

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA
SOCIAL

Ana Paula Casagrande Cichowicz

“JESUS ERA UM BOM CIGANO!”: as histórias bíblicas rom kalderash e a interface entre a romanidade e o evangelismo.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito parcial para obtenção do grau de mestre em antropologia social.

Orientadora: Profa. Dra. Vânia Zikán Cardoso

Florianópolis
2013

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Cichowicz, Ana Paula Casagrande

"Jesus era um bom cigano" : As histórias bíblicas rom kalderash e a interface entre a romanidade e o evangelismo / Ana Paula Casagrande Cichowicz ; orientadora, Vânia Zikán Cardoso - Florianópolis, SC, 2013. 177 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.

Inclui referências

1. Antropologia Social. 2. Ciganos Rom Kalderash. 3. Gêneros Narrativos. 4. Romanidade. 5. Evangelismo. I. Zikán Cardoso, Vânia. II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. III. Título.

Aos meus pais

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente aos roms kalderash que me chamaram para suas casas, possibilitando que eu fizesse parte do cotidiano de suas famílias durante o período que estive em Buenos Aires. Agradeço em especial à Joana, Lara, Nicole, Julieta, Camila pelas tardes de risadas, comilanças, e papos que custavam a ter fim. Agradeço ao Hector, Carlitos, Nicole e Celeste pela amabilidade com que me trataram, pelas inúmeras conversas, pelas minuciosas explicações sobre as práticas romanis, pelas histórias que me contaram com tanto prazer. Agradeço à Lara e Julieta pelas inúmeras traduções e pelos seus esforços em me iniciar no aprendizado do romanês. Meu mais profundo agradecimento ao Santiago, não apenas por ter aberto as portas da igreja na qual é pastor e possibilitado a realização desta pesquisa, mas pela confiança e carinho com que sempre me tratou. *Nais tuke!*

Agradeço à minha orientadora Vânia Zikán Cardoso que me acompanha desde a graduação. Obrigada pelas leituras, comentários e sugestões que foram essenciais para a construção dessa dissertação. Agradeço imensamente toda a atenção, o carinho, o incentivo que sempre me impulsionou adiante. Sua dedicação, entusiasmo e alegria frente às antropologias me inspiram e me contagiam!

Agradeço aos colegas e professores que fazem parte do Grupo de Estudo em Oralidade e Performance (GESTO), pelo compartilhar de leituras, de escritos, de risadas e ideias. Meu especial agradecimento aos professores Scott Head, Vânia Z. Cardoso e Evelyn Schuler Zea e aos colegas Nádia, Jaqueline, Marcel, Rafael, Felipe e Franco pelos comentários e sugestões no momento em que ainda iniciava a escrita da dissertação e que muito contribuíram para o resultado que se vê agora.

Aos professores do PPGAS/UFSC, principalmente àqueles com quem tive aula, por todos os ensinamentos, reflexões, estímulos, trocas e *insights*. Agradeço em especial ao Professor Alberto Groisman por suas aulas provocadoras, por ainda na graduação ter-me “iniciado” na antropologia e me orientado quando eu nem mesmo sabia por onde gostaria de me aventurar, a Professora Maria Regina Azevedo Lisbôa pela inspiração e os ensinamentos nos dois semestres nos quais tive a oportunidade de ser monitora da disciplina “Introdução a Antropologia”, ministrada por ela, ainda quando eu estava na graduação e por todo o carinho que nos acompanhou desde então, e à Professora Miriam

Hartung por me desestabilizar epistemologicamente desde o primeiro dia em que assisti uma de suas aulas, e por seu posicionamento político frente à Universidade Pública que sempre me serviu de exemplo.

Agradeço às secretárias Karla, Adriana e Dona Fátima pela atenção e auxílio durante todo o período do mestrado. Obrigada pela gentileza com que sempre me trataram, pela torcida e por toda a ajuda que extrapola os afazeres de resoluções burocráticas.

À CAPES/CNPQ pelo financiamento, durante os dois anos do mestrado, indispensável para a realização desta pesquisa. Ao Instituto Nacional de Pesquisa Brasil Plural pelo auxílio financeiro para o trabalho de campo.

Agradeço a Nathalia por ser minha amiga de todas as horas. Agradeço pelo companheirismo, pelo carinho, pelo amor, por compreender que nas minhas tantas ausências, levava você sempre no meu coração.

Agradeço aos meus sogros, Érico e Janine, por toda a torcida e carinho. Pelas conversas e risadas que me ajudaram a respirar durante os meses que passei mergulhada na escrita.

Agradeço meus pais Orlando e Vânia e ao meu irmão André por toda uma vida de dedicação e amor. Tenho certeza que não teria conseguido chegar até aqui, neste continuo realizar dos meus sonhos, se não fosse por todos os ensinamentos, apoio e afeto de vocês. Por tudo isto, e por tudo o mais que não consegui neste instante expressar, meu muito obrigada.

Por fim agradeço ao Rafael, meu companheiro de antropologias e de vida. Agradeço por ter sido um grande interlocutor desta pesquisa, vivendo o período do campo comigo na Argentina e acompanhando todo o processo de leituras, transcrições e escritas. Agradeço por nossas inúmeras conversas sobre o material etnográfico, sobre questões teóricas, pelas sugestões, conselhos, momento estes sempre regados com boas risadas! Agradeço pelo apoio, pelo incentivo, pelos cafés e chimarrões tomados nas madrugadas que pareciam curtas, perto do trabalho que, naqueles momentos, parecia infinito. Mas principalmente, agradeço por você ser quem você é, meu amigo, meu cúmplice... meu amor.

Então o velho mito bíblico se inverte, a confusão das línguas não é mais uma punição, o sujeito chega à fruição pela coabitação das linguagens, que trabalham lado a lado: o texto de prazer é Babel feliz.

Roland Barthes, O Prazer do Texto

RESUMO

O movimento de evangelização dos romas na Argentina iniciou-se ainda na década de 1970 e hoje, quarenta anos depois, o evangelismo está profundamente difundido entre os kalderash. De todo modo, o evangelismo romani não se configura como um simples *efeito* do encontro de práticas distintas – as evangélicas e as romanis -, um *produto* resultado da soma de dimensões culturais diferentes, mas antes como uma prática que subverte tanto o evangelismo, quanto à própria romanidade. Um *locus* interessante para se pensar o encontro entre estes saberes e práticas são as *histórias bíblicas*. Nas histórias bíblicas, contadas pelos kalderash nos mais diversos momentos do dia-a-dia, se fala de passagens narradas na Bíblia, o livro sagrado dos cristãos, mas nelas são inseridos personagens romanis e seus feitos romanizados. Através destas histórias, os roms não simplesmente ordenam e organizam dimensões culturais opostas – a evangélica e a romani -, mas onde, por meio desse contar, os kalderash acabam por criar um espaço *outro, estruturante*, onde ambas as dimensões são subvertidas, se renovam e ganham novos contornos. Destarte, o objetivo deste trabalho foi pensar acerca da relacionalidade estabelecida entre o gênero narrativo das histórias bíblicas, as tradições romanis e o evangelismo, no modo como elas se entrecruzam, na teia formada neste interlaçar de falas, de gestos, de práticas, que é continuamente tecida a cada história que é contada.

