenciais travadas por diferentes soberanos justificaram o desenraizamento e a mobilização de pessoas para formação de contingentes ora armados, ora transformados em trabalhadores da indústria bélica e agentes responsáveis pelo engate do comércio a longa distância. Servos e camponeses que restavam envolvidos em atividades agrárias viram-se transformados em trabalhadores rurais adaptados às mudanças na lógica da relação de produção para financiamento e sustentação das campanhas militares.

De acordo com desta perspectiva, é possível entender a construção de um imperativo social por produção de mercadorias que estava por trás da transformação dos súditos em sujeitos responsáveis pela reprodução social do bem comum.¹²⁸ A partir de então a população encontrava-se reduzida à condição de sujeitos da produção e da valorização do valor, transformados em meio material de realização dos fins econômicos desejados pelos soberanos.

Segundo Roswitha Scholz, em “Ser-se supérfluo”, os desenraizados que não eram mobilizados para o trabalho apareciam genericamente identificados aos pobres. Entendia-se, geralmente, que não tendo o trabalho como meio de sustento, os pobres só poderiam ter acesso à riqueza social por meio da assistência, da mendicância, do crime, da trapaça ou do roubo. Àqueles que viviam da assistência e da mendicância eram sobretudo idosos, crianças e incapacitados para o trabalho, ou seja, os pobres dignos ou verdadeiros pobres. A trapaça e o roubo ficavam a cargo dos pobres indignos de receber, inclusive, qualquer tipo de ajuda, tal como as medidas assistencialistas despendidas aos

¹²⁸ A responsabilidade dos súditos sobre a realização do bem comum foi tematizada por vários filósofos a partir do século XVII, impregnando todo o vocabulário político de Antigo Regime e do Iluminismo. O termo aparece em *Do cidadão* associado à ideia de concórdia. Thomas Hobbes. *Do cidadão*. São Paulo, Martins Fontes, 2002 [1642], p. 93-94.

pobres dignos. Aos falsos pobres caberiam os meios ilícitos de sobrevivência. Mas, uma vez indigno, o pobre identificado à figura da contravenção estava exposto às mais severas punições como modo pedagógico de internalização da culpa, por não colaborar para a (re)produção da riqueza social.

A produção em massa de pobres colocava na condição de indigência milhares de desempregados e demais sujeitos desenraizados. A mobilização dos sujeitos para o trabalho criava uma identidade individual formatada pela constituição de uma ética e de uma honra do trabalho, de cunho fortemente moralizante e civilizatório. E assim, alçava-se o trabalho como única atividade possível de garantia da sobrevivência objetiva e subjetiva. O cálculo empresarial, com vistas à ampliação dos ganhos, exigia uma racionalização de todas as dimensões da vida com vistas à economia de tempo, aparecendo assim como perda de tempo tudo aquilo que não estivesse envolto pelo imperativo da valorização do valor, como por exemplo, o cuidado e o amor.¹²⁹

A forma monetarizada como as relações passaram a ser mediadas reduzia à condição de exclusão todos aqueles que não acessavam dinheiro, transformando-os em “sujeitos monetarizados sem dinheiro”. No entanto, se no início da história de constituição das relações modernas, ou seja, capitalistas, buscava-se incorporar coercitivamente todos os sujeitos para o mundo do trabalho, na era pós-fordista, contraditoriamente, após a internalização generalizada do *ethos* do trabalho e do imperativo da valorização, a mesma forma social passou a rejeitar os elementos que lhes dão substancialidade. O avanço tecnológico responsável por tornar o trabalho abstrato cada vez mais obsoleto e a reprodução autonomizada do capital fictício apresentaram-se como responsáveis por

¹²⁹ Roswitha Scholz. “O valor é o homem. Teses sobre a socialização pelo valor e a relação dos sexos.” *Krisis*, n. 12, 1992. Disponível em <<http://www.obeco-online.org/rst1.htm>> Acessado em: 08/04/2019.

impulsionar uma nova forma de exclusão: a constituição de seres supérfluos por não encontrarem lugar no mundo do trabalho. Sendo assim, o auto-movimento da reprodução do valor passa a atuar como um sujeito automático responsável por definir, afinal, quem está dentro ou fora do processo produtivo e, portanto, com base neste critério de inclusão-exclusão, qual a vida que merece ser vivida.

Da formação de um exército de reserva de mão-de-obra à crise proveniente da queda tendencial da taxa de lucro permanece o desprestígio de todos aqueles que não realizam a sua potência por meio do ganho financeiro, aparecendo socialmente como elementos passíveis de exclusão.

Mas, se antes, os sujeitos eram coagidos diretamente a se venderem como força de trabalho, a partir de uma sociabilidade constituída por meio de relações capitalistas já universalizadas, os sujeitos passam a se auto-mobilizar com vistas a se realizar, a qualquer custo, enquanto sujeitos do valor. A busca por postos de trabalho crescentemente precarizados evidencia um deslocamento da concorrência, antes definida pelo marxismo tradicional como antagonismo capital/trabalho, agora transformada explicitamente em mediadora das relações intersubjetivas. O medo de tornar-se supérfluo atinge sobretudo a classe média que quer se distanciar de qualquer jeito daqueles que já são postos *a priori* como marginalizados, a saber, mulheres e sujeitos negativamente racializados. Pretende-se discutir mais a frente este apriorismo de determinados sujeitos classificados socialmente a partir de perspectivas racistas e androcênicas.

Como foi até agora enunciado, é possível perceber o modo como a sociabilidade moderna se constitui, transformando os sujeitos em contingentes populacionais mobilizados coercitivamente para servirem de objeto ao processo de valorização como

finalidade em si mesma. Primeiro, inclui os sujeitos excluindo-os, ou seja, desvinculando-os de seus meios de vida, para depois excluí-los definitivamente enquanto sujeitos supérfluos ao movimento do qual eram objetos substanciais.

Nesse texto de 2008, “O ser-se supérfluo”, Roswitha Scholz resume-se a apresentação do fenômeno da superfluidade dos sujeitos modernos e a enunciação de algumas construções teóricas sobre o auto-movimento do capital. Resta agora enunciarmos os fundamentos desta sociabilidade moderna a fim de discutirmos o modo contraditório como as relações sociais no capital se realizam.

Para entendermos melhor esse auto-movimento que cria os seus próprios termos de reprodução, iremos, primeiro analisar com mais detalhe suas bases objetivas, por terem servido de fundamento para a constituição histórica das relações fetichistas do capital, para assim chegarmos a um entendimento sobre o modo como essa forma social estipula os seus próprios critérios de exclusão, partindo, sobretudo, da formação de um sujeito ideal e do seu contra-exemplo paradigmático sexualmente, racialmente e territorialmente identificados como pura exterioridade.

2. O auto-movimento da moderna relação de fetiche

2. 1. A forma mercadoria

Certamente, uma das melhores explicações sobre o *modus operandis* da economia moderna ficou a cargo de um de seus críticos mais ferrenhos, a saber, Karl Marx. Em seu livro *O capital: crítica da economia política*, o autor parte daquilo que lhe parece o elemento fundamental de seu objeto de estudo, a saber, a forma mercadoria. A partir deste elemento entendido, neste primeiro momento, como síntese ou forma social mediadora das relações humanas, o autor passa a analisar os fundamentos da sociedade moderna que se encontra baseada estruturalmente na imposição do trabalho abstrato enquanto substância produtora de valor.¹³⁰

No primeiro capítulo d'*O Capital*, Marx explica que a mercadoria, enquanto forma material especificamente moderna, aparece como a unidade de medida de riqueza das sociedades sob a égide do capital. Assim, o *quantum* de riqueza de um povo, uma nação ou um sujeito é medido pela quantidade de mercadorias que coleciona.

Configurada em termos modernos como objeto externo aos sujeitos, a mercadoria teria por propriedade fundamental sua capacidade de satisfazer necessidades humanas de todas as ordens. Assim, à primeira vista, sua existência deve ser considerada a partir de sua utilidade e qualidade particular. A esta característica das mercadorias deu-se o nome de valor de uso. Mas, enquanto o valor de uso parece ser algo próprio ao objeto e, portanto, uma característica intimamente relacionada com suas qualidades intrínsecas,

¹³⁰ Karl Marx. *O Capital. Crítica da Economia Política. Livro I: O processo de produção do capital*. São Paulo, Boitempo, 2011.

uma outra dimensão da mercadoria se apresenta como forma que independe de sua materialidade, utilidade ou de qualquer qualidade sensível que lhe seja própria, a saber, o seu valor de troca.¹³¹ O valor de troca nos informa que todos os objetos apropriados sob a forma mercadoria podem ser intercambiados. Isso porque o valor de troca de uma mercadoria é algo puramente relativo, calculado apenas quando diferentes coisas são postas em comparação. É por isso que o valor de uma mercadoria só aparece quando expresso em outra mercadoria, ou seja, em relação a outro objeto.

Mas, como podem coisas qualitativamente distintas serem comparadas? A relação entre os valores de troca das mercadorias nos revela que há algo em comum e da mesma grandeza entre elas de modo a torná-las comensuráveis e equiparáveis. Este terceiro elemento em comum que está escondido nas equações de equivalência entre diferentes mercadorias é o fato de todas elas serem igualmente produto de trabalho humano. O fato das mercadorias serem passíveis de equiparação, uma vez que todas são constituídas necessariamente por trabalho humano, é algo central para o argumento do autor. É este o diagnóstico que permite a Karl Marx pensar as categorias trabalho e valor de modo dialético e descrever a economia moderna como um processo intrinsecamente contraditório e fetichista uma vez que escamoteia os seus próprios fundamentos, a saber, o fato do trabalho, reduzido a uma condição abstrata, ser o fundamento constituidor do valor. Aqui já é possível perceber a divergência do autor em relação à economia clássica

¹³¹ Para uma elucidação do caráter propriamente moderno e capitalista do “valor de uso”, essa forma específica e contingente da relação fetichista entre sujeito/objeto, ver.: Fábio Teixeira Pitta. *As transformações na reprodução fictícia do capital na agroindústria canavieira paulista: do Proálcool à crise de 2008*. Tese de doutoramento. São Paulo, FFLCH/USP, 2016, p. 134 e segs.

de sua época, que insistia em escamotear os fundamentos sociais produtores das riquezas das nações.¹³²

Segundo Karl Marx, uma das contradições próprias ao capital estaria no fato do valor de troca de uma mercadoria ser substancialmente autônomo em relação ao seu valor de uso, apesar do valor (de troca) aparecer ao senso comum como se fosse algo próprio ao objeto e não derivado do fato deste ser fruto de trabalho humano. Este fenômeno permite que a mensurabilidade do valor de troca de uma mercadoria independa das qualidades objetivas das coisas e não precise ter um átomo sequer de seu valor de uso. O valor de troca seria antes uma abstração estabelecida efetivamente por meio da relação social propriamente capitalista, enquanto o valor de uso corresponderia à dimensão concreta do mundo da mercadoria norteado pela satisfação das necessidades socialmente constituídas no capital. No entanto, ambos, tanto o valor de troca como o valor de uso, são condições internas e necessárias à forma mercadoria e, portanto, especificamente modernas. A relação contraditória entre qualidade e quantidade, entre matéria e metafísica, atravessam a relação de mútua implicação e exclusão das diferentes dimensões do valor e da sua produção. Sendo assim, a comparação entre coisas distintas, ou seja, a atribuição de um valor de troca, independe de suas propriedades particulares ou de sua utilidade. Isso porque, equiparar objetos de qualidades distintas significa necessariamente abstrair especificidades, restando entre elas apenas o que lhes é comum, aquilo que expressa a mesma medida de grandeza, ou seja, o fato de serem produto do trabalho humano.

Todavia, abstraindo as qualidades sensíveis das mercadorias, desaparece também seu caráter útil e, por desdobramento, desaparecem também o caráter útil e as qualidades

¹³² A crítica à economia clássica foi melhor enunciada na primeira parte dos manuscritos econômicos de 1857-1858. Karl Marx. “Bastiat e Carey”. *Grundrisse. Manuscritos econômicos de 1857-1858. Esboços da crítica da economia política*. São Paulo, Boitempo, 2016.

sensíveis e particulares do trabalho humano que as produziu. Deste modo, o processo de abstração se efetiva como um movimento de esvaziamento do âmbito qualitativo do trabalho, que passa a ser percebido como uma mera “gelatina” de trabalho humano, ou seja, como trabalho abstrato. Portanto, trabalho abstrato é trabalho indiferenciado, trabalho desvinculado de suas qualidades particulares, sendo considerado apenas pela sua capacidade de produção de mercadorias, independente do caráter útil ou qualitativo daquilo que se produz.

Assim, revela-se que a finalidade fetichista da produção de mercadorias nada mais é do que a constituição de um meio material que se desvincula parcialmente de uma mera satisfação das necessidades humanas na medida em que a sua essência é a produção de valor como finalidade em si mesma.

Uma vez que o trabalho pode ser medido pelo tempo que é necessário despendar para produzir determinada mercadoria, ele se transforma em base de cálculo do valor que, por sua vez, se assenta no tempo médio do trabalho socialmente necessário para produção global de mercadorias. Este tempo médio depende em grande medida do nível técnico e tecnológico disponível em determinado momento histórico, o que significa que o tempo médio de trabalho socialmente necessário varia conforme o desenvolvimento das forças produtivas. No entanto, a contradição está no fato do aumento do nível técnico de uma sociedade acarretar inversamente a diminuição da necessidade de trabalho humano para a produção de mercadorias. Em uma economia moderna na qual as pessoas tem sua identidade e sua vida integralmente moldadas pela lógica do trabalho, dispensar a necessidade de trabalho humano significa tornar os trabalhadores sujeitos socialmente

supérfluos, acarretando uma queda tendencial da taxa de lucro, o que torna o capitalismo uma economia movida por crises.

Assim como a mercadoria, o trabalho também possui na economia moderna uma dupla dimensão. Por um lado ele é trabalho útil, concreto, produtor de valor de uso e por isso, atividade cuja finalidade parece ser a satisfação das necessidades humanas, a mediação da relação do homem com a natureza, ou seja, sua capacidade de tornar-se um meio de vida. Por outro lado, ele se realiza como puro dispêndio de força humana, mero produtor de valor, trabalho abstrato e, portanto, trabalho indiferenciado, apesar de seu caráter qualitativo particular.

Do ponto de vista da produção de mercadorias, não importa o modo como a força do trabalho é despendida. Aqui, o trabalho importa primeiramente enquanto substância formadora do valor, ou seja, enquanto trabalho abstrato. Todavia, é o trabalho útil e concreto que parece objetivar o valor no corpo das mercadorias. Ou seja, trabalho abstrato e trabalho concreto são dois momentos contraditórios de um mesmo processo social de produção de mercadorias e especificamente capitalista.

Quando duas mercadorias são postas em relação elas aparecem ou como forma de valor relativo ou como forma de valor equivalente. Desta diferença entre elementos colocados em diferentes posições na expressão de igualdade, desdobra-se o movimento contraditório no qual, ao mesmo tempo em que elas se igualam, elas simultaneamente se excluem e negam uma a outra devido, primeiro, à diferença de posição que ocupam na equação e, segundo, por tratar-se de mercadorias que, apesar de equiparadas, são qualitativamente distintas e, principalmente, são produtos de trabalhos qualitativamente distintos, apesar de se apresentarem socialmente como trabalho abstrato indiferenciado.

Estas expressões de valor relativo e equivalente colocam em relação todas as mercadorias que podem ser assim quantificadas e, por fim, apresentadas sob a forma de equivalência universal, a saber, a forma-dinheiro. No entanto, Marx insiste em demonstrar que a forma-dinheiro é antes de tudo um caso particular da forma mercadoria. Ela se consolida enquanto expressão de valor universal na medida em que as trocas ocasionais de mercadorias tornam-se uma relação social. Isto permite que a forma-dinheiro se transforme em forma de permutabilidade imediata e, portanto, mediadora das relações entre os sujeitos apresentados socialmente enquanto produtores de mercadorias.

É na forma equivalente que o trabalho privado se torna trabalho social. Não apenas pelo fato de produzir para outrem, mas porque é posto em relação de equiparação com outros tipos de trabalhos particulares a ponto de se tornarem todos indiferenciados. Do mesmo modo, a mercadoria assume o caráter de forma social ao passo que as trocas casuais ganham fixidez e por fim possibilitam a autonomização da forma equivalente em relação às outras mercadorias.

Uma vez que a expressão do valor só ocorre por meio de outra mercadoria, a forma equivalente nada mais é do que a base material sobre o qual se expressa o valor de uma outra mercadoria. Deste modo, o valor de uso da mercadoria que está na posição de forma equivalente transforma-se na manifestação de seu contrário, a saber, no valor.

O mesmo ocorre com o trabalho. Na forma equivalente, o trabalho concreto se converte em manifestação do trabalho abstrato. Agora, se considerarmos o dinheiro a forma equivalente universal, é possível perceber o modo como estranhamente o produto

do trabalho humano, ou o próprio trabalho enquanto mercadoria, aparecem na sociedade capitalista expressos na forma dinheiro.

2. 2. O fetiche do capital

É da forma mercadoria que Karl Marx deriva um dos conceitos fundamentais de sua crítica ao mundo moderno, a saber, a ideia do fetiche da mercadoria. Percebendo que há na relação dos homens com as mercadorias um caráter fetichista, próximo àquele que os ditos selvagens supostamente teriam com seus objetos de adoração, o autor passa a desmistificar o sentido profundo deste misterioso poder que as mercadorias passam a ter na vida dos sujeitos modernos.

No entanto, este caráter misterioso da forma mercadoria não está vinculado às qualidades sensíveis do objeto em si. Este enigma provém da forma mercadoria enquanto forma social. Segundo o autor, basta que uma coisa trivial apareça socialmente como mercadoria para que ela adquira um caráter “fisicamente metafísico”. Isso porque o problema do fetiche está na transformação abstrata de substâncias qualitativas em coisas quantificáveis, a equiparação de diferentes qualidades de trabalho transformadas em unidades temporais de medida para a produção de valor. Diante do fetiche:

A igualdade dos trabalhos humanos assume a forma material de igual objetividade de valor dos produtos de trabalho, a medida do dispêndio de força de trabalho do homem, por meio da sua duração, assume a forma da grandeza de valor dos produtos de trabalho, finalmente, as relações entre

*os produtores, em que aquelas características sociais de seus trabalhos são ativadas, assumem a forma de uma relação social entre os produtos de trabalho.*¹³³

Na forma mercadoria, as características sociais como, por exemplo, o trabalho humano, o dispêndio da força de trabalho e as relações entre produtores, aparecem como algo próprio à matéria externa ao homem, como algo pertencente às condições objetivas dos produtos do trabalho, como algo próprio à natureza dos objetos, tais como o valor dos produtos do trabalho, a grandeza de valor dos produtos de trabalho e por fim, a relação social dos produtos de trabalho, ou seja, a troca das mercadorias. Assim, tudo que é inerente ao trabalho humano aparece como se fosse característica particular das mercadorias.

Ora, como já foi exposto no item anterior, o valor de uso e o valor de trocas não são algo da ordem da natureza das coisas. Antes, eles derivam de uma relação social caracterizada por abstrair as diferenças qualitativas entre os trabalhos humanos e os objetos de tal modo que uma mercadoria só consegue expressar seu valor no corpo de outra mercadoria. É apenas neste momento da troca das mercadorias - em que um *quantum* de mercadoria x é expresso em um *quantum* de mercadoria y - que as características especificamente sociais de seus trabalhos privados aparecem. E qual é essa característica especificamente social do trabalho privado? O fato de ser trabalho abstrato produtor de riqueza em abstrato. Neste momento, o caráter social da igualdade dos trabalhos de diferentes qualidades aparece sob a forma do valor comum a coisas

¹³³ Karl Marx. *O Capital. Crítica da Economia Política. Livro I: O processo de produção do capital*. São Paulo, Boitempo, 2011.

substancialmente diferentes entre si, ou seja, os produtos do trabalho. É esse o “fetichismo que adere aos produtos do trabalho” na medida em que a mercadoria esconde uma relação social e aparece como autônoma, independente, pairando sobre a cabeça de seus criadores.

. Estas grandezas parecem derivar da natureza mesma dos produtos e variam independente da vontade e previsibilidade dos sujeitos. Assim, no mundo moderno os homens são controlados pelas coisas em vez de controlá-las. O tempo de trabalho necessário à produção de mercadorias “se impõe com violência como lei natural reguladora, do mesmo modo que a lei da gravidade, quando a alguém a casa cai sobre a cabeça.”¹³⁴

Para melhor entender este movimento absurdo, o autor propõe um olhar sobre outras formas de produção a fim de evidenciar o caráter fantasmagórico da sociedade produtora de mercadorias.

O primeiro caso descrito é a sociedade fictícia em que se baseiam os economistas clássicos. Trata-se de Robinson em sua ilha, o protótipo do produtor independente, já devidamente provido de toda a racionalidade econômica moderna. Moderado, executa diferentes tarefas úteis minuciosamente distribuídas no tempo. Na relação entre Robinson e seus objetos, considerados como suas riquezas particulares, já existem as características essenciais do valor que só não é valor efetivo pois suas coisas ainda não foram postas em relação com as mercadorias produzidas por um outro produtor independente.

O segundo caso é a produção na Idade Média. Aqui os homens são caracterizados pelas suas relações de dependência pessoal. Por tratar-se de relações diretas, o produto do trabalho não precisaria adquirir forma fantasmática, na medida em que é sua forma

¹³⁴ *Idem.*

particular e natural do trabalho o que importa. O trabalhador sabe quanto tempo do seu trabalho converte-se em tributo. Aqui os trabalhos são reconhecidamente diferentes. Não há um cálculo abstrato de igualdade ou equivalência do trabalho humano e, portanto, não há mercadoria. As relações sociais são as relações pessoais pautadas pela obrigação e a dependência direta sem a necessidade de disfarce de relações de igualdade mediadas pela mercadoria. Não há aparência de troca de equivalentes na medida em que não há nem mesmo igualdade possível entre os sujeitos.

O terceiro caso é a produção comunal, observada no trabalho familiar de uma indústria rural patriarcal. Ali o trabalho é diretamente socializado. Produz-se para si, diferente da produção medieval em que se produz parte para si e parte para o outro. Os diversos produtos familiares não se defrontam entre si como mercadorias. O trabalho está em sua forma natural como função social. Os diferentes trabalhos atuam como força comum do trabalho familiar.

O quarto exemplo é um caso imaginário. Trata-se de uma produção comunal derivada da livre associação entre os homens. Livres, portanto, das coerções dos laços familiares patriarcais e dos laços feudais de obrigação. Aqui, os trabalhos individuais são despendidos conscientemente como uma única força social do trabalho. Seu produto é o produto social e, por isso, distribuído entre todos os produtores. Assim, o tempo de trabalho regularia ao mesmo tempo a proporção de cada tipo de trabalho de acordo com a necessidade e a porção individual que caberia a cada trabalhador.

O quinto exemplo mobilizado pelo autor tem a capacidade de explicitar o modo como a produção material de uma sociedade corresponde a um modo específico de religiosidade. Se por um lado, a socialização moderna pelo valor está intimamente

vinculada ao culto do homem abstrato, do Deus protestante como sua forma burguesa mais acabada, por outro lado, a forma Asiática e Antiga de produção parece associada ao culto à Natureza. Uma vez que nas sociedades Asiáticas e Antigas a produção de mercadorias desempenharia um papel subordinado (não formando assim o nexo social que a mercadoria tem nas sociedades modernas), os povos comerciantes atuariam nos poros, nos intermúndios da sociedade. O baixo nível técnico corresponderia a uma relação limitada do homem com a natureza. Daí sua relação fetichista ser de outra ordem, quando comparada ao fetichismo da sociedade moderna. Embora ambas explicitem o caráter inconsciente das relações sociais, o fetiche da mercadoria só existe na sociedade moderna uma vez que ela teria atingido um determinado nível tecnológico capaz de modificar substancialmente a relação entre o homem e a natureza.

É desta forma social que Marx deriva suas formulações em relação ao fetiche do capital, enquanto valor que se valoriza. Aqui, a forma mercadoria mesma aparece como pura mediação do auto-movimento do valor que encontra na expressão D-D' o seu ápice fantasmagórico. Aqui desaparece todas as dimensões da vontade e dos interesses dos sujeitos que são postos igualmente como mercadorias, como equivalentes dos demais objetos instrumentalizados para a realização tautológica da finalidade social especificamente capitalista.

Até aqui podemos apreender que o fetiche do capital é sobretudo o processo pelo qual os sujeitos, reduzidos à condição de trabalhadores em abstrato, são transformados em objetos do processo de produção de mercadorias, apresentando-se socialmente enquanto meio material da valorização do valor. Esta finalidade social fechada em si mesma tem por característica subtrair todo o conteúdo sensível do mundo e das relações

sociais reproduzidas automaticamente, criando, por fim, aquilo que Marx denominou de sujeito automático.

2. 3. *O sujeito automático*

Em *O dinheiro sem valor*, Robert Kurz critica a lógica de exposição adotada por Karl Marx em *O Capital*. Segundo o autor, Marx parte da análise da mercadoria enquanto unidade elementar que serviria como uma espécie de forma ideal-típica capaz de sintetizar a forma social a ponto de permitir, a partir da análise de sua constituição, o entendimento da relação global do capital. No entanto, Robert Kurz observa que esta abordagem acaba por abstrair as relações de mediação capitalista, criando dificuldades para que fosse possível relacionar as categorias individuais e o movimento da totalidade. Operando uma espécie de inversão entre o pressuposto e o resultado, tal modo de exposição adotado por Marx oblitera o fato de que a mercadoria individual é apenas uma manifestação objetiva da relação global e, portanto, não abrange a totalidade da relação, impossibilitando que se possa chegar ao entendimento da relação global a partir da análise da mercadoria individual.

Sendo assim, Robert Kurz sugere que o entendimento do processo global só seria possível a partir da análise da relação do capital com sua constituição histórica.¹³⁵ O pressuposto admitido aqui é a socialização prévia que estaria em oposição à ideia da produção individual de mercadorias, que só adquiririam seu caráter social por meio da troca, quando chegassem ao mercado, momento no qual a mercadoria se realizaria enquanto tal. Deste modo, as categorias reais em Marx deveriam ser lidas tendo como

¹³⁵ Robert Kurz. *O dinheiro sem valor*. Lisboa, Antígona, 2014, p. 152.

pressuposto o capital global e o todo fetichista, uma vez que é somente por essa via que pode-se compreender a relação entre os capitais individuais para além de uma abordagem subjetivista, que enfatize o confronto dos interesses dos proprietários particulares como se este fosse o *leit motiv* do processo.¹³⁶

Dentro desta perspectiva entende-se, portanto, que o trabalho individual já é em si parte do trabalho global que agrega objetivamente nas mercadorias a energia humana despendida no processo de produção, movimentando-se no sentido de se juntar à massa de valor socialmente produzida, afim de promover a auto valorização do capital. No entanto, este processo de agregação do valor individual à massa global - às metamorfoses do capital e a sua realização enquanto valor - ocorre para além do domínio e consciência dos sujeitos da produção. Segundo Robert Kurz, é necessário enfatizar o dado de que este movimento é mediado pela concorrência e independe do cálculo individual. Sendo assim, o único valor passível de cálculo seriam os custos de produção enquanto o lucro desejado pelo capitalista individual, a transformação de valor em mais valor, processo necessário para que ele dê continuidade à sua produção, está sujeito a uma série de modificações que escapa à vontade dos sujeitos e, no limite, pode não se realizar.

Em Marx há o entendimento de que o valor é algo realizado por meio do processo global e não, como acreditavam os economistas clássicos, imediatamente pelo trabalho individual. Somente na forma de quota-parte da massa total do valor, por meio da concorrência, é que o valor se realiza efetivamente e os capitalistas conseguem se apropriar de determinada quantia da mais-valia. Assim, é a concorrência e não a produção imediata das mercadorias o responsável final pela distribuição da mais-valia.¹³⁷

¹³⁶ *Idem*, p. 159.

¹³⁷ *Idem*, p. 163

Trata-se, portanto, de um processo que se desenrola por detrás das costas dos atores sociais. Tendo por finalidade em si mesma o processo de valorização do valor, o capital adquire, na forma de capital a juros sua forma fetichista manifesta mais bem acabada. Aqui, fica evidente como a produção de mercadoria aparece, desenrola-se socialmente, como uma mera ponte, para que se chegue à finalidade última da relação de produção, a saber, transformar dinheiro em mais dinheiro.

A partir deste ponto, percebe-se como a produção e realização da mais valia assume sua forma fantasmagórica e automática, transformando os sujeitos da produção (sejam eles trabalhadores ou capitalistas) em meros objetos e meios materiais/corporais de efetivação do processo cego e invariavelmente destrutivo. Trata-se, então de admitir o capital enquanto um sujeito automático de uma relação social fetichista que se desenrola de modo inconsciente e independente da vontade de seus sujeitos/objetos. Na medida em que o capital se realiza como uma relação de uma coisa consigo mesma, no caso, do dinheiro, a forma social vazia de conteúdo se anuncia como a fantasmagoria fetichista de um processo que escapa do controle dos sujeitos empíricos de modo a serem colocados como meros executores, independente da máscara de caráter adotada, desta cega relação.

Esta reprodução automática das relações fetichistas explicita de uma vez a ausência de sujeito. O auto movimento expresso na forma da valorização do valor, no qual o dinheiro passa a ser sua expressão e finalidade última, revela a ficção por detrás dos enunciados próprios à economia moderna, para quem as mercadorias aparecem como meios materiais produzidos com vistas à satisfação das necessidades humanas, encontrando no trabalho a atividade útil à realização de tais necessidades.

No entanto, este processo social não é algo da ordem da vontade dos sujeitos. Não se trata de um cálculo subjetivo e sim de uma prática social que escapa do controle e da consciência, possibilitando que daí se derive o seu caráter fetichista. Nesta relação moderna todos os sujeitos se constituem como executores involuntários da valorização do valor. Participar deste processo aparece socialmente como o único meio possível de garantir a sobrevivência. Aqui, os sujeitos modernos se pensam enquanto sujeitos exatamente pelo fato de poderem inconscientemente se colocarem como objetos do processo de reprodução do capital. Este processo, por sua vez, aparece como fantasmagoria na medida em que não possui um sujeito que não seja o próprio capital, ou seja, o sujeito automático que adere aos sujeitos transformando-os em objetos da ação.

Aqui, todo agir supostamente subjetivo, todas as máscaras de caráter e divisões de interesses individuais e classistas, apresentam-se como meras expressões fenomênicas que escondem o automovimento fetichista da capital.

Segundo Robert Kurz, somente a partir deste diagnóstico seria possível perceber o escândalo que há nos alicerces das relações modernas, afim de criticá-lo em seus fundamentos objetivos e ir para além da denúncia de seus agentes como se fossem uma espécie de “porcos subjetivos”¹³⁸. Seria, portanto, necessário ao próprio marxismo sair de uma denúncia presa ao julgamento moral de uma sociedade dividida entre dominadores e dominados para superar efetivamente esta forma social. Isso porque, a inconsciência das determinações sociais da forma social fetichista do capital bloqueia sua superação na medida em que coage todos a servirem como objetos, puros meios de repetição de seu automovimento.

¹³⁸ Roberto Kurz. “Dominação sem sujeito: acerca da superação de uma crítica social limitada.” *Razão Sangrenta. Ensaaios sobre a crítica emancipatória da modernidade capitalista e de seus valores ocidentais*. São Paulo, Hedra, 2010. p. 218.

A inversão fetichista que fundamenta a relação do capital dá o caráter perverso que há por trás da sociabilidade moderna. A concorrência enquanto princípio mediador das relações de produção e de apropriação da cota-parte da massa de valor aparece como o impulso inconsciente capaz de mediar as relações sociais. Da concorrência enquanto forma legitimada de violência à instauração de critérios objetivos e subjetivos de classificação e hierarquização baseados na racionalidade instrumental, imprime-se no tecido social os fundamentos de uma relação fetichista e constituidora de sujeitos desprovidos de consciência de si e da totalidade a que servem como objetos. É deste problema que trataremos na próxima parte do capítulo a fim de entendermos o modo como o anticiganismo se estruturou enquanto fenômeno historicamente paradigmático da violência inerente à moderna relação de fetiche.

3. Violência como paradigma

3. 1. *A crítica à lógica identitária*

A fim de pensar na relação dialética entre forma social e totalidade concreta, Roswitha Scholz retoma criticamente o percurso de alguns autores marxistas que contribuíram para um entendimento do capital para além das tentativas de sociologização dos processos históricos mobilizados invariavelmente pela luta de classes. Segundo a autora, a abordagem do marxismo tradicional apresentava-se como uma análise truncada, deixando intocado o problema da forma social, ao manter distância de uma crítica do valor e da dissociação por serem consideradas puras abstrações.

Dentre estes autores retomados por Roswitha Scholz, afim de recolocar o problema sobre a relação entre forma social e a totalidade concreta, encontra-se Theodor Adorno. Preocupado em criticar os efeitos da subsunção do particular ao geral, próprias à racionalidade iluminista, da qual a dialética positiva hegeliana seria tributária, o autor se coloca a pergunta em relação as possibilidades de uma reconciliação entre particular e universal que não fosse marcada pelo constrangimento do múltiplo à determinada forma geral.

Esta forma, segundo o autor, aparece como aquela constituída pela forma mercadoria, assentada no problema da troca de equivalentes que teria por fundamento a redução de todas as particularidades como efeito da subsunção do múltiplo ao universal. Esta redução seria marcada invariavelmente por seu caráter violento, atribuindo a este

negativo uma faceta de hostilidade e resistência ao imperativo social de redução dos conteúdos concretos à forma abstrata.

No entanto, é da própria relação entre universal e particular que se produz estas diferenciações sobre as quais se debruça a razão. O que significa dizer que esta suposta alteridade é antes uma interioridade cindida, aparecendo como momento necessário do próprio processo de subsunção que criar exterioridades reais e aparentes sobre as quais se movimenta a partir desta relação contraditória. Assim, Adorno pensa a primazia do objeto, a mediação social enquanto momento da dialética e a produção do não-idêntico como elemento dinâmico deste processo.

A partir de um diagnóstico sobre a cisão entre sujeito e objeto como algo próprio à consciência moderna, que toma a si mesma como objeto, Adorno coloca em questão os efeitos deste processo que se realiza, por um lado, a partir da tentativa de constituição de um absoluto, assentado na busca da identidade consigo mesmo, e por outro lado, da produção do múltiplo, daquilo que apareceria como não-idêntico. Era da tentativa de reconciliação entre totalidade e particularidade que ocorreria o processo de subsunção, invariavelmente violenta, da multiplicidade ao uno. No entanto, não se tratam de polaridades estanques, admitindo uma relação dialética de mútua implicação entre eles.

Tal raciocínio parte do diagnóstico de que, apesar do mundo moderno se caracterizar como uma experiência objetiva historicamente particular, sua constituição fetichista, alimentada pelo desejo de universalidade, acaba se estruturando como uma totalidade contraditória, fragmentária, ao mesmo tempo abstrata e concreta, aparente e real.¹³⁹

¹³⁹ São vários os textos em que Roswitha Scholz explicita a sua leitura em relação à Dialética Negativa de Theodor Adorno. Dentre eles podemos citar ao menos dois: “A teoria da dissociação sexual e a teoria crítica de Adorno”. In: Maria Elisa Cevasco; Milton Ohata (org.). *Um crítico na periferia do capitalismo: reflexões sobre a obra de Roberto Schwarz*. São Paulo, Companhia das Letras, 2007, pp. 168-180; Roswitha Scholz. “Forma social e totalidade contrata: na urgência de um realismo dialético hoje”. *EXIT!* N. 6, 2009.

No entanto, além de criticar a redução do pensamento adorniano ao problema das trocas de equivalente, Roswitha Scholz insiste em enunciar que a tentativa de reconciliação entre universal e particular desdobrou-se em uma hipóstase da diferença, absorvida de modo truncado pelos estudos pós-estruturalistas que abandonaram o problema da essência e da totalidade como se estas tivessem sido abolidas ou superadas.

Todavia, da obra de Adorno, interessa à Roswitha Scholz as elaborações sobre a lógica identitária e o caráter substancialmente androcêntrico da razão iluminista.

Há em comum entre os dois autores uma desconfiança em relação a todo o tipo de tentativa iluminista de universalização conceitual, na medida em que ela opera invariavelmente por meio do princípio de identidade. Tudo se passa como se o pensamento moderno funcionasse por meio de categorizações e, por isso, ele não conseguiria apreender o conteúdo sensível do mundo se este não estivesse reduzido a sua própria forma. A razão não comportaria nenhum tipo de ruptura, diferença e ambivalência.¹⁴⁰ Porém, algo sempre escaparia a esse processo, produzindo um movimento aparentemente incessante de tentativa de subsunção da diferença à uma espécie de igualdade conceitual.

Sendo assim, o problema central residiria na necessidade da razão propriamente moderna, constituída e constituidora das relações que lhe são contemporâneas, ter de operar por meio de conceitos que se realizam através da tentativa de redução de tudo aquilo que aparece como conteúdo sensível a uma determinada forma social. Esta necessidade já traz por si só o problema da exclusão daquilo que não pode ser absorvido por essa forma de pensamento. Tal problema surgiu em Walter Benjamin como um

¹⁴⁰ Roswitha Scholz. “A nova crítica social e o problema das diferenças. Disparidades econômicas, racismo e individualização pós-moderna. Algumas teses sobre o valor-dissociação na era da globalização.” *EXIT!*, 1/2004. Disponível em: < http://www.obeco-online.org/roswitha_scholz12.htm > Acessado em 08/04/2019.

exercício propositivo, incitando o pensamento crítico, para quem era exigido a criação de um horizonte utópico, a busca por modos de pensamento e sínteses não violentas, tendo por metáfora o pensamento em constelação.¹⁴¹ Assim, a *Dialética Negativa* de Theodor Adorno seria o esforço de voltar a filosofia para aquilo que há de não-conceitual no interior do pensamento, a fim de abrir o campo para as diferenças.¹⁴²

Dentro do pensamento moderno, aquilo que não se submete à ordem da identidade aparece como contradição. O auto-movimento de um princípio identitário que se quer universal tenta retirar do campo dos possíveis aquilo que não pode ser subsumido pela lógica, criando uma cisão, a fim de classificar por meio dos princípios de equivalência ou heteronomia todos os objetos e experiências do mundo sensível. Sua classificação obedece uma ordem hierarquizada, correspondente ao desejo de um mundo administrado, para quem só deve existir aquilo capaz de cumprir um papel positivo no seu auto movimento de efetivação do princípio de lei geral e, portanto, universal.

Mas afinal, de onde viria este desejo de universalidade? A partir da análise dos escritores responsáveis pela elaboração do método científico moderno, tais como René Descartes, Francis Bacon e Isaac Newton é possível entender que a busca por princípios universais de conhecimento e organização do mundo provem, primeiramente, da tentativa de dominação da natureza.¹⁴³ Tal exercício impôs-se como uma forma de rebaixamento de tudo aquilo que se apresentava como algo externo ao homem, equiparada à condição

¹⁴¹ Walter Benjamin. “Questões introdutórias de crítica do conhecimento”. *Origem do Drama Barroco Alemão*. São Paulo, Brasiliense, 1984, p. 56 e segs.