Palavras-chaves: Rom Kalderash, gêneros narrativos, romanidade, evangelismo, Buenos Aires

ABSTRACT

The Rom evangelization movement in Argentina began in the 1970's and today, forty years later, evangelism is deeply spread among the Kalderash. However, Romani evangelism is not configured as a mere *effect* of a junction of distinct practices – evangelic and Romani –, a *result* from the sum of different cultural dimensions, but rather as a practice that subverts both the evangelism and the romness. An interesting *locus* to think about the junction between these knowledges and practices are the *Bible stories*. The *Bible stories*, which are told in various moments of every-day life, talk about episodes narrated in the Bible, the Christians' holy book, but with Romani characters and Rom's deeds inserted in them. Through these stories, Roms don't simply set together opposed cultural dimensions – evangelic and Romani –, but it's where, through this telling, the Kalderash end up to create *another* place, a *structuring* one, where both the dimensions are subverted, and they renew themselves and have a new shape. Thus this work aims to think about the relationality established between narrative genre of Bible stories, the Romani traditions and evangelism, in the way they cross each other in the web formed through this weaving of voices, gestures, practices, which is continuously weaved in each story told.

Keywords: Kalderash Roma, speech genre, romness, evangelism, Buenos Aires

SUMÁRIO

Introdução	17
Capítulo 1 - Os Bangoes, a tribo perdida de Israel	29
1.1 Terminologias e distinções	29
1.2 Os ciganos na Argentina	38
1.3 A entrada em campo	41
1.4 Os Bangoes	46
1.5 “Você sabe de onde vem os ciganos”?	51
Capítulo 2 - O evangelismo rom	61
2.1 O testemunho da conversão dos roms na Argentina	68
2.2 A “Iglesia evangélica rom”	78
Capítulo 3 - Palavras que fazem, práticas que dizem	85
3.1 A força da palavra dita	86
3.2 “Vivendo a Palavra”	104
Capítulo 4 - As histórias bíblicas	119
Considerações finais	157
Referências bibliográficas	169

INTRODUÇÃO

Escrever nem uma coisa
Nem outra —
A fim de dizer todas —
Ou, pelo menos, nenhuma.

Assim,
Ao poeta faz bem
Desexplicar —
Tanto quanto escurecer acende os vagalumes.

Manoel de Barros, O guardador de águas.

No dia 04 de janeiro de 2012 eu desembarcava em Buenos Aires. Morar por uma temporada na Capital Federal da Argentina me encheu de expectativas, a final de contas, antes desta oportunidade a maior cidade onde eu havia residido tinha sido Florianópolis, e isso por um curto espaço de tempo, dado eu ter nascido e me criado em Chapecó, pequena cidade no interior de Santa Catarina. Entretanto, mais que a curiosidade de estar vivendo meio a milhões de pessoas, que se espalhavam pela *ciudad portenha*, enchendo suas *calles* e *plazas*, meu interesse em Buenos Aires se voltava para um desejo em especial; estar junto aos *roms kalderash*¹ a fim de fazer o trabalho de campo para minha pesquisa do mestrado.

Dado que planejava uma estadia prolongada, de no mínimo seis meses, eu e meu companheiro Rafael, que também estava na cidade para fazer seu trabalho de campo para o mestrado em Antropologia,

¹ O uso do vocábulo “rom” – e os sinônimos “romani”, “roma” – reflete o modo como os atores desta pesquisa se nomeiam. O termo “kalderash”, por sua vez, é um subgrupo rom. Esta questão da nomenclatura será trabalhada no capítulo 1. De todo modo, gostaria de elucidar desde já que a despeito da utilização dos termos roms e kalderash na denominação dos sujeitos desta pesquisa, em nenhum momento estou ambicionando a generalização dos dados e interpretações a todos os grupos que desta forma igualmente se nomeiam. Destarte, quando aqui me reporto aos roms ou aos kalderash estou me referindo especificamente aos sujeitos com os quais convivi em campo.

alugamos um apartamento próximo ao microcentro da capital argentina, entre as avenidas Córdoba e Corrientes. Chamar de apartamento, contudo, seria um exagero, nossa “toca” parecia mais uma “caja de zapato”, como Martín definiu os incontáveis imóveis minúsculos e sem janelas que se dispõem naquela região da cidade, no filme “Medianeiras” (2011). De todo modo, não demorou muito para que eu utilizasse daquele espaço apenas como um lugar de pernoite, e passasse a maior parte dos meus dias em Buenos Aires junto aos romanis que viviam em bairros situados das bordas da província portenha.

Num desses dias, no qual Celeste² havia me convidado para visitar a sua casa, estávamos eu e mais seis roms na sala da casa daquela senhora que me dizia sempre querer vir ao Brasil, falando sobre assuntos diversos, quando Fernandes, seu marido, chamou a atenção para si e falou “Vou contar uma história”. Aquele homem, nos seus 60 anos de idade, pegou Ramon, um dos seus netos, no colo e começou a contar:

Essa história é velha...

É mais velha do que a idade de todo mundo aqui...

É uma história que os antigos contam...

É uma história bíblica...

É uma história que vem de Deus.

Teve um tempo em que só tinha um povo

Nesse tempo todo mundo era irmão.

Mas foi que um homem se casou com uma mulher que não podia ter filhos.

Ele queria ter filhos, queria ter filhos

Mas a mulher não engravidava.

O homem falou com Deus:

- Deus meu Pai! Eu quero ter um filho para deixar a minha descendência.

- Sim homem! Vou atender o seu pedido.

O homem ficou muito agradecido:

- Obrigada meu bom pai! O que posso fazer para agradecer?

- Sua mulher vai carregar duas crianças e dessas duas crianças se formarão dois grandes povos! Você vai abençoar o filho mais velho.

² - Optei por utilizar nomes fictícios na denominação dos interlocutores desta pesquisa, bem como daqueles citados por eles, com o intuito de preservar o anonimato dos mesmos. Os nomes das igrejas também estão modificados pelo mesmo motivo.

Foi que a mulher teve duas crianças
Chamaram os meninos de Esaú e Jacó.
Esaú gostava de andar no mundo
O Jacó gostava mais de ficar em casa.
Esaú era rom... O Jacó era gadje³.
Mas foi que quando o homem ficou velho
Ele lembrou da promessa que fez pra Deus e chamou seu filho:
- Esaú meu filho! Eu já estou velho, vou morrer. Vou te abençoar agora porque
teus filhos e os filhos dos teus filhos vão ser o grande povo do mundo!
- Ó meu pai! Te agradeço tanto! Vou caçar para preparar um banquete para o
senhor!
Mas Jacó e a mulher do homem estavam escutando atrás da cortina.
Jacó tinha ciúmes do irmão porque ele era o preferido do pai e de Deus.
A mulher deu uma ideia para Jacó:
- Coloca as roupas do teu irmão, seu pai não enxerga mais direito. Vai lá e seja
abençoado no lugar dele!
Jacó fez o que a mãe dele falou
E foi abençoado pelo homem no lugar do irmão.
Quando Esaú voltou e ele e o pai viram o que tinha acontecido se enraiveceu!
Esaú não podia acreditar!
O pai já tinha abençoado...
E as palavras fazem, não dá pra voltar atrás.
Esaú foi lá e falou com Deus:
- Deus, meu irmão me roubou! O que eu faço agora?
Deus que tinha visto tudo lá de cima viu que Esaú tinha razão.
Deus então falou:
- Irmão não pode roubar de irmão! Vocês agora são dois povos diferentes.
Todos os que vierem de Esaú podem roubar o que quiserem de Jacó, que eu
abenço. Mas os filhos de Esaú não podem roubar um do outro!
Foi assim que o mundo se dividiu em dois povos.
E cigano agora sabe que não pode enganar outro cigano
Por que senão vem a ira de Deus.

A história de Esaú e Jacó aparece na Bíblia em Gênesis, capítulo 25, versículo 19. De todo modo, se na história narrada na Bíblia afirma-se que dos dois filhos de Isaque se formaram dois grandes povos, na história contada por Fernandes, porém, especifica-se que esses povos seriam os roms (representados por Esaú) e os gadjes (representados pro

³ *Gadje* e *gadjo* é o modo como os roms denominam os não-ciganos.

Jacó). É contado nesta história que os roms foram enganados pelo irmão e pela mãe, e através deste contar, de alguma forma, explica-se a relação dos roms com os não-ciganos, bem como com as mulheres, ambos tidos como seres impuros por excelência. Através desta história, igualmente, se pensa a relação dos roms com os outros romanis, que não podem enganar um ao outro, sendo esta uma das “leis romas”. O conteúdo temático, porém, parece não estar circunscrito apenas nestes tópicos, já que a história contada por aquele velho rom se configura como um modo de pensar os roms na sua relação com o mundo gadje, na relação com Deus, na relação com os outros romanis e, nesse relacionar-se com a *alteridade*, descortina um modo de pensar a própria romanidade⁴ – o ser/fazer-se rom.

.....

Em meu projeto de pesquisa para o mestrado propus um trabalho a ser realizado com os kalderash que vivem em Buenos Aires, Argentina, com o intuito de pensar na relacionalidade da língua com o espaço na construção do “romanipen” – o que grosseiramente poderíamos traduzir como “nação rom”. Quando desembarquei na capital argentina foi este o objetivo que eu levava na mala; contudo, não podemos prever os “imponderáveis” que surgem na nossa prática antropológica, tal como um redirecionamento do olhar promovido pelo próprio campo.

Dada minha decisão de fazer campo em Buenos Aires, soube pela bibliografia (MARONESE; TCHILEVA, 2005; NEDICH, 2010) que apesar da população argentina ser eminentemente católica, os ciganos daquele país eram na sua maioria evangélicos. Todavia, eu só pude ter consciência da importância deste fato para o desenvolvimento da minha pesquisa estando lá, “being there”, convivendo com os roms portenhos. Tal importância não está somente no fato da minha entrada em campo ter se dado através de uma igreja evangélica⁵ romani, a

⁴ Na bibliografia encontra-se também o termo “ciganicidade” (FERRARI, 2010) e “ciganidade” (FAZITO, 2002) na definição do *ser-cigano*. Opto pela noção de “romanicidade” devido fundamentalmente ao fato de ser com os substantivos rom, roma e romani que os sujeitos da pesquisa se nomeiam.

⁵ A bibliografia sobre a evangelização cigana, principalmente aquelas que tratam desta questão no contexto dos ciganos na Europa, falam de *evangelismo*

“Iglesia evangélica rom”. O movimento de evangelização dos ciganos na Argentina iniciou-se ainda na década de setenta do século XX e hoje, o evangelismo está profundamente difundido entre os kalderash, bem como entre outros grupos ciganos como os *calón* e os *boiash*.

É interessante notar que no ano de 2010, no momento em que fazia trabalho de campo em Uberlândia, Minas Gerais, junto à roms kalderash, para meu TCC em Ciências Sociais, uma crise havia se instaurado entre os kalderash daquela cidade devido ao fato de um grande número de romas estarem tornando-se evangélicos. Esta questão da conversão tinha sido, inclusive, motivo para chamarem uma kris – tribunal romani – a fim de saber o que seria feito, já que, nas palavras do Seu Salvador, um dos homens mais velhos e respeitados pelos roms de Uberlândia, “isso é um problema muito grave... Se o cigano vira crente, deixa de ser rom”. O problema para Seu Salvador, assim como para outros kalderash, estava no fato de considerarem que ao se tornarem evangélicos os kalderash não poderiam continuar realizando práticas “que os roms sempre fizeram”, tais como as *slavas* – festas de pagamento de promessa a Nossa Senhora Aparecida -, as *pômanas* – ritos funerários -, etc.

Em Buenos Aires, apesar das práticas citadas acima – entre outras – não serem mais realizadas pelos kalderash portenhos, o fato dos romanis terem se tornado evangélicos é visto por aqueles sujeitos como uma explicação do seu ser-estar no mundo e como uma afirmação da romanidade, e não uma perda dela. Deste modo, foi para a interface entre a romanidade e o evangelismo, evidenciada nas histórias contadas pelos kalderash, que meu olhar foi redirecionado.

Assim sendo, atentando que no “momento etnográfico” (STRATHERN, 1999) não podemos sobrepor à episteme nativa categorias e conceitos que acabamos por levar para campo “junto com nossa escova de dentes e nossos romances favoritos” (WAGNER,

pentecostal. Em Buenos Aires o termo “pentecostalismo” apareceu apenas uma vez na fala do Pastor Santiago em uma de nossas conversas. Assim sendo, dado o fato de que os kalderash se denominam como “evangélicos” ou “cristãos”, falando da conversão rom na Argentina em termos de “evangelização”, sem remeter a uma linha específica, como a pentecostal, por exemplo, utilizarei destes termos tal como eles utilizam. Ou seja, quando falo em “evangélicos” ou “cristãos” estou remetendo ao uso destes termos por parte dos kalderash em Buenos Aires.

2010b, p. 10), mas que antes se deve dar relevo aos estilos de criatividade daqueles que, de alguma forma, também são autores⁶ das nossas pesquisas, observei a preponderância de certos gêneros de histórias que evidenciam a relacionalidade estabelecida entre a romanidade e o evangelismo. Estas histórias fazem parte de quatro gêneros⁷ narrativos, distinguidos e nomeados pelos kalderash - quais sejam, os *paramish* (“contos”, “coisas que os antigos contam”), os *chistes* (piadas), as *anedotas* e as *histórias bíblicas*.

No trabalho citado que realizei junto aos kalderash no Brasil as *estórias de viagens* que os roms contavam mostravam a construção do sujeito romani como sujeito fantástico, mais bonito, mais esperto, mais corajoso que os gadjes. Com os roms em Buenos Aires os *paramish* – “contos”, “coisas que os antigos contavam” – parece funcionar de maneira semelhante. Os *paramish*, apesar de não ter como pano de fundo viagens, também narram os roms como seres fantásticos. Tão fantásticos que, por exemplo, foi um rom que um dia conseguiu passar a perna no diabo; que conseguiu tirar um padre da cadeia; foi um romani o escolhido entre todas as pessoas do país para ser o músico do Rei; e também um rom que conseguiu passar por todas as provas e ter o direito de casar com a princesa.

É interessante notar, todavia, que muitas das histórias que são narradas como *paramish*, são contadas também como um *chiste* (piada). Nos *chistes*, os roms enquanto personagens aparecem também como sendo aquele que engana seja o diabo, seja o gadje, que fica com a mulher dele, que é mais bonito, mais inteligente e mais esperto que o não-cigano. Estas histórias, contudo, são sempre abertas com a colocação “isso é apenas uma piada”, num sentido que parece querer enquadrar o que está sendo dito como uma brincadeira e não uma verdade sobre o que os romas são.

⁶ Evidencio que ao falar dos nativos como “autores” da pesquisa não estou nos reportando à apreensão de James Clifford (1998), mas antes aos pressupostos da antropologia reversa (WAGNER, 2010a).

⁷ Somando-se à distinção e ao enquadramento destas histórias nos quatro gêneros narrativos feito pelos kalderash, posteriormente se dialogará com a discussão teórica sobre gêneros, tal como a apreensão de Bakhtin, para quem os gêneros são tipos relativamente estáveis de enunciado, sendo que na noção de enunciado estão circunscritos três elementos, quais sejam, o conteúdo temático, o estilo e a construção composicional. (BAKHTIN, 1997).