¹⁴² Theodor Adorno. *Dialética Negativa*. Rio de Janeiro, Zahar, 2009.

¹⁴³ Claus Peter Ortlieb. “Objetividade inconsciente. Aspectos de uma crítica das ciências matemáticas da natureza.” Nuremberg, *Krisis*, 1998, tradução disponível em http://www.obeco-online.org/cpo_pt.htm. Acessado em 09/04/2019.

de mero objeto passível de ser subordinado ao desejo do sujeito e, portanto, digno de instrumentalização.¹⁴⁴

Essa forma de perceber o mundo é substancialmente moderna e parte de uma cisão elementar entre o sujeito do conhecimento e o objeto material, natural, que é apreendido como pura exterioridade em relação a este sujeito observador. Esse ato inaugural, por assim dizer, que define o sujeito que “é” em contraposição a tudo que lhe é exterior e não idêntico a si mesmo, traria uma divisão valorativa primordial, alçando o sujeito ao lugar de puro saber, potência e ação ao passo que tudo o que não correspondesse a este princípio estaria reduzido à condição de inação e involuntariedade. A questão é que esta identidade do sujeito consigo mesmo levaria à redução, inclusive de outros sujeitos, à forma de objetos. Os sujeitos rebaixados à condição de objetos seriam sobretudo aqueles identificados à forma natureza.

Uma vez que o objeto só pode ser pensado por meio do sujeito, o sujeito passa a ser identificado como aquele que “é” na medida em que se estrutura como portador do cogito. No entanto, contraditoriamente, o sujeito moderno é aquele que possui internamente a si o objeto. Este objeto interno ao sujeito manifesta-se como aquilo que lhe aparece próprio a ordem do contingente e do múltiplo, sob forma de instintos e pulsões que, não à toa, são muitas vezes desconhecidos e negados pelo próprio sujeito na medida em que o aproximam da condição daquilo que entende por animal. No entanto, faz parte de seu movimento de se auto-constituir enquanto sujeito, a tentativa de controlar este seu objeto, sua natureza interna. Mas se aquele que “é” só o “é” em relação a um outro, a uma

¹⁴⁴ Esta elaboração fica mais evidente em *Dialética do Esclarecimento*, trabalho realizado por Adorno em parceria com Horkheimer. Roswitha Scholz, no entanto, critica parte dos argumentos enunciados nesta obra na medida em que os autores fazem um exercício de regressão à Antiguidade como quem demonstra um princípio ontológico em torno do problema da razão instrumental que, para a autora, é algo especificamente moderno. Roswitha Scholz. “A teoria da dissociação sexual e a teoria crítica de Adorno.”

exterioridade, ao não-ser, isso significa que há no sujeito moderno um conflito imanente a sua própria conformação. Sua condição de sujeito cindido seria tributário dessa forma de constituição do mundo moderno. Daí que tudo o que não lhe corresponde deve ser idêntico a esta sua negação. Mas se esta negação aparece interna ao sujeito, significa dizer que negar esta exterioridade aparentemente não-idêntica revela-se como uma forma de negação de si mesmo. Daí porque a relação moderna, mediada pela lógica da identidade, deve por princípio operar por meio do rebaixamento à condição de objeto tudo aquilo que não pode ser identificado ao sujeito do conhecimento, inclusive a sua natureza interna e as suas pulsões.¹⁴⁵

O sujeito, propriamente dito, seria o homem (no masculino) imbuído de capacidade de cognição e transformação positiva do mundo objetivo. Ele seria o portador dos princípios civilizacionais que lhe permitiriam, inclusive, se auto-controlar por meio da inibição de seus impulsos e das paixões que tenderiam a aproximá-lo da condição selvagem e animal. Daí porque o sujeito moderno androcentricamente constituído projeta sobre o outro aquilo que lhe é opaco, dando-lhe contornos minimamente inteligíveis, na tentativa sempre fracassada de capturar e dominar aquilo que o nega ao mesmo que o constitui. Daí o movimento de violência sobre todos aqueles que de alguma maneira o relembrem de sua condição primordial. Trataremos deste problema na segunda parte deste capítulo.

¹⁴⁵ Parte deste raciocínio é tributário de uma leitura possível da teoria das pulsões de Freud. Para uma leitura adorniana da Psicanálise, ver: Theodor Adorno. *Ensaio sobre a psicologia social e psicanálise*. São Paulo, Unesp, 2015.

3. 2. *O patriarcado e a moderna relação de fetiche*

Uma vez admitida a necessidade de se historicizar o processo de constituição das relações fetichistas especificamente capitalistas, segue-se esta investigação acompanhando os escritos de Roswitha Scholz para quem a forma do valor e o trabalho abstrato não explicam totalmente o modo como as relações modernas se dão. Isso porque a autora parte da ideia de que o valor não é uma categoria neutra. Trata-se de algo androcentricamente constituído a ponto de criar um dissociado, um âmbito sobre o qual se inscreve tudo aquilo que é negado pela lógica da produção do valor. Este é o fundamento da sua teoria do valor-cisão, ou dissociação-valor.¹⁴⁶

Acompanhar esta formulação teórica tem por intuito perceber o modo como esta forma social se instaurou no decorrer da História Moderna, a ponto de modificar substancialmente as condições objetivas e subjetivas norteadas por uma nova constituição das relações de fetiche. Se nas sociedades pré-modernas, o fetiche tinha sua conformação marcada pela relação estabelecida entre os servos de Deus e esta divindade organizadora do “real”, no período moderno, diante do processo de secularização, as relações de fetiche se transformaram em vínculos sociais mediados pela forma da dissociação-valor.¹⁴⁷

Nesta nova forma social, as relações mediadas pelo valor adquirem uma abrangência universal, por conta do processo de colonização interna e externa à Europa, e atravessam a constituição do mundo moderno de forma a abranger todas as esferas da sociabilidade. Se no capitalismo, como já é deveras sabido, todos os sujeitos são transformados em

¹⁴⁶ Praticamente todos os escritos de Roswitha Scholz anunciam de algum modo os princípios gerais da teoria dissociação valor. No entanto, eles derivam de um exercício inaugural publicado sob o título *O valor é o homem*. Roswitha Scholz. “O valor é o homem. Teses sobre a socialização pelo valor e a relação entre os sexos.” *Krisis*, n. 12, 1992. Disponível em : <http://www.obeco-online.org/rst1.htm> Acessado em 08/04/2019.

¹⁴⁷ Robert Kurz . *Dinheiro sem valor*. Lisboa, Antígona, 2014.

trabalhadores colocados na esfera produtiva como meros objetos do processo de valorização do valor, é preciso levar em consideração que esta produção de valor, que tende a subsumir todas as esferas da vida humana, encontra o seu limite lógico naquilo que não consegue ser submetido à forma do valor e por isso está dissociado desta representação geral das relações.

No capital, o imperativo da produção de valor é entendido como uma atividade executada sobretudo pelo sujeito do valor, androcentricamente constituído. Da cisão advinda desta conformação, emerge um domínio relacionado ao feminino sobre o qual cabe a atribuição dos papéis endereçados àquelas entendidas como responsáveis pela reprodução exigida como retaguarda necessária ao mundo masculino do trabalho produtivo. Esse segundo momento da dissociação está intimamente vinculado à reprodução biológica e todas as atividades entendidas como cuidado com o lar, com as crianças e os idosos, desdobrando-se daí sua íntima associação às esferas do amor e dos afetos. Uma vez que a racionalidade moderna prevê, como foi enunciado anteriormente, o controle como finalidade em si mesma, provocando a tentativa de eliminação de tudo aquilo que é da ordem dos sentimentos, paixões e pulsões, isso significa que tais atributos passam a ser identificados ao negativo do sujeito do valor, a saber, às mulheres.

Aqui é necessário perguntar-se, afinal, por que o capitalismo opera por meio de uma dissociação entre as esferas da produção e da reprodução, sendo cada uma delas identificadas aos sujeitos divididos binariamente entre homens e mulheres? Diante do esforço teórico que esta pergunta faz emergir, Roswitha Scholz insiste no fato das esferas da produção e da reprodução obedecerem a lógicas diferentes, de tal modo que não é possível entendê-las por meio de qualquer tentativa de subordinar um momento ao outro.

Enquanto a esfera da produção tem a criação do valor como finalidade e funciona pelo imperativo da economia de tempo, a esfera da reprodução é aquela em que não se aplica o cálculo empresarial. É o âmbito do gasto de tempo, a esfera do cuidado, dos afetos e do amor, regida por uma temporalidade outra, que mantém relação dialética com um tempo igualmente cindido entre a homogeneidade do tempo vazio e abstrato e o tempo progressivo da transformação e produção objetiva.

Por estarem sujeitos a lógicas diferentes, o plano da reprodução das condições de vida não está subordinado aos princípios que regulam o mundo da produção. Assim, o valor e a cisão-valor podem ser entendidos, de acordo com esta perspectiva, como momentos distintos da sociabilidade capitalista que se implicam mutuamente de modo dialético. Esta divisão própria à forma social moderna é fruto de um processo histórico que precisa ser melhor examinado.

Nesta pesquisa, o intuito é pensar os efeitos desta dissociação, sobretudo em sua íntima vinculação com a criação dos estigmas contra todos os sujeitos identificados genericamente como ciganos. Isso porque Roswitha Scholz nos informa que o processo de dissociação do valor está profundamente estruturado em uma matriz psicossocial moderna e portanto anda *pari passu* com a constituição do sujeito do valor e de suas figurações de alteridade. Isso nos leva a pensar o modo como este processo se constituiu concomitante à formação de uma subjetividade propriamente moderna, tendo por valor supremo a configuração androcêntrica da atividade produtiva.¹⁴⁸

Aqui seria interessante perceber os modos como este patriarcado se transformou historicamente a ponto de atualizar-se e encobrir-se com uma nova roupagem mediada

¹⁴⁸ Roswitha Scholz. “O valor é o homem.”

pelas novas condições objetivas do mundo moderno. A esta forma particular de relação patriarcal Roswitha Scholz chama de “patriarcado produtor de mercadorias”.¹⁴⁹

Assim, a relação de dissociação-valor e todos os seus desdobramentos empíricos aparece como o fundamento, nem sempre reconhecido, da sociabilidade moderna e, portanto, especificamente capitalista. Tal conformação constrói os vínculos fetichistas capazes de operar a inversão entre a finalidade e os meios sobre as quais as relações sociais se efetivam.

Nas cisões comuns ao pensamento moderno é possível encontrar vinculações que as remetam às identificações de gênero. Corpo e alma, razão e paixão, guerra e paz estão longe de ser predicados providos de uma neutralidade simbólica, na medida em que são mobilizados socialmente como qualificativos que se ligam às virtudes e atividades propriamente viris em detrimento do caráter inerte, de uma objetualidade vazia, próximo a uma determinada ideia moderna sobre natureza.

No entanto, é preciso perceber a existência de uma transformação histórica significativa nas relações sociais que possibilitou a sedimentação deste vocabulário ainda hoje ressonante no campo imagético e simbólico. A associação entre mulher e natureza sofreu alterações substanciais no início do período moderno na medida em que esta analogia acompanhou sobretudo o próprio conflito entre homem e mundo exterior. Se antes a natureza era vista como uma força superior à qual os homens estavam submetidos, com a passagem para o mundo moderno o homem passou a se colocar como forma de consciência do mundo objetivo, na medida em que os seus conhecimentos técnicos permitiram um salto qualitativo em direção ao domínio relativo da natureza e suas

¹⁴⁹ Roswitha Scholz. *O sexo do capitalismo. Teorias feministas e metamorfoses pós-modernas do patriarcado*. [Excertos] Disponível em : <http://www.obeco-online.org/roswitha_scholz6.htm>. Acessado em 08/04/2019.

manifestações. O controle sobre as contingências e o cálculo de previsibilidade veio acompanhado de uma mudança radical nas relações de gênero.¹⁵⁰ Tais alterações tiveram íntima vinculação, inclusive, com as tentativas de controle sobre a reprodução biológica. Aqui, o papel da mulher no processo de gestação da prole foi algo de suma importância para que seu corpo fosse instrumentalizado como uma espécie de laboratório.

Destas formas mais arcaicas de relações fetichistas baseadas no controle sobre a tentativa de controle sobre a prole surgiram formas qualitativamente distintas de instrumentalização da família, visando a construção das condições objetivas necessárias à produção do valor.

No avançar da história moderna é possível perceber a constituição de esferas diferenciadas e caracterizadas pelo espaço público dominado pelos homens, conformado por suas alianças mediadas pela concorrência, enquanto o espaço privado era delegado aos cuidados femininos, mesmo que este âmbito ainda estivesse sob a tutela do homem da família, o responsável pelo ganha-pão. Tal estrutura será substancialmente modificada na pós-modernidade, apresentando-se como aquilo que as teóricas alemãs denominaram de “asselvajamento do patriarcado” ou “dupla socialização das mulheres”, agora responsáveis tanto pelo ganha-pão como pelos cuidados familiares.¹⁵¹ E por mais que historicamente as mulheres se apresentassem igualmente como responsáveis pelo sustento do lar, sobretudo entre as mais pobres e periféricas, encontravam-se encerradas dentro da perspectiva da dissociação-valor, na medida em que o trabalho feminino sempre foi menos valorizado e remunerado que o trabalho masculino.

¹⁵⁰ Johannes Bareuther. “O androcentrismo da razão dominadora da natureza (Primeira Parte). Natureza demoníaca e natureza mecânica”. *EXIT!* n. 12, 2014. Disponível em: <http://www.obeco-online.org/johannes_bareuther1.htm> Acessado em: 08/04/2019.

¹⁵¹ Roswitha Scholz. “Estende o teu manto, Maria! Produção e reprodução na crise do capitalismo.” Leipzig, *Phase 2*, n. 36, 2010. Disponível em : < http://www.obeco-online.org/roswitha_scholz13.htm>, Acessado em: 08/04/2019.

Por ora, basta concentrar-se neste primeiro momento do processo de produção e autonomização destas esferas como se fossem marcadas por uma diferença radical, por obedecerem cada qual a lógicas de operações distintas umas das outras. Enquanto dimensões historicamente constituídas, trata-se de momentos que foram dissociados, hierarquizados e, portanto, valorizados de modos distintos, apesar, ou devido à, sua íntima relação, sua mútua implicação.

Roswitha Scholz insiste na relação dialética entre o valor e o dissociado, assim como nas contradições que habitam todos os desdobramentos fenomênicos deste mesmo princípio social. Isso porque, para a constituição da forma social baseada nas relações fetichistas é imprescindível que a forma do valor produza diferenças hierarquicamente valorizadas e, por isso, exclua aquilo que está dele dissociado, apesar de ambos fazerem parte de um mesmo processo social.

Assim, o dissociado aparece como o lado obscuro, o reverso do valor. E, na medida em que o discurso científico só dá conta daquilo que é da ordem do valor androcentricamente constituído, tudo aquilo que não pode ser subsumido a este princípio apresenta-se como algo passível de questionamento sobre o seu próprio estatuto de verdade e realidade. Assim, aquilo que não se adequa aos padrões da razão instrumental só existe na medida em que está valorativamente rebaixado, podendo compreender-se como realidade apenas se estiver a serviço da figuração de uma contra exemplaridade passível de ser negada e, no limite, eliminada do mundo dos possíveis.

A contradição imanente a esta lógica reside, evidentemente, no fato de que o limite da dissociação nos aponta para o problema da (re)produção biológica. Isso porque o automovimento desta forma social fetichista tem por desdobramento perverso a negação

categórica da vida, ameaçando a própria existência do mundo objetivo que esta fantasmagoria mesma constituiu a sua imagem e semelhança.

O caráter destrutivo próprio à moderna relação de fetiche manifesta-se não só através da misoginia articuladora da lógica da dissociação-valor. O processo de diferenciação e hierarquização das diferentes formas de vida segue também critérios especistas e raciais, capazes de atribuir a todos os seres existentes determinados qualificativos positivos ou negativos, de acordo com uma determinada ideia de humanidade e civilização.

Em diferentes escritos, Roswitha Scholz enuncia este problema, insistindo na necessidade de pensar na questão das diferenças sociais em suas variadas nuances, inclusive em sua dimensão anticigana.¹⁵² Tal elaboração tem por implicação, primeiro, a impossibilidade de qualquer tipo de desejo de universalização desta crítica, por mais que seus critérios tenham uma efetividade negativa por meio da forma mercadoria, e, depois, a impossibilidade de hierarquizar os fundamentos críticos da sociabilidade fetichista moderna, como se algum deles fosse mais importante ou imprescindível à reprodução negativa do capital em relação aos demais. Sendo assim, trata-se de analisar criticamente o processo de diferenciação hierarquizadora das variadas formas de vida existentes e suas múltiplas implicações nos arranjos sociais marcados por critérios especistas, misóginos, racistas e classistas. É isto que se pretende enunciar no próximo item.

3. 3. *O problema das diferenças sociais*

No texto “A nova crítica social e o problema das diferenças”, Roswitha Scholz traz à tona o debate, que ganhou impulso a partir da década de 1980, sobre as disparidades

¹⁵² Roswitha Scholz. *Homo sacer e os ciganos*. Lisboa, Antígona, 2014.

raciais e sexuais.¹⁵³ De acordo com a autora, este novo olhar sobre os problemas sociais buscava superar os postulados do marxismo tradicional da luta de classes afim de incorporar as mudanças sociais advindas com era da globalização, tais como as tendências à individualização. Insistindo no fato de que a teoria dissociação valor deve ser pensada para além das disparidades sexuais, a fim de servir também ao entendimento das diferenças raciais, materiais e econômicas, Roswitha Scholz grifa a necessidade de que isso ocorra sem que haja uma espécie de tentativa de hierarquização e redução de um tipo de disparidade em relação a outra. Isto porque o esforço teórico deveria ir no sentido de buscar modos de compreender os diversos planos em que as diferenças sociais se manifestam a fim de promover uma perspectiva renovada sobre o mundo, mais afeita ao pensamento dialético.¹⁵⁴

Neste ponto, a autora insiste que a teoria dissociação valor não pode ser pensada como uma estrutura e sim como um processo histórico dinâmico e contraditório, e por isso, sem força de uma lei geral estanque. Trata-se, portanto, de entender o princípio da forma social pela qual se efetiva a moderna relação de fetiche, apresentando-se como o fundamento da sociabilidade capitalista.

Como foi brevemente citado no item anterior, a teoria dissociação valor parte da existência de uma totalidade negativa, constituída contraditoriamente, manifestando-se de modo fragmentário. No entanto, os fundamentos desta forma social propriamente capitalista precisam ser apreendidos sem que as diferentes esferas sociais se encontrem subordinadas uma a outra, tal como podem ser apresentadas por uma narrativa normativa

¹⁵³ Roswitha Scholz. “A nova crítica social e o problema das diferenças. Disparidades econômicas, racismo e individualização pós-moderna. Algumas teses sobre o valor-dissociação na era da globalização.” *EXIT!*, 1/2004. Disponível em: < http://www.obeco-online.org/roswitha_scholz12.htm > Acessado em 08/04/2019.

¹⁵⁴ Roswitha Scholz. “Forma social e totalidade concreta. Na urgência de um realismo dialético hoje.” *Exit!* N. 6, 2009. Disponível em: <http://www.obeco-online.org/roswitha_scholz12.htm> Acessado em: 08/04/2019.

para quem só é possível pensar por meio da hierarquização. Trata-se de insistir na inexistência de uma contradição central que se sobrepõe às outras, como se estas fossem pensadas, por derivação como questões de segunda ordem. Ou ainda, tudo se passa como se a teoria tivesse de recusar a existência de um primado, seja racial, sexista ou classista ao qual as outras diferenciações hierarquizadoras estariam submetidas.

Daí a autora também se recusar a pensar qualquer termo da teoria dissociação-valor sobre a base da lógica identitária. Isto significa dizer que racismo e sexismo também não podem ser entendidos como portadores de uma mesma lógica, por mais que as duas dimensões do problema acabem invariavelmente se tocando em diferentes contextos sociais e econômicos.

Por isso, mesmo que haja uma prática social comum ao sexismo e ao racismo, na medida em que operam como formas de hierarquização dos sujeitos a partir de um pensamento derivado da moderna cisão entre o sujeito androcêntrico e as suas alteridades, a questão das diferenças não pode ser instituidora de uma regra geral, como demonstra o problema do anti-semitismo.¹⁵⁵ Apesar das variadas modificações históricas das quais foi alvo, é possível afirmar que o anti-semitismo se apresenta como um racismo portador de uma lógica diferente daquele racismo direcionado, por exemplo, contra os ciganos, maometanos, indígenas e africanos. No caso dos judeus, estaríamos diante de um sujeito hiper civilizado, próximo à imagem de um bode expiatório a quem se incorporam todos os males sociais vinculados à avareza, derivada supostamente da ação anti-social daqueles que figuram como os grandes personificadores do capital. Salvo engano, as mulheres judias também estão longe de serem retratadas como figuras objetificadas e

¹⁵⁵ Roswitha Scholz. “A nova crítica social e o problema das diferenças. Disparidades econômicas, racismo e individualização pós-moderna. Algumas teses sobre o valor-dissociação na era da globalização.”

moralmente rebaixadas como as mulheres pertencentes a outros grupos étnico/sociais minoritários.

Já o racismo e o sexismo colonial teriam se manifestado de outra maneira. Em geral, ambas as esferas aparecem associadas de modo a identificar seus agentes como sujeitos próximos ao estado selvagem de natureza. A objetificação de seus corpos aparece tanto na hiper-sexualização das mulheres negativamente racializadas como na redução dos homens à mera condição de força bruta, própria à instrumentalização concernente aos regimes de servidão moderna.

É possível pensar nesta intersecção entre sexualização, racialização dos corpos e o processo de imposição do trabalho como um dos nós que uniria formas variadas de diferenciação hierarquizadora. Esta questão nos interessa por apresentar-se como o ponto de encontro das distintas práticas normativas próprias ao processo de colonização interna à Europa, da qual se desdobrou o movimento de conquista do Além-Mar.

Este primeiro momento estaria, portanto, vinculado intimamente a efetivação de uma racionalidade instrumental que localizava nos “assim chamados ciganos” a imagem interna à Europa mais bem acabada e, por isso, emblemática, da negatividade da experiência moderna.

Todavia, Roswitha Scholz aponta como diferença primordial entre o racismo e o sexismo o fato das mulheres não poderem ser absolutamente dispensadas de uma comunidade devido ao seu papel fundamental na procriação. No entanto, a própria autora admite o caráter excessivamente formal desta diferenciação. Sendo assim, é possível nos perguntarmos se: não seria o caso de pensarmos criticamente sobre esta suposta lógica na qual o outro negativamente racializado aparece, então, totalmente dispensável, na medida

em que não possuiria uma função primordial à reprodução interna das comunidades. Evidente que esta abordagem especulativa é insuficiente. E justamente por este motivo exige um estudo mais cuidadoso no sentido de problematizar, afinal, que imagem é essa de uma comunidade que se reproduz somente com base em seus pertencentes, para quem o contato, mesmo que conflituoso, com o outro apareça como algo dispensável, a ponto de defender sua categórica eliminação do plano do real.¹⁵⁶ Esta questão nos parece de suma importância na medida em que recoloca o debate sobre a relação entre as populações genericamente identificadas aos ciganos e aos não-ciganos.

E justamente porque sexo e raça participam constitutivamente desta totalidade contraditória e fragmentária de modos distintos e variados que as suas nuances só podem ser capturadas a partir de um olhar mais atento aos contextos específicos e aos momentos históricos particulares. Isso porque estas relações foram socialmente construídas, se moveram no tempo e se sedimentaram a ponto de se apresentarem como indiferenciadas, escapando do olhar contemporâneo os seus alicerces fundamentais.

E por mais que a forma valor e a própria dissociação valor possam ser entendidas a partir de uma perspectiva abrangente, na medida em que estamos falando da constituição histórica de um relação que se pretende universal, e se realiza nos dias de hoje em sua forma globalizada, isso não significa dizer que seus princípios se realizem de forma homogênea. Muito pelo contrário. O próprio processo de imposição do valor como meio social só foi possível diante do processo de esgarçamento dos laços mantidos pelas comunidades ditas tradicionais sobre as quais se estendeu. Suas especificidades exigiram

¹⁵⁶ Parte desta reflexão pode ser acompanhada nos trabalhos de Eduardo Viveiro de Castros, tal como a conferência “Nenhum povo é uma ilha” proferida no seminário internacional: *Povos Indígenas em isolamento voluntário: repensando as abordagens antropológicas*. Rio de Janeiro, Museu Nacional, 24 e 25 de setembro de 2018. Aqui o autor advoga por uma tentativa de isolamento como fenômeno próprio ao contato colonial.

Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Q19C-Piq4IY> Acessado em 08/01/2019.

formas diferentes de atuação não só dos colonizadores e seus agentes (diretos ou indiretos) como também, mesmo quando foram replicadas as mesmas táticas de guerra, geraram novas realidades e relações, a ponto de transformar os meandros de cada processo de dominação numa forma particular do movimento global de imposição das relações capitalistas.

Esta tensão entre particular e universal não pode ser perdida de vista diante de uma análise crítica sobre a constituição histórica das relações de fetiche modernas na medida em que é a contradição entre estes dois princípios que constitui a base do conflito entre as políticas totalizantes próprias à ação do Estado moderno, desde sua fundação, e as técnicas de individualização como momento necessária do processo de totalização. Este ponto fazia parte do plano de estudos de Michael Foucault e talvez ele importe na medida em que aparece como o ponto comum, talvez o único, entre as diferentes tentativas de renovar a crítica social sem almejar algum tipo de normatividade, nem mesmo uma normatividade revolucionária.¹⁵⁷

É justamente nesta encruzilhada entre políticas totalizantes e técnicas de individualização que devemos nos perguntar como o racismo e o sexismo foram instrumentalizados para efetivar o processo de imposição do valor e do trabalho abstrato. Com cabeças na Europa e olhos no além-mar, a experiência colonial foi fundamental para a constituição das modernas relações de fetiche em seus mais variados âmbitos e isso não pode ser perdido de vista. Mas antes, trata-se de entender como o sexismo e o racismo foram transformados em força produtora de subalternizações primeiro na própria Europa. E aqui o caso dos ciganos no processo que chamarei de “aprendizado interno da colonização” serve como mostra paradigmática de um movimento abrangente de

¹⁵⁷ Giorgio Agamben. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte, UFMG, 2002, p. 13.

destituição de laços tradicionais para que fosse possível a imposição de laços sociais propriamente capitalistas, devidamente mediados pela forma mercadoria.

Sendo assim, para que o problema do anticiganismo seja pensado em perspectiva histórica, como o entrecruzamento de diferentes princípios sociais, que se movem contraditoriamente no plano real e no plano simbólico, é que se pretende a partir de agora dedicar a última parte desta tese ao estudo das construções figurativas destes sujeitos genericamente alcunhados de ciganos. A partir desta análise pretende-se enunciar o modo particular como o anticiganismo foi constituído a partir da conformação e sucessiva autonomização de imagens e a sua orientação para uma prática de violência socialmente justificada.

CAPÍTULO 3

O paradigma bélico do mundo moderno

1. A moderna máquina de guerra reprodutora de alteridades

1. 1. A batalha do arbitrista contra os estrangeiros inimigos da nação

Como já foi mencionado no capítulo anterior, a história moderna constituiu-se como um novo tempo do mundo.¹⁵⁸ A fabricação de uma unidade espaço-temporal que se queria universal, por um lado, somado as mudanças substanciais das condições objetivas europeias, por outro, tiveram nas guerras de reordenamento político-territorial - vinculadas às disputas travadas entre os diferentes soberanos europeus por meio das guerras dinásticas e das guerras contra os inimigos internos aos reinos - sua significação mais contundente.¹⁵⁹ A constituição de um verdadeiro “paradigma bélico”¹⁶⁰ criava as condições capazes de nortear a ação daqueles que percebiam na vulnerabilidade dos corpos e na efemeridade da vida terrena o motivo de enfrentamento de um “outro” - fosse ele a natureza externa ao homem ou o estrangeiro - frequentemente hipostaziado na figura do inimigo.¹⁶¹ Desta maneira, a insistência na guerra como modo eficiente de resolução de conflitos, alimentada a fim de suspender, por meio da eliminação do “outro”, localizado espacialmente como interno ou externo, pensado enquanto forças oponentes,

¹⁵⁸ O termo “novo tempo do mundo” é uma referência ao último livro da trilogia de Fernand Braudel, *Civilização material, economia e capitalismo*. Foi retomado por Paulo Arantes para pensar de modo crítico o advento do capital enquanto um momento de reordenamento global e uma ruptura qualitativa com o período histórico anterior. Paulo Arantes. *O novo tempo do mundo*. São Paulo, 2014.

¹⁵⁹ John Childs, “The military revolution I: the transition to modern warfare” In: Charles Townshend (ed.). *The Oxford History of Modern War*. Oxford/ New York, Oxford University Press, 2000, p. 21

¹⁶⁰ A ideia de um “paradigma bélico” segue os argumentos dos pesquisadores responsáveis por demonstrar o modo como o período moderno foi fortemente calcado na lógica militar de governo articulador de uma verdadeira economia de guerra. Geoffrey Parker. *The military revolution: military innovation and the rise of the West, 1500-1800*. Cambridge/New York, Cambridge University Press, 1996; Robert Kurz. “O estouro da Modernidade com canhões e tostões: inovação com armas de fogo, expansão pela guerra: uma olhada à pré-história do trabalho abstrato.” Original: “Der Knall der Moderne”. *Jungle World*, 09.01.2002. Tradução de Lumir Nahodil. Disponível em: <http://www.obeco-online.org/rkurz94.htm>

¹⁶¹ Sobre a noção de amizade e inimizade como conceitos políticos, ver: Carl Schmitt. *El concepto de lo político*. Madrid, Alianza, 1998, p. 57.

produzia maneiras específicas de laços sociais estruturados em torno das imagens da violência e sua efetivação.¹⁶²

Tal perspectiva pode ser apreendida por meio do testemunho que diferentes filósofos e artistas seiscentistas nos deixaram sobre a imagem de uma Europa constantemente varrida pelo conflito, a morte e o sofrimento social.¹⁶³ Os horrores das guerras religiosas e dinásticas, somados à memória dos surtos de pestes e da penúria de tempos aparentemente passados, faziam parte de uma narrativa preocupada em evidenciar a situação do desamparo humano diante do mundo objetivo em plena transformação.¹⁶⁴ E justamente diante das transformações vivenciadas pelos sujeitos criados durante o início do período moderno foi que se constituiu, como uma resposta possível às condições adversas, uma visão de mundo calcada na ideia da guerra de todos contra todos.¹⁶⁵

A luta pela sobrevivência colocava todos os sujeitos em posição de combate diante de um inimigo nem sempre facilmente visível. As imagens de um perigo externo eminente, enquanto projeções de uma subjetividade cindida, constituíam uma experiência coletiva para quem a paz só parecia possível a partir da suspensão das contingências próprias à temporalidade mundana ou advindas apenas em uma situação de eternidade

¹⁶² Para uma perspectiva psicanalítica sobre a instauração de coesão social por meio da violência, da identidade e daquilo que Freud chamará posteriormente de “narcisismo das pequenas diferenças, ver: Sigmund Freud. “Considerações sobre a Guerra e a Morte” [1915]” e “Porquê a Guerra? Carta a A. Einstein” [1915]. *Escritos sobre a Guerra e a Morte*. Covilhã, Lusosofia Press/ Universidade da Beira Interior, 2009. Disponível em: http://www.lusosofia.net/textos/freud_sigmund_da_guerra_e_da_morte.pdf Acessado em 21/08/2019.

¹⁶³ Dentre estes testemunhos podemos destacar o artista Jacques Callot (cuja obra será analisada a seguir) e o jurista Hugo Grotius. Sobre a violência contra civis na Guerra de Trinta Anos, ver: Joseph Berg. *De iniustitia belli: Violence Against Civilians in the Thirty Years War*. Loyola Marymount University, 2016. Disponível em: <https://digitalcommons.lmu.edu/cgi/viewcontent.cgi?referer=https://www.google.com/&httpsredir=1&article=1124&context=honors-thesis> Acessado em 21/08/2019.

¹⁶⁴ Para uma articulação entre os conflitos sociais, a crise do século XVII e as mudanças climáticas, ver: Geoffrey Parker. “Crisis and Catastrophe: the global crisis of the seventeenth century reconsidered.” *The American Historical Review*, vol. 113, n. 4 (Oct., 2008), pp. 1053-1079.

¹⁶⁵ Thomas Hobbes. *O Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Parte Um: Do Homem. Cap. XIII. São Paulo, Ícone, 2008.

post-mortem, de modo que a guerra se apresentava como a única mediação possível dos sujeitos em relação a um mundo em plena decomposição.

É nesse sentido que podemos ler uma das elaborações mais famosas sobre o anticiganismo moderno. Partindo do pressuposto de que a “máquina do governo” é movida pelo conselho e a sua devida execução, o arbitrista e teólogo de Toledo, Sancho de Moncada, elaborou em 1619 o texto “*Restauración Política de España*”, composto por nove discursos, com vistas a entregar ao monarca da Espanha um diagnóstico sobre as condições de decadência do reino.¹⁶⁶ A ideia era sobretudo aconselhá-lo sobre os meios mais adequados de aumentar a Fazenda Real a fim de financiar o emprego das forças capazes de restaurar a nação em flagrante estado de ruína.

Segundo o autor, a única pretensão de seus conselhos era manter o “bem público” do qual resultaria a felicidade do rei ao alcançar a “inmortal glória en todas las naciones”. E pelo que descreve, esta felicidade estava bem abalada pelo risco do fim do império, pensado como um corpo sempre na iminência de alcançar um estado de morte. A pobreza e a falta de gente, o ócio e os vícios espirituais, o ódio geral das outras nações em relação à espanhola, a falta de dinheiro, cavalos, e armas para sua defesa apareciam como as mazelas a serem sanadas.

Lançando mão de analogias fisiológicas, Sancho de Moncada anunciava a riqueza material como o nervo principal capaz de manter a grandeza do reino, devendo servir ao proveito tanto da cabeça deste corpo político (o soberano) quanto de todos os membros que o compunham (os seus súditos).¹⁶⁷

¹⁶⁶ Sancho de Moncada. *Restauración política de España*. Madrid, 1619. Disponível em: <https://www.biblioteca.org.ar/libros/89688.pdf> Acessado em : 21/08/2019.

¹⁶⁷ Uma outra metáfora fisiológica comumente utilizada no início do período moderno dizia respeito à equiparação do sistema sanguíneo com a circulação de mercadorias. O sistema circulatório foi descrito por William

Insistindo na necessidade do monarca se cercar de conselheiros confiáveis, capazes de servi-lo como olhos que alcançariam para além do seu campo imediato de visão, Sancho de Moncada aponta diversas vezes para as opiniões mais comuns sobre a decadência do reino a fim de, na sequência, refutá-las e enunciar sua própria perspectiva sobre o assunto. Para isso ele busca entender as raízes profundas dos problemas que rondam a Espanha.

Um dos primeiros pontos da controvérsia diz respeito ao território. Muitos conselheiros afirmavam que a extensão do império e a sua descontinuidade espacial seria uma das questões mais importantes para serem levadas em conta na medida em que esta característica exigiria o dispêndio de muito ouro e prata para que sua defesa fosse garantida. No entanto, Moncada afirma que houve tempos de maior sangria em que este fenômeno não coincidia com a flagrante decadência da Fazenda Real. Em mais de um momento o autor fala sobre o fato do reino ter mudado mais rápido em quatro anos do que nos últimos quarenta anos, raciocínio que o leva a buscar as causas da ruína em problemas menos estruturais.

Àqueles que utilizavam o argumento da esterilidade dos frutos e a relacionava aos problemas na produção, o autor apresenta o exemplo de momentos anteriores em que esta mesma esterilidade figurava concomitante a períodos de notória prosperidade. Para Sancho de Moncada a raiz do problema estava no comércio estrangeiro, responsável por retirar do reino a prata vinda das colônias. De acordo com o seu raciocínio, este negócio não só beneficiava apenas poucos reinóis como ainda fortalecia os inimigos de Espanha. Argumentando que os frutos da Espanha deveriam servir aos espanhóis e percebendo que

Harvey[1578-1657]. Prins Jan. "Ward's polemic with Hobbes on the sources of the optical theories." *Revue d'histoire des sciences*. Tome 46,n. 2-3, 1993.p. 195-224. John Law. *Money and trade considered with a proposal for supplying the nation with money*. First published at Edinburgh,1705.

os postos de trabalho e os frutos dos estrangeiros pareciam dar mais ganhos que os dos espanhóis, defende que apenas os naturais da terra deveriam ter o direito de usar “artes” e ofícios em seu território. Além disso, materiais importantes, como, por exemplo, o ferro, deveriam ser proibidos de sair do reino na medida em que serviam para fabricar as armas dos inimigos.

E contra o argumento de que a proibição da saída de materiais do reino faria com que estrangeiros também proibissem o envio de mercadorias para a Espanha, sugere a criação de um estado de auto-suficiência do reino por ter em seu solo tudo o que necessitavam. A fabricação de artigos como seda ou o próprio processo de tecelagem deveriam ser realizados ali e não no estrangeiro.

Para além dos impasses diretamente vinculados ao afluxo de metais que o comércio com o estrangeiro impunha, haveria também o problema da ocupação produtiva da gente da terra. Uma vez que a maior parte dos produtos que circulavam pelo reino era lavrada no estrangeiro, isso significaria o aumento da ociosidade dos espanhóis. Fazia-se necessário deixar para fora dos muros do reino os tempos da Deusa Quietude,¹⁶⁸ causadora da ruína do império. Portanto, o conselho principal dado ao monarca era sobre a necessidade da Espanha lavrar suas próprias mercadorias. Assim, ela impediria a saída dos metais do reino, manteria ocupada a sua população e daria de comer a todos.¹⁶⁹ Para

¹⁶⁸ Hécate.

¹⁶⁹ Faz-se necessário entender melhor esse momento histórico no qual alguma espécie de revolução na técnica de produção e na própria gestão do trabalho liberou parte considerável dos trabalhadores que, portanto, se viam na condição de serem recrutados forçosamente para ocuparem ofícios a fim de não se tornarem ociosos. O mesmo pode ser pensado em relação a uma moral cristã que insiste no discurso sobre a honra do trabalho como uma forma de dar o tom destes novos tempos em que parte deste “trabalho”, que ainda não o era no sentido abstrato e moderno do termo, estava sendo liberado. Tudo se passa como se houvesse uma mudança radical no modo de vida da população europeia que antes executava tarefas para uma reprodução integrada com outras dimensões do cotidiano e agora passava a concentrar os fluxos de energia em atividades especializadas, o que acabava liberando parte dos trabalhadores. Todavia, para não cair na ociosidade, exigia-se algum tipo de tarefa no qual pudessem ser mantidos ocupados e a partir daí a produção já não mais respondia a uma suposta supressão das necessidades materiais da produção em si e passava a responder a uma mera maneira de canalizar e orientar a atividade humana para uma única finalidade. Esta finalidade, por sua vez

que isso ocorresse era sugerida a instalação de tribunais seculares nos principais portos da metrópole de modo a controlar a entrada e saída destes produtos comercializados com os representantes de outras nações.¹⁷⁰

O segundo discurso da obra de Sancho de Moncada diz respeito à população e às causas comumente alegadas para explicar a diminuição da gente habitante do reino. Naquela época, pestes, guerras, fome, expulsões e a ida dos reinóis para as partes coloniais apareciam como os principais motivos deste fenômeno, causando problemas em relação à defesa, à produção e ao comércio na metrópole. No entanto, Moncada lembra que muitos destes fenômenos eram mais antigos e, portanto, seriam insuficientes para explicar a diminuição abrupta da população nos últimos três anos. Para ele o reino estaria sendo despovoado devido à saída de espanhóis para o estrangeiro em busca de algo para comer em outros lugares, como um criado que abandona o amo porque este não lhe dá condições suficientes de sobrevivência. Somado a este problema, estaria também em questão a entrada de muitos estrangeiros inúteis ao reino. Aqui novamente, o remédio receitado é incentivar a produção local como uma estratégia para impedir o despovoamento, dando trabalho e meio de sustento aos súditos d'El Rei.

Enunciando sua perspectiva mediante os argumentos daqueles que vinculavam a pobreza atual com as descobertas das Índias Ocidentais, compara os estrangeiros a sanguessugas, na medida em que seriam os responsáveis pelo desvio das riquezas provenientes das colônias. E novamente, a proibição da venda dos produtos da terra para estrangeiros e o incentivo à produção local aparecem como práticas fundamentais para

passava a dar o sentido da própria existência na terra, a ponto dela se autonomizar e tornar-se uma finalidade em si mesma.

¹⁷⁰ O termo nação é utilizado aqui como algo vinculado ao grupo de nascimento. Ainda não estavam em questão os debates sobre a constituição dos estados nacionais tais como ocorreu na passagem do século XVIII para o século XIX. Ver, por exemplo, Benedict Anderson. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo, Companhia das Letras, 2015.

evitar a evasão das moedas um vez que a Espanha poderia ela mesma se tornar uma vendedora das mercadorias ali lavradas.

Depois de elencar uma série de argumentos comumente utilizados para explicar a queda vertiginosa da Renda Real, o arbitrista propõe o fortalecimento da cobrança de impostos sobre as mercadorias e a taxaão sobre a entrada de estrangeiros. E mesmo sabendo que as Escrituras Sagradas aconselhavam o igual tratamento aos naturais da terra e aos estrangeiros, Moncada lembra o leitor que faz parte do exercício da igualdade perceber as diferentes obrigações de cada um e, portanto, caberia a um bom pastor identificar dentro de seu rebanho a diferença entre o gado e os lobos.

A busca de independência do reino em relação aos credores de fora deveria tornar-se uma meta para manter a honra da Espanha, uma vez que pedir algo a um estranho seria contra a ideia de autoridade, e parecia absurdo, segundo seus dizeres, um filho honrado (um súdito) ver o seu pai (um soberano) mendigar.

Depois de uma discussão sobre quais produtos deveriam ser taxados ou não, (uma vez que esta medida afetaria setores diferentes da sociedade, caso recaísse sobre artigos de luxo ou incidisse sobre produtos básicos para o sustento do povo, tais como o trigo) propõe uma série de medidas a fim de evitar a perpetuação da ruína de Espanha. A nomeação de responsáveis para garantir que todas as áreas fossem devidamente cultivadas, a necessidade de implementar um sistema eficiente de irrigação, a limitação do cultivo de vinhas (uma vez que o vinho viciava e afeminava o reino), a produção de pão e sementes, cânhamo, gengibre e outras plantas, a delimitação da quantidade de estrangeiros na corte e a crítica à suntuosidade das vestes - por conta do aumento do comércio de tecidos estrangeiros e devido ao problema da busca pela distinção ser

almejada pelos pobres que tentavam imitar os nobres - eram alguns dos pontos críticos que deveriam ser modificados.

O discurso oitavo é aquele que importa mais diretamente para esta pesquisa. Ele versa unicamente sobre a urgência de expulsão dos ciganos. Após citar diferentes passagens Bíblicas nas quais o povo do Egito é identificado diretamente aos ciganos (devido ao mito de origem em torno deste povo supostamente proveniente do Egito Menor), o professor de teologia fala sobre as aflições que os ciganos sempre causaram ao povo de Deus e os milagres que Ele realizou para livrar seu rebanho dessa gente.

Na tentativa de responder à pergunta sobre, afinal, quem eram os ciganos, Sancho de Moncada começa por afirmar sua origem estrangeira. Esta vinculação opera como um modo astuto de relacionar este discurso em particular com a economia geral do texto, centrado, em grande medida, na crítica a todos que não são legítimos pertencentes à Espanha. Mesmo admitindo que os ciganos estavam, naquela época, há mais de duzentos anos no reino, eles ainda assim eram percebidos como estranhos à população em geral. Além disso, segundo seus dizeres, muitos daqueles que apareciam socialmente identificados como ciganos não o seriam de fato. Isso porque todos os dias entrariam nos clãs uma porção de pessoas ociosas, dentre eles muitos espanhóis que decidiam por acompanhá-los, dando a entender que muitos daqueles que pareciam ser ciganos não o eram de nação, ou seja, de nascimento.

A grande quantidade de ciganos e aciganados que percorriam o reino trazia variados problemas à Espanha, uma vez que muito estrangeiros imaginavam ser estas terras a fonte

e origem daquele povo tão mal quisto, ferindo a imagem do reino diante dos outros povos europeus.¹⁷¹

Para Moncada, não haveria nação alguma que não considerasse os ciganos um povo pernicioso. Até mesmo os turcos e mouros os desprezariam. Sua fama de inimigos da república, espões e traidores se espalhava por transitarem facilmente entre territórios inimigos e saberem a língua de todos eles.

O segundo ponto que os tornava perigosos diante dos olhos de todas as nações seria o seu caráter ocioso, vagabundo e inútil. Não possuiriam nenhum tipo de comércio e nenhuma ocupação ou ofício. A única ocupação que exerceriam, de acordo com Moncada, era o manuseio da “ganzua” (uma espécie de micha, instrumento de ferro utilizado para abrir fechaduras) e do “garavato” (vara com gancho manipulado para a colheita de frutas). Identificados a zangões que viveriam de sugar o reino, eles seriam sustentados pelo suor dos lavradores a quem constantemente molestavam. Estas características os fariam piores do que os mouros, na medida em que estes últimos pelos menos serviriam à Renda Real enquanto os ciganos estariam reduzidos à condição de lobos prontos a roubar e arruinar o reino.

As ciganas, por sua vez, são descritas como públicas “rameras”, e possivelmente comuns a todos os ciganos, o que sugere uma imagem de pessoas não monogâmicas, desrespeitando descaradamente as normas matrimoniais impostas pela cristandade. Elas causariam grandes danos à alma dos vassalos do Rei por conta de seus bailes, maneiras gestuais, palavras e cantares torpes. Todos eles seriam, assim, famosos ladrões, não havendo rincão algum em que eles não tivessem cometido um delito. O roubo de crianças

¹⁷¹ Sobre a identidade entre ciganos e Espanha, ver: Lou Charnon-Deutsch. *The Spanish Gypsy: the history of a european obsession*. University Park, Penn State Press, 2004.

para vender na Berberia também figura como mais uma característica associada aos ciganos. Menciona uma lenda na qual o primeiro ladrão que chegou à Espanha fora um cigano trazido por Hércules. E não deixa de sugerir que o refrão popular “es más pobre que un gitano” deveria ser substituído por “es mayor ladrón que un gitano”.

O roubo de bestas e gado aparece como o delito mais ordinário cometido por eles. Segundo a opinião do autor, quando não estavam envolvidos diretamente com roubos eles investiriam o seu esforço no engano de pobres e terceiros (atravessadores) acostumados a frequentar as feiras e os mercados. Por isso, desde 1566 as Cortes haviam proibido os ciganos de serem “corredores” de gado. Sob pena de morte eles estavam proibidos de vender ou comprar gado menor ou maior.

O problema da credulidade das pessoas mais humildes parecia ser o terreno fértil para as atividades dos ciganos, visto atuarem como encantadores, magos, quiromânticos e leitores da sorte ou do futuro.

Sem fé e nem religião, os ciganos faziam parte da categoria dos hereges, gentis idólatras e ateus. No entanto, se acomodariam facilmente com a religião dos lugares pelos quais passavam e, como mais uma característica de seu modo de vida baseado no engano, não aderiam verdadeiramente a nenhuma delas. Muitos dos sinais descritos por Frei Jaime Bleda para confirmar a não-cristandade dos turcos também poderiam ser verificados entre os ciganos.¹⁷² Não batizavam suas crianças, não se casavam e imaginava-se que as mulheres eram comuns a todos os homens dos clãs. Este último ponto é o único sobre os ciganos em que Moncada estabelece um lugar para a dúvida em

¹⁷² Frei Jaime Bleda foi primeiro um pároco dos mouriscos, mas depois de assumir o cargo de qualificador da Inquisição em Valencia passou a persegui-los. Ficou conhecido pelos seus escritos em defesa da expulsão dos mouros, tais como *Coronica de los Moros de España dividida en ocho libros*. Valencia, Felipe Mey, 1618.

relação ao que supostamente se sabia sobre eles, dando um estatuto de verdade a todos os outros comportamentos atribuídos a eles.

A língua que utilizavam entre si, conhecida como “geringonza”, deveria ser proibida a fim de poderem afastar os riscos de traição e os possíveis inconvenientes em relação ao segredo mantido apenas entre aqueles com o conhecimento de seu vocabulário.

A fim de advogar pela necessidade de prender todos os ciganos que fossem encontrados, Moncada apela para diferentes referências legais com o objetivo de orientar o monarca sobre a urgência de punição aos membros deste povo, uma vez que não haveria pastor que não pusesse fim aos lobos que atormentam os rebanhos.

A primeira destas normas diz respeito ao Direito Civil que exige a prisão de todos os vagantes. No Império Grego, por exemplo, os ciganos eram escravizados, e uma lei de Toledo, vigente desde 1525, orientava que os ciganos encontrados pela terceira vez vagando deveriam ser presos e transformados em cativos. No entanto, o arbitrista vai mais longe: ele advoga pela pena de morte de todos eles. Mas no mínimo, pelas características dos ciganos e conforme as leis do reino, eles já estariam todos passíveis de expulsão na medida em que seriam equivalentes aos mendigos sãos, ociosos, rameiras públicas, gente escandalosa e danadora dos costumes e da honestidade (conforme a resolução constante no Bando de expulsão dos mouriscos a partir do qual ficava estabelecida a eliminação de todos os causadores de escândalo e dano aos bons súditos por representarem um perigo ao Estado e um desserviço à Deus).

O açoite e as tentativas de dar um prazo de sessenta dias para que vivessem de um ofício conhecido, tomassem uma vivenda de senhores a que servissem e parassem de

vagar parecia ser insuficiente para contê-los. Considerados pessoas incorrigíveis, uma série de leis previa o desterro perpétuo ou dar-lhes como escravos a quem os quisesse.

Moncada observa que a lei de 1560, aparentemente mais branda, por permitir a eles adquirirem um amo e um ofício, parece ter sido direcionada não aos egipcianos e sim aos espanhóis que adotavam o ciganismo como um modo de vida baseado em andar em tropas vagando e roubando. Isso porque, nesse caso, se fossem obrigados a ter um ofício e um amo, voltariam a ser espanhóis comuns e deixariam o ciganismo. Uma vez que não eram ciganos de nação, seriam proibidos de usar os trajes, a língua e os nomes ciganos. A condenação às galeras e a possibilidade de retorno para suas terras após seis anos de pena também foi elencada como um possível castigo a eles.

Ao que tudo indica, havia uma polêmica entre Sancho de Moncada e Salazar de Mendonza sobre a expulsão dos ciganos.¹⁷³ No entanto, o arbitrista lembra que em todos os reinos cristãos ou bárbaros os vagabundos eram expulsos. Além disso, após a expulsão dos judeus em 1568 as atividades de roubo e adivinhação ficaram a cargo dos ciganos.

Por fim, o nono e último discurso do tratado versa sobre a importância de uma universidade concentrada na formação dos governantes. Uma vez estando a prosperidade de uma monarquia na ciência de reinar - na medida em que a ciência retira o reino do campo da incerteza e o assegura diante do erro - deveriam investir na aquisição deste saber. Sendo o povo uma besta de muitas cabeças e de muitos gostos, como disse Tibério, a vida em comum seria cercada de muitas controvérsias, objetivando-se inclusive nas leis que são criadas em flagrante contrariedade ao que pede leis mais antigas. Resolver tal tipo de contradição seria uma das tarefas necessárias ao exercício do bom governo. E

¹⁷³ Pedro Salazar de Mendonza. *Memorial de el hecho de los gitanos para informar el animo de el rey nuestro Señor de lo mucho que conviene al servicio de Dios y bien de estos Reynos desterrillos de España*. Toledo, 1618.

portanto, esta formação universitária seria destinada aos filhos dos principais homens do reino que deveriam conhecer as obras clássicas e concentrar-se nos estudos sobre política ministrados em espanhol e latim.

É possível inferir que, segundo Moncada, somente assim o governante poderia exercer de modo satisfatório o domínio necessário com vistas a garantir a restauração da Espanha e o seu fortalecimento diante dos estrangeiros de todas as nações, inclusive os ciganos. Em seus discursos fica patente a centralidade dos estrangeiros na instauração de uma lógica concorrencial responsável por fazer escoar as riquezas para fora do reino. Neste sentido todo o seu esforço argumentativo se articula como quem quer estabelecer quais são os parâmetros necessários para que o reino de Espanha saia vencedor nesta disputa contra este “outro” forasteiro que aparece como um impasse aos desejos de prosperidade e bem viver.

No entanto, chama a atenção que este incomodo em relação aos estrangeiros não gravite apenas em torno dos problemas referentes à economia reinol. As disputas contra esta figura do inimigo também são travadas no âmbito da moral e do modo de vida adquirido. Estes meandros constituintes da sociabilidade moderna são apresentados a partir de uma série de críticas aos comportamentos enunciados como espécies de desvios da norma. Através deles é possível capturar aquilo que seria um ideal das práticas que os súditos deveriam adotar para que a prosperidade desejada fosse enfim restaurada. O incentivo à produção interna ao reino, a necessidade de se impedir a ociosidade, a recusa na aceitação de comportamentos que tendessem a afeminar os súditos (tais como o consumo excessivo de vinho), a crítica à grande circulação de tecidos e vestes suntuosas (que mobilizaria o desejo dos mais pobres de adotarem os hábitos antes restritos aos

grupos nobres ou mais abastados), mas sobretudo a interdição da itinerância, parecem formar uma cartografia daquilo que poderia ser pensado como o súdito ideal.

Aqui o contra-exemplo cigano é apresentado como uma forma pedagógica de enunciar o caso excepcional como quem deseja inscrever coercitivamente qual é a regra geral. Enfatizando as mazelas causadas por esse “outro”, imprime-se na memória coletiva as imagens da violência que suas práticas desviantes são capazes de instaurar nos meandros do tecido social. Tais figurações por sua vez justificam o uso de outras formas de violência como um modo de bloquear os efeitos e a reprodução dos comportamentos apresentados como destruturadores da coesão necessária à restauração do Reino.

E aqui é interessante perceber que, ao descrever os estrangeiros em geral como uma mazela para o reino, fica subentendido que, neste jogo concorrencial, este corpo estranho incomoda na medida em que está levando vantagens em relação aos reinóis. Sendo assim, as interdições são defendidas como medidas para que esta vantagem seja suspensa, a fim de proteger os súditos contra estes que aparecem como os responsáveis diretos pela ruína à qual estão expostos. Esta imagem fica patente na metáfora mais de uma vez enunciada a partir da associação dos ciganos (um caso particular e limite de estrangeiridade) aos lobos. Para além da tentativa de retirar a humanidade daqueles sobre quem se impõe esta imagem animalesca, a equiparação funciona como uma espécie de admissão do caráter astucioso deste “outro” acostumado a sempre estar em vantagem devido a seus atributos naturais. Na medida em que esta relação entre os reinóis e os estrangeiros aparece atravessada pela luta pela sobrevivência, evocar a figuração de um lobo coabitando um rebanho significa por ênfase na diferenciação natural entre os dois grupos, de modo que a intervenção do pastor/ soberano apresenta-se como uma necessidade primordial para

efetivar a devida suspensão deste jogo que declara a desvantagem inevitável dos membros do rebanho.

O banimento daqueles equiparados ao lobo parece fundamental à sobrevivência do grupo na medida em que a diferença entre os reinóis e estrangeiros está posta em termos de caracterização essencial, sobretudo daqueles descritos como inimigos. A exceção à esta imagem aparece sobre a alcunha dos aciganados: uma espécie de carneiros vestidos em pele de lobo. No entanto, para eles Moncada aponta a solução: na medida em que são espanhóis, tudo se passa como se fosse possível exigir que adotassem uma vida mais afeita à imagem ideal de civilidade. Uma vez que não se tratava de lobos de verdade, lobos por nascimento, eles poderiam retomar uma vida comum ao restante do rebanho caso assumissem um ofício honrado e se estabelecessem em uma determinada vila ou senhorio. Somente assim seria possível barrar o avanço de determinadas práticas sociais perpetuadoras de relações desvantajosas para o conjunto social. E quanto aos lobos: esses deveriam ser retirados de circulação por meio do abate, dentro de uma verdadeira guerra contra este “outro” da concorrência, contra aquele que parece revelar, de algum modo, o engodo por detrás da troca justa e do afluxo natural das riquezas das nações.

1. 2. Mobilização mercenária do esforço de guerra

Assim como observado nos argumentos utilizados por Sancho de Moncada - a fim de defender os caminhos necessários à restauração da soberania da Espanha - é possível dizer que o século XVII europeu foi marcado por uma série de rearranjos políticos com o propósito de instaurar um novo ordenamento social. As disputas entre diferentes

soberanos em nome da expansão ou, pelo menos, da manutenção de seus domínios desdobraram-se no aprimoramento de um paradigma bélico assumido como forma eficaz de imposição de um controle sobre terras e gentes.¹⁷⁴

Vários foram os historiadores que apontaram a revolução militar do século XVII como o evento inaugural de uma transformação social intimamente vinculada à ascensão do capitalismo.¹⁷⁵ Neste sentido, a Guerra dos Trinta Anos é apresentada como o episódio mais marcante do período devido a sua capacidade de mobilização de esforços antes nunca vistos.¹⁷⁶

Uma das testemunhas oculares mais contundentes das tragédias desencadeadas por conta da Guerra de Trinta Anos foi o gravurista natural de Nancy, Jacques Callot (1592-1635).¹⁷⁷ No entanto, o interesse em acompanhar o modo como o artista retratou esse novo tempo do mundo, atravessado pelas guerras, não se reduz a uma tentativa de contextualização deste momento central para a reconfiguração do anticiganismo. Jacques Callot foi também o responsável pela produção de uma coleção dedicada exclusivamente aos “bohémiens”, tal como iremos apresentar na segunda parte deste capítulo.

De acordo um dos primeiros biógrafos de Jacques Callot, André Félibien, o artista teria passado por uma juventude cercada de aventuras, tendo se juntado aos 20 anos a um grupo de ciganos que rumavam em direção a Itália.¹⁷⁸ Sob o mecenato de diferentes figuras da nobreza, recebeu suas instruções nas artes em Roma e Florença, retornando à

¹⁷⁴ Michel Foucault. *Segurança, Território, População*. São Paulo, Martins Fontes, 2008.

¹⁷⁵ Geoffrey Parker, *op. cit.* ; Robert Kurz, *op. cit.*

¹⁷⁶ Geoffrey Parker (ed.) *The thirty years' war*. London, Routledge, 2007.

¹⁷⁷ Joseph Berg. *op. cit.*, p. 33 e segs.

¹⁷⁸ Katie Hornstein. “Just Violence: Jacques Callot’s *Grandes Misères et Malheurs de la Guerre*.” *Bulletin The University of Michigan. Museums of Art and Archaeology*. Vol. 16, 2005. Disponível em: <https://quod.lib.umich.edu/b/bulletinfront/0054307.0016.102?view=text;rgn=main> Acessado em 21/08/2019; Diane Wolfthal. “Jacques Callot’s *Miseries of War*.” *The Art Bulletin*. Vol. 59, n. 2 (Jun, 1977), p. 222-233. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/3049634> Acessado em 21/08/2019.

França após a morte de Cosimo II, o Grão-Duque da Toscana. Sua volta à terra natal foi marcada pelos episódios de guerra vinculados à invasão da Lorraine pelas tropas do rei Luis XIII. Tais eventos o levaram a produção, em 1633, de uma série de dezoito gravuras intitulada *Les Grandes Misères et Malheurs de la Guerre*. Nesta coleção aparecem sobretudo cenas de recrutamento, batalha, pilhagem, violência, punição exemplar e condecoração militar. Cadáveres, flagelados e mercenários ganham o primeiro plano desta coleção de obras conhecidas pela tematização do terror próprio ao período.

Há uma disputa entre as diferentes interpretações sobre os significados possíveis da coleção de gravuras vinculadas aos episódios da Guerra de Trinta Anos. Por muito tempo foi comum entre seus principais biógrafos indicar Jacques Callot como um artista anti-guerra.¹⁷⁹ De acordo com esta perspectiva ele teria se posicionado contra a invasão da sua terra natal, entrando em desavença direta com representantes da monarquia e do clero. Mesmo tendo experiência na confecção de mapas, teria negado o pedido das autoridades de Lorraine de cartografar as regiões em conflito, produzindo como uma espécie de resposta a coleção de gravuras *Les Grandes Misères et Malheurs de la Guerre*. No entanto, abordagens mais recentes põem em cheque esta interpretação ao apresentarem a relação de honras e mercês que Callot recebeu dos representantes da Coroa francesa após a produção das gravuras sobre as condições de guerra.¹⁸⁰

Em artigo intitulado *Just Violence: Jacques Callot's Grandes Misères et Malheurs de la Guerre* a autora, Katie Hornstein, propõe uma leitura das gravuras a partir de uma espécie de ordem narrativa capaz de abrir hipóteses interpretativas sobre qual seria o intuito do autor no momento de sua produção. Katie Hornstein tem dúvidas sobre a

¹⁷⁹ Katie Hornstein. *op. cit.*

¹⁸⁰ *Idem*

possibilidades da série de gravuras poderem ser lida como um documento anti-guerra. Isso porque, para a autora, a guerra era inerente àquele momento histórico, de modo que Callot deveria ser estendido como alguém que retratou a violência como algo que atravessa todas as relações sociais, indiscriminadamente.¹⁸¹

A partir da hipótese levantada por Katie Hornstein seria possível elaborar novas perguntas sobre a relação entre a coleção de gravuras e este novo contexto político social no qual a Europa encontrava-se mergulhada. A primeira delas estaria relacionada ao questionamento sobre, afinal, quais as mudanças sociais que a obra tem a capacidade de sintetizar? O que pode ser apreendido a partir da leitura crítica da coleção composta por Jacques Callot? Qual a sua percepção sobre a guerra? O que ela nos diz sobre a constituição dos Estados modernos? Qual a perspectiva adotada diante do fenômeno da monetarização das relações sociais? Quais os deslocamentos que estas novas relações trouxeram para a população em geral no tocante à violência? Qual o interesse de Jacques Callot na tematização da violência? E para além de pensar naquilo que a coleção revela, seria possível colocar a questão sobre aquilo o que ela tenta esconder? O que isto tem a ver com o novo modo de recrutamento bélico, a mobilização de grupos mercenários, a constituição das identidades territoriais e, sobretudo, as revoltas deflagradas em várias localidades a partir do final do século XVI? E, por fim, o que tudo isso tem a nos dizer sobre a reconfiguração do anticiganismo a partir do século XVII? São estas e outras perguntas que norteiam a análise das gravuras a partir daqui apresentadas.

Uma das primeiras gravuras da coleção retrata a organização dos destacamentos das forças militares durante uma revista às tropas [imagem 3]. A ordem alinhada de uma porção de homens orientados pelos comandos ressoados através das caixas de guerra, a

¹⁸¹ *Idem*

retidão dos uniformes e da postura dos militares, se destacam na composição do primeiro plano da gravura. Enquanto no canto esquerdo alguns homens sugerem a transmissão de informações a alguém que as anota, no lado direito alguns oficiais contam montes de moedas. Aqui a sistematização das informações e a mobilização de recursos financeiros parecem ser as peças fundamentais para a realização deste espetáculo de ordem, uniformidade e alinhamento. No entanto, é preciso dizer que algo se esconde por trás desta imagem. Trata-se do momento anterior a este ajuntamento de homens, a saber, o próprio processo de recrutamento, imposto invariavelmente como forma de violência e desenraizamento daqueles que tinham por obrigação servir a um soberano sob risco de morte.¹⁸²

Na segunda gravura da coleção, esta ordem primordial, fabricada às custas de um processo velado de recrutamento, se esvai, dando lugar ao caos próprio aos campos de batalha [imagem 4]. Cobertos pela poeira que levanta durante as ligeiras movimentações dos soldados, homens e cavalos tombam diante do fogo inimigo. Nesta figura algo se perde em relação à primeira gravura. Todavia, estamos diante de uma perda que não está obliterada. Ela entra no cálculo da guerra, ao contrário da perda inaugural do processo de recrutamento. Aqui, parte dos recursos condensados na forma inicial dos destacamentos militares se consome através da mobilização contra a força adversária. Na matemática da guerra, as baixas se realizam por meio da morte de homens e montarias, perda de armas e munição. No entanto, é a partir desta perda que o combate se desloca, desdobrando-se em cenas de violência endereçada ao restante da população civil.

¹⁸² Sobre as novidades relacionadas ao processo de recrutamento, ver: John A. Mears. "The Thirty Years War, the general crisis and the origins of a standing professional army in the Habsburg monarchy." *Central European History*. Vol. 21, n. 2, 1988, p. 122-141. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/4546115?seq=1>; Peter H. Wilson. *Europe's Tragedy. A History of the Thirty Years War*. 2009;

As cinco próximas imagens parecem nos indicar os meios adotados pelos soldados para reproduzir uma faceta aparentemente perversa e irracional do ciclo da guerra [imagens 5, 6, 7 , 8 e 9]. Elas retratam a pilhagem de fazendas, monastérios, vilas e viajantes. A terceira gravura da série mostra o conflito que se desenrola em frente a uma casa de comunidade rural [imagem 5]. No primeiro plano é possível acompanhar a disputa armada entre os moradores e os soldados. Alguns habitantes observam a cena enquanto os saqueadores fogem carregados de produtos do botim. A gravura seguinte revela o interior de uma casa em meio a um saque [imagem 6]. Em relação à figura anterior, esta cena parece imprimir uma ideia de escalada do terror. Aqui a violência não é reduzida ao roubo e ao inevitável enfrentamento imposto pela disputa sobre a propriedade dos bens em questão. Nesta cena trata-se de outras formas de violência que vão desde a queima de um corpo dependurado, a agressão a um homem amarrado, o golpe mortal de espadas, indo até as três manifestações de violência contra as mulheres, sendo duas delas episódios explícitos de estupro.

A imagem número 6 parece complexificar os problemas vinculados aquilo que se entende de modo geral como guerra ou economia de botim, na qual prevaleceria uma suposta reposição material, por outros meios, como algo exigido pela própria lógica de continuidade da guerra. No entanto, esta reposição primordial, esta espécie de compensação de uma perda dos recursos consumidos em campo de batalha, não parecem se resumir à materialidade dos bens e da ordem que se foi no conflito contra os inimigos. E é justamente esta gravura que nos coloca diante de um questionamento mais profundo sobre o modo como a violência se reproduz, autonomizando-se de qualquer justificativa

reduzida ao campo da necessidade, mostrando-nos o avesso sanguinário, as víceras do processo de acumulação como um movimento com finalidade em si mesmo.

Sendo assim, se assumirmos que algo precisa ser repostado, para além dos bens materiais perdidos, talvez o derramamento de sangue, o conflito direto e o estupro nos aponte para um além da materialidade que se deseja supostamente recuperar. Talvez algo da ordem dos afetos, do escoamento do fluxo das energias mobilizadas para o combate, o ódio e o sem sentido do recrutamento escamoteado esteja em jogo neste momento de catarse violenta. Isso porque, chama atenção na gravura a perversidade de atos infringidos não contra as tropas inimigas, seus legítimos objetos de ódio, mas contra a população desarmada e supostamente mais vulnerável a quem deveria se defendido, enquanto súditos de um soberano, de um caput. Porém, se é verdade que o soberano é a cabeça deste corpo social, atingir aos seus súditos significa de algum modo macular este corpo, imprimir sobre ele a impotência daquele que deveria protegê-lo.

O ápice desta relação aparece nas cenas de estupro. Prática comum nos momentos de guerra, o estupro figura como uma das muitas situações limites de violação do corpo do outro.¹⁸³ Neste episódio a descarga da energia acumulada pela tensão do conflito próprio à guerra encontra no corpo, sobretudo feminino, o seu meio de liberação. Como sinal de perversão, aqui o trauma inaugural do recrutamento prévio à guerra, a alienação de si mesmo como condição do ser soldado, ao qual todos os combatentes se veem expostos, encontra em um corpo aparentemente mais vulnerável o meio para que este “sem sentido” seja transmitido, porém de uma outra maneira, alimentando um ciclo incessante de violência e esgarçamento do tecido social, decalcando os caminhos pelos quais se alinhavariam as novas tramas sociais.

¹⁸³ Georges Vigarello. *História do Estupro: violência sexual nos séculos XVI-XX*. Rio de Janeiro, Zahar, 1998.

Evidente que não se trata do resultado de uma política racionalmente orquestrada. No entanto, é possível perceber o modo como o terror e a belicosidade aparecem enquanto fatores constituintes destes novos laços sociais substancialmente fundamentados na violência. Tudo se passa como se nestes atos aparentemente irracionais, a farsa social, a coerção que mantém a unidade deste corpo imaginário, gravado nos súditos como uma espécie de destino fatal, se revelasse.

A imagem número 7 compõe este quadro de ruptura ao representar o sacrilégio cometido por aqueles que não respeitam nem a honra interna dos lares e muito menos um espaço sagrado tal como os mosteiros. Todavia, esta cena parece se desenrolar com menos resistência quando comparada àquela apresentada na imagem número 5, por exemplo. Freiras raptadas, um corpo caído e religiosos presos compõem os momentos de um conflito mais silencioso, possibilitando a realização de um grande botim de guerra. Uma carroça inteira carregada de caixas e objetos religiosos demonstram a composição de um espólio totalmente desvinculado de qualquer ideia de suprir as necessidades básicas das tropas.

Em conjunto com a imagem anterior, esta figuração nos apresenta os excessos aparentes de um conflito sobre o qual já não é mais possível nomear uma causa que o justifique para além do puro saque e a reprodução da violência como finalidade em si mesma, o que acaba, como uma mensagem invertida, revelando, de algum modo, o sentido profundo da própria mobilização da guerra.

A imagem número 8 gira em torno de um assalto a uma comunidade rural. Alguns soldados preocupam-se em conduzir prisioneiros ao mesmo tempo em que outros carregam carroças de produtos. A morte dos animais que serão consumidos pelas tropas

aparece nas laterais do retrato enquanto no fundo uma igreja é cercada por homens armados.

A imagem número 9 fecha esta parte central da série de cenas de assaltos. Aqui o conflito gira em torno de um roubo de beira de estrada perpetrado contra um grupo que se deslocava com o auxílio de uma carruagem. Investindo contra os homens que faziam a condução dos cavalos e as mulheres instaladas no interior do transporte, o bando armado cerca os viajantes pegos evidentemente de surpresa. Todavia, ao que tudo indica, a cena não retrata apenas o assalto à carruagem. Na parte superior, mais à esquerda um homem de mochila está cercado por dois militares. No primeiro plano do quadro também figura um homem caído ao lado de sua mochila. Aparentemente menos abastados do que as pessoas que se deslocam de carruagem, é possível se perguntar se o artista não tinha o intuito de mostrar a aleatoriedade e a gratuidade com que a violência era empregada contra a população civil. Pronto para atirar, um homem uniformizado, desenhado no canto direito do quadro, reitera a imagem do ataque surpresa. A postos na sombra, arma uma tocaia como quem espera o momento para entrar em cena, caso desejado.

A partir desta sequência brevemente apresentada, seria possível levantar novas questões sobre o modo como a violência foi retratada nesta coleção. Do deslocamento da violência contra os inimigos legítimos, postos em campo de batalha, agora direcionada contra os súditos desarmados, do pagamento de soldo ao botim de guerra, chama atenção as imagens de subversão do sentido deste evento. Mas, se por um lado, estas manifestações parecem imprimir as imagens do negativo deste conflito, produzido em nome do soberano, personificador do bem comum, por outro lado, ele reitera justamente a

suposta necessidade desta intervenção soberana por meio de novos conflitos, a fim de reinvestir suas forças na retomada da coesão perdida.

Tudo se passa como se a violência inaugural, produzida pela “vontade” soberana, retornasse pelas portas do fundo, agora direcionada contra aqueles sobre os quais este poder soberano emana e, principalmente, sobre aqueles que este próprio poder encontra a sua justifica última de existência. Afinal, o que é um soberano sem seus súditos? Por meio desta violência encontra-se duplamente as condições objetivas para a reiteração da guerra: seja por meio do recrutamento direto de soldados, seja pela vulnerabilização dos corpos sobre quem os custos da guerra recaem. Sendo assim, este episódio pode ser lido como um momento de cisão interna a própria constituição dos súditos por serem ao mesmo tempo os efetivadores da guerra e aqueles quem sofrem diretamente com ela. Tratar-se-ia, portanto de uma dupla inscrição da guerra constituída e constituidora destes corpos assujeitados.

Desta cisão interna é possível pensar também no modo como Jacques Callot enunciou, de modo mais ou menos explícito, aquilo que parece ser a grande novidade da Guerra de Trinta Anos, a saber, o pagamento em dinheiro das tropas e a relação contraditória entre súditos e mercenários.

Se de algum modo podemos admitir que o poder secular na Europa deste início do período moderno tinha suas raízes fincadas em princípios de dependência mútua e direta dos soberanos em relação aos seus súditos, a nova lógica de guerra parece colocar esta relação em outros termos. O recrutamento daqueles direcionados para a produção bélica, o destacamento de tropas e o pagamento em soldo parecem ser as marcas desta mudança

qualitativa dos laços sociais. Destas novas condições objetivas emerge de maneira modificada a figura dos mercenários.

Grosso modo, os mercenários são frequentemente retratados com um bando de soldados profissionais pagos para combater em nome daquele que os remunera¹⁸⁴. Muitas vezes estas figuras receberam uma identificação pejorativa na medida em que o único afeto a sustentá-los, enquanto guerreiros, girava em torno do seu suposto desejo restrito aos ganhos materiais. Na obra de Jacques Callot esta diferenciação, entre os súditos recrutados na forma de soldados remunerados e os mercenários, não está bem definida. Não se sabe ao certo qual grupo fora retratado pelo artista. No entanto, se os soldados representados não eram diretamente mercenários, no sentido forte do termo, certamente fica evidente a insinuação de uma dada proximidade entre ambos os grupos. Tal associação pode ser sustentada com uma breve revisão das gravuras já apresentadas. Se na primeira cena temos a figuração da contagem de moedas que sugere o elemento que faz a mediação entre o recrutamento e o recruta, as imagens seguintes ao combate em campo de batalha reiteram o lugar do ganho material como elemento importante, porém não o único, para a mobilização do esforço de guerra.

O ataque à população comum daria mais um indício da proximidade do comportamento dos soldados àquilo que está associado caricaturalmente à atuação dos mercenários. Uma vez que eles supostamente não estão mobilizados por mais nenhum outro afeto que não seja o ganho material e, na medida em que não possuem laços de obrigação com o soberano, suas terras e gentes, para além da promessa de remuneração.

¹⁸⁴ Lucia Eileen Staiano- Daniels. *The war people: the daily life of common soldiers, 1618-1654*. Dissertation in History. Los Angeles, University of California, 2018, disponível em : <https://escholarship.org/content/qt3hr6185w/qt3hr6185w.pdf>; James Miller. “The scottish mercenary as a migrant labourer in Europe, 1550-1650” e Michael Sikora. “Change and continuity in mercenary armies: Central Europe, 1650-1750” in: Erik- Jan Zürcher. *Fighting for a living: a comparative study od militar labour (1500-2000)*. Amsterdam Univesity Press, 2013, p. 169-200 e p. 201-242. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/j.ctt6wp6pg>.

A ambiguidade das gravuras traz à tona questões sobre este conflito, para além de enunciar até mesmo o caráter negativo que o dinheiro e a atividade realizada com vistas apenas no ganho financeiro tinham na sociedade cristã.

Aqui, poderia-se pensar na emergência do mercenário como uma espécie de duplo do súdito. Seria uma forma de aparição contraditória desta relação de poder da qual emerge como produto este personagem destituído de sua máscara de caráter. E não à toa, a forma de sustentar socialmente a diferença entre o súdito comum e o mercenário foi equiparando este último à força estrangeira, modo astuto de representá-lo como exterioridade, a fim de manter uma imagem de coerência interna às relações servis.

Pensar no imaginário daquela época em torno do dinheiro, do ganho financeiro e da riqueza nos coloca questões sobre o modo como as imagens de Callot certamente tinham potencial para levantar acalorados debates sobre as práticas de remuneração, em geral, mas sobretudo, a prática mercenária, em particular. Deste modo, seria possível pensar a obra de Jacques Callot como um testemunho deste período de transição em que as transformações objetivas e subjetivas colaboraram para a constituição de novas formas de se estar no mundo.

Neste sentido, as práticas de pilhagem são retratadas como se estivessem fazendo coro a um diagnóstico relacionado aos problemas acarretados pelo processo de monetarização das relações de recrutamento de soldados para a guerra. É possível pensar que a tematização deste tipo de prática militar de botim explicitava de algum modo uma narrativa que percebia os problemas de uma mobilização justificada apenas pelo desejo de ganhos materiais, dissociada de ideários mais firmes, como aqueles vinculados a algum tipo de lealdade ou honra militar, posta em jogo nos conflitos. Tal dissociação

poderia desdobrar-se em práticas de roubo indiscriminado contra os demais súditos como uma espécie de ação com finalidade em si mesma, indo para além da rivalidade alimentada pela máquina de guerra em relação aos inimigos e estrangeiros, a ponto de afetar populações colocadas dentro do espectro dos aliados. Sendo assim, tal figuração poderia ser lida como uma denúncia dos desdobramentos indesejados ao instaurar um regime de terror que recairia primordialmente sobre aqueles que deveriam ser protegidos pelo poder soberano. Talvez fosse possível ler esta coleção a partir de uma perspectiva crítica ao processo de desvinculação dos princípios morais de Antigo Regime e o caráter dissolvente dos laços tradicionais, representado pelo dinheiro.