As *anedotas*, por sua vez, apesar de iniciarem falando de um/uma romani que também passa a perna nos outros, que por sua esperteza ganha muita “prata”, que de tão bonito e conquistador consegue todas as mulheres que quer, finalizam não mais destacando com um tom de orgulho – como nos paramish – tais características do ser-rom, ou rindo – como nos chistes – destas características. Nas anedotas o rom que passa a perna, que é libidinoso e assim por diante, no final “se dá mal” e no aprendizado daquela situação ele finalmente aprende a “viver da maneira correta”.

Já nas histórias bíblicas os kalderash falam sobre eventos e personagens narrados na Bíblia, o livro sagrado dos cristãos, de uma maneira que os investe com a própria romanicidade. Neste gênero de histórias, no qual passagens bíblicas são recontadas e inseridas numa nova lógica, tanto a romanicidade, quanto o evangelismo acabam por receber novos sentidos. A história sobre Esaú e Jacó, contada por Fernandes, é um exemplo deste gênero narrativo, assim como outras que falam, por exemplo, que os ciganos são uma das tribos perdidas de Israel; que Jesus, um bom cigano, veio para a Terra resgatar a salvação humana do banco do diabo; que os roms, por não terem ajudado os gadjos na construção da Torre de Babel, foram autorizados por Deus a continuarem a falar a língua genuína do criador, que é o romanês, a língua compartilhada entre os romas no mundo inteiro.

Dado o fato que refletir sobre estes quatro gêneros narrativos ampliaria em demasia o escopo da dissertação, optei por trabalhar neste momento apenas este último gênero narrativo, isto é, as histórias bíblicas, deixando os outros três para um trabalho futuro. Destarte, o objetivo desta dissertação é pensar a relacionalidade estabelecida entre o gênero narrativo das histórias bíblicas, a evangelismo e as tradições romanis, no modo como elas se entrecruzam, na teia formada nesse entrelaçar de falas, de gestos, de práticas, nesta malha reticulada que nunca está pronta – usando a metáfora de Ingold (2007) - mas que está sendo continuamente tecida a cada história que é contada.

De alguma maneira, já apareceu no decorrer destas páginas, referências ao meu Trabalho de Conclusão de Curso, intitulado “Palavras que caminham, passos que falam: a construção do sujeito-rom nas estórias de viagens”, defendido no começo de 2011, no qual eu procurei pensar a construção do sujeito-roma através das estórias que os

kalderash que *estão*⁸ no Brasil contam sobre suas andanças. Se no transcurso desta dissertação vou dialogar com inúmeros pesquisadores que se dedicaram a pensar a cultura romani, desde já incluo meu trabalho anterior nesta conversa, bem como friso a importância desse para o estranhamento, tão necessário para a prática antropológica, que emergiu logo na minha chegada em Buenos Aires.

A fim de cumprir com o objetivo citado anteriormente, optei por dividir este trabalho em quatro capítulos.

O primeiro capítulo, intitulado “Os Bangoehes, a tribo perdida de Israel” terá um caráter mais introdutório. Nele se discutirá questões terminológicas, como o uso dos termos “ciganos” e “rom”, “natsia” – família extensa -, e “vitsa” – família nuclear⁹ -, e isso tanto no que concerne a bibliografia teórica sobre os romanis, como a utilização que os próprios romas fazem destas termos. Neste capítulo se falará, igualmente, sobre como se deu a minha entrada em campo - os percalços e as soluções -, bem como será apresentado de forma mais substancial quem são os sujeitos junto aos quais realizei esta pesquisa, principalmente os membros da vitsa Bangohe. Outro assunto que será arrazoado neste capítulo refere-se à questão da “origem” dos ciganos, questão que se tornou necessária ser trabalhada devido a ela consistir num assunto trazido recorrentemente pelos romas nas nossas conversas. Neste ponto serão discutidas suposições de pesquisadores sobre esta questão, bem como será exposta a ideia que os romanis apresentaram em campo sobre “de onde vieram os ciganos”.

⁸ Utilizo “*estão* em determinado lugar” ou invés de “*são* de determinado lugar” devido à relação que os romanis estabelecem com o território, bem como com a ideia de pátria – no sentido de *pertencer a*. Esta questão será pontuada no capítulo 1.

⁹ A utilização do termo *família nuclear* na tradução do termo *vitsa* utilizado pelos roms é feito em consonância com o uso da bibliografia sobre ciganos. De todo modo, dado o uso dessa noção na antropologia do parentesco - que a apreende como sendo formada pelo pai, pela mãe e pelos filhos -, friso desde já que no caso dos roms, a família nuclear diz respeito a um conjunto mais amplo de parentela, unidos por um ancestral homem em comum, sendo que as mulheres, depois que casam, passam a pertencer a vitsa de seu marido. Dado que os kalderash na maioria das vezes nem mesmo sabem dizer qual o grau de parentesco que possuem com o ancestral que nomeia a vitsa, torna-se difícil precisar quantas gerações fazem parte de uma mesma família nuclear. No capítulo 1, esta questão será melhor explanada.

Já no capítulo dois, “O evangelismo rom”, se centrará em torno da conversão dos roms ao evangelismo. Primeiramente será pontuado algumas considerações sobre o contexto em que se deu a conversão dos ciganos, com o auxílio de discussões de autores que se dedicaram a pensar o movimento de evangelização dos ciganos na Europa, tentando pensar em que medida a “Mission Evangélique Tsigane Mondiale” ressoou na conversão dos romanis na Argentina. De todo modo, a conversão dos roms ao evangelismo será discutida fundamentalmente através dos testemunhos contados pelos kalderash, que narram não uma experiência individual de transformação – tal como o testemunho é comumente tratado pela bibliografia teórica a este respeito -, mas antes a renúncia de uma vida de pecado e da reconciliação com Deus dos roms na Argentina como um todo. Ainda neste capítulo será arrazoado, igualmente, a respeito de aspectos organizativos da “Iglesia evangélica rom”, tais como quem a frequenta, quais são as ocasiões em que se dão os encontros neste espaço etc.

O terceiro capítulo, “Palavras que fazem, práticas que dizem”, por sua vez, será dividido em duas grandes partes. Na primeira “A força da palavra dita” serão pontuadas diferentes dimensões nas quais a linguagem é eficaz entre os roms, como por exemplo, a importância da palavra falada enquanto fator de afirmação identitária, bem como o prestígio atribuído pelos kalderash à “arte do negociar”, à boa lábia que faz com que tenham sucesso nas comercializações. Neste capítulo será discutido, igualmente, a questão da oralidade e da escrita entre os romanis. Ressalto que quando falo em oralidade e escrita não me reporto, ou melhor, não estou atestando um sistema de representação baseado em dualidades opostas, típico da nossa cultura metafísica, tão bem desconstruído por Derrida (1973). Me reporto antes ao modo como os roms apreendem estas duas operações, quais sejam, a de falar – que remete ao ouvir e a uma dimensão do sagrado -, e a de escrever – que remete ao ler e a uma dimensão do profano. Outra discussão a ser trazida, que de certa forma vai nortear o capítulo como um todo, refere-se ao caráter pragmático atribuído pelos roms à língua falada, já que é à palavra falada, principalmente quando o é em romanês, que os kalderash atribuem o acontecer, isto é, o ato do falar é um agir no mundo, produzindo efeitos e, conseqüentemente, influenciando a realidade.