A economia do saque, como lógica própria à organização militar do início do período moderno, aparece aqui retratada na sua forma mais dramática, como prática aparentemente desnecessária e perversa, na medida em que ela se dá contra a população comum. E neste sentido, é possível pensar se Jacques Callot, ao tematizar estes excessos, buscasse em alguma medida dar-lhes um sentido dentro da lógica de organização militar.¹⁸⁵

A oitava gravura mostra o momento de descoberta dos soldados responsáveis pelos episódios anteriores de violência. Esta ilustração é interessante na medida em que a indistinção entre os soldados infratores e os soldados responsáveis por capturá-los fica flagrante. Todos estão igualmente uniformizados de modo que o único signo de diferenciação entre eles é a postura em relação às armas ou aos movimentos de rendição. Enquanto os soldados reinstauradores da ordem aparecem armados, os soldados fora da lei estão com as mãos atadas. Mas a busca pelos soldados responsáveis pelos distúrbios

¹⁸⁵ Diante dos percalços da guerra, o jurista Hugo Grotius, por exemplo, elaborou o famoso tratado *De iure belli ac pacis* [1625] a fim de estipular quais eram os princípios básicos que deveriam ser obedecidos durante a Guerra. Hugo Grotius. *O direito da guerra e da paz*. Ijuí, Unijuí/ Fondazione Cassamarca, 2005.

anteriores parece não ter terminado: em meio às árvores e arbustos é possível observar alguns homens escondidos, tentando escapar da inspeção realizada por outros soldados portando lanças.

As cinco próximas gravuras mostram maneiras diferentes de castigar corporalmente os soldados responsáveis pelos saques e violações. A exposição destes momentos de punição, nos quais instrumentos de tortura são mobilizados para gravar nos corpos dos desviantes a lembrança da pena que lhes é devida, forma um verdadeiro espetáculo de horror. Seu caráter pedagógico fica subentendido na exposição de diferentes formas de punição exemplar, como quem espera que tais crimes não voltem a ocorrer. E aqui recorre-se a mais violência para que um modo específico de agressão fosse suspenso a fim de dar lugar a formas mais disciplinadas de violência, concordantes com o “desejo” soberano.

A partir desta sequência entramos em contato com uma outra face da violência de guerra. E novamente o cálculo parece ser feito como uma tentativa de equalizar estes embates, lançando mão da violência punitiva exemplar como meio para anular a reprodução da violência disruptiva, reproduzida aparentemente à revelia da ordem militar.

A exposição dos infratores, o uso de instrumentos de tortura, o enforcamento coletivo, a execução com tiros à queima roupa, a fogueira incineradora de corpos desviantes, são alguns dos meios elencados pelo artista para retratar o uso de uma violência legitimada socialmente por ser aplicada contra todos os responsabilizados pelo uso indevido da força que lhes foi temporariamente concedida, enquanto representantes armados do poder soberano. Este caráter pedagógico instaura o aprendizado dos limites entre o aceitável e o inaceitável dentro do espectro geral das formas de conflito que atravessavam a

sociabilidade moderna daquele período. Tudo se passa como se houvesse uma tentativa de administrar os excessos impetrados pelas forças que emergiam no momento da guerra. Todavia, tal gerenciamento dos conflitos era realizado de modo a desconsiderar o fundamento bárbaro existente por trás destas relações beligerantes, de modo que a punição não visava necessariamente a suspensão do conflito e sim o direcionamento destas energias a fim de canalizá-las e discipliná-las. Mais do que isso: localizar responsáveis pela violência indiscriminada significava também circunscrever o estado de barbárie como uma exceção desvinculada do estado geral da guerra. Esta separação entre uma violência legítima e uma violência não-legítima poderia se desdobrar na retirada de qualquer crítica mais contundente à lógica da guerra. Ao eleger uma série de condutas de ruptura do laço social, como se fossem meros desvios da norma, justificava-se o uso de mais-violência, derivada da disciplina e correção militar, enquanto modo eficiente de suspender esta faceta dissociativa, própria aos excessos de guerra.

Mas nem tudo são glórias. A imagem número 16 apresenta uma parte dos resultados negativos da guerra. Os soldados mutilados em busca de amparo lotam a porta do hospital já visivelmente operando em sua capacidade máxima. A gravura seguinte retrata a situação de indigência na qual os ex-combatentes se encontram. Reduzidos à condição de mendigos, eles passam a ocupar as estradas, esperando pelo auxílio da população comum. E aqui, mais uma vez, os súditos aparecem como os sujeitos sobre quem a falta de amparo governamental recai duplamente. Pois, se por um lado são os súditos que sustentam a guerra com seus corpos-soldados e seus corpos-trabalhadores na produção de retaguarda do conflito, por outro lado, é sobre eles que recai igualmente o peso da

assistência e dos cuidados prestados aos sobreviventes. No entanto, caberia questionar o sentido desta gravura e a da seguinte para a economia geral da coleção.

A penúltima imagem parece ser uma espécie de revanche da população comum contra os soldados. De algum modo, esta cena parece estar associada com um discurso que aponta para uma suposta articulação precária entre as autoridades governamentais e as forças militares que acabam por assolar justamente a parte da população que deveria restar sobre o amparo do soberano. Esta revolta parece ser perpetrada pela população comum como uma espécie de resposta às mazelas desencadeadas por conta dos conflitos.

E neste sentido, é preciso lembrar que o final do século XVI e o início do século XVII foi marcado pela emergência de uma série de revoltas. Mas longe de enfraquecerem o poder soberano, eles conflitos tiveram como resultado o fortalecimento da centralização e sistematização dos dispositivos estatais. Pois, se de algum modo é possível afirmar que a condição de conflito inaugural fora instaurada por conta das mobilizações militares dos diferentes soberanos em disputa concorrencial, fica também patente que a condição de desamparo na qual a população, colocada em meio ao fogo cruzado, estava, justificava um governo cada vez mais firme e centralizador que desse conta, por um lado, de organizar diferentes setores produtivos e, por outro, de trazer uma ideia minimamente aceita de proteção e segurança diante do caos que eles mesmos instauraram. Como se fortalecimento de um poder central fosse o único meio possível de realizar as demandas de paz e suspensão da violência.

Por último, a coleção retrata uma cerimônia de recompensa aos militares. Como quem reforça a imagem de uma estrutura bélica subordinada ao desejo do soberano, a série de gravuras tem por desfecho a representação de uma experiência de guerra bem

sucedida. A questão aqui é se perguntar: diante de um desfile macabro de gravuras dedicadas a miséria da Guerra, onde reside, afinal, o sucesso desta empreitada?

Como Katie Hornstein chama à atenção, as duas únicas cenas onde há uma relativa paz são o momento de revista às tropas e o processo de condecoração. Todas as outras gravuras são atravessadas pelas narrativas da violência, desordem e confusão. Deste modo seria possível pensar a coleção como um discurso cíclico que justifica a instrumentalização da guerra como maneira eficaz de resolução de conflito. No entanto, não se trata de um ciclo que se repete sempre de maneira igual a si mesmo. Trata-se de um ciclo em constante expansão, na medida em que a deflagração do conflito exige cada vez mais recursos e centralização do poder que que eles sejam temporariamente suspensos.

O esforço de ordenação deste novo tempo do mundo encontrava-se sob o imperativo da mobilização cada vez maior de recursos materiais e forças disciplinadoras capazes de colonizar e manter no eixo a própria estrutura bélica. Elemento imprescindível à constituição dos Estados modernos, a lógica militar reitera o novo sentido que a produção e mobilização das riquezas deve ter para a efetivação da vontade soberana.

E por isso, é possível pensar que longe de ser uma espécie de manifesto anti-guerra, a coleção produzida por Jacques Callot apareceria como um artefato, um recurso retórico articulado aos interesses soberanos a fim de explicitar a urgência de um fortalecimento político, através da figura do soberano e de seu braço armado, capaz de fomentar de modo cada vez mais eficaz as condições exigidas para a suspensão da violência disruptiva, o amparo da sociedade civil, a favor da continuidade da guerra de ordenamento social.

1. 3. A síntese hobbesiana do mundo moderno

Sem dúvida os acontecimentos da primeira metade do século XVII mudaram substancialmente as relações sociais estabelecidas em diferentes reinos cristãos. Tais alterações tiveram em Thomas Hobbes um de seus mais importantes intérpretes, dedicando-se sobretudo a pensar a política por meio de uma determinada representação corporal da sociedade e sua respectiva maneira de se organizar. Considerado um dos pensadores mais influentes do período moderno, seus escritos circularam consideravelmente pelos ambientes letrados, influenciando diretamente governantes e representantes políticos. Tornou-se testemunho do modo como as tensões sociais próprias ao século XVII redirecionaram substancialmente as preocupações políticas europeias a ponto de inaugurar aquilo que ficou conhecido com uma “filosofia civil”.

Dentre as principais preocupações filosóficas do autor, certamente chama atenção a sua tentativa de criação de uma síntese social capaz de explicar de forma contundente os fundamentos dos conflitos e seus desdobramentos bélicos enquanto condição imanente à vida humana.

A adoção de uma perspectiva mais próxima de uma visão secularizada e objetiva do mundo chegou a Thomas Hobbes, sobretudo, durante o período em que esteve exilado na França por conta dos episódios da Guerra Civil em Inglaterra. Convivendo em um ambiente no qual transitavam diversos intelectuais, fazia-se conhecer os fundamentos da Física Moderna, amplamente debatidos entre aqueles que gravitavam em torno da figura de Marin Mersenne.¹⁸⁶

¹⁸⁶ M. Jan Prins. “Ward’s polemic with Hobbes on the sources of his optical theories.” *Revue d’histoire des sciences*, tome 46, n. 2-3, 1993, p. 195-224.

Em um evidente contraponto a uma concepção estritamente teológica do mundo, o esforço reflexivo de Hobbes seguia com o intuito de contribuir para a construção de um novo campo de saber mais afeito à compreensão objetiva daquilo que poderia ser apreendido pelos sentidos. Tendo a visão como fenômeno fisiológico privilegiado, o registro ocular apresentava-se como o meio através do qual era possível testemunhar o real, concedendo ao observador a capacidade de compreender as manifestações singulares dos fenômenos físicos.¹⁸⁷

A partir de então, as investigações de Hobbes seguiram no intuito de elaborar filosoficamente a articulação de três dimensões distintas do movimento apreendido pela experiência sensível, a saber: o corpo, o homem e o cidadão.¹⁸⁸ Deste modo, a argumentação do pensador assumia a forma de uma “filosofia civil” cujo campo de investigação ia das questões referentes à constituição interna do homem até chegar na conformação social do “sujeito”¹⁸⁹ portador do direito “de utilizar de suas faculdades naturais em conformidade com a razão reta” com vistas a “proteger sua vida e membros”.¹⁹⁰

Interessante perceber a centralidade que a “natureza interna do homem”, constituída “dos poderes naturais do seu corpo e de sua mente”¹⁹¹, apresentada de modo substancialmente cindida, tinha nos argumentos do autor. Encontrava-se em seu horizonte de preocupações tudo aquilo que acreditava ser central enquanto força

¹⁸⁷ Steven Shapin; Simon Schaffer. *Leviathan and air-pump: Hobbes, Boyle and the experimental life*. Princeton, Princeton University Press, 1989.

¹⁸⁸ Quentin Skinner. *Hobbes e a liberdade republicana*. Trad. Modesto Florenzano. São Paulo, 2010 [2008], p. 35.

¹⁸⁹ Interessante observar a peculiaridade da língua inglesa para quem não há distinção entre sujeito e súdito. *Subject* designa ao mesmo tempo aquele que tem condições e elementos de agência e aquele que é subordinado, desprovido de agência, sujeito a algo ou a alguém. Sobre a relação entre sujeito, súdito, agência e sujeição, ver: Judith Butler. *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*. Standford, 1997.

¹⁹⁰ Thomas Hobbes. *Do cidadão*. São Paulo, Martins Fontes, 1998, p. 31

¹⁹¹ Thomas Hobbes. *Os elementos da lei natural e política*. Apud. Quentin Skinner, *op. cit.*, p. 37.

mobilizadora da atividade humana. As esferas do afeto, da emoção e da corporalidade importavam para a discussão sobre política e filosofia civil na medida em que esses atributos estavam intimamente vinculados à dimensão social de ação do cidadão no mundo.¹⁹² Falar de política significava problematizar a centralidade da vontade e dos afetos que as animava. Colocava igualmente em questão os aspectos corporais sobre os quais o princípio político da filosofia civil se realizava e ganhava materialidade.

Importante frisar que esse corpo reivindicado por Hobbes podia ser tanto um corpo apreendida como natural, objeto privilegiado da fisiologia, quanto um corpo político, pensado analogamente como uma totalidade orgânica funcional. É sobre essa segunda ideia de corporalidade que Hobbes dedicou parte de seus escritos mais influentes.

Insistindo nas metáforas fisiológicas, caras ao vocabulário político europeu do século XVII (como foi possível observar nos discursos de Sancho de Moncada), Hobbes reforçava a imagem de um corpo político civil que punha no centro “nervoso” desse organismo a figura do soberano, ou seja, o *caput* do mundo terreno; aquele que tinha o poder de decisão, o responsável por arbitrar sobre o funcionamento das demais partes desse corpo composto invariavelmente por membros conflitantes, como foi possível perceber nas gravuras de Jacques Callot.

As imagens corpóreas da política apareciam socialmente como o princípio objetivo através do qual o poder terreno se realizava. A partir da figura do Leviatã uma noção particular de poder e organização social foi capaz de sintetizar anseios e responder aos impasses dados pela conjuntura específica do século XVII. Diante do esfacelamento do mundo cristão, a generalização dos conflitos sociais impunha a urgência de pensar-se em

¹⁹² Vladimir Safatle. *Circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. São Paulo, Cosac Naif, 2015.

formas estáveis de governo e modos eficazes de resolução de conflito. Exemplo de centralização do poder decisório, a ideia hobbesiana de soberania apresentava-se discursivamente como a forma secularizada capaz de garantir o mínimo de paz e de proteção necessária para uma nova configuração das disputas aparentemente intermináveis.

Todavia, nem só de príncipes e figuras centralizadoras fez-se o vocabulário político do início do período moderno. Essa noção hobbesiana de organização social estava longe de ser a única em circulação. Foi necessário gastar muita tinta e espada para que essa imagem se generalizasse em detrimento de outras visões sobre os modos como as relações sociais poderiam ser realizadas.¹⁹³

As disputas políticas e religiosas por autonomia marcaram igualmente o século XVII. Revoltas e tentativas de desvencilhamento jurisdicional gravaram na experiência europeia discursos diversos sobre liberdade. Os conflitos políticos punham em cheque a pretensa naturalidade de uma sociedade articulada de forma declaradamente coercitiva.

A instrumentalização do medo como afeto político - capaz de garantir a adesão subjetiva e coletiva a um projeto de governo - impunha o imperativo da busca por segurança e estabilidade como finalidade em si mesma.¹⁹⁴ Duplamente implicados com a situação de incerteza social, as forças militares eram as grandes responsáveis pela generalização dos conflitos alimentados pela noção de *dominium* sobre terras e gentes, ao mesmo tempo em que se apresentava como meio através do qual o poder da nobreza, de modo geral, e do monarca, em particular, se efetivava.

¹⁹³ Christopher Hill. *O mundo de ponta-cabeça: ideias radicais durante a revolução inglesa de 1640*. São Paulo, Companhia das Letras, 1987.

¹⁹⁴ Remo Bodei. *Geometria de las pasiones: miedo, esperanza, felicidad. Filosofía y uso político*. México, Fondo de Cultura Económica, 1995.

Os anseios sociais por autonomia e liberdade contrariavam os interesses dos soberanos dispostos a garantir o seu *imperium* a qualquer custo. Para desacreditar categoricamente as tentativas autonomistas, o imaginário político dominante na época reivindicou em mais de uma ocasião a figura monstruosa da “Hidra de muitas cabeças” (ou a “besta de muitas cabeças”, aludida por Sancho de Moncada) como metáfora para os perigos que a falta de centralidade poderia trazer caso fosse insistentemente evocada. Impregnava-se, assim, a consciência coletiva com símbolos que desqualificavam as lutas por autonomia, reiteradamente vinculadas às figuras aberrantes.¹⁹⁵ Tudo se passava como se as tentativas de pensar uma outra forma de liberdade fossem análogas à reivindicação de um corpo anti-natural. Tratava-se, portanto, de uma anomalia que deveria ser eliminada enquanto forma de possibilidade social. No entanto, passava-se ao largo do problema sobre a própria constituição desta anomalia como produto das relações sociais centralizadoras que se procurava legitimar. Mas ao mesmo tempo esta aparente exceção justificava um estado de maior concentração de poder em torno desta figura soberana, apresentada como a única capaz de suspender este estado anti-natural.

Desse modo, reforçava-se a ideia de um corpo político cujas partes componentes eram passíveis de conviver harmonicamente graças às ações coercitivas orquestradas por um centro nervoso eficaz. Ao soberano cabia a tarefa de direcionar o fluxo social, tendo por finalidade última a realização das condições objetivas daquilo que podia ser entendido pelo princípio do “bem comum”.¹⁹⁶ Esse princípio social justificava

¹⁹⁵ Peter Linebaugh; Marcus Rediker. *A hidra de muitas cabeças: marinheiros, escravos, plebeus e a história oculta do Atlântico revolucionário*. São Paulo, Companhia das Letras, 2008.

¹⁹⁶ Segundo Rousseau, a economia era o conjunto de leis que governavam um lar ou um Estado com vista à realização do “bem comum”. Rousseau, cidadão de Genebra. “Economia (moral e política).” Diderot; D’Alembert. *Verbetes políticos da Enciclopédia*. São Paulo, 2006. Sobre a ideia de bem comum em contexto inglês, ver: Peter Linebaugh. *The magna carta manifesto. Liberties and commons for all*. Berkley, University of California Press, 2009.

politicamente as medidas restritivas às quais todos os membros dessa totalidade deveriam se submeter.

Dentro dessa visão política, os homens, naturalmente providos de paixões e afetos egoístas, sempre dispostos a entrar em conflito para fazer valer sua vontade individual, seriam transformados em súditos induzidos a realizar os princípios sociais próprios a uma “vida civil”.¹⁹⁷ Suas ações e atividades teriam de corresponder à realização dessa nova forma social. O trabalho humano precisava ter o seu fluxo direcionado para uma finalidade determinada.

A analogia fisiológica utilizada largamente para exemplificar o sentido desse fluxo social correspondia àquilo que os cientistas denominaram, a partir do século XVII, de sistema circulatório.¹⁹⁸ Semelhante ao sangue que irriga todo o corpo através das veias, a circulação de mercadorias pelos reinos seria responsável por manter em função coerente as diferentes partes dessa totalidade.

A ação produtiva e tributária, capaz de prover um estado de guerra permanente, cristalizava-se em formas direcionadas da atividade social que sustentavam em grande medida uma estrutura política e social correspondente às formas centralizadas de governo.¹⁹⁹

Todavia, para que esse fluxo de riquezas se realizasse era necessária a ação resoluta de todos os súditos. Coordenar as vontades e os afetos fazia parte do exercício constante de apaziguamento de tensões e da tentativa de generalização de uma determinada forma

¹⁹⁷ Thomas Hobbes. *Do cidadão*. São Paulo, Martins Fontes, 1998.

¹⁹⁸ O sistema circulatório foi descrito por William Harvey [1578-1657]. Prins Jan. “Ward’s polemic with Hobbes on the sources of the optical theories.” *Revue d’histoire des sciences*. Tome 46, n. 2-3, 1993. p. 195-224. John Law. *Money and trade considered with a proposal for supplying the nation with money*. First published at Edinburgh, 1705.

¹⁹⁹ Robert Kurz. *Dinheiro sem valor*. Lisboa, Antígona, 2014.

social calcada em uma noção de governo e de bem comum condizente com a vontade do poder soberano.²⁰⁰

Na medida em que se apresentava como a única forma capaz de instaurar a paz e a segurança desejada diante de um flagrante estado generalizado de guerra, o soberano, através de seus representantes, conseguiria permear as diferentes esferas do cotidiano dos habitantes das áreas em que mantinha poder e jurisdição.

O controle exigido para realizar o *dominium* sobre terras e gentes tinha por base a normatização das práticas sociais. Desse modo, uma forma de governo biopolítico efetivava-se a partir de ações deliberadas que tinham por finalidade mais ou menos conscientes e declaradas o controle sobre as contingências.²⁰¹ Direcionar o sentido que o fluxo da vida dos súditos deveria assumir era, sem dúvida, uma das maneiras mais eficazes e desejadas de fazer com que os corpos fixados em uma determinada jurisdição correspondessem às ações exigidas para a realização de um poder territorializado tal como aquele impresso na imagem de uma soberania secularizada.²⁰²

Uma disciplina religiosa intimamente ligada às ações regradas e coordenadas por um tempo homogêneo direcionava o fluxo de produção agrícola e manufatureira de todos aqueles que estavam reduzidos aos laços senhoriais de dependência pessoal. O pagamento de tributos e impostos para manter um estado permanente de guerra coincidia com o destacamento dos homens providos de uma corporalidade hábil para serem recrutados e conduzidos aos campos de batalha e a produção bélica de mineração, armamento, engenharia militar, mantimentos, dentre outros. Das mulheres que restavam nos meios

²⁰⁰ Carl Schmitt. *El nomos de la tierra. En el derecho de gentes del "jus publicum europaeum"*. Madrid, CEC, 1979.

²⁰¹ Michel Foucault. *Segurança, território e população: curso dado no Collège de France (1977-1978)*. São Paulo, Martins Fontes, 2009.

²⁰² Carl Schmitt. *El nomos de la tierra*.

rurais, exigia-se um comportamento rigidamente restrito por normas morais e religiosas.²⁰³ Constantemente vigiadas pelo olhar atento dos demais membros da comunidade cristã, qualquer desvio era suficiente para enquadrá-las como uma espécie de suporte terreno para a incorporação dos princípios desestruturadores da paz tão desejada.

Posto que natural, o corpo era o veículo privilegiado das manifestações mundanas das paixões e dos afetos.²⁰⁴ Em uma visão recém-secularizada, os corpos dos súditos deveriam ser rigidamente controlados para que obedecessem a uma ordem geral correspondente à materialização de uma “vida civil”. Marcadas por uma vigília sobre os *habitus* e costumes, as regras sociais impunham modos determinados de se estar no mundo.²⁰⁵ Sendo assim, o controle sobre as contingências passava necessariamente por uma normatização das formas possíveis e desejadas de vida. Constituíam-se, desse modo, um padrão determinado de subjetividade. Delimitava-se quais eram as práticas cotidianas que os súditos deveriam reproduzir tendo em vista a realização do “bem comum”.

Uma nova forma de vida controlada contrapunha-se a um fluxo descontínuo e heterogêneo de experiências gravadas em diferentes valores e temporalidades. Criavam-se princípios abstratos de sociabilidade capazes de serem generalizados a partir do poder soberano. Essa nova forma de subjetividade apresentava-se como o meio através do qual a estabilidade social era passível de realização. O controle sobre os afetos e a limitação das paixões apresentavam-se igualmente como condições básicas para o exercício da liberdade. Um pensamento racional, coordenado pela vontade de realização

²⁰³ Silvia Federici. *Caliban and the witch*. New York, Autonomedia, 2009.

²⁰⁴ David Le Breton. *Antropologia do corpo e modernidade*. Petrópolis/Rio de Janeiro, Vozes, 2013.

²⁰⁵ Giorgio Agamben. *Altíssima Pobreza: Regras monásticas e forma de vida*. [*Homo sacer*, IV, 1]. São Paulo, Boitempo, 2015.

de um modo de “vida civil”, apresentava-se como a única forma possível de estar no mundo e garantir a paz e a prosperidade material.

Constituir uma nova subjetividade através de um modelo de súdito desejado mostrava-se imprescindível para a realização de um novo tempo do mundo, dessa vez, secularizado, marcado pela temperança e pela ação orquestrada por um *caput* efetivador do “bem comum”.

Todavia, essa imagem abstrata de um súdito/sujeito, desprovido de particularidades e apagado de suas especificidades, só podia adquirir uma forma universal a partir do exercício de muita violência. Diante de um padrão rígido de sociabilidade, para o qual qualquer desvio era categoricamente passível de punição, hierarquizava-se as experiências humanas a partir de determinados valores há muito cristalizados no imaginário europeu. Assim, dividia-se o mundo entre aqueles que correspondiam aos princípios estabelecidos de uma “vida civil” e aqueles que apareciam como um “outro”, incivilizado, tais como os ciganos.

Uma das primeiras clivagens sociais internas à cristandade era enunciada pela corporalidade marcada pela mínima diferença, a saber, o corpo feminino. Suporte privilegiado de toda a negatividade mundana, vinculada à imagem da natureza, sua pretensa inconstância fazia delas a materialização da contingência interna à humanidade.²⁰⁶

A cisão intransponível que dividia a sociedade reinol de acordo com o estado de nascimento; as peculiaridades que distinguiam nações provindas de localidades diferentes; as clivagens religiosas e a aversão à imagem do forasteiro justapunham-se de modo

²⁰⁶ Judith Butler. *Problemas de gênero. Feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2003.

muitas vezes contraditório. Formava-se os mais variados marcadores de diferença, aprofundados pela intensificação dos contatos mantidos com um mundo para além das fronteiras da cristandade. O fluxo contínuo pelo Mediterrâneo, mas sobretudo as relações com o Novo Mundo, trouxeram novas questões ao homem europeu.²⁰⁷

O humanismo explicitou, de modo exemplar, a crise de consciência cristã europeia diante da obrigação de se repensar criticamente.²⁰⁸ As experiências que iam para além daquelas compartilhadas pela subjetividade europeia cristã punham em cheque a pretensa unidade daquilo que se caracterizava como humano. Os intensos debates em torno das populações ameríndias e etíopes explicitavam os diferentes interesses por trás de uma tentativa generalizada de universalização de uma forma social a partir da imposição mais ou menos violenta de um determinado modo de vida. Advogava-se largamente por uma missão evangelizadora que tinha por princípio básico a expansão de uma noção alargada daquilo que seria a efetivação do princípio de civilidade.²⁰⁹

O modo de vida cristão europeu era a representação *par excellence* de uma vida civil. Isso quando não chegou a equivaler à ideia em si de vida e humanidade. Seu negativo constituía-se na imagem arquetípica da contingência social que, por diferentes motivos, foi muito bem incorporada àqueles conhecidos amplamente como “ciganos”.²¹⁰

Evocada desde o século XVI pelo imaginário ocidental, a alteridade cigana constituiu-se como uma figura contra-exemplar através do qual uma ideia normativa de subjetividade pôde se concretizar. Personificando as mais variadas formas de experiência

²⁰⁷ Paul Hazard. *Crise da consciência europeia: 1680-1715*. Lisboa, Cosmos, 1948.

²⁰⁸ *Idem*.

²⁰⁹ Justin Smith. *Nature, human nature & human difference: race in early modern philosophy*. Princeton/ Oxford, Princeton University Press, 2015.

²¹⁰ Roswitha Scholz. *Homo Sacer e os ciganos. O anticiganismo - reflexões sobre uma variante moderna e por isso esquecida do racismo moderno*. Lisboa, Antígona, 2014.

contingencial, os “assim chamados ciganos” aglutinaram categoricamente uma síntese do avesso do súdito desejado.

Para a generalização de uma forma social, que prescindia de um cálculo racional das ações minuciosamente desenhadas, com vistas à realização de um determinado fim, fazia-se necessário eliminar os resquícios de experiências sociais que se apresentassem como impasses para efetivação dessa ideia normativa de vida. Tudo aquilo que representasse uma outra possibilidade de estar no mundo deveria equivaler simbolicamente à ideia de uma vida desordeira e licenciosa; atribuições próprias de um povo sem regras e leis com força suficiente para limitar suas vontades e paixões. A honra e a prudência deveriam ser adotadas enquanto valores sociais capazes de impedir que sujeitos se tornassem escravos de seu próprio corpo.

Tudo isso, em um contexto no qual o direcionamento social do fluxo das atividades humanas, visando a valorização econômica, enquanto finalidade em si mesma, encontrava muita resistência para conseguir se efetivar. Em uma conjuntura de guerras e conflitos generalizados, imprimiu-se simbolicamente essa resistência à figura forasteira do “ser cigano”, desenhado como alguém naturalmente avesso ao trabalho, amante da liberdade e do ócio. Desse modo, essa alteridade cigana incorporava simbolicamente as figuras da lascívia, das afecções corporais e afetivas, da magia e do ocultismo, da errância, da vagabundagem, da trapaça, do roubo e da mobilização mercenária.

Em um período no qual a economia de mercado e o princípio abstrato do valor impunham-se como nexos sociais, a vigilância em torno da figuração de um sujeito do valor fazia-se sentir. Os princípios morais de uma honra do trabalho, guiado por práticas

orientadas por um modo racional e androcêntrico de perceber o mundo, era essencial para concretizar aquilo que se esperava da ação resoluta, própria da subjetividade moderna.

Na medida em que a economia, o comércio e a troca de mercadorias, apareciam como nexos sociais mais neutros e racionais - em comparação com as guerras -, criavam-se as condições necessárias para a efetivação de uma nova forma social mediada pelo valor. Todavia, ela pressupunha e produzia, invariavelmente, a constituição de uma subjetividade que lhe fosse correspondente. Essa nova constituição subjetiva culminou nos esforços filosóficos de pensadores como David Hume, James Steuart e Adam Smith.²¹¹

2. A peculiaridade cigana

2.1. O deslocamento feminino

²¹¹ Istvan Hont. *Politics in commercial society: Jean-Jacques Rousseau and Adam Smith*. Massachusetts, Harvard University Press, 2015.

Dos variados registros iconográficos deixados pelos europeus do século XVII sobre os ciganos, talvez a coleção de gravuras produzidas por Jacques Callot, sob o título *Les Bohémiens*, seja um dos mais emblemáticos. O interesse nesta coleção reside no fato dela ser uma das únicas representações imagéticas, até agora conhecidas, que se dispõe a registrar em detalhes aquilo que se imaginava como uma particularidade sobre o cotidiano de um clã cigano. Não parece menos relevante o fato dos biógrafos de Jacques Callot insistirem em sua possível convivência com um clã durante a viagem de ida para a Itália.²¹² Pois, de algum modo, este episódio da vida do gravurista poderia dar um outro status para a sua obra, a saber, a ideia de um registro produzido por alguém que sabia algo a mais sobre os clãs ciganos devido a sua interação momentânea com o grupo.

No entanto, há uma controvérsia sobre o fato do grupo retratado ser efetivamente cigano ou tratar-se de um bando mercenário, tal como aquele supostamente tematizado na coleção referente à Guerra de Trinta Anos, anteriormente analisada.²¹³

Isto porque, apesar do título da coleção dar notícias de que o grupo retratado era um clã cigano, a historiografia especializada insiste no fato destas escritas produzidas pelo editor e amigo pessoal de Jacques Callot, Israel Henriët, serem criadas posteriormente à produção das imagens, de modo que a associação direta entre estes dois elementos não forma necessariamente um testemunho fiel, por assim dizer, das intenções figurativas do artista.²¹⁴

²¹² Katie Hornstein. "Just Violence: Jacques Callot's Grandes Misères et Malheurs de la Guerre." *Bulletin The University of Michigan. Museums of Art and Archaeology*. Vol. 16, 2005. Disponível em: <https://quod.lib.umich.edu/b/bulletinfront/0054307.0016.102?view=text;rgn=main> Acessado em 21/08/2019; Diane Wolfhal. "Jacques Callot's Miseries of War." *The Art Bulletin*. Vol. 59, n. 2 (Jun, 1977), p. 222-233. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/3049634> Acessado em 21/08/2019.

²¹³ Katie Horstein. *op. cit.*; Edward J. Sullivan. "Jacques Callot's Les Bohémiens". *The Art Bulletin*, vol. 59, n. 2 (Jun., 1977), pp. 217-221.

²¹⁴ Antony Griffiths; Hugo Chapman. "Israel Henriët, the chatsworth album and the publication of the work of Jacques Callot". *Print Quarterly*. Vol. 30, n. 3, (September 2013), pp. 273-293. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/23766662> Acessado em 10/06/2019.

Neste sentido, pretende-se observar mais atentamente os elementos iconográficos enunciados nesta coleção como uma tentativa de perceber as escolhas narrativas que o autor e seus editores fizeram a fim de construir uma determinada ideia sobre o fenômeno comumente atribuído tanto aos ciganos quanto às tropas mercenárias do início do período moderno, tendo por ponto comum, a estrangeiridade, o nomadismo e os meios pelos quais os grupos colocados em estado de itinerância reproduziam seu modo de vida. No entanto, há algo que parece marcar radicalmente a diferença entre os clãs ciganos e qualquer outro tipo de agrupamento de mercenários e viandantes. Trata-se da presença de mulheres e crianças, dando ao grupo um caráter muito próximo aquilo que poderia ser entendido como uma família, com possibilidades de reprodução interna e vinculação por laços de parentesco.

Das quatro gravuras que serão aqui analisadas, duas estão centradas na reprodução da imagem da itinerância. Em uma delas, acompanhada pela frase “Ne voila pas de braves messagers qui vont errants par pays estrangers” é possível visualizar um grupo em pleno movimento [imagem 21]. Homens, mulheres, crianças, cavalos e cães seguem em primeiro plano junto a várias outras figuras que caminham na mesma direção. Homens a cavalo ou à pé, armados com espingardas e espadas bem visíveis, contrastam com mulheres que apenas deixam entrever o cano de suas armas escondidas por detrás das vestes. Enquanto os homens estão com trajes muito semelhantes, dando a entender uma espécie de uniformização comum ao contexto da Guerra dos Trinta Anos, as vestes femininas parecem ser um signo de diferenciação entre elas.²¹⁵

²¹⁵ Sobre o início do uso de uniformes militares a partir do século XVII, ver: Geoffrey Parker (ed.) *The thirty years' war*. London, Routledge, 2007.p. 92

Enquanto a primeira personagem feminina segue a cavalo, calçada, com capa e portando um chapéu semelhante àquele utilizado pelos homens do grupo, há uma outra mulher caminhando quase na retaguarda, com os pés descalços, sustentando uma criança pequena amarrada às suas costas, portando trajes e lenço que lembram farrapos. Entre estas duas figuras mais discrepantes, representando possivelmente uma determinada hierarquia entre elas, existe ainda a presença de outras mulheres que seguem a cavalo. Com exceção de um menino acomodado na garupa de um dos cavaleiros, as crianças do grupo permanecem majoritariamente sob os cuidados das mulheres.

O mesmo pode-se dizer sobre os poucos utensílios ligados provavelmente ao preparo de alimentos ou transporte e armazenamento de bebidas: eles parecem mais relacionados ao manejo feminino que masculino.

As personagens centrais da gravura são as responsáveis por carregar as aves mortas amarradas pelos pés. Em um segundo plano, outro casal acompanhado por duas crianças parece incumbido de levar à tira colo uma cabeça de gado pequeno. Em um plano de fundo, um grupo corre atrás de um animal, sugerindo este processo incessante de busca pelos meios materiais que garantem a sobrevivência dos membros do grupo.

Se para o espectador contemporâneo, a presença feminina e infantil em uma tropa mobilizada pela lógica de guerra contem algo de inusitado, o mesmo não se pode dizer sobre um suposto estranhamento por parte dos sujeitos que viveram entre o final da Idade Média e o início do período moderno. Para além dos mais variados relatos sobre a presença de mulheres e crianças juntos às tropas, desde as Cruzadas passando pelas guerras dinásticas, sendo a figura de Joana D'Arc a representação mais traumática desta presença feminina nos destacamentos militares, ao que tudo indica as mulheres tiveram

presença marcada nos primeiros conflitos que se desdobraram na Guerra de Trinta Anos. No entanto, este evento parece ter modificado diferentes elementos da cultura bélica europeia, dentre eles a proibição da presença feminina e infantil no interior dos grupos armados a partir de então.²¹⁶

Ao analisar as gravuras de Jacques Callot sobre a Guerra dos Trinta Anos, acompanhamos um pouco esta constituição dos mercenários modernos como um duplo dos súditos, mobilizados para a guerra por meio do pagamento de soldo. Nesta outra coleção, é possível perceber novos elementos. Pois, para além de uma ideia que vincula grupos armados, mercenários e estrangeiridade, temos aqui a representação de uma exceção ao caráter majoritariamente masculino dos sujeitos postos nas frentes de batalha.

Deste modo, é possível sugerir que o grupo retratado nesta coleção de gravuras tenha a força de mostrar justamente aquilo que há de diferente entre as mobilizações mercenárias e os clãs ciganos, a partir da Guerra de Trinta Anos, a saber, a presença de mulheres e crianças. Tal peculiaridade daria uma qualidade distinta ao grupo, mesmo que haja indícios do recrutamento de ciganos como força mercenária durante o século XVII, como, por exemplo, na guerra de Restauração Portuguesa, momento no qual foi cogitado a possibilidade de formação de um destacamento de ciganos para assaltar Castela.²¹⁷

A segunda gravura, dedicada igualmente ao deslocamento de um clã, segue acompanhada da frase: “Ces pauvres gueux pleins de bonadvetures ne portent rien que des choses futures” [imagem 20]. Os dizeres, em conjunto com todos os elementos

²¹⁶ Sobre a presença feminina nos destacamentos militares do início do período moderno, ver: Barton C. Hacker. “Women and Military Institutions in Early Modern Europe: A Reconnaissance”. *The University of Chicago Press*. Vol. 6, n. 4, (Summer, 1981), pp. 643-671. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/3173736>. Acessado em 22/08/2019; Mary Elizabeth Ailes. *Courage and Grief: Women and Sweden's Thirty Years' War*. Lincoln, University of Nebraska Press, 2018.

²¹⁷ Natally Chris da Rocha Menini. “O estigma da “impureza” dos ciganos e os modelos de discriminação no mundo português.” *Ars Historica*, n. 13, jul/dez 2016, p. 78-92.

apresentados na gravura, fazem a função de reforçar a ideia de um grupo de sujeitos que tem por bens materiais apenas o mínimo necessário devido às dificuldades de transporte impostas pelo constante deslocar-se. Ao mesmo tempo, a frase sugere que o deslocamento por meio da caravana se dá justamente pelo estado de despossessão em que vivem os membros do clã. Aqui, itinerância e despossessão aparecem em oposição às ideias de fixação e posse. Estas duas últimas são figurações próprias às ideias de estabilidade e constância, tão caras a um estado desejado de segurança comum nos discursos amplamente disseminados no início do período moderno, tais como as formulações políticas de Thomas Hobbes e Sancho de Moncada, analisadas na primeira parte deste capítulo.

Nesta gravura, o elemento central é uma carroça. Chama atenção, no plano de fundo das figuras que estão em cima do meio de transporte, um personagem vestido com um chapéu tipicamente oriental, dando a entender a existência de símbolos de estrangeiridade como uma marca distintiva entre determinados elementos do grupo. No alto da mochila do condutor da carroça fica em destaque um galo vivo. Elemento frequente na cultura francesa devido à proximidade entre o termo *gallus* e a palavra Gaules, o galo foi muitas vezes reivindicado como símbolo de proteção e vigília, elementos fundamentais em um contexto de guerra.²¹⁸

Comparado à imagem anterior, esta gravura traz a lança como uma outra variedade das armas manipuladas pelo clã. Um pato e uma outra ave são carregadas vivas pelas crianças que seguem a pé. A quantidade de caldeirões transportados pelo clã nos lembra

²¹⁸ Colette Beaune. “Por une préhistoire du coq Gaulois”. *Médiévales. Moyen Age et Histoire Politique*. N. 10 (Printemps, 1986), pp. 69-80. Disponível em <https://www.jstor.org/stable/43026584> Acessado em 22/08/2019.

de uma etnia cigana conhecida amplamente como caldeireiros ou kalderashis.²¹⁹ A frase que acompanha a gravura também abre a possibilidade para pensarmos que este grupo itinerante contém outros níveis de identificação com a imagem que se faz genericamente sobre os clãs na medida em que a boa ventura ou a leitura da sorte são práticas constantemente associadas às mulheres deste grupo.