Na segunda parte do capítulo três, se discutirá como os roms “vivem a Palavra”. Esta expressão, utilizada pelos romanis na afirmação

de que ser evangélico não é apenas ouvir a Palavra, mas vivê-la, não remete a uma separação entre estas duas práticas, o que até seria um paradoxo, vide o caráter pragmático do que é dito citado acima. As explicações dos roms a respeito do que é “viver a Palavra” estão permeadas de exemplos acerca do que os roms *faziam* antes de se tornarem evangélicos, e do que eles *fazem* agora, já “entregues a Jesus”. Ou seja, a expressão “viver a Palavra” neste sentido, não diz respeito simplesmente a *colocar uma palavra em ação*, parecendo se configurar antes como um modo utilizado pelos romanis para explicar as diversas transformações de suas práticas culturais no tempo. E é justamente nas explicações dadas pelos kalderash sobre estas práticas, neste *antes e depois*, que este subcapítulo focará.

Por fim, no quarto e último capítulo serão discutidas as histórias bíblicas. No decorrer desta parte, as histórias contadas pelos kalderash serão pensadas (também) em relação aos eventos bíblicos tal como está exposto na Bíblia¹⁰. De todo modo, não utilizarei qualquer versão do livro sagrado dos cristãos, mas sim a mesma Bíblia que os romanis são presenteados ao serem batizados, exemplar que ganhei de Santiago, pastor da “Iglesia evangélica rom”, logo que cheguei em campo. De todo modo, apesar de recorrer ao texto bíblico *ipsis litteris*, não estou desconsiderando o fato de que “há tantas Bíblias quanto leitores da Bíblia”, como nos disse Jorge Luis Borges (1999, p. 284). Ao recontar eventos narrados na Bíblia, os roms não se reportam apenas aquilo que está *escrito* no texto bíblico, mas também a outros ecos dessas histórias ressoados das múltiplas falas, comentários, exegeses sobre a Bíblia, que aparecem em vários contextos do dia-a-dia da sociedade ocidental onde o cristianismo é hegemônico. Partindo das histórias bíblicas contadas pelos roms, buscarei pensar como estas múltiplas vozes se inserem nas narrativas romanis, e quais são os seus efeitos.

Em relação à transcrição das falas dos kalderash, devo salientar que utilizarei quebras de linhas para indicar pausa. Contudo, nos locais em que os kalderash citam diretamente as palavras dos *outros*, o discurso reportado, farei uso de travessões e deixarei em texto corrido para não confundir a leitura. Ressalto ainda que tentarei ao máximo

¹⁰ Quando falar em “evento bíblico”, “evento narrado na Bíblia” é neste sentido que estou apreendendo.

possível manter as tonalidades do texto, suas exclamações, indagações, e intensidades. Buscarei, igualmente, citar os gestos que apontam para “cá” e para “lá”, a postura, as conexões indiciais, e outras dimensões do contexto, que acabam por orientar o foco de ação subjetiva dos participantes co-presentes nas situações de fala. Gostaria também de indicar que as palavras em romanês que vão aparecer no decorrer do texto serão utilizadas pela primeira vez em *itálico*, depois de já citadas serão escritas na formatação normal. Outra questão importante a ser salientada refere-se ao uso que faço do termo “história”. Na língua portuguesa, as palavras “história” e “estória” são atravessadas por sentidos distintos, marcados pela diferenciação gráfica. No espanhol, contudo, a palavra “historia” é utilizada para falar de ambas as coisas. Levando em consideração o uso do vocábulo em espanhol, utilizarei no decorrer da dissertação a palavra “história”. De todo modo, o sentido que atribuo a este vocábulo ressoa na utilização que Cardoso (2007; 2009) faz do termo “estória”, que segundo a autora, devido a ele remeter diretamente a “fábulas”, “contos” e “narrativas, leva-nos a pensar as estórias como sendo “sempre um tipo de ficção — não implicando uma falsidade, mas sim marcando a criatividade implícita no contar, e a sempre presente tensão entre o ‘real’ e o ‘imaginário’, ambas indissolavelmente ligadas ao processo narrativo” (CARDOSO, 2007, p. 340).

Capítulo 1

OS BANGOHES, A TRIBO PERDIDA DE ISRAEL

[...] mas se deixou levar por sua convicção de que os seres humanos não nascem para sempre no dia em que as mães os dão a luz, e sim que a vida os obriga outra vez e muitas vezes a se parirem a si mesmos.

Gabriel García Márquez, Amor nos Tempos do Cólera

1.1 Terminologias e distinções

Desde pequena ouvi falar sobre os ciganos. Ora eram descritos como descendentes de Adão com outra mulher que não Eva, ora como aqueles que forjaram os pregos que foram utilizados na crucificação de Jesus, ora como seres mágicos e sobre-humanos. Enfim, juntamente com seres lendários como o saci-pererê, o lobisomem, o chupa-cabra, a mula-sem-cabeça, os vampiros e os extraterrestres, os ciganos faziam parte do meu imaginário infantil. “Não fique na rua até tarde menina, cuidado que os ciganos te levam embora”, era um conselho dado pelos mais velhos e seguido à risca, afinal - pensava com meus botões – não fora o Pinóquio sequestrado por um cigano malvado chamado Stromboli¹¹?!

Vira e mexe armavam-se grandes tendas em terrenos baldios na cidade em que morava, via o circular de mulheres ornamentadas pelas praças - lonas e sujeitos que num piscar de olhos desapareciam feito fumaça. De fato, além das precauções como a citada acima e de outras que recomendavam não me deixar seduzir pelas “leitoras da sorte” e pelos “vendedores de bugigangas”; as noções que mais me marcaram do que seria um “ser-cigano” adveio de obras de arte literárias. Digo noções

¹¹ Pinóquio e Stromboli são personagens da obra *As Aventuras de Pinóquio* composta por Carlo Collodi.

no plural porque – além das características aludidas serem múltiplas – apresentavam dois “tipos-ideais” destes sujeitos.

O primeiro, de caráter fundamentalmente negativo, figurava os ciganos como “imundos”, “ladrões”, “gatunos”, “malvados”, “aproveitadores”, “selvagens”, “marginais”, “vulgares”. Na obra *Tocaia Grande* de Jorge Amado, por exemplo, aparece que

o que se dizia na costa e no sertão, todos sabem: cigano é outra nação, duvidosa. (...) Nação à parte, casta de bruxos e gatunos, os ciganos vivem de enganos e embustes, de trapaças. Levados pelas aparências há quem diga e até escreva que os ciganos são o resto da corte real da Babilônia. (...) Um povo sem chão, onde já se viu ninguém pode confiar (1985, p. 24, 25).

Seguindo por esta mesma configuração de estereótipos, nos entremeios da obra de Manoel Antônio de Almeida – *Memórias de um sargento de Milícias* – nos é contado que

Com os emigrados de Portugal veio também para o Brasil a praga dos ciganos. Gente ociosa e de poucos escrúpulos, ganharam eles aqui reputação bem merecida dos mais refinados velhacos: ninguém que tivesse juízo se metia com eles em negócios, porque tinha certeza de levar carolo. A poesia de seus costumes e de suas crenças, de que muito se fala, deixaram-na da outra banda do oceano; para cá só trouxeram maus hábitos, esperteza e velhacaria (...). Viviam em quase completa ociosidade; não tinham noite sem festa (1998, p. 29,30).

O segundo “tipo-ideal”, por sua vez, apesar de ainda conservar alguns dos estereótipos citados acima - bem como de não sair da esfera da negatividade - diz respeito a uma figura mais exotizada dos ciganos, moldando-os como seres “festeiros”, “alegres”, “musicais”, “dançantes”, “sobrenaturais”, “mágicos”, envoltos por uma áurea colorida e cheia de mistérios. Aqui as mulheres aparecem como portadoras de uma beleza

arreatadora e exótica. Afinal, como eram mesmo os olhos de Capitu¹²?! Sim! Claro... “de cigana oblíqua e dissimulada” (MACHADO DE ASSIS, 1959, p. 109). E quanto à Cigana Esmeralda¹³ da obra de Victor Hugo? Lembro-me bem... Esta, devido a sua beleza “transcendental”, conquistou dois homens que por sua causa entraram em guerra.

Outro exemplo deste modo de representação encontra-se na obra *Cem Anos de Solidão* composta por Gabriel Garcia Marquez. Através dessa narrativa somos levados até a cidade de Macondo, vendonos por ora em meio aos ciganos da tribo de Melquíades, que chegavam à cidade cheios de cores e de novidades. É claro que aqui a representação dos ciganos tem um lugar distinto, já que eles se tornam seres maravilhosos, parte fundamental do realismo mágico que permeia a representação do real de Garcia Márquez.

Eram ciganos novos. Homens e mulheres jovens que só conheciam a sua própria língua, exemplares formosos de pele oleosa e mãos inteligentes, cujas danças e músicas semearam nas ruas um pânico de alvoroçada alegria, com suas araras pintadas de todas as cores que recitavam romances italianas, e a galinha que punha uma centena de ovos de ouro ao som do pandeiro, e o macaco amestrado que adivinhava o pensamento, e a máquina múltipla que servia ao mesmo tempo para pregar botões e baixar a febre, e o aparelho para esquecer as más recordações, e o emplasto para perder o tempo, e mil outras invenções tão engenhosas e insólitas, que José Arcádio Buendía gostaria de inventar a máquina de memória para poder se lembrar de todas. Num instante transformaram a aldeia (2003, p. 20, 21).

Além destas obras citadas, lembro-me ainda de me deparar com a figura dos ciganos nas obras *Morte e Vida Severina* e *Educação pela Pedra*, ambas escritas por João Cabral de Melo Neto; na obra *Orlando* de Virginia Woolf; bem como em alguns contos presentes na obra *Tutaméia – Terceiras histórias* de Guimarães Rosa.

Percebe-se que muito do que fora cristalizado no imaginário

¹² Personagem da obra *Dom Casmurro* composta por Machado de Assis.

¹³ Personagem da obra *O corcunda de Notre-Dame* composta por Victor Hugo.

social a respeito do que é um cigano está expresso na literatura. Entretanto, o que é ser cigano? Ser cigano condiz com as representações narradas por estes artistas, que através da “bricolagem”¹⁴ criam/reafirmam fragmentos do imaginário produzidos no contexto sócio-cultural do Ocidente?

Antes de tudo, vale salientar que não apenas as representações expressas nas páginas de obras ditas ficcionais estão carregadas de estereótipos, mas igualmente muitos trabalhos categorizados como científicos. Uma série de pensadores tais, como Acton (1974), Frazer (1995), Moonen (1996), Willems e Lucassen (2000), Fazito (2000), Okely (2007) entre outros, fazem interessantes discussões a respeito das atribuições mitológico-científicas feitas por cianólogos, principalmente antes da década de 70 do século XX – podemos citar aqui Grellmann, Borrow, Leibich, Wlislöck, Serboianu, Clébert -, que nos seus discursos generalizantes e universalizantes expunham e reificavam uma série de características pejorativas a respeito destes sujeitos. Willems e Lucassen (2000) conferem, do mesmo modo, um importante papel às enciclopédias – que tinham como base tais discursos ditos científicos e que a partir do século XVIII funcionavam como um dos principais meios de circulação do “conhecimento” – na caracterização dos ciganos como sujeitos “imorais”, “preguiçosos”, “cruéis”, “selvagens” etc. Atribuições estas que, não se pode esquecer, foram incorporadas pelos Estados-nações na legitimação de suas políticas marginalizantes.

A este respeito, torna-se interessante prestarmos atenção no próprio modo como estes sujeitos são chamados. A denominação “ciganos” - *gypsies* (inglês), *gitanos* (espanhol), *gitan* (francês), *zingari* (italiano), *zigeuner* (alemão) – é um termo utilizado pelos não-ciganos no enquadre de grupos muitas vezes distintos.

Conforme nos coloca Liégeois (2007) a maneira como que estes sujeitos foram e são alcunhados varia muito e detona realidades diferentes e imprecisas, referindo-se desde a supostas origens territoriais à visões parciais da história dos roms- como no caso dos termos derivados de “egípcios” e ainda em uso corrente (*Gypsies*, *Gitans*, *Gitanos*, *Gitani*, *Yifti*, *Giftos*, *Yieftos*), ou no caso do termo francês

¹⁴ Roberto da Matta (1973) discorre acerca do conceito de “bricoleur” cunhado por Lévi-Strauss, sublinhando o fato de que a “bricolage” age como mecanismo não apenas do “pensamento selvagem”, mas, igualmente, na produção intelectual dos artistas.

“bohémien”, relacionado a chegada na França de romas que carregavam cartas do rei da Boêmia. O autor destaca ainda as nomeações derivadas do termo “atsinganos” - usado na denominação de sujeitos de má reputação da Grécia, tidos como feiticeiros e magos, ligados a uma suposta seita herética originária da Ásia Menor - tais como *Zigeuner*, *Zigøjnere*, *Sigöyner*, *Tsiganes*, *Zingaros*, *Zigenare*, *Tsigáni*, *Zingari*, *Tigan*, *Tsignos*, *Çingene*, *Cigány*, *Cikan*, que segundo Liégeois foi a denominação a partir da qual se derivou o maior número de alcunhas atribuídas aos “ciganos”.

No ano de 1971 realizou-se em Londres o primeiro Congresso Internacional Romani, no qual um dos pontos discutidos foi o direito à autonegação. O termo “cigano” – tido como apelativo e pejorativo – fora renunciado, convencionando-se então a utilização dos termos *Romani*, *Roma* ou *Rom* na denominação destes povos, sendo estes, a partir de então, amplamente utilizados por organizações ciganas e em contextos políticos (LIÉGEAIS, 2007; 2009).

Já no que concerne a bibliográfica acadêmica sobre o assunto, muitos autores incorporaram o termo *rom* para se referir aos sujeitos de pesquisa, enquanto que outros continuam optando pela utilização dos substantivos “gypsy” (cigano) e “traveller” (viajante) – visto muitas vezes como igualmente pejorativo.

Durante a construção do meu projeto de conclusão de curso em 2010, sabendo da carga valorativa que o substantivo “cigano” levava, bem como estando ciente da convenção realizada ainda na década de 1970 em Londres, sentia-me receosa de continuar utilizando aquele termo, até mesmo quando apenas por uma opção estilística de sinonímia.

Contudo, deve-se levar em conta que estas advertências terminológicas discutidas e praticadas com o intuito de abolir as caracterizações pejorativas ligadas ao termo “cigano” e seus similares, mesmo que ligadas a organizações que se pretendem representativas dos roms, podem muitas vezes ser forçadas e, por que não, subjugadoras. Paloma Gay e Blasco (2002), por exemplo, discutindo a respeito de sua experiência com ciganos na Espanha, nos conta que os sujeitos de sua pesquisa “have never heard the word ‘Roma’, and would not know what it meant, let alone that it might be used to refer to them alongside thousands, if not millions, of others” (2002, p. 174). Para a autora, apesar da palavra “gypsy” ser muitas vezes usadas com um tom

pejorativo por não-ciganos, é também com esse termo que os aqueles sujeitos se definem e, portanto, não deixa de ter um caráter positivo. Desta forma, no seu trabalho, Paloma Gay e Blasco faz uso do termo “gypsy”, deixando o termo *rom* e seus derivados para quando se refere aos movimentos ativistas.