Contudo, é necessário lembrar também que a leitura da sorte, assim como outros recursos de adivinhação e magia, estava longe de ser uma peculiaridade cigana. Diferentes autores, tais como Carlo Ginzburg, foram capazes de demonstrar a sobrevivência de uma cultura pagã resistente a todas as tentativas de apagamento por parte do desejo de hegemonia proveniente da Igreja Católica.²²⁰ Resta, portanto, em relação a este ponto, entender porque, afinal, foram as ciganas as responsáveis por personificar todos os tipos de credence e misticismo que atravessavam invariavelmente toda a Europa e seus habitantes do início do Período Moderno.

E, ao lado da identidade entre ciganidade e adivinhação, mantem-se igualmente a relação entre os ciganos e os mercenários. Se uma parte considerável da historiografia sobre a Guerra dos Trinta Anos nos informa sobre o protagonismo dos boêmios [bohemians], habitantes da região da Bohemia, nos conflitos e, se na França, por exemplo, assim como aparece nas frases da coleção, os ciganos foram frequentemente alcunhados como bohémiens, paira a pergunta sobre a relação entre ambas as denominações.²²¹

²¹⁹ Ático Vilas-Boas da Mota (org.). *Ciganos: Antologia de Ensaio*. Brasília, Thesaurus, 2004, p. 148; Fábio José Dantas de Mello. *Os ciganos calom de Mambai - a sobrevivência de sua língua*. Brasília, Thesaurus, 2005, p. 70-71.

²²⁰ Carlo Ginzburg. *Os andarilhos do Bem: feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII*. São Paulo, Companhia das Letras, 2010 e *História Noturna: decifrando o Sabá*. São Paulo, Companhia das Letras, 2007.

²²¹ Para algumas pistas sobre a proximidade dos termos, ver: Robert Darnton. “Boêmios anteriores à boêmia”. *O diabo na água benta ou a arte da calúnia e da difamação de Luís XIV a Napoleão*. São Paulo, Companhia das Letras, 2012, p. 235, obra citada na segunda nota de rodapé do capítulo dois desta tese. Ver também: Robert Darnton. “Introdução”. Marquês de Pelleport. *Os Boêmios*. Tradução de Rosa Freire d’Aguilar. São Paulo, Companhia das Letras, 2015.

E para além das lembranças em relação aos conflitos da Guerra de Trinta Anos, a proximidade entre os ciganos e as práticas mercenárias foram relatadas, por exemplo, nas terras ibéricas nas quais, os homens dos clãs compuseram parte considerável dos contingentes, recebendo destaque e reconhecimento por suas habilidades bélicas.²²² Mas enquanto vários mercenários fizeram fama e fortuna, aproximando-se dos espaços de mando e poder da política europeia,²²³ aos ciganos restou o lado negativo e pejorativo que a figura do mercenário é capaz de enunciar.

A terceira gravura apresenta o grupo itinerante diante de uma grande construção [imagem 22]. A parte frontal do edifício lembra um paiol, uma espécie de armazém comum às propriedades rurais. Aqui, a identidade entre a leitura da sorte e a suposta ciganidade reaparecem. Várias cenas simultâneas informam o observador sobre as práticas executadas por diferentes elementos do grupo itinerante e a relação mantida com as pessoas do lugar no qual pareciam estar de passagem. O centro da gravura é tomado por duas cenas que possuem uma relação narrativa entre si. Enquanto as mulheres conversam com os transeuntes ou moradores da região, possivelmente tendo por tema algum tipo de consulta sobre a boa ventura, os homens aproveitam para entrar no paiol pela janela. A frase: “Vous qui prenez plaisir en leurs parolles, gardez vos blancs, vos testons, et pistolles” indica o sentido das imagens simultâneas. Ele chama atenção para o cuidado que se deve ter com as leitoras da sorte na medida em que, enquanto todos estão distraídos com a sua audiência, as outras pessoas da mesma turma aproveitam para tomar

²²² João Pedro Gomes. “Ser ou não ser natural do Portugal Restaurado (1640-1648). O caso dos ciganos.” Luciana Gandelman; Margareth de Almeida Gonçalves; Patrícia Souza Faria (Org). *Religião e linguagem nos mundos ibéricos: identidades, vínculos sociais e instituições*. Seropédica/ Rio de Janeiro, UFRRJ, 2015, p. 123-144.

²²³ Norman Housley. *Crusading and warfare in medieval and Renaissance Europe*. Aldershot/ Hampshire, Ashgate, 2001; Anthony Clifford Grayling. “The mercenary captains”. *The Age of Genius: the seventeenth century and the birth of the modern mind*. New York, Bloomsbury, 2016.

escondido aquilo que for possível. Aqui seria possível perceber novamente uma espécie de divisão interna das atividades do clã.

Se na primeira gravura foi possível perceber a vinculação das mulheres ao cuidado majoritário com as crianças e os utensílios de cozinha, enquanto os homens aparentemente uniformizados pareciam os mais preocupados com a defesa do grupo, nesta gravura, as mulheres parecem ser as responsáveis pela arrecadação de alimentos e ganhos materiais por meio de trocas e doações, ao mesmo tempo em que distraem os moradores e transeuntes para que os homens ciganos realizem aquilo que lhes é comumente atribuído, a saber, o roubo e a trapaça.

Vale observar o cuidado do artista em duplicar a cena da entrada dos homens pela janela do paiol a partir da referência a dois animais que entram igualmente por uma outra janela. É possível pensar que esta estratégia narrativa traz o efeito de uma vinculação imagética entre estas pessoas e os animais que adentram, sem autorização, os recintos privados em busca de alimentos. O tema da caça e criação de víveres reaparece na cena de fundo em que se pode observar algumas pessoas correndo atrás de animais. A lateral direita da obra mostra um homem organizando alguns alimentos em uma cesta. Aves, coelhos e carneiros mortos são amarrados para serem conduzidos dali.

Talvez esta imagem dialogue com as outras gravuras já apresentadas no sentido de responder sobre, afinal, de onde vêm os meios de sustento do grupo de itinerantes. Duas mulheres sentadas com duas crianças ao lado de utensílios como prato, jarra e colher dão a entender que a alimentação dos membros dos clãs pode também ser garantida por meio daquilo que os habitantes fornecem durante sua passagem pelos vilarejos e propriedades rurais que os recebem. Deste modo, a gravura se encerra como um retrato das diferentes

maneiras que a turma encontra para manter seu sustento, sempre muito vinculado à relação com pessoas externas ao clã. Talvez a sugestão aqui enunciada diga respeito à suposta dependência das turmas em relação aos bens e à produção material proveniente das atividades exercidas pelas comunidades sedentarizadas, o que reforçaria, de modo mais ou menos sutil, os argumentos defendidos por Sancho de Moncada em relação a esta convivência instauradora de laços de dependência entre a reprodução do modo de vida cigano e a produção material das populações devidamente enraizadas. Tal vinculação teria por desdobramento prático/imagético reforçar a associação entre o modo ideal de reprodução da vida por meio do princípio da territorialização imposta pelo sedentarismo. Isso porque é desta forma de vida entendida como a norma, ou seja, como a única maneira possível de se viver, que todos encontram os meios para se reproduzir materialmente, inclusive os grupos nômades que estabelecem laços de dependência com esta forma social apesar de parecer negá-la. E, consoante a um determinado pensamento, tal como a consciência moderna, a hierarquização das maneiras de organização comunitária/ social aparecem como elementos de distinção capazes de produzir uma escala de valoração na qual o nomadismo mantém-se vinculado àquilo que se entende por comunidades primitivas, enquanto o sedentarismo estaria mais associado a cultura, civilização e, portanto, seria entendido com base necessária para a constituição de sociedades mais complexas e, por isso, melhor organizadas e menos submetidas às contingências.²²⁴

A última gravura encerra a coleção mostrando os meandros do que acontece no interior de um acampamento [imagem 23]. A frase de apresentação da imagem mostra a

²²⁴ Sobre as teorias evolucionistas, ver: Tiago Nasser Appel. *Dos caçadores-coletores aos Grandes Impérios: interpretando o aumento da complexidade social à luz da teoria da evolução*. Tese de doutoramento. Rio de Janeiro, UFRJ, 2017.

intenção direta de enunciar que se trata de egipcianos, termo comumente utilizado para denominar os ditos ciganos: “Au bout du comte ils treuvent pour destin qu’ils sont venus d’Aegipte a ce festin”.

Enquanto a maioria das figuras femininas se dedica ao preparo dos alimentos, outras auxiliam uma mulher em pleno trabalho de parto.²²⁵ No canto direito os homens mantem-se distraídos com o jogo de cartas, ao mesmo tempo em que uma outra figura masculina revela o seu esconderijo ao retirar ou colocar uma moeda no ânus. O tecido amarrado no alto da árvore, bem como a personagem que parece dormir em um dos troncos, informa sobre o uso desta estrutura para o descanso durante as paradas que realizam. Como quem pretende revelar o mais íntimo do cotidiano dos membros dos clãs itinerantes, o gravurista insiste na marcação das diferenças entre os homens e as mulheres. Enquanto as figuras femininas parecem responsáveis pelos cuidados com os alimentos e com as crias, os homens dedicam-se ao lazer. E aquilo que poderia ser apreendido, em um primeiro momento, como uma peculiaridade cigana parece não se distinguir das divisões das atividades e dos trabalhos observadas igualmente em outras conformações sociais contemporâneas, tais como aquelas reproduzidas pelas comunidades rurais europeias. O único detalhe que diferencia esta divisão do trabalho supostamente cigana e a divisão do trabalho por gênero, observada nas comunidades europeias do período moderno, diz respeito à ausência representativa da atividade social positivamente qualificada como masculina, ou seja, de um trabalho, no sentido abstrato e forte do termo.

Nesta gravura, os homens estão em pleno momento de lazer. E se comparamos esta representação imagética sobre os ciganos com as representações sociais sobre os

²²⁵ A questão das cenas de nascimento, incluindo o parto representado nesta obra, foram estudados por Pierre Bertrand. “Graver la naissance au XVIIe siècle.” *Ethnologie française*, nouvelle serie, t. 26, n. 2, La ritualisation du quotidien (Avril-Juin 1996), pp. 329-339. Disponível em <https://www.jstor.org/stable/40989660> Acesso em 10/06/2019.

europeus comuns do início do período moderno, seria possível dizer que este lazer só teria lugar para se realizar depois do grupo já possuir todos os elementos necessários à sua reprodução material. Todavia, talvez pudéssemos nos perguntar se de fato o elemento “trabalho” está ausente na coleção ou se o artista sugere, assim como Sancho de Moncada, que o único trabalho ao qual os ciganos se dedicam está vinculado a roubo, trapaça, mendicância e leitura da sorte, elementos retratados nas gravuras anteriores.

Quando observamos as quatro gravuras em conjunto, é possível pensar na possibilidade de Jacques Callot ter por intuito informar algo sobre a reprodução do modo de vida itinerante, em geral, ou sobre o modo de vida cigano, em particular. Caso a intenção tenha sido imprimir efetivamente imagens sobre o cotidiano dos ciganos é possível perceber que a centralidade narrativa nos momentos de itinerância traz em si o reforço imagético da identidade mantida entre ciganidade e deslocamento. E uma vez comprometidos com este movimento incessante, trata-se então de apresentar, afinal, como eles se relacionavam com o mundo material e com as outras pessoas, ou seja, trata-se de pensar como eles se mantinham economicamente. Neste sentido, a coleção parece ser uma tentativa, não necessariamente consciente, de responder à pergunta sobre, afinal, como os ciganos sobreviviam em uma sociedade estruturada a partir do vínculo territorial. E sem dúvida a resposta fica a cargo da terceira gravura apresentada.

Aqui a coleção se une ao universo das representações literárias e imagéticas postas em circulação na Europa desde o século XVI. Versando sobre a relação mantida entre ciganos e não ciganos, a chegada, na terceira gravura, do grupo a um espaço não muito bem identificado, tratando-se de uma sede de fazenda ou um vilarejo, é marcada pela atenção que a população local dá aos membros do clã. No entanto, essa atenção que se

desdobra em apoio material direto, por meio da doação ou da troca de alimentos pela leitura da sorte, acaba fomentando um outro modo dos grupos nômades se manterem materialmente, a saber, por meio do roubo e do engano.

Esta mesma associação entre o roubo e o nomadismo aparece vinculada aos ciganos nas obras analisadas no primeiro capítulo desta tese. Estas identificações são reiteradas pelos registros iconográficos que serão analisados na próxima parte do capítulo, dando destaque a importância das mulheres ciganas para a reprodução deste modo de vida aparentemente peculiar.

A hipótese de que há por trás da coleção de Jacques Callot uma tentativa de explicar, afinal, como os ciganos se reproduziam economicamente fica ainda mais evidente na última gravura. Ali, a escolha por apresentar o preparo dos alimentos em simultaneidade com a imagem de uma mulher dando a luz a uma criança deixa evidente o desejo do artista em correlacionar diferentes elementos que garantem a continuidade deste ciclo vital no qual o acesso dos membros do grupo aos alimentos doados ou roubados dos sujeitos externos ao clã é o que possibilita a sobrevivência física da turma. A quantidade de crianças apresentadas em todas as gravuras, em conjunto com a cena do parto, demonstra esta perpetuação do clã que continua se reproduzindo, sobretudo devido a sua relação com o mundo supostamente externo ao grupo.

Importa lembrar que o título escolhido para descrever a segunda gravura da coleção se refere aos membros do grupo como pobres que só teriam o futuro como algo que lhes fosse próprio. Ora, o futuro é antes de tudo a noção temporal de um porvir. Se o futuro aparece como algo que lhes pertence, poderíamos deduzir que o editor via nas imagens produzidas por Callot algo que desse notícias de algum tipo de peculiaridade sobre o

modo de vida adotado para garantir a perpetuação do clã. Ter o futuro também pode ser pensado em termos de propriedade, daquilo que se tem, da posse de um objeto que lhe é próprio, apropriado, manipulado. E assim, o título parece se articular duplamente com as representações das imagens seguintes. Pois se elas, de algum modo, enunciam algo sobre a reprodução do clãs, ou seja, sobre o seu futuro, elas também falam sobre o meio através do qual esse futuro é garantido, a saber, a partir da própria manipulação deste tempo, enunciado como o grande objeto de curiosidade de todos os que buscavam por algum meio de leitura da sorte para receber notícias de seu porvir pessoal.

Sendo assim, esse futuro, o enigma em relação as condições de sobrevivência e a incerteza diante de uma temporalidade aparentemente indeterminada e contingente, aparecem como o meio através do qual o clã se relaciona duplamente com outros grupos sociais.

Aqui, o autor parece preocupado em retratar a qualidade dos laços sociais estabelecidos, advogando por uma ideia de dependência que o clã teria da produção externa ao grupo itinerante, colocado em marcha voluntariamente ou não. Marcando a peculiaridade de um povo atravessado pela negação dos imperativos da sedentarização, obediência a um soberano, a produção material direta dos meios de vida, o artista traz à tona uma outra marca diferencial atribuída a eles, a saber, o fato de conformarem-se como uma família com acentuado protagonismo feminino. Este protagonismo diz respeito ao papel das mulheres ciganas na aquisição dos meios de vida conquistados através da manipulação do futuro. Pela leitura da sorte e a sedução, seriam elas que abririam os caminhos desta relação com os elementos externos ao grupo. E sem dúvidas, esta é uma

das marcadas de particularidade cigana constantemente reiterada pelas narrativas produzidas sobre o clã.

2. 2. *O exotismo cortês*

A complexidade das relações mantidas no início do período moderno entre ciganos e não-ciganos foi o tema privilegiado da maior parte dos artistas, cronistas ou burocratas que resolveram se debruçar em alguma medida sobre a presença deste povo na Europa. Devido às restrições impostas pelo acesso limitado ao mundo da escrita e às técnicas, próprias à produção artística, a maior parte dos documentos produzidos sobre os ciganos provieram e fizeram referência a interação dos membros do clã com o mundo das cortes.²²⁶

Entre os pesquisadores preocupados em recuperar aquilo que podemos chamar de uma “história dos povos ciganos” existe uma certa unanimidade sobre a vinculação mantida pelo termo “ciganos”, suas variantes idiomáticas, e a palavra “egipcianos”, aqueles proveniente do Egito Menor.²²⁷ Apostando nessa filiação, há uma série de documentos, mobilizados por aqueles preocupados em reconstituir essa história, que insinua a chegada na Europa a partir do século XV das caravanas lideradas pelos Condes e Duques do Egito Menor.²²⁸ Estes documentos são basicamente uma série de cartas de salvo conduto expedidas por autoridades régias e religiosas, produzidas com a finalidade

²²⁶ Sobre as práticas de leitura e escrita do início do período moderno, ver: Roger Chartier. “As práticas da escrita”. Philippe Ariès; Roger Chartier (org.). *História da Vida Privada. Volume 3: Da renascença ao Século das Luzes*. São Paulo, Companhia das Letras, 1991, p. 113-161.

²²⁷ Angus Fraser. *The Gypsies*. Malden, Backwell, 2007, p. 68 e segs; Alejandro Martínez-Dhier, *op. cit.* ; Mark Netzloff, "Counterfeit Egyptians and Imagined Borders: Jonson's The Gypsies Metamorphosed" *ELH* 68 (2001), pp. 763-93 entre outros.

²²⁸ Sobre as cartas de salvo-conduto, ver: Angus Fraser. "Imperial safe-conducts". *op. cit.* P. 63 e segs.

de permitir a circulação dos enormes grupos que formavam a comitiva destes Condes e Duques. A permissão de trânsito destes povos pelos reinos cristãos, animada pela justificativa de uma peregrinação, teria possibilitado não só a entrada, mas também a permanência dos egipcianos em terras europeias nos primeiros séculos do período moderno.

Na medida em que a itinerância dos clãs dependia necessariamente do aval dos membros da Igreja e dos senhores das terras pelas quais circulavam, é possível imaginar a necessidade de um constante exercício de diálogo dos egipcianos com essas figuras de autoridade. Interessante perceber que as cartas de salvo conduto recebidas dirigiam-se aos chefes dos clãs como figuras de nobreza. Títulos nobiliárquicos dão conta desta condição privilegiada que distanciava, nestes primeiros séculos do período moderno, os ciganos da gente comum, ao mesmo tempo em que os aproximava do círculo responsável pela reprodução direta dos valores vinculados à estrutura nobiliárquica dos reinos cristãos.

Consoante a estes dados, é possível analisar pelo menos três momentos diferentes desta interação entre os ciganos e a mais alta casta dos grupos nobres. Trata-se de três registros que, apesar de reduzidos enquanto poder de representatividade da relação, tem por potencial nos fazer pensar sobre a constituição do anticiganismo no início do período moderno e sua forte conotação sexual.

O primeiro caso a ser mencionado fala sobre a suposta proximidade mantida entre o rei da Escócia, James V, e uma cigana capaz de curar determinada enfermidade deste mesmo soberano.

Conta-se que durante uma viagem da corte escocesa à França, entre os anos de 1536 e 1537, Jaime V ficara muito doente. Nenhum de seus médicos teria sido capaz de curar o

soberano, ficando a cargo de uma cigana restaurar a saúde do monarca. Não restam grandes informações sobre este episódio, além de um retrato intitulado “Portrait de l’Egyptienne, qui guérit le roi d’Ecosse” localizado na Biblioteca Municipal de Arras.²²⁹ Diferentes historiadores apontam o reinado de James V como um período marcado por uma série de controvérsias em relação aos ciganos estabelecidos na Escócia. Ao que tudo indica, os clãs chegaram à Inglaterra no início do século XVI, alguns anos depois dos primeiros registros de sua presença nas partes mais ao norte do continente Europeu. Assim como nos demais reinos cristãos, os ciganos foram recebidos no Reino Unido primeiramente com curiosidade e acolhimento por parte da população local. As cartas de salvo conduto imprimiram o caráter religioso de suas andanças, reservando a eles o título de peregrinos que deveriam contar com a caridade e a assistência próprias de uma conduta cristã.²³⁰ No entanto, este primeiro momento de receptividade transformou-se em hostilidade, resultando em uma série de medidas anti-ciganas, que iam da expulsão do reino às penas de morte.²³¹

Assim como descreve David Cressy, em “Gypsies: an English History”, os líderes das primeiras turmas de ciganos que chegaram à Inglaterra apresentavam-se como aristocratas exóticos, proveniente de terras distantes que buscavam o apoio e a hospitalidade dos habitantes e das autoridades do reino a fim de cumprirem sua missão religiosa. Apoio financeiro, cartas de proteção e recomendação ao rei da Dinamarca foram concedidos pelo monarca James IV. Pagamentos pelos espetáculos oferecidos

²²⁹ Angus Fraser. *op. cit.*, p. 119; Henriette Asséo. *Les Tsiganes: une destinée européenne*. Paris, Gallimard, 1994, p. 27.

²³⁰ Sobre uma moral cristã afeita à caridade, ver: Michel Mollat. *Os pobres da Idade Média*. Rio de Janeiro, Campus, 1989; Bronislaw Geremek. *A piedade e a força: história da miséria e da caridade na Europa*. Lisboa, Terramar, 1987.

²³¹ David Cressy. *Gypsies: An English History*. Oxford University Press, 2018.

pelos ciganos aos membros da corte escocesa aparecem no livro de contabilidade régia do ano de 1529.²³²

No entanto, segundo o autor, a boa relação mantida entre os ciganos e as autoridades inglesas teria sido quebrada após a crescente circulação de notícias sobre o envolvimento de membros dos clãs em escândalos e roubos. Mesmo diante destas primeiras acusações parece que, em alguns casos, os ciganos ainda contavam com o auxílio de membros da nobreza que saíram em sua defesa. Todavia, conforme os litígios se avolumavam, a cumplicidade mostrou-se insustentável. Não tardou para que a pressão popular contra os ciganos se transformasse em uma verdadeira política de banimento.

Deste modo, independente de entrar para a história da Inglaterra devido à graça executada a favor do soberano, mesmo sendo objeto de um retrato bastante conhecido e reproduzido até hoje como uma das fontes visuais mais antigas sobre a presença cigana na Europa, a cigana curandeira de James V não conseguiu reverter a imagem preconceituosa que se imprimia aos poucos e genericamente sobre as demais pessoas com quem partilhava a identidade cigana. Apesar da dádiva endereçada ao rei escocês por meio de uma cigana, o encontro entre o rei James V e a curandeira não foi suficiente para suspender os qualificativos discriminatórios que começavam a circular pela Europa em relação àqueles identificados a este povo.

Sendo assim, este episódio não garantiu aos outros ciganos estabelecidos no reino qualquer benefício no que diz respeito às duras penas às quais estavam submetidos, tornando-se rapidamente alvos de todo o tipo de acusação sobre roubos e desvios. No entanto, seria interessante persistir no entendimento da mudança radical dos termos da relação entre ciganos e não-ciganos. Porque, se em um primeiro momento, estimulava-se

²³² *Idem.*

o exercício de uma assistência despendida para receber este povo e remunerá-los pelas apresentações festivas que realizavam, com o passar do tempo, os ciganos foram categoricamente perseguidos e banidos por sua identificação a todas as formas de trapaça, roubo e vadiagem.

No entanto, se em um primeiro momento, seria tentador sugerir que esta mudança se deu pela intensificação das relações e uma suposta descoberta dos modos ilícitos como ganhavam a vida, por outro lado, seria necessário lembrar que os séculos XVI e XVII foram marcados por uma transformação radical no modo como a pobreza e a ociosidade eram entendidos nos reinos cristãos. A secularização das relações sociais, as Reformas Protestantes, a abrangência de um repertório religioso centrado na salvação individual por meio do labor, bem como a ascensão de valores morais estruturados a partir da noção de civilidade são apenas alguns dos elementos que nos apontam para o questionamento sobre a constituição de um período moderno substancialmente fundamentado no anticiganismo. Trataremos destas questões na última parte deste capítulo.

O segundo caso, talvez o mais apontado pela historiografia, versa sobre a proximidade do rei Luis XIV da França com uma trupe de ciganos que habitava Paris em meados do século XVII. Liderados por Marquis D'Ambriville, a turma tinha por centro das atenções sua irmã, a cigana Leance, frequentemente celebrada por poetas e artistas seiscentistas. Originária de Fontenay-le-Comte, Leance teria chegado à Paris em 1649. Reconhecida por sua beleza e pelas habilidades artísticas que exibia, apresentava-se igualmente como leitora da sorte e portadora de um magnetismo capaz de mobilizar os afetos de diferentes figuras da corte francesa. Foi considerada por Tallemant de Réaux a Preciosa (personagem de Miguel de Cervantes) da França, justamente em um momento

de constante referência estética à imagem da “Bela Cigana” em diferentes partes da Europa.²³³

Em uma mistura de mitologia e realidade, o grupo de ciganos do qual Leance participava foi retratado em 1687 pelo artista Nicolas Bonnart. A gravura é dividida em duas partes, sendo a primeira delas intitulada “L’entrée du Marquis D’ambreville au Palais de Pluton.” Aqui, um grupo de ciganos adentra o salão real dançando, tocando pandeiros e castanholas. Rei Pluton e rainha Proserpine parecem se divertir com a apresentação musical. Ao lado do trono, figuras diabólicas indicadas apenas pelos nomes de Pajem e Dama de Honra de Proserpine observam a cena. Enquanto a Dama de Honra acompanha tudo com serenidade, portando uma máscara e fumando o seu cachimbo, o Pajem parece assustado e se arrasta como quem tenta distanciar-se, sem chamar atenção. Uma terceira figura ao pé do trono observa satisfeito o desenrolar teatral. Do alto de uma sacada interna ao palácio, um grupo de pessoas aprecia o espetáculo enquanto o exterior do recinto arde em chamas. Uma analogia ao cenário infernal talvez seja reivindicada no sentido de criticar esta relação que tematiza sobretudo o jogo entre a distração manipuladora e o feitio diabólico, mobilizados possivelmente como um meio astuto de se realizar uma tarefa nociva à moral imperante.

A segunda cena da gravura retrata o jogo conhecido como “Tours de Gibecière”. Trata-se de um jogo popular geralmente executado em espaços públicos no qual o jogador deixa sobre uma mesa três copinhos emborcados, de boca para baixo, colocando uma bolinha no interior de um dos copinhos. Depois de movimentar rapidamente os copinhos a fim de confundir os observadores, a brincadeira está no desafio de adivinhar

²³³ Henriette Asseo. “La Belle Égyptienne: esthétique de la Bohémienne en France à l’époque moderne”. Felice Gambin (cura). *Alle Radici dell’Europa: mori, giudei e zingari nei paesi del Mediterraneo occidentale*. Vol. II: secoli XVII-XIX. SEID, 2008, p. 24

em qual dos recipientes está a bolinha. O jogador da cena é Marquis D'Ambriville. Ele está em presença do rei Pluton e da rainha Proserpine. Entre os monarcas aparece uma figura diabólica. Do lado do rei há um grupo composto por três homens: Bruscambille, l'Espiegle e Maistre Gonin. Do lado da rainha há uma criança com um saco na mão, uma jovem mulher da trupe, um rapaz aparentemente curioso sendo observado por uma figura diabólica agachada ao seu lado, e uma mulher mais velha lendo a sorte de um diabo. Marquis D'Ambriville está próximo a mesa central. Segura com uma das mãos a bolinha utilizada durante o jogo enquanto com a outra movimenta uma varinha. Um de seus pés está sobre uma caixa acompanhada pela inscrição: "Ongent pour la bruleure". Sobre a mesa estão os três copinhos utilizados para o jogo, assim como um monte de cartas de baralho, elemento comumente mobilizado para os jogos de entretenimento, trapaça e engano, mas também para a leitura da sorte.

As figuras reais e cortesões em proximidade com os membros da trupe de Marquis D'Ambriville e as figuras diabólicas dão a entender uma cena na qual imperam os conselhos perniciosos. Enquanto l'Espiegle, uma espécie de moleque malandro, conversa com Maistre Gonin, duas outras figuras da nobreza são diretamente observadas pelos diabos. No entanto, em uma escala de periculosidade, tudo indica que os membros da trupe são ainda mais maliciosos que os diabos na medida em que uma mulher lê a sorte de um destes elementos infernais como quem enuncia maiores conhecimentos do que aqueles atribuídos aos representantes máximos do engano e da maldade.

Em ambas as cenas fica patente uma relação que coloca os membros da trupe de Marquis D'Ambriville como um grupo ainda mais perspicaz e temível que as figuras diabólicas. Se, na primeira imagem, o Pajem tenta sair de cena - como quem se

amedontra diante deste povo afeito às performances artísticas apresentadas enquanto o exterior da palácio queima - como se estivesse situado no fogo do Inferno, na segunda cena, a leitura da sorte não deixa dúvidas sobre essa interpretação.

O jogo de ilusões e enganos fica ainda mais marcado pelo uso de uma varinha por Marquis D'Ambrville. Contendo uma forte simbologia própria ao mundo pagão dos contos de fadas, a varinha nos remete à ideia de magia. Tudo se passa como se as habilidades ilusionistas dos membros da trupe não fossem apenas meras técnicas de engano e sim provenientes de um conhecimento mágico sobrenatural capaz de encantar e manipular até mesmo as representações infernais dos membros da corte do rei Pluton.²³⁴

O uso destas imagens para ilustrar um calendário, portador de referências detalhadas sobre as fases da lua e os dias santos, nos mostra uma mescla de elementos sagrados e profanos articulados minuciosamente no sentido de enunciar uma mensagem moralizante, a saber, a perigosa vinculação entre os soberanos do inferno e os ciganos. Esta proximidade teria como um de seus efeitos possíveis tecer uma crítica ao monarca que não deveria manter sob sua custódia um grupo como este a fim de não ser eventualmente associado às figuras infernais.

Tal representação da famosa trupe coincide temporalmente como o momento no qual as leis anticiganas ganham maior rigidez na França. Segundo Henriette Asseo, a partir da década de 1680 a curiosidade estética em relação aos ciganos já não consegue mais vencer os imperativos morais que os desqualificam enquanto sujeitos desviantes.²³⁵ O declínio deste fascínio cortês que manteve muitos ciganos sobre a proteção real durante os primeiros séculos do período moderno abriu as brechas para a sua perseguição

²³⁴ Sobre a relação entre os termos ludens, lúdico e ludus e iludere, iludir, ver: Johan Huizinga. *Homo ludens: o jogo como elemento da cultura*. São Paulo, Perspectiva, 2014.

²³⁵ Henriette Asseo. *op cit*.

indiscriminada. O próprio Marquis D'Ambriville foi condenado por blasfêmia, teve sua língua cortada e posteriormente foi executado em Praça Pública. Leance, ao sair em defesa de seu irmão, ameaçou o homem que havia denunciado o Marquis D'Ambriville. Recebeu como pena a internação compulsória em um Hôpital.

O terceiro caso aqui descrito sobre a interação entre ciganos e membros da nobreza diz respeito a Maria Padilha, uma cigana que teria servido de amante ao rei Dom Pedro da Espanha.²³⁶ Figura ainda hoje celebrada pelos cultos da Umbanda no Brasil, Maria Padilha aparece como um dos nomes mais conhecidos dentre as Pomba-Giras, entidades sincréticas que representam a feminilidade lasciva pertencentes à linha dos Exus, entidades afro-brasileiras marcadas sobretudo pela suspensão da moralidade norteadas pela cisão entre Bem e Mal.²³⁷ Segundo Marlyse Meyer, as referências a Maria Padilha abundam entre os personagens diabólicos elencados nos processos inquisitoriais de Portugal, Espanha e América Portuguesa. Na maior parte dos casos “Maria Padilha e sua quadrilha” eram evocados por feiticeiras interessadas em clamar pelo auxílio destas entidades a fim de realizar pedidos vinculados, sobretudo, às questões amorosas.²³⁸

Curiosa diante da permanência por mais de três séculos desta mesma entidade orquestradora de feitiços, a pesquisadora passou a perseguir as referências a esta mulher nos cancioneros e romanceiros populares da Península Ibérica e nas obras de História de Espanha. Deste modo, chegou até a figura de Maria Padilha, a amante do rei da Espanha do século XIV, Dom Pedro, o justiceiro ou o cruel. Presente nos livros sobre a História de

²³⁶ Marlyse Meyer. “Reminiscências Gitanas na religião popular brasileira: Maria Padilha Pomba-Gira.” Heloisa Buarque de Holanda; Maria Helena Capelato (coord.) *Relações de gênero e diversidades culturais nas Américas: raízes e trajetórias*, 9, São Paulo, Edusp, 1999.p. 21-31; Marlyse Meyer. *Maria Padilha e toda a sua quadrilha: de amante de um rei de Castela a pomba-gira de umbanda*. São Paulo, Livraria Duas Cidades/EBC Nordeste, 1993.

²³⁷ Francisco Ribas Neto. *Exu e pombagira*. São Paulo, Archê, 2015.

²³⁸ Marlyse Meyer. *Maria Padilha e toda a sua quadrilha...*

Espanha, Romanceiros e nos escritos de Quevedo, Maria Padilha era lembrada como uma mulher muito bela e sedutora, capaz de influenciar as ações da figura de maior autoridade do reino.

Aqui nos interessa a construção de uma imagem lendária em torno desta mulher que foi muitas vezes associada à ciganidade. Considerada a grande rainha dos ciganos, a Bari Crasilla, Maria Padilha aparece como figuração máxima do clichê da cigana andaluza.²³⁹

A força desta imagem se faz sentir sobretudo nas obras oitocentistas do escritor parisiense Prosper Mérimée, não só pelo autor levar ao extremo as atribuições perversas delegadas às ciganas, como também, por evocar constantemente os lugares de memória em que esta ciganidade ainda aparecia impressa no cotidiano da vida andaluza. Enquanto rei aventureiro, acostumado a andar pelas ruas de Sevilla em busca de aventura, Dom Pedro ainda viveria na forma de um busto presente na rua do Candilejo. Esta imagem aparece no romance *Carmen* de Mérimée como um modo indireto de vincular os acontecimentos em torno da vida de Dom Pedro e Maria Padilha e as articulações tramadas por Carmem e o seu bando. Mas as associações entre as duas figuras femininas não param por aí: enquanto realiza um feitiço, Carmen evoca literalmente o nome de Maria Padilha.²⁴⁰ Estas vinculações ficam ainda mais fortes na obra de Mérimée, *Histoire de Don Pèdre*, uma associação direta ao lendário rei espanhol. Aqui, o romancista deixa claro quais são suas referências para a construção de um dos romances mais conhecidos acerca da perspectiva europeia sobre aquilo que imaginavam ser a vida cigana.

²³⁹ Marlyse Meyer. “Reminiscências Gitanas ...”

²⁴⁰ Prosper Mérimée. *Carmen*. São Paulo, Editora 34, 2015, p. 74.

Estes aspectos da biografia do rei de Espanha, somados a todo o imaginário por trás da figura de Maria Padilha, apontam para uma questão sempre recorrente em relação às ciganas, a saber, o seu alegado poder de sedução. E quando as ciganas não foram associadas diretamente aos corpos sedutores, elas apareciam como alguém que auxiliava outras mulheres a desenvolverem o seu poder de sedução. A comercialização de poções do amor e a ajuda mágica prestada para que as mulheres encontrassem um grande amor aparece comumente na literatura do período.²⁴¹

Muitas vezes vinculadas à imagem da feitiçaria e da bruxaria, as ciganas apareciam como seres com poderes extra-humanos, capazes de mobilizar os afetos de quem fosse necessário para que sua eficácia no campo simbólico e real fosse garantida. A vinculação entre as ciganas e as fadas traz também esta referência a uma capacidade excepcional de realização dos desejos.²⁴² A articulação entre o campo do encanto e da fantasia faziam delas figuras capazes de intermediar o plano do real e os planos dos devires possíveis. Tudo se passa como se elas não se reduzissem apenas à possibilidade de leitura da sorte, mas também tivessem o poder de manipular e modificar o destino e o futuro das pessoas, o que as tornava ainda mais perigosas.

Interessante perceber esta estreita vinculação entre a feitiçaria e a ciganidade, pensada como um modo de associar indiscriminadamente estas figuras a exemplos de manipulação e esperteza excepcionais, quando comparadas à população em geral. Neste sentido, atribuir mais esta peculiaridade às ciganas significou reiterar estes lugares de memória que tentavam retirar da sociabilidade europeia os seus atributos mágicos e

²⁴¹ Regina Buccola. “ ‘None but myself shall play the changeling’ : fairies, fortune-tellers, and female autonomy in The Spanish Gypsy.” *Preternature: Critical and Historical Studies on the Preternatural*. Penn State University Press. Vol. 1, n. 2, (2012), p. 173-196. Disponível em: <https://muse.jhu.edu/article/485147> Acessado em 22/08/2019.

²⁴² Regina Buccola. *op. cit.*

ocultos para imprimí-los diretamente na gravura das ciganas. Deste modo, esforçou-se para isolar estes elementos comuns à cultura europeia pagã a fim de atribuir-lhes um caráter de desqualificação que se acentua ao deslocarem estas mesmas características a ponto de firmarem as imagens de uma suposta excepcionalidade cigana.

E o mais incrível deste processo é sua durabilidade temporal e os seus deslocamentos espaciais. Assim como Marlyse Meyer chamou a atenção para o caso particular de Maria Padilha, tal fenômeno pode ser observado de modo geral com a ideia e a imagem de ciganidade e sua permanência por séculos no imaginário ocidental. Entender a perenidade destas identificações e os mecanismos que permitem sua reprodução serão o tema da parte final desta tese.

Sendo assim, as três experiências aqui enunciadas nos informam sobre os diferentes modos como a relação entre ciganos e figuras da alta sociedade europeia se dava. A promessa de cura capaz de aproximar mundos distintos, o espetáculo artístico como meio astuto de manipulação e a sedução feminina mobilizadora do desejo de um rei enumeram as figurações mais comuns sobre aquilo que os ciganos representavam simbolicamente. E se, por um lado, tais performances atraíam com curiosidade o interesse e o olhar dos não-ciganos sobre os clãs, por outro lado, era justamente esta aparente peculiaridade cigana que os tornava seres ainda mais passíveis de desconfiança. Uma mistura de charlatanismo e postura moralmente desviante davam o tom de uma relação sempre contraditória entre ciganos e não-ciganos. Pois, se por um lado, este suposto exotismo permitia o acesso momentâneo dos clãs aos espaços da cultura cortês, por outro lado, os expunha ainda mais a uma série de retaliações devido a seu perfil desconforme com aquilo que era moralmente esperado do restante da população.

Além do mais, ainda existe o problema sobre a identificação restrita entre todas estas práticas aqui enunciadas e o ciganismo. A redução destas práticas sociais amplamente difundidas nos meandros da sociedade cristã à figura da ciganidade trazia transtornos a um grupo que passava a ser o bode expiatório necessário para manter estas práticas encobertas, reduzidas ao campo do condenável. Era desta maneira que a própria Europa se livrava das imagens das quais queria se ver desvinculada a partir do momento em que conseguia relacioná-las intimamente com um povo muitas vezes entendido como estrangeiro.

Interessa acompanhar como o modo como a peculiaridade cigana se mostrou uma construção social de longa duração, na medida em que muitos dos elementos mobilizados ainda hoje para qualificar este povo apresentaram-se como características pertencentes ao cotidiano europeu dos séculos XVI e XVII. A itinerância em grandes grupos, a mobilização mercenária de famílias inteiras, a leitura da sorte, os conhecimentos da cultura pagã, as práticas artísticas, eram elementos comuns a um processo que se fazia visíveis, como se fosse um problema, sobretudo diante um contexto de reestruturação das relações sociais do início do período moderno.

No entanto, dentre os diferentes predicados atribuídos aos ciganos, talvez os mais pesados fossem aqueles que vinculavam os sujeitos identificados sob essa alcunha com as práticas ilícitas de apropriação de bens alheios e a manipulação dos afetos, ou seja, o roubo e a trapaça, provocadores da ruína objetiva e subjetiva de todos que tinham contato com esse povo. E, a fim de compreender melhor esta criação imagética, continuaremos analisando os testemunhos desta relação constantemente conflituosa entre ciganos e não ciganos.

2. 3. *O obscurecimento do corpo desvelado*

Uma série de estudiosas dedicadas à recuperação da história dos povos romanis aponta o século XVII europeu como a era de ouro dos ciganos.²⁴³ Tal argumento se sustenta no fato de variados artistas terem se dedicado a retratar os sujeitos genericamente identificados sob essa alcunha. Dentro desta perspectiva, uma vasta iconografia, acompanhada por inúmeras peças literárias e teatrais, daria notícias do trânsito cigano por diferentes regiões da Europa e a sua promoção a um dos temas privilegiados da cultura barroca.

Nesse sentido, a obra atribuída a Caravaggio, “La Cingara”, é enunciada como um testemunho inaugural desta predileção pelo tema cigano na cultura europeia [imagem 24].²⁴⁴ Datada de aproximadamente 1595, ela retrata uma mulher lendo a mão de um cavalheiro. Há um extenso debate sobre este quadro. Alguns comentadores das obras de Caravaggio, tais como Chantelou, apontam “La Cingara” como um retrato sem espírito e sem invenção.²⁴⁵ Mancini, por sua vez, acentua o fato da cigana fazer um exercício de se esquivar do cavalheiro, esboçando um sorriso como quem chama libidinosamente a atenção do homem que não tira os olhos dela enquanto, cuidadosamente ela trata de lhe pegar o anel.²⁴⁶

Henriette Asseo, por seu turno, observa a segurança irônica da cigana que fixa a postura no mesmo plano que o cavalheiro. No entanto, sua superioridade tática fica

²⁴³ Henriette Asséo. *Les Tsiganes: une destinée européenne*. Paris, Gallimard, 1994, p.24.

²⁴⁴ Henriette Asseo. “La Belle Égyptienne ...”

²⁴⁵ *Idem*

²⁴⁶ *Idem*

gravada pela maestria como conduz o enredo do encontro. A fim de chamar a atenção para o conteúdo estético da presença cigana, Henriette Asseo propõe a associação dos debates sobre a veracidade e verossimilhança do quadro de Caravaggio à maneira mesma como os ciganos se apresentavam e eram vistos no século XVII, anunciando um jogo de ironia visual diante destas figuras.

Mas, para além dos enunciados estéticos que trazem esse conteúdo de flagrante desconforto em relação a estas figuras tão enigmáticas quanto os ciganos, resta apreender, afinal, quais os desdobramentos que a reprodução desse tipo de conteúdo que vincula ciganidade à astúcia, engano, roubo, falsidade e mistério trazia para estes sujeitos do início do período moderno.

Dentro desta perspectiva, seria possível sugerir uma outra leitura da obra, de modo a pensá-la como o retrato de um jogo conflitante no qual cada um lança mão daquilo que lhe está disponível. O quadro chama à atenção para dois aspectos da corporalidade dos personagens apresentados, a saber, o olhar e o movimento das mãos. A troca fixa de olhares parece manter a conexão entre figuras colocadas em um estado de tensão e desconfiança mútua. Enquanto a cigana segura a mão do cavalheiro, o seu corpo faz um movimento de afastamento. O cavalheiro, por sua vez, sustenta um olhar meio desconfiado, meio debochado, mantendo um estado de tensão ao prostrar uma das mãos sobre o cabo de uma espada. O estado de proximidade distante ilumina a cena de contraste entre o corpo feminino e o masculino, gravando através de gestos e vestimentas a diferença, talvez intransponível, entre ambas figuras. O jogo de astúcia alimenta a tensão.

Tudo indica que a leitura da sorte é um mero pretexto para que a cigana roube o anel do cavaleiro. No entanto, o cavaleiro não parece assim tão despreparado, visto não retirar a mão da arma. O recuo do corpo cigano também indica um certo movimento de distanciamento, talvez uma preparação para a fuga. O cavaleiro por sua vez sustenta uma fisionomia de alguém não muito convencido, como quem se faz de isca ao engano, para arrebatar o inimigo. Vale notar igualmente o peso simbólico que se imputa a esta relação na qual o suposto objeto de disputa é apresentado como um anel. Uma aliança que simboliza os laços de compromisso e fidelidade a serem preservados pelo manejo resolutivo da espada. Seria possível questionar, afinal: qual tipo de aliança e compromisso, colocado como objeto de disputa, o artista está se referindo?

E apesar desta obra ser considerada o marco inaugural da presença cigana como temática privilegiada da arte europeia do início do período moderno, há uma outra obra artística que precede esta pintura de Caravaggio. Trata-se do retrato contemporâneo a peça “A farsa Cigana” do escritor português Gil Vicente, produzido por Boccaccio em 1516, intitulada “Zingarella” [imagem 25].²⁴⁷ Aqui, uma jovem mulher de pele alva, olhos claros, cabelos castanhos, levemente encaracolados, aparece coberta por um turbante azul claro, uma veste branca sob panos vermelhos e negros. Com testa e pescoço adornados com correntes, a moça de traços finos não esboça muitas emoções, o que sugere um relativo ar de neutralidade. Chama atenção, nesta imagem, o fato da cigana ser retratada sozinha, destacando a ausência de tensão tão flagrante na maioria dos retratos que serão aqui mencionados. Tal impressão fica ainda mais contrastante quando comparada à série de obras dedicadas a nos revelar o olhar europeu sobre a face cigana no início do período moderno.

²⁴⁷ Disponível em <http://www.robertdawsongallery.co.uk/early-gypsies.html>

Ambos os quadros acima mencionados contrastam em vários níveis com a obra de Simon Vouet, “Diseuse de bonne aventure dal Pozzo”, 1617 [imagem 26]. Aqui, aparecem três figuras diferentes. Ao centro, observamos um homem com vestes simples. Ele carrega em uma das mãos um instrumento de trabalho, deixando a outra sob os cuidados de uma cigana que lê sua sorte. Enquanto olha inebriado para a face da cigana leitora da sorte, o homem não percebe que há uma terceira personagem em cena. Trata-se de uma cigana mais velha. Ela faz figas enquanto utiliza a outra mão para enfiá-la no bolso da calça do homem. Como quem pega algo às escondidas, o quadro é um retrato explícito do engano.

Em comparação ao quadro de Caravaggio, anteriormente analisado, neste terceiro material há um flagrante contraste acerca do perfil do homem retratado. Enquanto o primeiro homem apresentado era um cavalheiro, bem vestido, aparentemente astuto, defendendo sua aliança, mantendo uma de suas mãos sobre a bainha da espada, este segundo homem é evidentemente um trabalhador, envergando vestes simples e anestesiado pelo contato com a cigana.

A ingenuidade do sujeito retratado nesta terceira imagem se congrega com uma série de signos que nos remete à figura da superstição popular, tão denunciada por autoridades como Sancho de Moncada ou pelos iluministas, tais como Voltaire, que atribuíram o sucesso e a convivência com as práticas ciganas à superstição popular. A sinal de figa, produzida pela cigana mais velha, dá o tom desta atmosfera de credices aparentemente sem fundamento que, por um lado, apareceria para ludibriar pessoas simples e, por outro lado, serviria de troça aos mais espertos e aproveitadores. No entanto, o símbolo da figa, como um gesto de mão capaz de atrair a sorte ao seu portador e impedir que qualquer tipo

de desventura o cerque, parece magicamente ter uma eficácia na mão cigana de uma mulher que sorri enquanto engana a figura central do quadro. No entanto, seria possível nos perguntar se a ação remete efetivamente a uma magia supersticiosa ou a uma técnica atribuída supostamente ao povo cigano, como quem mobiliza de maneira sagaz todos os recursos presentes em uma cultura pagã ainda viva para angariar todo o tipo de vantagem possível.²⁴⁸

Esta terceira imagem chama atenção para um dado de suma relevância nesse estudo, a saber, o fato das ciganas serem retratadas como mulheres de pele escura. No jogo de sombra e luz, o homem aparece como a personagem posta bem de frente à fonte de luz, enquanto as ciganas atuam numa espécie de meia sombra, que encobre sobretudo a cigana mais velha. A pele escura contrasta com a alvura do homem enganado, dando um nítido aspecto de estranheiridade e estranhamento às mulheres. Os panos sobre as cabeças se repetem em comparação aos quadros de Caravaggio e Boccaccio. Porém, enquanto nos dois primeiros quadros as mulheres possuem um tom de pele claro, muito próximo ao cavalheiro de Caravaggio, chamando à atenção mais para o jogo corporal conflitante entre os atores, o terceiro quadro pretende gravar do modo mais contrastante possível essa diferença.

Aqui, parece haver um esforço maior em mostrar a trapaça cigana, na medida em que acentua a discrepância entre os personagens e leva ao extremo a representação do homem simples, trabalhador, enganado pela sedução da qual a cigana é praticante por ser a sua portadora natural. Enquanto no quadro de Caravaggio é difícil saber quem será o vencedor da disputa, devido à condição de equilíbrio de forças no conflito (cada qual

²⁴⁸ Sobre a relação entre técnica e magia ver: Walter Benjamin. “A obra de Arte na era da sua reprodutibilidade técnica.” *Obras Escolhidas. Vol. 1. Magia e técnica, arte e política. Ensaaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo, Brasiliense, 1987, p. 165-196.

lançando mão das armas que tem), no terceiro quadro temos uma ilustração da trapaça quase como um elemento de covardia. Por mais que se trate de um homem, ele é antes de tudo um trabalhador humilde, provavelmente sem grandes posses. As ciganas que o enganam trabalham em dupla. Uma delas, ainda, age às escondidas, reiterando esta imagem da deslealdade no combate, um tipo de conflito inexistente na obra de Boccaccio que se reduz ao retrato de uma jovem cigana solitária.

Curiosamente, a obra de Nicolas Regnier, datada de aproximadamente 1626, mostra-se como uma espécie de desdobramento figurativo de toda esta disputa em torno da relação entre homens europeus e mulheres ciganas [imagem 27]. Neste quadro a figura central é uma mulher bem alva, sentada, utilizando vestes que indicam sua condição de riqueza material. No segundo plano aparecem novamente duas ciganas: uma mais nova lê a sorte da mulher enquanto a cigana mais velha parece querer retirar a atenção de si, ao apontar para a cigana mais nova, enquanto aproveita a outra mão para apanhar uma chave do bolso da mulher rica. Contudo, um outro acontecimento escapa à atenção das ciganas. Trata-se de um quarto elemento do quadro, um homem branco, uma espécie de mosqueteiro que levanta, com uma de suas mãos, por detrás da cigana mais nova, uma bolsa de moedas. Esta figura masculina olha diretamente para o espectador. Esboça um sorriso malicioso como quem conta com a cumplicidade daqueles que percebem o jogo de engano que está sendo teatralizado naquele momento. Esta quarta personagem parece querer virar o jogo ao se apresentar como o responsável por retribuir o engano na mesma moeda. Diante de uma espécie de economia da vantagem, a obra se equilibra pelo número de personagens iguais postos em cada um dos lados do combate. No entanto, as ciganas parecem estar em desvantagem nesta ocasião.

Aproximadamente dois anos depois, Valentin de Boulogne imprimiu sua perspectiva sobre esta cena inaugural da relação entre as ciganas e os não-ciganos [imagem 28]. Desta vez a cena é tomada por seis pessoas diferentes. A figura central do quadro é uma cigana leitora da sorte. Ela tem a pele mais escura do que todos os outros personagens. Está diante de um cavalheiro posto de costas para um cantor e tocador de harpa ladeado por uma cantora e tocadora de violão. Entre a cigana e o cavalheiro de quem lê a mão, aparece, em segundo plano, um rapaz que observa o rosto da cigana. Porém, atrás dela, em plena sombra, um homem de vestes escuras rouba-lhe a bolsa. A moça que está tocando violão parece olhar na direção do ladrão, talvez denunciando o fato daquela trapaça poder a qualquer momento ser desvelada. Neste quadro, chama à atenção a semelhança das vestes utilizadas pela cigana retratada no trabalho de Nicolas Regnier. Ambas utilizam um colar de contas vermelho, roupas brancas por baixo de um grande vestido azul, atravessado em sua gola por uma faixa vermelha. O diálogo entre as obras nos leva a pensar na possibilidade de haver entre as representações sobre estas relações entre ciganos e não-ciganos uma disputa simbólica no que tange o ganho proveniente da trapaça. No entanto, para além de figurarem como uma mera denúncia das formas como estes vínculos sociais se constituem, as obras parecem participar desta disputa ao salientarem a esperteza daqueles que as ciganas querem enganar, como se esta enunciação mostrasse a superioridade intelectual destes não-ciganos mais ou menos abastados, como quem tenta dissuadir as ciganas de persistirem em suas trapaças, na medida em que elas certamente sairão perdendo.

Todavia, estes quadros parecem contrastar radicalmente com a figuração impressa pelas mãos de Boccaccio. E para além de apelarmos para uma mudança de perspectiva

singular a cada um dos artistas, seria possível questionar o que aconteceu para que houvesse uma transformação gradativa no modo como as ciganas passaram a ser apresentadas esteticamente. Da cigana isolada de semblante branco e modos aparentemente neutros à cigana negra e trapaceira, conta-se um século. Não à toa, este *interim* foi cravado pelas mudanças radicais em relação à recepção dos clãs ciganos na Europa.

Longe de tratar-se de casos isolados, as obras até aqui analisadas fazem parte de um conjunto de figurações que retratam basicamente a cena de encontro entre os homens brancos europeus e as ciganas. Mediada pela leitura da sorte, a aproximação entre as personagens apresenta como problema central esta interação marcada pelo jogo de trapaça, pela disputa que tem no desejo pelo ganho material o seu imperativo.

O mais interessante é que, sobretudo nas duas últimas obras analisadas, os homens brancos lançam mão do mesmo artifício antes vinculado apenas à imagem da ciganidade. Nestes dois casos, os homens recorrem à trapaça e ao engano para poderem ganhar vantagem sobre as ciganas. E aqui, torna-se imprescindível questionar este vínculo entre ambos os grupos a fim de perguntar, afinal, se a trapaça é efetivamente uma peculiaridade cigana. Por que, se por um lado, há um esforço enorme por parte de escritores literários, juristas, arbitristas e artistas em tematizar a trapaça como algo próprio ao modo de vida cigano, estes dois últimos retratos retiram a excepcionalidade e o monopólio da trapaça antes atribuídos exclusivamente às ciganas.

Evidente que seria empiricamente impossível sustentar qualquer argumento que vinculasse o uso da trapaça como algo exclusivo do mundo cigano. No entanto, os sujeitos modernos, para quem a honra do trabalho e a moral cristã apareciam como

valores supremos, lutaram historicamente para retirar de si todos estes preditivos vinculados ao engano. Tudo o que negavam sobre si atribuíam exclusivamente àqueles que apareciam como um outro racialmente e sexualmente identificado como alguém naturalmente passível de tornar-se um suporte para as práticas desviantes e demoníacas.

O contrário também pode ser dito. Por mais que esta figuração moderna - que insiste em conectar exclusivamente a imagem da ciganidade à trapaça - tivesse dificuldades de se sustentar empiricamente, no campo simbólico esta associação foi produzida com um sucesso inquestionável, enfatizando a importância do debate sobre o modo como estas figurações foram constituídas à revelia de qualquer constatação prático-real. Aqui merece destaque um diagnóstico sobre o poder de síntese com que as imagens estereotipadas sobre os ciganos foram capazes de se fixar sobre todos os corpos assim identificados a partir do estigma do roubo e da trapaça. E o sucesso nesta empreitada aparece de modo a configurar as próprias condições objetivas que passam a afetar efetivamente todos aqueles reduzidos a estas imagens estereotipadas, como algo que ganha realidade sobre diversas formas.

Por isso, a questão se coloca em termos de investigarmos, afinal, como este tipo de associação imagética, constituidora de reduções estereotipadas, opera? Como uma série de imagens que vinculam o ciganismo à trapaça passa a ganhar realidade? Como estas imagens limitam as próprias práticas cotidianas desta população? Ou ainda, resta sabermos como estas imagens passam a receber tanta força representativa a ponto de servirem como predados de identificações mobilizadas pelos próprios sujeitos vítimas destas reduções estigmatizadoras? Isso porque, é possível perceber que os estereótipos estão para além da esfera discursiva. Estas vinculações imagéticas se constituem de tal

modo que passam a se efetivar. E sendo assim, a peculiaridade cigana, primeiro admitida como uma farsa, uma construção histórica manipulada, a fim de exotizá-los e excepcionalizá-los, passa a ter lastro real a partir do momento em que os predicados execrados pelos sujeitos modernos são imputados ao cotidiano deste contra-exemplo da civilidade europeia.

3. A repetição que não cessa de se inscrever

3.1. Autonomização da imagem

Em 1597 as autoridades de Lisboa decidiram pela expulsão de uma turma de ciganos recém chegada à cidade portuária. Segundo o documento, a presença do clã causou uma série de transtornos para os habitantes daquele local. Denúncias de roubos e outros delitos vieram à tona, sendo todos eles imputados aos forasteiros. No entanto, nenhum dos denunciante conseguiu identificar precisamente quais eram os verdadeiros autores dos crimes, pairando apenas uma vaga e genérica acusação contra os novos vizinhos, o que parece ter sido o suficiente para reiterar uma associação destes sujeitos à imagem de foras da lei a quem todos os delitos poderiam ser atribuídos.²⁴⁹

Mas, para além da referência a esta insistente criminalização dos sujeitos ciganos, a importância deste registro documental está no fato de seus autores revelarem um hábito comum aos reinóis, a saber, a mania de imputar todos os delitos àqueles que lhe apareciam como uma alteridade. Ao que tudo indica, a decisão de expulsá-los não partiu

²⁴⁹ Francisco Adolpho Coelho. *Os ciganos de Portugal. Com um estudo sobre o calão*. Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1994 [1892], p. 202-203.

de uma averiguação sobre a responsabilidade real dos membros do clã em qualquer crime que houvesse ocorrido naquela cidade. O problema estava no fato de todas as infrações cotidianamente praticadas serem agora imputadas exclusivamente a eles, causando uma verdadeira comoção coletiva, articulada pelos clamores contra os ciganos. Tudo se passava como se os forasteiros servissem como uma forma de bode expiatório sobre quem todos os moradores da movimentada cidade comercial poderiam canalizar seus ressentimentos em relação aos litígios que a disputa sobre os bens materiais, privadamente apropriados, causava. Esta estratégia funcionava ao mesmo tempo como um modo astuto de retirar dos próprios reinóis a suspeita sobre os crimes. E ao manterem silêncio sobre o fato do roubo ser algo próprio ao cotidiano daquela sociedade, fazia-se ecoar pelas ruas e becos de um dos principais portos da Europa do século XVI a forte vinculação identitária entre o roubo e a ciganidade.

Mas enquanto os portugueses e demais frequentadores de Lisboa mantinham silêncio sobre as trapaças, roubos e falcatruas cometidas pelos membros de sua própria nação, do outro lado do Atlântico e na terra do Oriente, a postura desviante dos serviços del Rey fazia-se ecoar. Em a “Águia e o Dragão”, Serge Gruzinski insiste na unilateralidade do conteúdo presente nos documentos produzidos pelos europeus durante as conquistas marítimas do início do período moderno.²⁵⁰ E apesar da quantidade relativamente menor de registros documentais que mostrem o outro lado deste contato com povos ameríndios e orientais, tudo leva a crer que a imagem constituída por estes outros povos sobre os europeus também não era uma das melhores. Ao que tudo indica, os trapaceiros e ladrões

²⁵⁰ Serge Gruzinski. *A águia e o dragão: ambições europeias e mundialização no século XVI*. Companhia das Letras, São Paulo, 2015.

no Além-Mar eram justamente aqueles sujeitos que se pressupunham os exemplares de uma conduta cristã e civil na Europa.

Estes dois episódios, pensados em conjunto, trazem questionamentos sobre a existência de diferentes perspectivas em relação à construção de determinadas imagens sociais, amplamente perpetuadas no início do período moderno. Se por um lado, temos um registro sobre a tentativa, bem sucedida, de imputar a imagem da trapaça aos ciganos, por outro lado, temos o testemunho de uma outra perspectiva sobre a suposta moralidade da conduta cristã, a saber, a responsabilização dos europeus por crimes sobre os quais eles mantinham silêncio, quando não justificavam como se fosse uma espécie de guerra justa contra hereges e infiéis, gravando sobre eles o negativo de uma relação substancialmente contraditória, explicitada pela violência colonial.

Ambos os casos nos informam sobre as práticas desviantes realizadas igualmente pelos europeus. No entanto, nos dois exemplos os registros aparecem como um testemunho contrário ao senso comum ocidental, para quem a civilização europeia é o exemplo de conduta moral e cristã - enquanto todos os delitos e atos bárbaros seriam executados exclusivamente pelos estrangeiros menos civilizados - , o que não passava, evidentemente, de uma perspectiva unilateral sobre o assunto.

Mas, se por um lado, tal diagnóstico - sobre o roubo e a trapaça serem igualmente praticados por europeus - nos parecer hoje em dia como algo da ordem da obviedade, por outro lado, resta saber, afinal, por que o povo europeu não é reconhecido e amplamente identificado como um povo ladrão e trapaceiro, enquanto esta pecha paira autoritariamente sobre os ciganos? Se esta pergunta soa estranha aos ouvidos daqueles que não tardarão em responder que, “ora, os europeus não são reconhecidos como um

povo trapaceiro e ladrão porque nem todos os europeus são efetivamente ladrões”, permanece ainda a pergunta sobre por que então - mesmo sabendo que nem todos os ciganos são ladrões e trapaceiros - este povo é reconhecido por este tipo de desqualificativo? Por que esta identidade entre trapaça e ciganidade persiste apesar de toda advertência sobre a imprecisão em relação a esta associação? E mais: por que esta vinculação estereotipada, sabidamente redutora e imprecisa, persiste por mais de cinco séculos? Como esta imagem tornou-se tão poderosa o ponto de orientar o comportamento das autoridades coloniais em terras tão distantes como, por exemplo, o interior da América Portuguesa, tal como no caso apresentado na introdução deste trabalho?

Em um vídeo produzido já no século XXI, crianças romanis da Espanha aparecem lendo as definições da palavra *gitanos* nos dicionários de línguas europeias, demonstrando o seu espanto diante dos termos depreciativos utilizados para nomear o seu povo.²⁵¹

O que mais chama atenção em todos estes casos de reiteração de estereótipos é que, apesar de algumas mudanças fenomênicas no modo como o anticiganismo opera sobre os sujeitos a quem esta forma de violência é endereçada, mobiliza-se praticamente as mesmas imagens desde o início do século XVI para representá-los negativamente. Da pintura barroca à literatura, foram vários os suportes próprios à cultura europeia que perpetuaram determinada perspectiva sobre esta alteridade cigana. E como foi enunciado em diversos momentos deste trabalho, merece destaque a preferência dos artistas por retratar esteticamente as mulheres ciganas, enquanto aos homens ciganos restavam os noticiários e inquéritos policiais.

²⁵¹<http://geekness.com.br/criancas-ciganas-leem-a-definicao-de-cigano-no-dicionario/?fbclid=IwAR1fNVACJ-DfANlga8H5ZDTSsqQw4XHD4GYXwPSonqxdx5IeJQJZqYAETk>. Vídeo disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=DqBvpWbmdkQ&feature=youtu.be> Acessado em 01/10/2019.

Se por um lado esta preferência pode ser justificada pela maior circulação destas figuras femininas (quando comparadas ao confinamento habitual das mulheres cristãs europeias), por outro lado, ela tinha por desdobramento uma maior estigmatização deste povo ao servir como representação do avesso daquilo que se esperava de uma mulher, imaginada como a responsável pela reprodução da retaguarda social. A mobilização discursiva destas imagens contrastantes ia para além de enunciar um mero destaque da diferença, do exotismo e da excepcionalidade do comportamento das mulheres ciganas em relação às demais europeias. Estes discursos produziam efeitos no real na medida em que eram assimilados de acordo com os parâmetros civis daqueles que percebiam nesta suposta liberdade cigana um elemento de desagregação social, capaz de corromper todos aqueles que tivessem contato com este grupo.²⁵²

Consoante a esta perspectiva, é possível ressaltar a vinculação entre as mulheres ciganas e duas categorias supostamente excepcionais de mulheres europeias, a saber, as bruxas e as prostitutas. Esta associação aproximava determinadas representações imagéticas sobre a ciganidade com aquilo que havia de mais abominável e temido na sociedade cristã do início do período moderno.²⁵³

E se às mulheres ciganas era devotado o lugar da super exposição, por conta de sua ampla circulação pelos espaços públicos, pelo frequente contato e as negociações mantidas com sujeitos provenientes de diferentes setores sociais por conta da leitura da sorte, dos encantamentos e da mendicância, aos homens ciganos restava a desconfiança sobre o modo como eles mantinham economicamente a vida.

²⁵² Sobre a preferência por retratar as mulheres ciganas, ver: Lou Charnon-Deutsch. *The Spanish Gypsy. The history of a european obsession*. Pennsylvania, University Park, 2004.

²⁵³ Lou Charnon-Deutsch. *op. cit.*

Tal questionamento sobre as atividades econômicas desempenhadas pelos ciganos gerava um duplo entendimento sobre a reprodução do modo de vida dos clãs: tratava-se de uma comunidade com um forte protagonismo feminino ao mesmo tempo em que deixava ainda mais encoberto quais as atividades masculinas do clã, aumentando a desconfiança e ressaltando a ociosidade daqueles que supostamente, de acordo com os valores ocidentais, seriam os responsáveis pela honra do coletivo. E se a honra do trabalho não era algo presente na ala masculina da turma, a honra feminina também estava longe de equiparar-se aos valores morais próprios à sociedade do início do período moderno.

Todas estas foram imagens incessantemente reproduzidas pela literatura e a arte barroca. Foram utilizadas como pressupostos reiterados *ad nauseum* por juristas, arbitristas e autoridades régias e locais. E mesmo quando tentou-se, no século XIX, sob a égide do romantismo, suavizar os estigmas em relação aos ciganos, operando por meio de uma inversão de valores, que tendiam a positivar aquilo que estava até então impresso no imaginário europeu como pura negatividade, acabou-se por reforçar o outro lado da mesma moeda anticigana, ao idealizarem a liberdade e a indeterminação, pensadas unilateralmente, sem levar em conta os aspectos negativos e perversos de ambas as representações.²⁵⁴

E assim, é possível perceber que, para além da insistência na repetição das mesmas imagens sobre a ciganidade, esta inscrição incessante dos estereótipos teve como resultado o recalque de uma série de símbolos que resumiam substancialmente o que era supostamente ser cigano. Desse modo, a complexidade e a multiplicidade das experiências de todos os sujeitos reduzidos a esta alcunha condensava-se em uma meia

²⁵⁴ Roswitha Scholz. *Homo Sacer e os ciganos ...*

dúzia de predicados pejorativos, diametralmente opostos aos valores morais e sociais prezados pelo pensamento ocidental.

E por isso, é possível pensar que, independente da vontade dos produtores dos discursos sobre os ciganos, as imagens a eles gravadas substituíam a singularidade das experiências vividas e, por fim, ganhava autonomia em relação aos sujeitos representados, a ponto de adquirir força e vida própria, independente do vivido. No entanto, a relação dos ciganos com os não-ciganos era mediada por estas imagens desacopladas, de modo que eles passavam a ser tratados como se eles estivessem efetivamente reduzidos a estes estereótipos. E sendo assim, aquilo que poderia ser pensado inicialmente como algo restrito à ordem do imaginário, da pura ilusão e ficção, ganha realidade, na medida em que dá o tom do modo como os ciganos serão historicamente tratados no interior de uma sociabilidade moderna.

No entanto, não se trata de um puro deslocamento e radical diferenciação entre uma faceta imaginária e uma faceta real sobre a ciganidade. Trata-se antes de levar em consideração o modo como estas imagens afetaram indelevelmente todos aqueles marcados por um discurso escancaradamente anticigano.

A autonomização das imagens em relação aos ciganos fez com que estas figurações redutoras falassem mais sobre eles do que eles próprios ou do que qualquer averiguação empírica contrária às imagens estereotipadas reproduzidas sobre eles.

Esta repetição só opera na medida em que as identidades socialmente estabelecidas conseguem se fixar, a ponto desta própria ficção ganhar lastro e efeitos no real. A reprodução deste mecanismo psíquico/social emergem como a força capaz de negar aquilo que não se deseja reconhecer em si mesmo, na medida em que este atributo tem a

força de desmentir a própria ideia de coerência e unidade sobre a qual o sujeito está substancialmente fundamentado. Sendo assim, uma sociabilidade pautada em uma forma social fetichista, cindida e indelevelmente marcada por um ideal de Eu, só pode manter a sua idealidade, constituindo socialmente uma alteridade sobre a qual é possível projetar estas imagens apreendidas como o negativo da experiência idealizada, o que torna esta alteridade um alguém merecedor de todos os sentimentos de ódio e hostilidade.²⁵⁵ No entanto, este movimento crítico não se encerra neste primeiro momento de deslocamento. Enquanto força constituinte deste laço social, a violência pressuposta nesta negação de si, deslocada na forma de ódio ao outro, não tarda a retornar contra a própria forma social que a constituiu. Trataremos desta questão no próximo item.

Se concordarmos com Jacques Lacan, para quem a imagem, estruturada como uma espécie de mediação social narcísica, é antes de tudo um elemento próprio da formação da subjetividade moderna (sempre pensado em relação ao outro), é possível entender como as identificações aparecem enquanto defesas criadas frente ao real, pensado como algo impossível de suportar dentro de um ideal de eu uno e coerente.²⁵⁶ Isso significa que, não admitindo dentro de si mesmo as posturas entendidas socialmente como desvios à norma, construídas socialmente para servir de suporte à própria imagem de avesso da normalidade, o sujeito moderno europeu passa a projetar para este outro todos os desqualificativos sociais, as imagens opostas àquelas com que precisa se identificar. Se a imagem da honra, da civilidade são atributos que os sujeitos europeus associam e desejam para si mesmos, o contrário destas imagens, a saber, a desonra, a barbárie, estão

²⁵⁵ Sobre o narcisismo das pequenas diferenças, ver: Sigmund Freud. “O mal-estar na civilização”. *Obras Completas*. Volume 18. São Paulo, Companhia das Letras, 2010. P. 81 e segs.

²⁵⁶ Sobre a constituição do “eu” por meio de imagens, ver: Jacques Lacan. “O estádio do espelho como formador da função do eu”. *Escritos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1998. p. 96-103.

dissociadas de suas duplas figurativas opostas. E já que esta negatividade não pode ser suspensa definitivamente, por tratar-se de um produto das relações sociais dualmente instituídas, constitui-se uma alteridade que lhe sirva de suporte.

Admitindo, portanto, que o anticiganismo opera por meio da repetição incessante de imagens gravadas no inconsciente do sujeito moderno europeu, a repetição que há por trás do anticiganismo não será interrompida apenas com uma política deliberada de valorização da cultura cigana, da exposição dos exemplos de sucesso e da produção de uma série de narrativas que desminta as associações pejorativas feitas contra eles. A suspensão desta forma particular de violência só poderá ocorrer a partir de um questionamento profundo sobre os fundamentos desta sociabilidade moderna, ainda insuperada, que insiste em relegar a este outro socialmente constituído tudo aquilo que ela mesma produz por meio de cisões e recalcamentos mas que se recusa a enxergar como algo que lhe constitui.

O caráter perverso da projeção executada pelas cisões produzidas inevitavelmente pelo pensamento moderno em relação aos ciganos só poderá ser efetivamente encarado quando houver uma superação da forma dualista e dissociada como as condições objetivas são entendidas. Somente a partir de uma crítica ao modo como os valores morais modernos foram constituídos e sua relação íntima e necessária a uma constituição objetiva do mundo, será possível decodificar sua força na normatização da vida. No entanto, não se trata definitivamente de advogar por uma espécie de reconciliação que tenha em vista qualquer tentativa de unidade, como quem busca restituir algum tipo de perda inaugural neste processo de cisões. Não se trata igualmente de defender que o racismo de modo geral e o anticiganismo em particular, se realizam por conta de uma

espécie de universalização incompleta de princípios humanitários, tais como a igualdade e a liberdade. Antes, trata-se de defender que são justamente estes princípios e a sua força de universalização que criaram as novas condições sociais para a reiteração de diferentes formas de violência.

Enquanto este acerto de contas não for devidamente realizado, as mais variadas formas de violência, tais como racismo, anticiganismo, antisemitismo e o sexismo tenderão a permanecer incrustados nas diferentes formas de pensamento ocidentalizado e atravessarão todos os sujeitos constituídos por meio de um vocabulário globalmente compartilhado.

E aqui caberia insistir que uma mera mudança valorativa das polaridades, por meio de uma tentativa romântica e pós-moderna de positivação daquilo que foi socialmente constituído como negatividade, deixa intocado o núcleo violento do problema. Isso porque esta operação de inversão, primeiro, não faz uma crítica aos valores e operações que fundamentam esta positivação e, segundo, porque, não percebe essa negatividade como uma construção violenta. Tudo se passa como se esta negatividade fosse a parte intocada, essencializada como um avesso absoluto do processo de valorização e positivação. Não perceber essa negatividade como um produto social de uma relação que transforma todos os elementos que articula, mantém como princípio normativo os mesmos fundamentos, porém com polaridades invertidas. Desta inversão resulta a idealização que passa ao largo do problema da vinculação entre a constituição subjetiva propriamente moderna e o mundo objetivo, calcado em uma forma social ainda insuperada.

3. 2. *A economia da (des)honra*

No decorrer deste trabalho de doutoramento, tentou-se apresentar o modo como o anticiganismo emergiu no mundo moderno enquanto forma particular de redução, substancialmente violenta, de todos aqueles identificados como ciganos, à um número restrito de imagens negativamente valorizadas.

Tentou-se, em alguma medida, enunciar que esta operação tinha o seu fundamento em uma determinada sociabilidade, resultante de condições lógico-históricas que construíam o “mundo” de acordo com a imagem de uma unidade fetichista, contraditoriamente produzida pela moderna cisão entre sujeito-objeto.

A apresentação de alguns enunciados teóricos sobre a forma social do fetiche do capital no segundo capítulo tinha por interesse explicitar minimamente o enigma que existe por de trás de uma sociabilidade que se, por um lado, tem a racionalidade e o cálculo empresarial como valores absolutos, por outro lado, acaba se efetivando como um processo cego e inconsciente, que se reproduz fantasmagoricamente, por meio de um movimento auto-destrutivo, a revelia daquilo que poderia ser entendido como vontade ou desejo subjetivo.

Trata-se de acompanhar minimamente os dizeres de uma perspectiva teórica que aponta para uma crítica desta forma social que cria seus próprios agentes, como se fossem meros objetos de sua reprodução, submetendo todos aqueles que personificam em alguma

medida uma vontade transcendental como se as suas ações individuais fossem algo da ordem daquilo que poderíamos entender como um desejo subjetivo.²⁵⁷

Dizer isso, significa insistir que todos estes pressupostos da valorização objetiva não se dão como algo da ordem de uma mera imposição da vontade e do interesse individual, por mais que seja assim que os processos apareçam historicamente e logicamente: como se fossem resultados das decisões baseadas em cálculos subjetivos. Trata-se antes de entender que estas mesmas ações configuram-se como algo da ordem do inevitável, no interior de uma sociabilidade que tem a produção do valor e a sua auto-valorização como finalidade em si mesma, constituindo-se enquanto único horizonte possível, dentro do qual os sujeitos estariam submetidos ao drama das escolhas infernais, sem que nenhuma delas apontassem para uma ruptura efetiva dos constrangimentos aos quais todos se encontram mais ou menos reduzidos, sob risco de suspensão da própria vida, por meio da perda da honra.

A constituição pressuposta desta condição objetiva de auto-valorização do valor encontra-se acentada substancialmente em uma sociabilidade na qual os próprios sujeitos são convertidos em mera objetualidade deste processo, de modo a incorporar uma espécie de idealidade calcada na lógica da concorrência e do ganho empresarial. Entretanto, esta incorporação requer um constante movimento de auto-mutilação, por meio da reiteração de uma cisão interna ao próprio sujeito, produzida pelo recalçamento daquilo que aparece, ou melhor que não pode aparecer, por ser pensado como o avesso do valor. Desta dissociação resulta a inevitável condição de inadequação a um ideal ao qual ninguém é capaz de se conformar absolutamente, na medida em que ela não passa de uma forma

²⁵⁷ Para um debate sobre a constituição do sujeito moderno, ver: Robert Kurz. “Dominação sem sujeito: acerca de uma crítica social limitada”. *Razão Sangrenta: Ensaio sobre a crítica emancipatória da modernidade capitalista e de seus valores ocidentais*. São Paulo, Hedra, 2010.

vazia e abstrata. E daí que, qualquer tentativa de adequação será sempre fracassada, por mais que no nível das aparências sempre tenha aqueles que supostamente se conformam mais ou melhor a este modelo, escondendo categoricamente a violência que esta tentativa de conformação pressupõe.

A inadequação a esta forma reside na impossibilidade de deixar de fora algo fundamental à própria constituição do sujeito do valor, a saber, as pulsões, os afetos e tudo aquilo que, apesar de incontornável à experiência moderna, aparece como perda, como signo de ruína e por isso deve ser categoricamente rejeitado, como sinal de horror.

No entanto, não se trata de advogar por uma ontologização deste dissociado, a ponto de pressupor pulsões e afetos como elementos a-historicamente constituídos. Antes, trata-se de sustentar o caráter histórico da criação deste campo genericamente entendido como aquele dissociado do valor, habitado por aquilo que não aparece no cálculo empresarial: esta retaguarda recalcada, impossível de ser absolutamente eliminada, na medida em que se apresenta como algo fundamental para que o valor se constitua enquanto tal. E desta contradição emerge uma série de conflitos aos quais todos, sem exceção, encontram-se submetidos. E daqui reside o caráter totalitário e sintético desta forma social, sobre a qual todos os corpos estão inscritos.

Pensar no caráter histórico da constituição do sujeito moderno significa igualmente acompanhar o lento processo de deslocamento, ou melhor, de construção de um determinado ideal subjetivo, enquanto ficção social apresentada como algo passível de se efetivar no campo individual, na medida em que ele comporta os lugares de liberdade e igualdade, para além da exceção da condição de nobreza. Desta história subterrânea do período moderno, intimamente relacionada aos desdobramentos da revolução militar e da

reforma protestante, é possível capturar o negativo de um movimento progressivo que ao tentarem se efetivar, produz inevitavelmente o seu contrário, realizando, por outros meios, aquilo que pretendia retirar do campo dos possíveis.