Kalwant Bhopal e Martin Myers (2008), por sua vez, falando do trabalho realizado junto com ciganos na Inglaterra, vão citar certa “competição terminológica” onde a utilização do termo *rom* parece mais uma preocupação da “consciência acadêmica” do pesquisador, do que um anseio vindo dos próprios nativos. Destacando que os interlocutores da pesquisa em questão, além de se autodenominarem “gypsies” entendiam este termo como tendo uma associação positiva com a sua comunidade e a sua cultura, os autores afirmam que “In order to legitimise the experiences of the group we have studied we have chosen to use their own self-ascription, rather than defining them ourselves” (BHOPAL and MYERS, 2008, p. 8). Ou seja, optam pelo termo “gypsy”. É interessante notar ainda, que apesar da justificção, tal escolha não ficou isenta de ataques. Kalwant Bhopal e Martin Myers citam uma conferência que participaram onde foi sugerido que a autodenominação “gypsies” poderia ser pensada como no caso dos negros que fazem uso da nomenclatura “nigger”, isto é, como o reflexo da “reclamation of an insult, which could be seen as empowerment” (2008, p. 11).

Voltando ao meu trabalho de conclusão de curso, no campo realizado para aquela pesquisa pude observar que ambos os termos eram trazidos à fala por aqueles sujeitos – de forma diferenciada, evidentemente. Quando conversavam entre eles, referiam-se a si mesmos e a seus iguais como *roms*; já quando conversavam comigo ou com outro *gadjo* faziam uso do substantivo “cigano”.

Apesar de incorporarem o segundo em seu linguajar, quando eu utilizava o primeiro para denominá-los eles adquiriam uma expressão de surpresa e, por que não, de respeito. Ao que parece o uso do termo “cigano” se dá como um facilitador de comunicação e, igualmente, como um separador de relações. É assim que os *gadjos* os chamam, e é desta maneira que se deixam chamar por eles. É como se os preconceitos com os quais os ciganos são caracterizados estivessem arraigados a tal substantivo, não chegando ao ponto de ultrapassá-lo de modo a “contaminar” o termo *rom*. A utilização do termo *cigano* naquele

contexto se fazia também na referência a outro grupo, os calóns, apesar da apreensão do senso comum englobar roms e calóns sob a mesma alcunha de ciganos. Os estudos sobre os ciganos, por sua vez, diferenciam os dois grupos fundamentalmente pela diferença da língua utilizada¹⁵, da organização social, atividades econômicas, etc.. Contudo, não deve-se deixar de notar que muitas semelhanças persistem entre os grupos, como nas relações de parentesco e em alguns rituais de purificação (FERRARI, 2010; FAZITO, 2000). De qualquer forma, os kalderash com os quais convivi em 2010, além de atribuírem aos calóns todos os estigmas com os quais também são caracterizados pela sociedade gadje, afirmavam que apesar de os calóns serem “ciganos” eles não são roms, ou seja, entre os kalderash existe uma distinção clara entre rom x ciganos.

Assim sendo, tendo como referência os usos dos termos por parte dos sujeitos com os quais estava fazendo a pesquisa, naquele momento optei por utilizar na escrita do trabalho apenas deste último vocábulo – e de seus sinônimos roma e romani –, deixando que a palavra “cigano” aparecesse nos momentos em que os próprios rom faziam uso dela, bem como quando utilizada em referência ao imaginário social gadje.

No campo realizado em Buenos Aires observou-se que a utilização do termo “gitano” por parte dos roms se dava de maneira parecida. Logo na minha chegada o fato de eu chama-los de roms/kalderash parecia ser interpretado como um sinal de respeito e também de conhecimento: “Você sabe que nós somos roms?! Então você sabe o que nós somos”. Contudo, apesar de saberem que eu os entendia quando falavam em roms e kalderash, o vocábulo “cigano” não deixava de ser usado, sobretudo em situações similares às do campo feito no Brasil em 2010, como em conversas com os “criollos” - maneira que, junto com o termo gadjo, chamam os não-ciganos. Outro contexto em que o termo “gitano” tornava-se presente era nos momentos em que se contava os “chistes”, situações descontraídas em que se permitia aos

¹⁵ Aqui também podemos pensar numa certa crítica a padronização do termo rom como alternativa ao dito pejorativo cigano, já que “rom” é um substantivo da língua “Vlax Romani”, o romanês; língua esta não utilizada por outros grupos também chamados de ciganos, tais como os Calón e os *Sinti*, por exemplo.

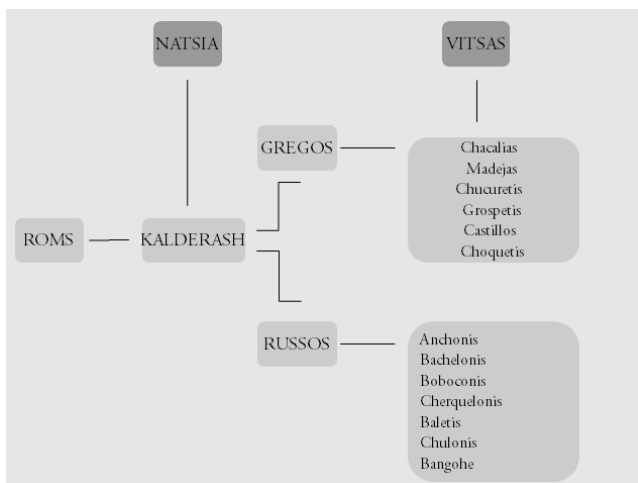
“gitanos” – na demonstração de superioridade em relação com os gadjos – passar a perna seja no diabo, seja em São Jorge. Neste ponto é interessante notar que enquanto que nas piadas os “gitanos” eram os personagens das narrativas, nas anedotas, por exemplo, eram os roms que apareciam, assim como na fachada da igreja era o vocábulo rom que estava pintado em seu nome. Aqui poderíamos pensar - além das questões levantadas acima acerca do uso do termo na facilitação das comunicações, na separação das relações no que concerne aos gadjes, bem como na diferenciação entre rom x calón - num certo tom de pilhéria e de jocosidade na utilização do substantivo cigano. Desta maneira, tal como no meu trabalho anterior, opto na escrita desta dissertação por utilizar dos termos “rom” e seus similares, bem como de “kalderash” deixando o uso do termo “cigano” para quando utilizado pelos sujeitos da pesquisa, pela bibliografia, em referências ao imaginário social gadjo e, igualmente, quando estiver me referindo não apenas àqueles que fazem uso da língua vlx romani. Devo reiterar, entretanto, que a despeito da utilização destas alcunhas, em nenhum momento estou ambicionando a generalização dos dados e interpretações à todos os grupos que desta forma igualmente se nomeiam. Quando aqui me reporto aos roms ou aos kalderash estou me referindo aos sujeitos pertencentes às *vitsas* – famílias nucleares - que circulavam nos entornos da “Iglesia evangélica rom” com os quais tive contato no período de permanência em Buenos Aires.

Primeiramente deve-se esclarecer que os roma não são um grupo homogêneo, mas se subdividem em grandes grupos chamados natsis – *família extensa* -, unidos e nomeados fundamentalmente de acordo com a profissão – por exemplo os “Boiaches”, conhecidos como aqueles que trabalham com circo; os “Lovara”, aqueles que trabalham com cavalos; os “kalderash” aqueles que trabalham nas caldeiras com forja de metais -; e local de origem – como os “Matchuwaia”, lembrados como vindos da Iugoslávia.