Para que consigamos acompanhar melhor a lógica daquilo que chamaremos de uma economia da (des)honra, é preciso ter em mente a construção discursiva sobre o ideal de uma civilidade moderna, que encontrou nos escritos de Thomas Hobbes a sua síntese mais contundente.

Se considerarmos o pensamento hobbesiano, para quem a condição de natureza era antes de tudo um estado permanente de guerra (quase como um momento regido puramente pelas pulsões), as leis civis (aparentemente contrapostas às leis religiosas) serviriam, nesse caso, como uma forma secularizada e astuta de contenção da liberdade natural dos homens, identificada ao imperativo das suas paixões, vontades e pulsões.

Tudo se passa como se a liberdade natural conduzisse os sujeitos, invariavelmente, à luta de todos contra todos, colocando sempre em risco a sua sobrevivência corporal e social. Merece destaque neste argumento, a inversão produzida por Hobbes, pois aqui, a concorrência pela sobrevivência é entendida como se fosse algo da ordem de um estado de natureza imaginado e não o resultado das tensões sociais de uma vida civil constituída sob a égide do fetiche do capital. Deste modo, a lei civil seria uma forma possível de mediação das relações sociais a fim de garantir o imperativo da sobrevivência terrena.²⁵⁸

Sendo assim, a sociedade civil, para Hobbes, se formaria a partir de um pacto coletivo no qual todos os súditos deveriam submeter seus interesses particulares ao desejo do soberano (entidade da qual emanavam as leis civis), como forma possível de garantir a paz e o bem comum necessários à manutenção da própria vida. Portanto, ser cidadão,

²⁵⁸ Thomas Hobbes. *Leviatã*. São Paulo, Martins Fontes, 2003.

estar de acordo com o princípio da *civis*, ou seja, ser alguém portador de civilidade, significava ser alguém que deveria contribuir para a conservação da sociedade e do Estado civil. Significava submeter sua vontade particular ao interesse geral, personificada pela vontade soberana, caracterizada pela obediência às leis e às hierarquias, norteado pelo princípio da honra e pela realização do bem comum.²⁵⁹

A honra, segundo Hobbes, era antes de tudo um símbolo de distinção social.²⁶⁰ Ela dependia necessariamente da opinião de um outro em relação às virtudes de alguém. Seus significantes remetiam à Antiguidade Grega, momento histórico no qual a honra estava vinculada ao ideal heróico da morte gloriosa, perpetrada com vistas à imortalização da memória das personagens excepcionais.²⁶¹

Segundo Bruno Lefebvre, *honos* significava “o preço de venda de algo”.²⁶² No latim medieval *honor* se transformou em uma obrigação, uma forma jurídica de acesso à terra, um domínio concedido pelo soberano àqueles que tivessem um desempenho militar glorioso nos campos de batalha.²⁶³

Em uma sociedade de Antigo Regime, a honra dizia respeito a uma concessão régia que possibilitava aos membros mais destacados das ordens militares o acúmulo de títulos e bens. Ela era destinada aos cavaleiros que se destacavam pelos serviços prestados nos campos de batalha e sobretudo nas guerras de conquista orquestradas pelos soberanos europeus. Conforme esta lógica, as terras honradas faziam parte de uma economia de

²⁵⁹ *Idem*

²⁶⁰ *Idem*. Cap. X Do poder e merecimento, p. 77.

²⁶¹ Jean-Pierre Vernant. A “bela morte” de Aquiles. In: Nicole Czechowsky (org.) *A honra. Imagem de si ou dom de si - um ideal equívoco*. Porto Alegre, L&PM, 1992.

²⁶² Bruno Lefebvre. “O dinheiro e o segredo: degradações e recomposições”. In: Nicole Czechowsky (org.) *A honra. Imagem de si ou dom de si - um ideal equívoco*. Porto Alegre, L&PM, 1992, p. 104

²⁶³ *Idem*

privilégios e mercês, manejada pelos soberanos a fim de manter sob seu domínio os laços e alianças necessárias para a estruturação e perpetuação de seu poder governamental.²⁶⁴

E deste modo, a contradição inicial da estrutura militar moderna parece residir no fato de que a honra, por um lado, apresenta-se como algo vinculado intimamente à hereditariedade das casas nobiliárquicas mas, por outro lado, lentamente, vai se desvencilhando de seu caráter meramente norteado pelo estatuto de pureza de sangue, na medida em que bons combatentes, poderiam, supostamente, ascender na hierarquia bélica, independente de sua condição de nascimento. O mesmo pode-se dizer sobre a mudança de status dos comerciantes e traficantes que passam a acessar o mundo das cortes por meio do financiamento imprescindível à realização das guerras.

No entanto, a honra de Antigo Regime e seu efeito hierarquizante mantinha intocado o lugar do privilégio aristocrático, uma posição social destinada a poucos, um localizaço que cabia ao rei conceder aos seus súditos fiéis pelos serviços prestados para a realização do bem comum.

Mas, segundo Maravall, este momento histórico foi também atravessado pelo deslocamento de sentido da ideia de honra, que passou a ser integrada ao campo dos valores morais, equivalentes a reputação, virtude, castidade, respeito, estima e consideração.²⁶⁵

Os famosos códigos de honra estabeleciam quais eram os comportamentos socialmente esperados de uma pessoa para que ela pudesse ser qualificada como alguém

²⁶⁴ Jackson Fergson Costa de Farias. *Honra e escravido: um estudo de suas relaes na Amrica Portuguesa, sculos XVI-XVIII*. Dissertao de Mestrado, FFCLH/DH/USP, So Paulo, 2008.

²⁶⁵ Jos Antonio Maravall, *Estado Moderno y mentalidade social*. Madrid, Alianza Editorial, 1968, vol. 1, p. 335.

imbuída de virtude.²⁶⁶ E sendo assim, é possível pensar que um determinado modo de vida civil estava diretamente vinculado à capacidade dos sujeitos de manterem uma postura virtuosa, posto condizente com o poder instituído.

Para Hobbes, a virtude era substancialmente um qualificativo atribuído a alguém pensado sempre em comparação a um outro. Esta virtude poderia tanto ser um predicado natural, validado, por exemplo, pelo estatuto de pureza de sangue, mas também poderia ser algo adquirido pelo hábito.²⁶⁷ E uma vez que o hábito dizia respeito a uma prática cotidiana executada com vistas à realização de um determinado fim, o portador da virtude seria por excelência aquele que agiria de acordo com uma finalidade social de efetivação do princípio da vida civil, do bem comum, concorde com a vontade soberana.

Assim como a virtude, para Hobbes, o valor de um homem não seria algo auto-atribuído. Ela dependeria necessariamente do julgamento de outrem capaz de enunciar se o valor de um homem estava em concordância com o destino social de realização do bem comum como finalidade em si mesma.²⁶⁸ Qualificar alguém como portador de um alto valor relacional significava honrá-lo pela sua importância pública e pela sua suposta capacidade de restringir paixões particulares.

No entanto, a honra como qualquer outra forma de privilégio e distinção social, era um valor atribuído a uma minoria. Tratava-se de uma economia baseada nos princípios de inclusão e exclusão. A honra, portanto, aparecia socialmente como um dos critérios de fixação dos padrões normativos capazes de estabelecer aquilo que podemos entender

²⁶⁶ Juliana Pitt- Rivers. “A doença da honra”. In: Nicole Czechowsky (org.) *A honra. Imagem de si ou dom de si - um ideal equívoco*. Porto Alegre, L&PM, 1992, p. 22.

²⁶⁷ Thomas Hobbes. *Leviatã*, p. 61.

²⁶⁸ *Idem*, p. 75 e segs.

como uma espécie de “padrão ouro” ²⁶⁹ da subjetividade moderna a partir do qual se norteava o valor de todos, estabelecendo-se um verdadeiro “culto ao homem abstrato”.²⁷⁰

Mas enquanto qualificativo vinculado à prática social dos sujeitos, da mesma maneira como ela poderia ser adquirida (devido ao reconhecimento proveniente do julgamento de outrem), ela também poderia ser retirada, tornando-se um predicado que exigia de seus portadores uma constante vigilância sobre suas ações.

Bastava um pequeno mal-entendido para que a honra fosse perdida. E esta fragilidade em torno da economia da honra fazia do medo da perda deste atributo social um motor para a auto-vigilância das ações cotidianas, ampliando o desejo de controle incessante dos sujeitos sobre as suas paixões.

O descontrole em si significava desonra. E sobre este problema vários dos pensadores modernos se debruçaram, no sentido de alçar a racionalidade e o controle sobre si como valores sociais supremos. Este é o caso da filosofia de René Descartes.

Em “As paixões da alma” o autor recusa os ensinamentos transmitidos pelos antigos sobre as paixões e propõe um novo olhar sobre o tema, “como se tratasse de uma matéria que ninguém antes de mim houvesse tocado”.²⁷¹ Partindo da cisão entre alma e corpo, o filósofo atribui ao corpo uma agência capaz de ir contra a dinâmica inerente à alma. Portanto, em um mesmo sujeito haveria atributos pertencentes ao corpo e outros pertencentes à alma. E uma vez que o movimento mecânico pertenceria ao corpo, as paixões e os pensamentos seriam propriedades associadas à alma e ao espírito.

²⁶⁹ Eduardo Viveiro de Castro. *Metafísicas Canibais*. São Paulo, Cosac Naif, 2015.

²⁷⁰ Robert Kurz atribui a crítica a este “culto ao homem abstrato” à Marx. *Dinheiro sem valor*, p. 367. Lisboa, Antígona, 2014.

²⁷¹ Descartes. *As paixões das almas*. São Paulo, Martins Fontes, 1998, p. 227.

Neste escrito, o veterano da Guerra dos Trinta Anos nos informa que a paixão é um afeto relacional, algo que habita entre o agente e o paciente e impulsiona o sujeito para a ação, causando reações corporais em todos os envolvidos na relação. E, por isso, as paixões deveriam ser controladas a fim de evitar a condução do corpo (suporte físico externalizador dos estados espirituais) a uma condição de desonra.²⁷²

Em *Leviatã*, Thomas Hobbes recorre a uma série de valores sociais e morais para marcar a diferença entre a honra e a desonra. Obediência, riqueza, confiança estão vinculados ao campo da honra enquanto desobediência, pobreza e astúcia estão intimamente relacionados à imagem da desonra.²⁷³

Consoante àquilo que se observou até o momento neste trabalho, é possível perceber que, de acordo com esta cisão, todas as imagens de desonra foram mais de uma vez mobilizadas para predicar os sujeitos identificados ao ciganismo, na medida em que apareciam reiteradamente como seres supostamente desobedientes às figuras de autoridade, marcados pela pobreza (instauradora de um estado de mendicância) e pela astúcia condizente com uma postura trapaceira e fora da lei.

A obscuridade também aparece em Hobbes como um princípio substancialmente desonroso, relacionado, inclusive, com o estatuto de sangue, na medida em que o autor enfatiza a desonra que gravita em torno daqueles que descendem de pais obscuros.

Aqui, a “obscuridade” dos pais, entendido como algo que marca indelevelmente os sujeitos desonrados, nos informa tanto sobre a existência de uma espécie de mácula identificada aos filhos ilegítimos, concebidos fora da união matrimonial, quanto sobre o

²⁷² *Idem*

²⁷³ Thomas Hobbes. *Leviatã*, p. 75 e segs.

caráter depreciativo associado àqueles cujos pais eram considerados naturalmente desonrados.

No caso dos ciganos, assim como foi enunciado na parte anterior deste capítulo, trata-se, em um primeiro momento, de uma desonra adquirida com o passar do tempo, para depois se fixar enquanto predicado supostamente natural. Tal diagnóstico faz sentido na medida em que as pesquisas históricas apontam para uma espécie de idade de ouro cigano que teria durado até meados do século XVII. Isso porque, nos primeiros séculos a partir da chegada dos clãs na Europa, alguns de seus membros foram identificados como figuras da nobreza, recebendo tratamento a partir de títulos honoríficos (tais como condes e duques), agraciados pontualmente por privilégios e mercês (sejam elas cartas de salvo conduto, convites para a circulação pelo mundo cortês ou patentes militares), inserindo estes sujeitos nos quadros de uma proximidade com os soberanos e as figuras destacadas da sociedade europeia.

Mas, como foi possível observar, com o passar do tempo, a marca da desonra recaiu sobre estes sujeitos. Não como se fosse fruto de uma construção histórico social de suas relações com os sujeitos não-ciganos, e sim como se eles fossem a própria personificação incorporada da desonra.

E se é possível, no caso cigano, perceber um processo de “perda da honra”, nota-se que ela ocorreu em coincidência com o processo de deslocamento desta categoria social para o campo dos valores morais, lentamente dissociadas de um mero estatuto de pureza de sangue nobiliárquico, como bem enunciou Maravall,²⁷⁴ apesar desta idealidade ainda permanecer na forma de um espectro que ronda o pensamento moderno.

²⁷⁴ José Antonio Maravall. *Op. cit.*

Sem dúvida, este deslocamento tem por sentido uma reconfiguração social e a emergência de novos atores como aqueles capazes de personificar de modo mais ou menos contundente as contradições emergentes neste novo tempo do mundo. Da ascensão social por meio da hierarquia militar ou dos ganhos financeiros, produz-se toda uma casta daqueles que acessam os lugares da nobreza por outros meios que não aqueles estritamente concedidos pela linhagem nobiliárquica tradicional. As rivalidades e as contradições no interior das próprias estruturas estatais da Europa moderna, que se viam constrangidas a aceitar parcialmente sobre suas fileiras aqueles que de algum modo tornavam-se os responsáveis pela própria manutenção da nobreza por outros meios, expunham a inadequação dos representantes das casas reais ao próprio ideal no qual suas famílias haviam um dia se assentado. A desvinculação entre a nobreza de primeira linha e a nova lógica militar, a imposição de uma espécie de aburguesamento da nobreza, prisioneira de seus credores, explicitava as contradições e os limites de uma determinada forma social.

E uma vez que a honra passava a ser atribuída ou destituída dos sujeitos, de acordo com o comportamento de seus portadores, tais mudanças nos indicam novamente uma alteração substancial nas relações sociais. Na medida em que a sociedade europeia se construiu com base em valores beligerantes, pautados tanto no conflito, na hierarquização, quanto nos códigos de conduta, seus membros passaram a ser categorizados a partir de sua inclusão dentro de um ideal de civilidade, sempre permeado por um contra-exemplo didaticamente imaginado, como um representante capaz de comportar o avesso do valor, seja ele moral, social ou econômico.²⁷⁵

²⁷⁵ Para um debate sobre a constituição de uma identidade europeia, ver: Peter Burke. “A Europa teria existido antes de 1700?” *O mundo como teatro: estudos de antropologia histórica*. Lisboa, DIFEL, 1992.

Mesmo que os primeiros clãs ciganos mantivessem laços sociais com algumas figuras da nobreza, tudo leva a crer que eram vínculos temporários. A curta permanência pelos diferentes reinos, a fluidez em relação à lealdade mantida com os personificadores do poder local, talvez possam ser considerados elementos que distanciavam os ciganos de imagens socialmente valorizadas, como a constância e a lealdade cada vez mais associadas aos vínculos territoriais e nacionais (no sentido de nação, um povo).

Outro qualificativo muitas vezes atribuído aos ciganos era seu contato com o mundo para além da Cristandade, o que os configurava como espões em potencial. E mesmo em contexto de conflitos internos ao Ocidente é muito possível que a lealdade transitória e a constante circulação por territórios inimigos deixasse sempre sobre eles a desconfiança de um possível tráfico de informações.²⁷⁶

Desta falta de obediência servil a um soberano desdobrava-se uma suposta não contribuição para a realização do bem comum. A imagem dos gafanhotos, muitas vezes reiterada pela literatura, assim como foi enunciado em diferentes momentos desta tese, sintetiza a figuração do bando que chega inesperadamente e devasta toda uma plantação para depois seguir em direção a outro campo.

A imagem dos lobos e das aves de rapina preenchia a lacuna do entendimento moderno sobre o modo como os “assim chamados ciganos” viviam. O uso da astúcia, como signo da desonra, marcava a caracterização daqueles que supostamente se utilizavam de uma pretensa esperteza para saciarem a sua fome desmedida.

E por fim, a honra era sem dúvida um atributo substancialmente masculino. E se, para o pensamento moderno, a imagem das mulheres ciganas era aquela capaz de

²⁷⁶ Há várias referências a identificação dos ciganos à espionagem em Angus Fraser. *The Gypsies*. Malden, Blackwell, 2007, .p. 75, 85, 89-90, 150. A maior parte das referências dizem respeito a um suposto serviço prestado aos turcos, o que os colocariam como inimigos categóricos da cristandade, sobretudo nos reinos germânicos.

sintetizar o seu entendimento sobre o clã inteiro (derivando daí uma verdadeira feminilização do bando), sob os olhos ocidentais isso significava não só uma desonra substantiva como algo ainda mais agravado pelo comportamento visivelmente divergente da moral esperada por parte das mulheres no início do período moderno.

A honra feminina do Antigo Regime estava intimamente relacionada com a virgindade e o pudor. E uma vez que as mulheres ciganas tinham ampla circulação pelos espaços públicos e apresentavam-se vinculadas às danças e musicalidade lascivas, encontravam-se imgeticamente próximas das “mulheres públicas”, cortesãs e prostitutas.

Hobbes é um dentre os diferentes autores que fizeram questão de evidenciar o caráter histórico da ideia de honra. Em *Leviatã*, no capítulo dedicado ao poder e merecimento, citou o fato do roubo nas estradas ser algo honroso durante a História Antiga mas algo extremamente desonroso para seus contemporâneos.²⁷⁷ E uma vez tendo o roubo como algo identificado ao modo de vida cigano, este predicado funcionava como mais um elemento de desmerecimento de todos aqueles associados aos clãs.

Se em um primeiro momento, sobretudo a partir do século XVII, a honra estava intimamente vinculada à pureza de sangue e a um ideal de nobreza - tratando de estabelecer o lugar social que cada sujeito era capaz de ocupar em uma comunidade estamental- , com a consolidação dos valores burgueses, a honra passou a ser medida a partir da performance individual daqueles que tinham por imperativo o sucesso material de suas empreitadas.²⁷⁸

Tal sucesso material, por seu turno, vinha acompanhado de uma série de valores morais e sociais baseados, sobretudo, na formação de sujeitos capazes de se constituir

²⁷⁷ Thomas Hobbes. *Leviatã*, p.

²⁷⁸ Bernard Groethuysen. *op. cit.*

como portadores ideias de uma vida civil. A restrição das paixões, o controle sobre os desejos, a reprodução da família por meio do matrimônio e o exercício de um ofício evidentemente honesto (identificado aos interesses sociais da realização do bem comum) faziam parte de todo um repertório de civilidade posto em circulação a partir do século XVII.²⁷⁹

Assumir a riqueza, uma coleção de bens, como medida de sucesso de nações e sujeitos - passível de ser conquistada supostamente por meio de uma ação humana particular, a saber, o trabalho abstrato - modificava os termos morais de uma cultura cristã, antes fundamentada na ordenação social a partir do princípio da perpetuação hereditária de determinados lugares sociais que impossibilitavam a mobilidade dos membros de sua comunidade.

A construção de um ideário que conformava os sujeitos às condições de seu nascimento naturalizava as posições ocupadas por cada um que, assim, contribuía, à sua maneira, com a totalidade deste corpo social-religioso. Padres rezavam por todos, nobres guerreavam, servos laboravam e, contraditoriamente, os desdobramentos desta mesma lógica levaram a sua transformação parcial.²⁸⁰

O recrutamento de soldados para as guerras dinásticas aparentemente incessantes, a necessidade de reestruturação produtiva para o abastecimento suficiente dos contingentes, as revoltas articuladas pelos servos e trabalhadores - cada vez mais pressionados por meio da imposição de novos arranjos produtivos - , a perda de legitimidade dos religiosos católicos e a ascensão de um ideário de liberdade protestante faziam as vezes das forças

²⁷⁹ Jean Rohou. *op. cit.*

²⁸⁰ Sobre o papel contraditório do Iluminismo, tributário de uma sociedade que acabou por transformar, ver: Reinhart Koselleck. *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Rio de Janeiro, Contraponto, 2015.

sociais capazes de deslegitimar a antiga ordem, a fim de reconstituir este corpo coletivo a partir de outros valores.²⁸¹

Esse esfacelamento das formas tradicionais de vida impregnava o imaginário coletivo de idealizações sobre um porvir supostamente livre de qualquer tipo de impedimento para a realização do céu na terra. A secularização dos princípios outrora intimamente religiosos, antes baseados sobretudo em uma liberdade possível apenas no plano extramundano, na paz conquistada no sossego *post-mortem*, deslocava os elementos capazes de impedir determinado processo, secularizando igualmente a imagem dos diabos e demônios, localizados cada vez em um plano real mais próximo.²⁸²

O processo de projeção das figuras diabólicas como uma astúcia religiosa de deslocamento dos impasses diante da paz e da boa conduta cristã, delegava a um “outro”, negativamente idealizado, todas as formas possíveis de impedimento da realização do projeto divino de paz entre os homens de bem.²⁸³

Uma vez expulsos de qualquer figuração de civilidade, o deslocamento das almas diabólicas para os corpos selvagens foi se cristalizando a partir de uma gramática moral sobre, afinal, qual era o papel social que cada ser deveria desempenhar em nome do bem comum. E aqui inclui-se igualmente todos aqueles que serviram como bode expiatório dos desejos paranóicos do sujeito moderno.

Interessante perceber que neste processo de transformação dos valores sociais, os ciganos foram aos poucos assumindo a figuração da radicalidade oposta aos imperativos

²⁸¹ Sobre o processo de descristianização e dessacralização dos soberanos em contexto anterior à Revolução Francesa, ver: Roger Chartier. *Origens Culturais da Revolução Francesa*. São Paulo, Unesp, 2009, p. 147 e segs.

²⁸² Sobre o processo de secularização, ver: Carl Schmitt. *Teologia Política*. Belo Horizonte, Del Rey, 2006. Sobre o inimigo como categoria política, ver: Carl Schmitt. *O conceito do político*. Belo Horizonte, Del Rey, 2009.

²⁸³ Sobre as figuras sociais capazes de personificar os “agentes de Satã” no início do período moderno, ver: Jean Delumeau. *História do medo no Ocidente. 1300-1800. Uma cidade sitiada*. São Paulo, Companhia das Letras, 1989, p. 260 e segs.

civilizacionais vigentes, enquanto as atividades comerciais foram se libertando das interdições morais próprias a uma economia de Antigo Regime.²⁸⁴

Sua suposta ociosidade os conectava parcialmente ao modo de vida nobiliárquico, suas formas improdutivas de trabalho os equiparava aos atravessadores²⁸⁵, ao mesmo tempo em que a sua condição de nascimento os afastava substancialmente de qualquer regime de pureza de sangue.

O mesmo se pode dizer sobre o destronamento dos ideais de nobreza que foram substituídos pela honra do trabalho. No entanto, esta substituição não foi completa. Algo dos valores de Antigo Regime ainda permeava as imagens de fortuna deste mundo moderno.²⁸⁶ Tudo se passava como se houvesse uma busca pela posse das riquezas por outros meios e, neste percurso, nada mais óbvio do que negar veementemente os caminhos que se pretendia destruir, ao mesmo tempo em que, no fundo, se realizava o mesmo princípio, porém, de uma forma modificada. Uma reiteração calcada em novos termos, como esta autonomização fosse um momento fundamental para a realização da mesma finalidade social agora incorporada sobre novas máscaras de caráter.

Sendo assim, seria possível pensar que a proximidade daquilo que havia de negativo no ideal de nobreza com o modo de vida cigano, a saber, a corrupção, o esbanjamento, a improdutividade, a ociosidade, a afeição pelas artes, a lascívia, a liberdade feminina e feminilizante de todo o mundo cortês, a formação de clãs fortemente conectados pelo parentesco, tinha por justificava, não necessariamente consciente, apontar as figurações

²⁸⁴ Sobre a condenação das práticas comerciais, ver: Edward Thompson. *Costumes em Comum*. São Paulo, Companhia das Letras, 2016.

²⁸⁵ Sobre a desconfiança em relação aos atravessadores, ver: Edward Thompson. *Op. cit.*

²⁸⁶ Segundo Koselleck, Fortuna foi uma das poucas divindades pagãs que sobreviveu ao ideário cristão na forma de filha do Providência. Reinhart Koselleck. *Futuro Passado: contribuições à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro, Contraponto/ PUC-Rio, 2006, p. 148-149. No decorrer do período moderno a Fortuna será dessacralizada e ganhará atributos quantificáveis na forma de riqueza, transformando-se em uma mera coleção de mercadorias.

sociais daquilo que se pretendia negar. Como quem abarca sob a mesma categoria elementos diferentes, o imperativo da honra por meio do trabalho englobava didaticamente todos os seus avessos sob uma mesma titulação, a saber, a ociosidade própria à trajetória daqueles que serão chamados genericamente, a partir do século XIX, de *lumpen*.

Evidentemente, tal tipo de aproximação causou uma série de violências, sobretudo aos setores mais desamparados, como foi o caso de todos aqueles identificados ao ciganismo. Pois, se é verdade que ambos os grupos foram alvo de uma série de desavenças, intrigas, desmoralizações, difamações, resultantes de uma verdadeira dessacralização da nobreza, interessa insistir no modo como foi o corpo cigano aquele que suportou com todo o peso a tentativa de decaptação destes valores sociais que as novas condições objetivas exigia eliminar.

E por mais que o ódio ao caráter dissolvente dos laços tradicionais fosse igualmente canalizado contra os atravessadores de mercadorias, como bem demonstrou Edward Thompson, não tardou para que estas figuras sociais passassem a ser imbuídas de qualidades próprias à honra do trabalho e à glória derivada dos ganhos materiais.²⁸⁷ No entanto, esta mesma valorização deve ser relativizada na medida em que o ódio aos personificadores do capital financeiro, sendo o caso de judeus o mais emblemático, ainda persistir.

Dizer isso significa levantar a hipótese sobre estas associações entre ciganos, atravessadores e nobres ter encontrado no corpo cigano a sua manifestação mais dramática, por se encontrarem muito mais expostos a qualquer tipo de vingança contra aqueles que apareciam ainda como figurações sagradas e, portanto, intocadas, ou como

²⁸⁷ Edward Thompson. *Op. Cit.*

figuras socialmente necessárias para a circulação de mercadorias. Como quem desloca todo o seu ressentimento sobre aqueles que estão em condição mais vulnerável, pelo simples fato do seu verdadeiro alvo de rancor lhe parecer não só inacessível como juridicamente e moralmente interdito.

No início do período moderno, o abuso das associações dos soberanos à figura de autoridade paterna própria a um governo pastoral, os tornavam portadores de uma sacralidade de segunda ordem, recalcando por muito tempo a imagem do medo mobilizado por uma política da obediência servil.²⁸⁸ Sendo assim, o desvio do ressentimento em relação as figurações negativas do ideal de nobreza, sua exploração devastadora e sua a-moralidade feminilizante, só poderia ser transferido àqueles que se apresentavam como figurações possíveis de serem odiadas, tais como os ciganos. Esta situação será relativamente alterada a partir da segunda metade do século XVIII com o processo de dessacralização da nobreza e o deslocamento desta ideia de autoridade para um lugar de poder abstrato, marcado pela agência deste sujeito automático da valorização do valor. No entanto, por mais que muitos dos seus membros fossem mortos no decorrer das revoluções burguesas, o ódio contra a nobreza se assentava em termos diferentes daquele mobilizado contra os ciganos.

E para além deste mecanismo que transformava determinadas figuras sociais em depósito ideal do ódio contra a autoridade e o seu poder de manipulação dos corpos, personificadores dos afetos e das práticas condenáveis, é possível perceber também a articulação, nem sempre consciente, de afetos projetados sobre aqueles que passaram a personificar tudo aquilo que os sujeitos desejavam negar sobre si mesmos.

²⁸⁸ Michel Foucault. *Segurança, território e população*. São Paulo, Martins Fontes, 2008.

Uma vez que, a partir do século XVIII, a economia da honra operava como quem alça o trabalho abstrato ao lugar de valor social de primeira ordem, aqueles que não performatizavam de modo suficiente este imperativo passaram a ser incessantemente hostilizados. Como quem nega, ou a quem é negado, o laço social - eleito como a forma ideal para manter-se o bom funcionamento deste corpo coletivo- , as figuras de exceção, como os ciganos, eram vistas como uma espécie de tumor, alguém que obstruía e bloqueava a realização perfeita deste modo de vida nascente. Então, se por um lado, este ser (supostamente) estrangeiro servia como representação negativa do princípio social que deveria ser obedecido, por outro lado, sua função era servir justamente de bode expiatório para todas as mazelas e fracassos que este novo modo de vida viesse a desempenhar. Assim, a economia da honra adquire novos termos como condição fundamental para a sua própria reiteração normativa. O desenvolvimento de um verdadeiro mundo moral permitia que estes novos valores sociais fossem entendidos como os melhores vínculos possíveis, enquanto que qualquer tipo de contradição ou percalço se apresentava como um desvio à norma impetrado pelos agentes da desonra e da perversão do ideal de civilidade.²⁸⁹

Vincular a honra ao trabalho abstrato significava a eleição fetichista, nada arbitrária, de um modo específico de estar no mundo, de reproduzir a vida e alçá-lo a princípio maior da existência de todos os sujeitos reduzidos à condição de objeto. Deste modo, tenta-se astutamente excluir todas as outras maneiras possíveis de subjetividade. Se lembrarmos daquilo que já foi apontado em relação à crítica de Marx, é possível dizer que a sociabilidade moderna se estrutura de tal modo a fazer com que os sujeitos sejam

²⁸⁹ Sobre o desenvolvimento de um mundo moral e a eleição deste terceiro como elemento desestruturador da unidade, ver: Reinhart Koselleck. *Crítica e crise. Uma contribuição à patogênese do mundo moderno*. ContraPonto / UERJ, Rio de Janeiro, 1999. P. 17

reduzidos a meros produtores de mercadorias, impondo o imperativo da troca como vínculo social imprescindível à manutenção da vida, a ponto dos sujeitos transformarem-se em meros objetos de um circuito que lhes escapa do controle.

No interior de uma racionalidade instrumental, erigir o trabalho abstrato como a atividade humana símbolo da dignidade e da sustentação objetiva da vida, desdobra-se na desclassificação de todas as ações apresentadas como o seu suposto avesso. A perversão por trás deste processo tem impacto na vida de todos, sobretudo daqueles que não correspondem à imagem da honra do trabalho. Esta abstração reverbera sobre a sociedade inteira de modo a desvalorizar contraditoriamente todas as atividades imprescindíveis à vida, aparentemente desvinculadas do imperativo do ganho, tais como o cuidado, o amor, os afetos, e todas as outras ações que aparecem ao cálculo produtivo como perda de tempo.²⁹⁰ E assim, nos deparamos com uma outra faceta da economia da honra, a saber, o seu caráter substancialmente androcêntrico.

E desta dissociação proveniente do próprio processo fetichista de produção do valor que auto-valoriza, apresenta-se uma outra forma de anticiganismo, já enunciada a partir das reflexões de Roswitha Scholz, a saber, a romantização do modo de vida cigano. Apontado incessantemente como desvio da norma, o romantismo eleva o ciganismo à condição de ideal de liberdade e suposta indeterminação. Este processo, além de fazer tábula rasa a todo constrangimento social ao qual os ciganos estiveram expostos, deste o início do período moderno, reitera a imagem de exceção e exotismo, deixando intocado o cerne do problema em relação à construção da sociabilidade moderna a partir da

²⁹⁰ Para uma breve abordagem do problema sobre a dissociação valor, ver: Roswitha Scholz. “Crítica da dissociação-valor e teoria crítica.” *EXIT!*, n. 14, maio de 2017, p. 300-303. Disponível em http://www.obeco-online.org/roswitha_scholz28.htm Acessado em 23/09/2019.

figuração dos seus negativos, como uma estratégia, inclusive, para a reprodução de seus pressupostos morais e sociais.²⁹¹

Aqui seria imprescindível o entendimento do modo como a constituição de um ideário calcado em uma determinada economia da honra só foi possível porque figuras sociais específicas foram igualmente constituídas para incorporar todas as imagens identificadas à desonra. Esta polarização, própria ao pensamento moderno, substancialmente dualista, esvazia do sujeito civilizado qualquer identificação possível com os princípios da aleatoriedade e contingência, a fim de otimizar a performance social destes sujeitos entendidos como o padrão ouro de civilidade, baseados naquilo que Adorno chamou de razão instrumental.²⁹²

No entanto, é necessário ter em mente que esta construção das imagens da honra e da desonra estão longe de se apresentarem apenas como uma ficção confinada ao campo das ideias. Elas tem sua operabilidade no real, organizando a experiência de todos os sujeitos identificados ou não com este imperativo. E os efeitos desta auto-mutilação fundamental a constituição do mundo moderno se faz sentir pelo retorno fantasmagórico destas forças recalçadas pelo processo civilizacional.

3. 3. *O retorno do recalçado*

No decorrer deste trabalho de doutoramento, chamou a atenção o número limitado de predicados com forte caráter pejorativo, largamente utilizados para identificar os ciganos ao avesso do sujeito do valor.

²⁹¹ Roswitha Scholz. *Homo sacer e os ciganos* ...

²⁹² Theodor Adorno; Max Horkheimer. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro, Zahar, 2006.

Junto à localização discursiva desta repetição aparentemente incessante, foi possível apreender o modo como o anticiganismo incidia sobre os sujeitos, cuja singularidade era radicalmente obliterada, a fim de enquadrá-los a uma imagem reducionista, deixando encoberta suas práticas cotidianas. Mas, se por um lado, podemos afirmar a insistência em atribuir-lhes determinadas características - vinculadas ao roubo, à trapaça, à obscuridade de sua negritude relacional e à astúcia de uma feminilidade lasciva - , por outro lado, caberia um estudo mais detalhado sobre o modo como esta repetição ocorre, na medida em que ela não se dá sempre de uma maneira igual a si mesma.

Dizer isso significa por em relevo o fato de que, por mais que se admita uma continuidade temporal do anticiganismo, devido a sua persistência por mais de cinco séculos, isso não equivale a dizer que se trata de um eterno retorno, uma mera reprodução de uma violência inaugural, calcada em uma prática sempre reiterada de forma idêntica. Sendo assim, seria o caso, então, de grifar o modo como o anticiganismo se modificou historicamente, visto não ser possível sustentar uma equivalência sobre as diferentes maneiras através das quais a violência desta prática racista se efetivou.

Das leis de banimento e degredo, às punições exemplares de açoitamento, enforcamento e decaptação, passando por várias políticas estatais de tentativa explícita de extermínio, chegamos as formas aparentemente mais suavizadas e escamoteadas de anticiganismo - que vão das perspectivas românticas às tentativas de integração social, que abstrair as particularidade das populações romanis a fim de vê-los enquadrados, sempre fracassadamente, à forma abstrata do sujeito de direito.

No entanto, ressaltar esta diferença no modo como o anticiganismo operou socialmente não significa defender algum tipo de suavização da norma, mas antes,

pretende-se chamar a atenção para a sofisticação real e aparente como o racismo passa a se efetivar, de modo que a sua própria apreensão se torna nem sempre algo fácil de ser localizado e, portanto, combatido.

Isso porque, de alguma maneira, o anticiganismo parece não responder mais às demandas de imposição de uma norma civil, já deveras internalizada, tal como era o caso do início do período moderno. Atualmente, ela aparece como algo da ordem do obsoleto, de um arcaico sem fundamento social algum. Sobretudo diante de políticas contemporâneas que se esforçam para enunciar o seu caráter multicultural ao mesmo tempo em que colaboram para a manutenção de uma forma social esvaziada de sentido.

Daí que tudo se passa como se os agentes atuais do anticiganismo fossem uma espécie de porcos subjetivos. Como se o racismo fosse a sobrevivência infeliz de um passado que já não teria mais lugar no presente. Como se atitudes preconceituosas sobrevivessem pontualmente apenas dentre aqueles que alimentariam algum tipo de anacronismo remanescente, facilmente localizável e condenável por suas ações discriminatórias pontuais. Esta localização do racismo enquanto exceção desdobra-se em uma negação categorial desta forma de discriminação como algo estruturante da sociedade moderna. E assim, passa-se ao largo do problema referente à sobrevivência de práticas racistas, em geral, e das anticiganas, em particular, como o cerne inaudito de uma forma social em constante modificação, como quem se transforma para tentar encobrir, sempre fracassadamente, os seus próprios fundamentos.

A questão, portanto, continua girando em torno do motivo pelo qual o anticiganismo insiste em se inscrever na forma de uma repetição substancialmente violenta, apesar de suas mudanças fenomênicas. Seria relevante pensá-lo mais uma vez em relação a uma

condição objetiva particular em constante modificação, na medida em que, de algum modo, estas mudanças acompanham um movimento geral de transformações sociais através das quais o próprio mundo moderno se constitui enquanto tal.

Tudo se passa como se, a reiteração social dos mesmos significantes associados ao ciganismo fossem uma forma de presentificar e de atualizar não só o anticiganismo, mas também um determinado princípio social que está longe de se apresentar como algo obsoleto ou socialmente irrelevante, a saber, os fundamentos de uma normatividade calcada no princípio civilizacional. Da incidência deste princípio que se quer universal, marca-se os lugares da exceção como um contra-exemplo fantasmagórico, uma assombração que assinala incessantemente o lugar reservado aos personificadores da condição de ruína destinada aos portadores de uma liberdade negativa.

Se admitirmos que esse conteúdo civilizacional recalcado apresenta-se socialmente como um resto impossível de elaboração no interior de uma lógica dual, seria imprescindível pensar o modo como o anticiganismo nos traz alguma notícia sobre esta fantasmagoria que insiste em retornar sobre a forma de uma repetição que não cessa de se inscrever.

Ao falar sobre o racismo a partir de uma leitura possível da teoria psicanalítica, Frantz Fanon atribui os afetos ambivalentes, pertencentes ao “inconsciente coletivo europeu”, a uma relação dos sujeitos (socializados por meio da consciência moderna) com os seus objetos fóbicos, portadores da capacidade de instaurar um regime de insegurança através de um verdadeiro estado de terror nos sujeitos modernos, quando colocados diante daquele que lhe aparece como uma alteridade enigmática.²⁹³

²⁹³ Sobre o caráter fóbico próprio ao racismo, ver: Frantz Fanon. *Pele Negra Máscaras Brancas*. Salvador, EDUFBA, 2008, p. 136 e segs.

Como já foi abordado em outros momentos desta tese, Roswitha Scholz pensa que um dos problemas vinculados ao anticiganismo está substancialmente associado ao fato dos sujeitos genericamente identificados como ciganos lembrarem aos homens brancos europeus algo sobre aquilo que gostariam de esquecer sobre eles mesmos, a saber, o risco sempre iminente da despromoção social,²⁹⁴ cuja situação limite seria a obsolescência de sua própria vida, identificada a um estado de ruína e categórica morte físico-social.

Pensando na hipótese da imagem repetida por séculos sobre os ciganos ser um modo de fixar inconscientemente nesta alteridade as lembranças recalcadas sobre o medo da ruína destituente (princípio encoberto, por exemplo, pela lógica concorrencial), todas as formas de violência contra os “assim chamados ciganos” poderiam ser entendidas como modos diferentes de expiação dos sentimentos perturbadores que atormentam os homens modernos diante de sua própria condição objetiva substancialmente contraditória e atravessada pelo conflito.

A incapacidade de simbolização daquilo que ganha o estatuto de um trauma original desloca-se, por meio de uma série de projeções, para uma cena apresentada pelo encontro aterrorizador com este duplo do sujeito civilizado. Deste tropeçar sobre a imagem de uma alteridade enigmática, teria se produzido um resto que só poderia encontrar meios de ser transmitido através de um ato, simultaneamente, constituinte e destituente.

Este ato é marcado pela violência, que transforma a passividade (instaurada pela surpresa diante deste duplo) em pura atividade, como tentativa de suspensão do conflito por meio da exercício de redução do outro até a sua categórica eliminação.

Esta redução está inscrita na tentativa de eliminação física daquele que aparece como agente dos sentimentos perturbadores, mas também emerge como uma operação de

²⁹⁴ Roswitha Scholz. *Homo Sacer e os ciganos ...*

enquadramento desta alteridade no interior de uma gramática que o localiza apenas por meio de sua categórica exclusão.

De algum modo, a imagem produzida em relação aos ciganos traz notícias sobre a falácia por detrás de qualquer princípio de liberdade e autonomia. E assim, diante destas figuras de descentramento, tudo se passa como se aquilo que nunca existiu, para além de suas formas utópicas, tivesse sido roubado por este outro, identificado ao poder destituente, tal como aparece ao pensamento moderno tudo aquilo que seria da ordem da natureza, dos afetos e das pulsões.

É possível dizer, portanto, que a presença cigana no mundo moderno, antes de tudo, revela um conflito, diante do qual se constrói uma memória, uma narrativa, como quem tenta encobrir, fracassadamente, algo daquilo do qual não se quer nada saber. Como quem representa as tensões internas à própria constituição objetiva do mundo moderno, a imagem produzida sobre os ciganos vem na forma daquilo que contraditoriamente escancara a inquietude diante da emergência do contingente, que é sentido como tal (como algo da ordem do disruptivo), apenas diante de uma sociabilidade que se quer calcada em trilhas marcadas pelo princípio da constância e previsibilidade.

Sendo assim, o anticiganismo emerge como uma espécie de sintoma deste mundo moderno, internamente cindido, que tenta se esquivar de sua própria incoerência por meio da localização daquilo aparece sob a forma de exceção. No entanto, contraditoriamente, é esta exceção quem tem o poder de enunciar a regra social.

Como quem fundamenta a ruína objetiva e subjetiva, própria a uma sociabilidade fetichista, a partir da imagem encobridora que o encontro com os ciganos representa, cria-se uma ficção mimética alçada ao estatuto de trauma, a partir do qual a experiência

se organiza a fim de evitar o destino infortunado. Daquilo que só pode ser representado por meio da fantasia, a partir da construção de uma narrativa encobridora, busca-se dar sentido ao irrepresentável daquilo que há por detrás deste encontro, instaurando uma forma de conflito e violência, como quem tenta se livrar de uma tensão, por meio de uma nova cena que lhe dê um sentido passível de ser capturado. Como quem impede que algo da ordem do inesperado se efetive, recolocando sempre nos mesmos trilhos mnêmicos aquilo que parece escapar do controle.

Enquanto emergência representada sob a forma da negação, o “cigano” seria o portador, por excelência, dos atributos sociais que precisariam ser mantidos à sombra. Sua constituição histórica, equivalente a uma figura enigmática, dá pistas deste movimento de reiteração desta posição fantasmática. No entanto, esta tentativa de circunscrição falha no seu processo de personificação. Algo lhe escapa e o seu retorno é marcado pela violência que denuncia a falibilidade do processo civilizacional, que se realiza por meio da inadequação generalizada de todos os sujeitos à forma por eles mesmo constituída e na qual se constituem. E deste resto, desta inadequação, se precipita a reiteração de um movimento que exige cada vez mais dispêndio de violência como forma perversa de manutenção do laço social.

Uma atualização que visa presentificar um percurso já trilhado, parece ignorar todos os indícios de fracasso explicitados por esta operação. Como quem não consegue se perceber preso ao automatismo de uma repetição marcada pela inexistência de outra finalidade que não seja a sua própria reiteração violenta, o sujeito moderno parece se movimentar no intervalo entre a lei e o seu descumprimento, em um constante processo de acúmulo que só pode ser quantificado caso consiga ser mensurado como algo da

ordem da perda. Como quem tenta incessantemente encontrar aquilo que de saída já está perdido.

E da evitação da ruína subjetiva, amontoam-se cadáveres e escombros nas ruínas objetivas produzidas por uma forma social fetichista. A dimensão sacrificial deste processo, recalcado pelos rituais cotidianos de humilhação das mais variadas formas, observada nas violências mais ou menos sutis, talvez nos dê notícias de uma das facetas monstruosas da patogênese do mundo moderno. No entanto, o sacrifício nada mais é do que encobrimento de algo da ordem do insuportável, daquilo que não consegue ser dito ou representado. E por mais perverso que este princípio possa parecer, ele ainda não cessou de se inscrever. Nem no imaginário, nem no simbólico e muito menos no real.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta pesquisa foi realizada como um primeiro movimento em direção aos questionamentos sobre os fundamentos do anticiganismo, para além de suas manifestações fenomênicas de presentificação, sempre atualizada, de uma repetição substancialmente violenta.

A tentativa de pensar esta forma particular de racismo e discriminação nos colocou diante de problemas teóricos contundentes. Pensar estas práticas sociais, para além dos argumentos que se reduzem a denúncia de uma espécie de vontade subjetiva de poder, nos conduziu aos problemas levantados por diferentes teóricos preocupados com o automatismo com que o mundo moderno se constitui. Do sujeito automático criticado por Karl Marx e os estudiosos da teoria dissociação-valor, às elaborações freudo-lacanianas, sobre a compulsão à repetição e o autômaton, fica em aberto todo um campo de investigação que aponta para o caráter substancialmente fetichista de uma sociabilidade cindida pela relação sujeito-objeto.

Sendo assim, o anticiganismo parece nos dizer algo sobre os fundamentos deste mundo que o criou. Do encontro traumático do sujeito do valor com o seu duplo, passando pela tentativa de eliminação desta alteridade, resta algo de sua própria constituição que retorna na forma de uma fantasmagoria. Este espectro incide através da imagem da ruína e da categórica obsolescência de uma determinada forma social que se reproduz criticamente sobre os seus próprios escombros e cadáveres. Como quem se deseja cego por ter realizado o destino do qual tentava se esquivar, repete automaticamente os termos da sua própria destruição.

BIBLIOGRAFIA

FONTE MANUSCRITA:

Arquivo Público do Estado da Bahia (APEB)

Secção Colonial.

“Registros de Correspondência expedida do Senado da Câmara de Salvador para o Rei”.

(1472-1822). fl. 63f-64f

“Ouvidoria Geral do Crime”. Maço 175. Bahia, 3 de junho de 1768.

Arquivo Público Mineiro (APM)

Fundo: Secretaria de Governo da Capitania (Seção Colonial).

SG-Cx.31-Doc.19.

“Requerimento de Luis Lourenço Martins, morador na Freguesia de Lavras do Funil referente a averiguação do roubo de uma tropa, feito pelos ciganos, para provar a sua inocência.”

SG-Cx.20-Doc.29, SG-Cx.31-Doc.19, SG-Cx.36-Doc.12, SG-Cx.44-Doc.01.

Câmara Municipal de Ouro Preto. Listas de Presos, Condução de ciganos e outros presos para Rio de Janeiro cx. 15 doc. 19, 23.

Biblioteca Nacional (BN)

Catálogo 68.

“Ordem do governador de Pernambuco sobre os ciganos”. Recife, 12 de julho de 1761.

“Para Juiz de fora de Cachoeira”. 6 de agosto de 1777.

“Requerimento dos habitantes da estiva de Jaguaripe sobre o desvio do rio Oitinga, por uns ciganos que ali compraram terras, com as ordens judiciais a respeito e o sumário dos testemunhos.” Jaguaripe, 12 de maio de 1802. 4 documentos. doc. 783.

Biblioteca Brasileira Guita e José Mindlin (BBM - USP)

Coleção Mindlin:

BRANCO, Antonio Gomes Ferrão Castelo. *Borrador em que lanço todas as cartas que escrevo, principiado em agosto de 1742, estando na Bahia*. São Paulo. Transcrito por Rosana Gonçalves sob orientação da Profa Dra Mary Del Priore e gentilmente cedido pelo Prof. Dr. Istvan Jancsó fl. 34 v.

FONTES IMPRESSAS:

ALLIANCE against Antigypsyism. *Antigypsyism - a reference paper*. European Commission / ERGO Network, June 2017. Disponível em <http://antigypsyism.eu> Acessado em 28/09/2019.

BLEDA, Jaime. *Coronica de los Moros de España dividida en ocho libros*. Valencia, Felipe Mey, 1618.

BORROW, George. *Los Zincali: los gitanos de España*. Madrid, Ediciones La Nave, 1932 [1841].

CERVANTES, Miguel de. “La Gitanilla”. *Novelas Ejemplares*. Barcelona, Critica, 2001 [1613].

COELHO, Francisco Adolpho. *Os ciganos de Portugal. Com um estudo sobre o calão*. Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1994 [1892],

D'ALAMBERT, Jean Le Rond; DIDEROT, Denis. *Verbetes políticos da Enciclopédia*. São Paulo, Unesp, 2006.

GRELLMANN, Heinrich Moritz Gottlieb. *Dissertation on the gipsies, being an historical enquiry, concerning the manner of life, oeconomy, customs and conditions of these people in Europe, and their origin*. London, 1787.

GROTIUS, Hugo. *O direito da guerra e da paz*. Ijuí, Unijuí/ Fondazione Cassamarca, 2005 [1625].

HENRIQUE, Juliana da Silva. *A feira de Capuame. Pecuária, territorialização e abastecimento (Bahia, século XVIII)*. São Paulo, USP, 2014.

HOBBS, Thomas. *Do cidadão*. São Paulo, Martins Fontes, 2002. [1642].

_____. *O Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Parte Um: Do Homem. Cap. XIII São Paulo, Ícone, 2008. [1651]

HUGO, Victor. *O corcunda de Notre Dame*. São Paulo, Clube do Livro, 1985 [1831].

_____. *Do grotesco e do sublime: tradução do prefácio de Cromwell*. São Paulo, Perspectiva, 1988 [1827].

HUME, David. “Do caráter nacional”. *Ensaio morais, políticos e literários*. Rio de Janeiro, Liberty Fund/ Topbooks, 2004 [1741].

JOURNAL d'un bourgeois de Paris: à la fin de la Guerre de Cent Ans, 1405-1449. Paris, Union Générale d'Éditions, 1963.

LOCKE, John. *Segundo Tratado sobre o Governo*. São Paulo, Ibrasa, 1963 [1690].

MENDONZA, Pedro Salazar de. *Memorial de el hecho de los gitanos para informar el animo de el rey nuestro Señor de lo mucho que conviene al servicio de Dios y bien de estos Reynos desterrallos de España*. Toledo, 1618.

MERIMÉE, Prosper. *Carmen*. São Paulo, Ed. 34, 2015 [1845].

MONCADA, Sancho de. *Restauración política de España*. Madrid, 1619.

MORAES FILHO, Mello. *Os ciganos no Brasil e Cancioneiro dos ciganos*. São Paulo, Edusp, 1981 [1885].

NEWTON, Isaac. *Principia: princípios matemáticos de filosofia natural*. Livro 1. São Paulo, Edusp, 2002 [1687].

POTT, August Friedrich. *Die Zigeuner in Europa und Asia. Ethnographisch-linguistische Untersuchungen, vornehmlich ihrer Herkunft und Sprache, nach gedruckten und ungedruckter Quellen*. 2 vol. 8 Halle, 1844-1845.

VICENTE, Gil. *Obras Completas*. Prefácio e notas de Marques Braga. Lisboa, Sá da Costa, 1968 [1562].

VOLTAIRE. *Essay sur l'Histoire générale, et sur les moeurs et l'esprit des nations, depuis Charlemagne jusqu'à nous jours*. 1761-1763.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ACHA, Jaime de Salazar. "La limpieza de sangre". *Revista de La Inquisición*, Madrid, nº1, 1991, p.291-308.

ADORNO, Theodor; HOKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro, Zahar, 2006.

ADORNO, Theodor. *Dialética Negativa*. Rio de Janeiro, Zahar, 2009.

_____. *Ensaio sobre a psicologia social e psicanálise*. São Paulo, Unesp, 2015.

_____. *Palavra e Sinais. Modelos Críticos 2*. Petrópolis, Rio de Janeiro, Vozes, 1995.

AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima Pobreza: Regras monásticas e forma de vida*. [*Homo sacer*, IV, 1]. São Paulo, Boitempo, 2015.

_____. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte, UFMG, 2010.

_____. *O uso dos corpos* [*Homo sacer*, IV, 2]. São Paulo, Boitempo, 2017.

AILES, Mary Elizabeth. *Courage and Grief: Women and Sweden's Thirty Years' War*. Lincoln, University of Nebraska Press, 2018.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas. Reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo, Companhia das Letras, 2008.

APPEL, Tiago Nasser. *Dos caçadores-coletores aos Grandes Impérios: interpretando o aumento da complexidade social à luz da teoria da evolução*. Tese de doutoramento. Rio de Janeiro, UFRJ, 2017.

ARANTES, Paulo. *O novo tempo do mundo*. São Paulo, Boitempo, 2014.

ASSÉO, Henriette. *Les Tsiganes. Une destinée européenne*. Paris, Gallimard, 1994.

_____. “La Belle Égyptienne: esthétique de la Bohémienne en France à l'époque moderne”. Felice Gambin (cura). *Alle Radici dell'Europa: mori, giudei e zingari nei paesi del Mediterraneo occidentale*. Vol. II: secoli XVII-XIX. SEID, 2008.

- ATTALI, Jacques. *Os judeus, o dinheiro e o mundo*. São Paulo, Futura, 2008.
- BAREUTHER, Johannes. “O androcentrismo da razão dominadora da natureza (Primeira Parte)”. In: *EXIT! Crise e Crítica da Sociedade da Mercadoria*, nº 12 (11/2014)].
- BEAUNE, Colette. “Por une préhistoire du coq Gaulois”. *Médiévales. Moyen Age et Histoire Politique*. N. 10 (Printemps, 1986), pp. 69-80.
- BENJAMIN, Walter. *Origem do Drama Barroco Alemão*. São Paulo, Brasiliense, 1984.
- _____. “A obra de Arte na era da sua reprodutibilidade técnica.” *Obras Escolhidas. Vol. 1. Magia e técnica, arte e política. Ensaaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo, Brasiliense, 1987.
- BERG, Joseph. *De iniustitia belli: Violence Against Civilians in the Thirty Years War*. Loyola Marymount University, 2016.
- BERTRAND, Pierre. “Graver la naissance au XVIIe siècle.” *Ethnologie française*, nouvelle serie, t. 26, n. 2, La ritualisation du quotidien (Avril-Juin 1996), pp. 329-339.
- BODEI, Remo. *Geometria de las pasiones: miedo, esperanza, felicidad. Filosofía y uso político*. México, Fondo de Cultura Económica, 1995.
- BOUTERA, David D. “Les Bohémiens en Bretagne sous l’Ancien Régime.” *Annales de Bretagne et des Pays de l’Ouest*, 2006.
- BRAUDEL, Fernand. *Civilização material, economia e capitalismo, séculos XV- XVIII. Vol. 2 (Os jogos das trocas)*. São Paulo, Martins Fontes, 2009.
- BUCCOLA, Regina. “ ‘None but myself shall play the changeling’ : fairies, fortune-tellers, and female autonomy in The Spanish Gypsy.” *Preternature: Critical and Historical Studies on the Preternatural*. Penn State University Press. Vol. 1, n. 2, (2012), p. 173-196.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero. Feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2003.

_____. *Subjects of desire. Hegelian reflexions in twentieth- century France*. New York, Columbia University Press, 1987.

BURGOYNE, Jonathan. “La gitanilla: a model of Cervantes’s subversion of Romance.” *Revista Canadense de Estudios Hispánicos*. Vol. 25, n. 3, Primavera 2001, p. 373-395.

BURKE, Peter. “A Europa teria existido antes de 1700?” *O mundo como teatro: estudos de antropologia histórica*. Lisboa, DIFEL, 1992.

BUSSARD, Robert. “The ‘dangerousclass’ of Marx and Engels: the rise of the ideia of the lumpenproletariat”. *History of European Ideas*, vol. 8,n. 6, p. 675-692, 1987.

CARNEIRO, Maria Luiza Tucci (Org.). *Ensaio sobre a Intolerância. Inquisição, Marranismo e Anti-semitismo*. São Paulo, Humanitas, 2005.

CARTER, Elizabeth Lee. *Taming the gypsy: how French Romantics recaptured a past*. Doctoral dissertation, Harvard University, 2014.

CASTRO, Eduardo Viveiros. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo, Cosac Naif, 2015.

CEVASCO, Maria Elisa; OHATA, Milton (org.). *Um crítico na periferia do capitalismo: reflexões sobre a obra de Roberto Schwarz*. São Paulo, Companhia das Letras, 2007, pp. 168-180;

CHARNON-DEUTSCH, Lou. *The Spanish Gypsy: The history of a European Obsession*. Pennsylvania State Univesity Press, 2004.

CHAPMAN, Hugo; GRIFFITHS, Antony. “Israel Henriët, the Chatsworth album and the publication of the work of Jacques Callot”. *Print Quarterly*. Vol. 30, n. 3, (September 2013), pp. 273-293.

CHARTIER, Roger. *Origens Culturais da Revolução Francesa*. São Paulo, Unesp, 2009, _____ . “As práticas da escrita”. Philippe Ariès; Roger Chartier (org.). *História da Vida Privada. Volume 3: Da renascença ao Século das Luzes*. São Paulo, Companhia das Letras, 1991, p. 113-161.

CHILDS, John. “The military revolution I: the transition to modern warfare” In: Charles Townshend (ed.). *The Oxford History of Modern War*. Oxford/ New York, Oxford University Press, 2000.

COLMEIRO, José F. . “Exorcising Exoticism: Carmen and the Construction of Oriental Spain.” *Comparative Literature* , Vol. 54, No. 2 (Spring, 2002), pp. 127-144.

COSTA, Emília Viotti da. “Primeiros povoadores do Brasil: o problema dos degredados”. *Revista Textos de História*, vol. 6,n. 1 e 2, 1998, p. 77 - 100.

CRESSY, David . *Gypsies: An English History*. Oxford University Press, 2018.

DARNTON, Robert. “Boêmios anteriores à boêmia”. *O diabo na água benta ou a arte da calúnia e da difamação de Luís XIV a Napoleão*. São Paulo, Companhia das Letras, 2012, p. 235.

_____. “Introdução”. Marquês de Pelleport. *Os Boêmios*. Tradução de Rosa Freire d’Aguiar. São Paulo, Companhia das Letras, 2015.

DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente. 1300-1800. Uma cidade sitiada*. São Paulo, Companhia das Letras, 1989.

EAGLETON, Terry. *A ideologia da estética*. São Paulo, Zahar, 1993

- FANON, Frantz. *Pele Negra Máscaras Brancas*. Salvador, EDUFBA, 2008
- FEDERICI, Silvia. *Caliban and the witch*. New York, Autonomedia, 2009.
- FERRARI, Florencia. *O mundo passa: uma etnografia dos calon e suas relações com os brasileiros*. Tese de Doutorado. São Paulo, USP, 2010.
- FOLETIER, François de Vaux de. *Le Monde des Tsiganes*. Paris, Berger-Levrault, 1983.
- FOUCAULT, Michel. *Segurança, Território, População*. São Paulo, Martins Fontes, 2008.
- FRASER, Angus. *The Gypsies*. Malden, Blackwell, 2007.
- FREUD, Sigmund. “Considerações sobre a Guerra e a Morte” [1915] e “Porquê a Guerra? Carta a A. Einstein” [1915]. *Escritos sobre a Guerra e a Morte*. Covilhã, Lusosofia Press/ Universidade da Beira Interior, 2009.
- _____. “O mal-estar na civilização”. *Obras Completas*. Volume 18. São Paulo, Companhia das Letras, 2010.
- FROSH, Stephen. *Assombrações: psicanálise e transmissões fantasmagóricas*. São Paulo, Benjamin Editorial, 2018.
- GALÁN, Maria Stopen. “Cervantes novelador: Hacia las Novelas ejemplares.” In: Jorge R. G. Sagastume (ed.) *Cervantes novelador: Las Novelas Ejemplares cuatrocientos años después*. Málaga, Fundación Málaga, 2014.
- GANDELMAN, Luciana; GONÇALVES, Margareth de Almeida; FARIA, Patrícia Souza (org). *Religião e linguagem nos mundos ibéricos: identidades, vínculos sociais e instituições*. Seropédica/ Rio de Janeiro, UFRRJ, 2015, p. 123-144.

GARCIA, Salomé Medrano. “*Carmen*”, *de la literatura a la imagen*. Tesis presentada para obtener el grado de Doctor en Filología. Universidad de Barcelona, 1990.

GEREMEK, Bronislaw. *A piedade e a força: história da miséria e da caridade na Europa*. Lisboa, Terramar, 1987.

_____. *Os filhos de Caim: vagabundos e miseráveis na literatura europeia: 1400-1700*. São Paulo, Companhia das Letras, 1995.

GINZBURG, Carlo. *História Noturna: decifrando o Sabá*. São Paulo, Companhia das Letras, 2007.

_____. *Os andarilhos do Bem: feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII*. São Paulo, Companhia das Letras, 2010

GRAYLING, Anthony Clifford. *The Age of Genius: the seventeenth century and the birth of the modern mind*. New York, Bloomsbury, 2016.

GROETHUYSEN, Bernard. *Origines de l'esprit bourgeois en France. Vol. I: L'Église et la Bourgeoisie*. Paris, Gallimard, 1977 [1927]

GRUZINSKI, Serge. *A águia e o dragão: ambições europeias e mundialização no século XVI*. Companhia das Letras, São Paulo, 2015.

GUIMARAIS, Marcos Toyansk Silva. *O associativismo transnacional cigano: identidades, diásporas e territórios*. São Paulo, Tese de Doutorado. São Paulo, USP, 2012.

HACKER, Barton C. . “Women and Military Institutions in Early Modern Europe: A Reconnaissance”. *The University of Chicago Press*. Vol. 6, n. 4, (Summer, 1981), pp. 643-671.

HARAWAY, Donna. *Simians, cyborgs and women: the reinvention of nature*. New York, Routledge, 1991.

HAZARD, Paul. *Crise da consciência europeia: 1680-1715*. Lisboa, Cosmos, 1948.

HEIDEMANN, Heinz Dieter. “Os migrantes e a crise da sociedade do trabalho: humilhação secundária, resistência e emancipação”. *Migrações, Discriminação e alternativas*. São Paulo, Paulinas, 2004.

HILL, Christopher. *O mundo de ponta-cabeça: ideias radicais durante a revolução inglesa de 1640*. São Paulo, Companhia das Letras, 1987.

HONT, Istvan. *Politics in commercial society: Jean-Jacques Rousseau and Adam Smith*. Massachusetts, Harvard University Press, 2015.

HORNSTEIN, Katie. “Just Violence: Jacques Callot’s *Grandes Misères et Malheurs de la Guerre*.” *Bulletin The University of Michigan. Museums of Art and Archaeology*. Vol. 16, 2005.

HOUSLEY, Norman. *Crusading and warfare in medieval and Renaissance Europe*. Aldershot/ Hampshire, Ashgate, 2001

HUIZINGA, Johan. *Homo ludens: o jogo como elemento da cultura*. São Paulo, Perspectiva, 2014.

JAN, Prins. “Ward’s polemic with Hobbes on the sources of the optical theories.” *Revue d’histoire des sciences*. Tome 46,n. 2-3, 1993.p. 195-224.

KAGAN, Richard L.; PARKER, Geoffrey (eds.) *España, Europa y el mundo Atlántico: homenaje a John H. Elliott*. Madrid, Marcial Pons, Historia, 2001.

KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Rio de Janeiro, Contraponto, 2015.

_____. *Futuro Passado: contribuições à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro, Contraponto/ PUC-Rio, 2006.

KURZ, Robert. *Dinheiro sem valor*. Lisboa, Antígona, 2014.

_____. “O estouro da Modernidade com canhões e tostões: inovação com armas de fogo, expansão pela guerra: uma olhada à pré-história do trabalho abstrato.” Original: “Der Knall der Moderne”. *Jungle World*, 09.01.2002.

_____. “A honra perdida do trabalho. O socialismo dos produtores como impossibilidade lógica.” *Krisis*, n. 10, 1991.

_____. “Manifesto contra o trabalho.” *Krisis*. 31.12.1999.

_____. *Razão Sangrenta. Ensaio sobre a crítica emancipatória da modernidade capitalista e de seus valores ocidentais*. São Paulo, Hedra, 2010.

LACAN, Jacques. “O estádio do espelho como formador da função do eu”. *Escritos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1998. p. 96-103.

LE BRETON, David. *Antropologia do corpo e modernidade*. Petrópolis/Rio de Janeiro, Vozes, 2013.

LE GOFF, Jacques. *A bolsa e a vida: economia e religião na Idade Média*. São Paulo, Brasiliense, 1989.

LINEBAUGH, Peter; REDIKER, Marcus. *A hidra de muitas cabeças: marinheiros, escravos, plebeus e a história oculta do Atlântico revolucionário*. São Paulo, Companhia das Letras, 2008.

LINEBAUGH, Peter. *The magna carta manifesto. Liberties and commons for all*. Berkley, University of California Press, 2009.

_____. *Stop, Thief! The Commons, Enclosures, and Resistance*. Oakland, PM Press, 2014.

LÓPEZ, Ana Esmeralda Rizo. “Apuntes sobre la comunidad gitana española: breves trazos de su historia en conexión con el contexto europeo.” *Dialogos. Revista Electronica de Historia*. Universidad Costa Rica, 2005.

MALTBY, William. *The Black Legend in England: the development of anti-Spanish sentiment (1558-1660)*. Durham, Duke University Press, 1971.

MARTÍNEZ-DHIER, Alejandro. “ ‘Expulsión o asimilación, esa es la cuestión’. Los gitanos en Castilla durante el gobierno de la monarquía absolutista.” *Revista de la Inquisición (Intolerancia y Derechos Humanos)*. Vol. 15, 2011, p. 173-230.

_____. “Los gitanos en Andalucía en el Antiguo Régimen: de ‘peregrinos a marginados’”. In: F. J. García Castaño, N. Kressova (coords.). *Actas del I Congreso Internacional sobre migraciones en Andalucía*. Granada, Instituto de Migraciones, 2011, p. 2107-2117.

MARUSHIAKOVA, Elena; POPOV, Veselin. “Between exoticization and marginalization. Current problems of gypsy studies.” *Behemoth Journal on Civilization*. Vol. 4, Issue n. 1, 2011.

MARX, Karl. *O Capital. Crítica da Economia Política. Livro 1: O processo de produção do capital*. São Paulo, Boitempo, 2011.

_____. *O 18 Brumário de Luis Bonaparte*. São Paulo, Abril Cultural, 1978 [1852], Coleção Os Pensadores, p. 329-404.

_____. *Grundrisse. Manuscritos econômicos de 1857-1858. Esboços da crítica da economia política*. São Paulo, Boitempo, 2016.

MELLO, Fábio José Dantas de . *Os ciganos calon de Mambai - a sobrevivência de sua língua*. Brasília, Thesaurus, 2005.

MEYER, Marlyse. *Maria Padilha e toda a sua quadrilha: de amante de um rei de Castela a pomba-gira de umbanda*. São Paulo, Livraria Duas Cidades/EBC Nordeste, 1993.

_____. “Reminiscências Gitanas na religião popular brasileira: Maria Padilha Pomba-Gira.” Heloisa Buarque de Holanda; Maria Helena Capelato (coord.) *Relações de gênero e diversidades culturais nas Américas: raízes e trajetórias*, 9, São Paulo, Edusp, 1999.p. 21-31.

MOLLAT, Michel. *Os pobres da Idade Média*. Rio de Janeiro, Campus, 1989.

MOTA, Ático Vilas-Boas da (org.). *Ciganos: Antologia de Ensaio*. Brasília, Thesaurus, 2004.

MUÑOZ, Carlos Romero. “Novelas Ejemplares, los paratextos y La Gitanilla: cuestiones ecdóticas.” *Actas del II Congreso Internacional de la Asociación de Cervantistas*. Napoli, Galo, 1995.

NETZLOFF, Mark. "Counterfeit Egyptians and Imagined Borders: Jonson's The Gypsies Metamorphosed" *ELH* 68 (2001), pp. 763-93.

OKLEY, Judith. *The travellers-gypsies*. Cambridge, Cambridge University Press. 2002.

ORTEGA, María Helena Sánchez. *La inquisición y los gitanos*. Madrid, Taurus, 1988.

ORTLEIB, Claus Peter. “Objetividade inconsciente. Aspectos de uma crítica das ciências matemáticas da natureza”. *Krisis*, n. 21-22, Nuremberg, 1998.

PACHUKANIS, Evgeni. *Teoria Geral do Direito e Marxismo e Ensaio Escolhidos (1921-1929)*. São Paulo, Sundermann, [1924] 2017.

PARKER, Geoffrey. "Crisis and Catastrophe: the global crisis of the seventeenth century reconsidered." *The American Historical Review*, vol. 113, n. 4 (Oct., 2008), pp. 1053-1079.

_____. *The military revolution: military innovation and the rise of the West, 1500-1800*. Cambridge/New York, Cambridge University Press, 1996.

_____. (ed.) *The thirty years' war*. London, Routledge, 2007.

PIERONI, Geraldo. *Os excluídos do reino: a Inquisição portuguesa e o degredo para o Brasil colônia*. Brasília/ São Paulo, Ed. UnB/ Imprensa Oficial, 2000.

PITTA, Fábio Teixeira. *As transformações na reprodução fictícia do capital na agroindústria canavieira paulista: do Proálcool à crise de 2008*. Tese de doutoramento. São Paulo, FFLCH/USP, 2016.

REVEL, Jacques. "Os usos da civilidade." Philippe Ariès; Roger Chartier (orgs.) *História da Vida Privada. Volume 3: Da Renascença ao Século das Luzes*. São Paulo, Companhia das Letras, 1999.

RIBAS NETO, Francisco. *Exu e pombagira*. São Paulo, Arché, 2015.

ROHOU, Jean. *Le XVIIe siècle, une révolution de la condition humaine*. Paris, Éditions du Seuil, 2002,

SAFATLE, Vladimir. *Circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. São Paulo, Cosac Naif, 2015.

SCHAFFER, Simon; SHAPIN, Steven. *Leviathan and air-pump: Hobbes, Boyle and the experimental life*. Princeton, Princeton University Press, 1989.

SCHMITT, Carl. *El concepto de lo político*. Madrid, Alianza, 1998.

_____. *O conceito do político*. Belo Horizonte, Del Rey, 2009.

_____. *Teologia Política*. Belo Horizonte, Del Rey, 2006.

SCHOLZ, Roswitha. “Estende o teu manto, Maria! Produção e reprodução na crise do capitalismo.” Leipzig, *Phase 2*, n. 36, 2010.

SCHOLZ, Roswitha. “Forma social e totalidade contrata: na urgência de um realismo dialético hoje”. *EXIT!* N. 6, 2009.

SCHOLZ, Roswitha. *Homo Sacer e os Ciganos. O Anticiganismo – reflexões sobre uma variante essencial e por isso esquecida do racismo moderno*. Lisboa, Antígona, 2014.

SCHOLZ, Roswitha. “A nova crítica social e o problema das diferenças. Disparidades econômicas, racismo e individualização pós-moderna. Algumas teses sobre o valor-dissociação na era da globalização.” *EXIT!*, 1/2004.

SCHOLZ, Roswitha. “A teoria da cisão de gêneros e a teoria crítica de Adorno”.

CEVASCO, Maria Elisa (org.); OHATA, Milton (org.) *Um crítico na periferia do capitalismo: reflexões sobre a obra de Roberto Schwarz*. São Paulo, Companhia das Letras, 2007, p. 168-180.

SCHOLZ, Roswitha. “O ser-se supérfluo e a ‘angústia da classe média: o fenômeno da exclusão e a estratificação social no capitalismo”. *EXIT!* 2008.

SCHOLZ, Roswitha. “O sexo do capitalismo. Teorias feministas e metamorfoses pós-modernas do patriarcado”. *EXIT!* Junho de 2011.

SCHOLZ, Roswitha. “O valor é o homem. Teses sobre a socialização pelo valor e a relação dos sexos.” *Krisis*, n. 12, 1992.

SIKKA, Sonia. *Herder on humanity and cultural difference: enlightened relativism*. Cambridge, Cambridge University Press, 2011.

SKINNER, Quentin. *Hobbes e a liberdade republicana*. Trad. Modesto Florenzano. São Paulo, 2010.

SMITH, Justin. *Nature, human nature & human difference: race in early modern philosophy*. Princeton/ Oxford, Princeton University Press, 2015.

STALLYBRASS, Peter. "Marx and Heterogeneity: thinking the Lumpinproletariat." *Representations*. N. 31. Special Issue: The Margins of Identity in Nineteenth-Century England (Summer, 1990), pp. 69-95.

STARKIE, Walter. "Cervantes and the Gypsies." *Huntington Library Quartely*. Vol. 26, n. 4, (Aug., 1963), pp. 337-349.

SULLIVAN, Edward J.. "Jacques Callot's Les Bohémiens". *The Art Bulletin*, vol. 59, n. 2 (Jun., 1977), pp. 217-221.

THOMPSON, Edward Palmer. *Costumes em comum*. São Paulo, Companhia das Letras, 1998.

_____. *A formação da classe operária inglesa. Vol. I. A árvore da liberdade*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987.

_____. *Senhores & caçadores. A origem da lei negra*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1997.

TRUMPENER, Katie. The time of the gypsies: a "a people whitout history" in the narratives of the West. *Critical Inquiry* , vol. 18, n. 14. *Identities* (Summer, 1992). P. 843-884.

VIGARELLO, Georges. *História do Estupro: violência sexual nos séculos XVI-XX*. Rio de Janeiro, Zahar, 1998.

WOLFHAL, Diane. "Jacques Callot's Miseries of War." *The Art Bulletin*. Vol. 59, n. 2 (Jun, 1977), p. 222-233.

WILLEMS, Wim. *In search of the true gypsy: from enlightenment to final solution*. London/ New York, Routledge, 2013.

ANEXO

LISTA DE IMAGENS

Página 60

Imagem 1) Rembrandt. *The Spanish Gypsy*. 1644.

<https://www.metmuseum.org/art/collection/search/391681>

Página 197

Imagem 2) Frontispício: Les Miseres et les Malheurs de la Guerre

<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84964031.r=miseres%20guerre%20callot?rk=214593;2>

Página 197

Imagem 3) L'enrolement des tropes

<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8496404f.r=miseres%20guerre%20callot?rk=236052;4>

Página 198

Imagem 4) La bataille

<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8496405v.r=miseres%20guerre%20callot?rk=257512;0>

Página 198

Imagem 5) La maurade

<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84964083.r=miseres%20guerre%20callot?rk=278971;2>

Página 198

Imagem 6) La pillage d'une ferme

<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8496409h.r=miseres%20guerre%20callot?rk=300430;4>

Página 198

Imagem 7) Dévastation d'un monastère

<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84964105.r=miseres%20guerre%20callot?rk=321890;0>

Página 198

Imagem 8) Pillage et incendie d'un village

<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8496414t.r=miseres%20guerre%20callot?rk=343349;2>

Página 198

Imagem 9) L'attaque de la diligence

<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84964157.r=miseres%20guerre%20callot?rk=364808;4>

Página 198

Imagem 10) Découverte des malfaiteurs

<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8496416n.r=miseres%20guerre%20callot?rk=386268;0>

Página 207

Imagem 11) L'estrapade

<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8496420j.r=miseres%20guerre%20callot?rk=21459;2>

Página 207

Imagem 12) La pendasion

<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8496421z.r=miseres%20guerre%20callot?rk=42918;4>

Página 207

Imagem 13) L'arquebusade

<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8496422c.r=miseres%20guerre%20callot?rk=64378;0>

Página 207

Imagem 14) Le bûcher

<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84964261.r=miseres%20guerre%20callot?rk=85837;2>

Página 207

Imagem 15) La roue

<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8496427f.r=miseres%20guerre%20callot?rk=107296;4>

Página 208

Imagem 16) L'hôpital

<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8496428v.r=miseres%20guerre%20callot?rk=128756;0>

Página 198

Imagem 17) Le mourants sur le bord des routes

<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8496432r.r=miseres%20guerre%20callot?rk=150215;2>

Página 198

Imagem 18) La revanche des paysans

<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84964335.r=miseres%20guerre%20callot?rk=171674;4>

Página 198

Imagem 19) Distribution des récompenses

<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8496434k.r=miseres%20guerre%20callot?rk=193134;0>

Página 224

Imagem 20) Les bohémiens en marche: l'arrière-garde

<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8495758q.r=les%20bohemiens%20callot?rk=64378;0>

Página 222

Imagem 21) Les bohémiens en marche: l'avant-garde

<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8495811n.r=les%20bohemiens%20callot?rk=21459;2>

Página 227

Imagem 22) La halte des bohémiens: les diseuses de bonne aventure

<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84958337.r=les%20bohemiens%20callot?rk=85837;2>

Página 229

Imagem 23) La halte des bohémiens: les apprêts du festin

<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8495834n.r=les%20bohemiens%20callot?rk=42918;4>

Página 253

Imagem 24) Caravaggio. *La cingara* c.1595.

Página 255

Imagem 25) Boccaccio. *Zingarella*, 1516.

Página 255

Imagem 26) Simon Vouet. *Diseuse de bonne aventure dal Pozzo*, 1617.

Página 257

Imagem 27) Nicolas Regnier. *The fortune teller*, 1626

Página 258

Imagem 28) Valentin de Boulogne. *La diseuse de bonne aventure*, 1628

Imagem 1 - Rembrandt

Imagem 2
 Frontspicio

Imagem 3
Enroulement

Imagem 4
Bataille

Imagem 5
Maraude

Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France

Imagem 6
Pillage

Imagem 7
Devastation

B.R.

Israel ex. Cum Privilegio Reg.

Imagem 8
Pillage

Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France

Imagem 10
Découverte es malfaiteurs

Imagem 11
L'estrapade

Imagem 12
La pendasion

Imagem 13
Larquebusade

Imagem 15
LaRoue

Imagem 16
Lhopital

Imagem 17
Lesmourants

*Ces pauvres Gueux pleins de bonaduetures
Ne portent rien que des Choses futures.*

*Ne voila pas de braues messagers
Qui vont errants par pays estrangers.*

Imagem 23
Les bohémiens

Imagem 24
Caravaggio

Imagem 25
Boccaccio

Imagem 26
Vouet

Imagem 27
Regnier

Imagem 28
Boulogne