As natsis por sua vez se subdividem em famílias nucleares chamadas *vitsas*, nomeadas, fundamentalmente, a partir de uma ancestralidade comum ou de certa característica deste ancestral que sempre é do sexo masculino. Falando especificamente dos sujeitos com os quais convivi em campo, estes pertenciam à natsia kalderash e às diversas *vitsas* as quais arrazoarei abaixo. Antes de tudo, deve-se notar que os romas em Buenos Aires dividem esta natsias ainda em dois

subgrupos, os gregos e os russos – onde os primeiros são caracterizados pelos segundos como sendo “mais brutos” e os segundos caracterizados pelos primeiros como sendo “mais frescos”. As vitsas, conseqüentemente são enquadradas – além das categorias rom e kalderash – dentro destes dois grupos.

Segundo informações obtidas em campo em conversas com diversos sujeitos, na Capital Federal existem cerca de 13 vitsas, 6 pertencentes aos gregos e 7 pertencentes aos russos. Este número longe de ser e de se pretender exato, refere-se às famílias nucleares citadas no decorrer do campo. O nome destas, como dito acima, refere-se fundamentalmente a um patriarca ou a uma característica deste. Destarte, entre os gregos apareceram os Chacalia, os Madejas, os Chucuretis, os Grospletis, os Castillos e os Choquetis. Estes últimos assim chamados devido ao patriarca ser um “chocano”, isto é, terrível. Já entre os russos – e aqui aparecem mais descrições do porque do nome desta ou daquela vitsa devido ao fato de ter sido com este grupo kalderash que mais manteve contato em Buenos Aires - foram citados os Anchonis – aqueles que descendem do patriarca Ianchi; os Bachelonis – descendentes de um irmão de Iancho, Bacholo, que depois de uma briga formou outra vitsa; os Boboconis; os Cherquelonis; os Baletis – nome que vem de “balo” e que significa “cerdo”, porco em espanhol; os Chulonis e os Bangohes – descendentes do patriarca Bangoho.



1- Diagrama feito pela autora

Apesar de ter conhecido sujeitos pertencentes a várias da vitsas citadas acima, o fato do pastor da “Iglesia evangélica rom” - por onde se deu minha entrada em campo - ser um Bangohe fez com que a maior parte do período do meu campo eu passasse junto com roms pertencentes a esta família nuclear.

1.2 - Os ciganos na Argentina.

O número de obras que se preocupam a pensar a temática cigana na Argentina é extremamente escasso. Fazendo uma busca por referências encontrei alguns trabalhos que relacionavam os calóns e o flamenco, tais como o de Gabriel Noacco (2010) e o de Matías Domínguez (2011); a pesquisa de María Agustina Romero (2006) sobre os ciganos de San Salvador de Jujuy; bem como obras dos pensadores roms Jorge Bernal (2005) e Jorge Nedich (2010) preocupados em discutir fundamentalmente sobre a temática da língua e da oralidade dos ciganos. Procurei, igualmente, conversar com professores e alunos da Universidade de Buenos Aires na área da antropologia e ciências sociais na tentativa de encontrar trabalhos realizados com ciganos na Argentina,

mas um contato sempre me passava a outro, que me passava a outro, que me passava a outro que ou me falava de algum dos autores citados acima, ou dizia realmente não conhecer nenhuma obra dedicada ao assunto.

De qualquer forma, no ano de 2000, a *Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad de Buenos Aires* lançou um projeto para a publicação de uma série de obras que se preocupassem em refletir sobre distintas problemáticas relacionadas a aquilo que chamam “Patrimonio Cultural de la Ciudad”. No ano de 2005 foi a vez do “Patrimonio Cultural Gitano” (MARONESE e TCHILEVA, 2005). Tal obra contou com dois grandes capítulos, o das “vozes gubernamentales” - com textos de pesquisadores da área das Ciências Sociais, como do professor emérito da Universidade de Buenos Aires, Enrique Oteíza -, e o das “vozes gitanas”, com a contribuição de autores *roms* como Jorge Bernal e Jorge Nedich.

Logo no prólogo, já é anunciada a dificuldade de discorrer acerca de datas e percursos dos ciganos na Argentina, devido à falta de estatísticas e dados confiáveis. De qualquer forma, Norberto La Porta – autor do prefácio -, expõe que nos tempo do governador Juan José de Vértiz y Salcedo na década de 70 do século XVIII, alguns documentos já falam de ciganos – provavelmente calóns - que vendiam mercadorias na rua, adivinhavam a sorte e andavam com suas vestimentas típicas pela Argentina. Foi quando, em 1774 começou a se tomar as primeiras medidas repressivas contra estes sujeitos, encarcerando-os e deportando-os para a Espanha.

Oteíza, por sua vez, arrazoando sobre as políticas imigratórias para a Argentina, vai dizer que este país se configura como um país “de imigrantes” e não “com imigrantes”, fundamentalmente devido ao fato de que a imigração “fue tan masiva en relación con la población receptora que el flujo poblacional externo devino en un factor constitutivo de la sociedad nacional, tal como la conocemos hoy en día” (OTEÍZA, 2005, p.40). Segundo o autor, na segunda metade do século XIX as classes dominantes do país colocaram em ação um projeto de “organização nacional”, estabelecendo uma política explícita de promoção massiva da imigração europeia; uma política seletiva e discriminatória, vale sublinhar, ao ponto de estar expressa na Constituição Argentina de 1853 a preferência pela imigração de sujeitos vindos daquele continente. Contudo, este desejo manifesto não previa

que junto com o “imigrante idealizado”, ou seja, grupos não marginalizados dos países “avançados”, chegariam igualmente na Argentina imigrantes provenientes do Oriente Médio, de origem africana e ciganos.

De todo modo, reafirmando o que Norberto La Porta já tinha anunciado sobre a não existência de dados sobre a chegada dos ciganos na Argentina, o autor continua seu texto sem se preocupar em pensar o estabelecimento dos ciganos no território argentino, mas antes segue apontando de forma vaga os atos de discriminação e de perseguição que se puseram manifestos ao largo da história daquele país.

Na mesma obra - “Patrimonio Cultural Gitano” - consta nos anexos um documento intitulado “Los Roms em Las Américas”¹⁶, no qual é exposto que a chegada dos kalderash gregos na Argentina data os anos 1880 e 1890. Nestes primeiros momentos todos seriam nômades, trabalhando com cavalos, na forja de materiais de cobre, bem como de ferramentas para o trabalho agrícola. A partir dos anos 30 do século XIX, tais sujeitos passaram a fixar-se em grandes cidades e a trabalhar fundamentalmente com a venda de automóveis.

Os kalderash russos, por sua vez, teriam chegado em território Argentino por volta do início do século XX e também em meados da década de 20 do mesmo século. Estes, após saírem da Rússia, teriam feito uma escala na Suécia e na França, onde ainda têm parentes com os quais mantem contato. Segundo o documento, teriam sido kalderash russos aqueles que iniciaram o movimento evangélico junto aos roms da Argentina na década de 60 do século XX.

Consta ainda que aproximadamente trezentos mil roms residem na Argentina - lembro que o documento fora publicado há nove anos -, sendo que, junto com os kalderash, ainda se fazem presentes grupos de ciganos *xoraxané*, *calón*, *lovari* e *boyash*.

¹⁶ “Presentado ante la Comisión de los Derechos Humanos, Sub-Comisión de la Promoción y la Protección de los Derechos Humanos, Grupo de Trabajo de las Minorías, Novena sesión, Naciones Unidas, Ginebra, 12-16 de Mayo 2003” (MARONESE e TCHILEVA, 2005). A autoria, porém, não é anunciada.

1.3 – A entrada em campo.

Quando ingressei no mestrado no ano de 2011 planejava fazer o campo da minha pesquisa junto com os kalderash que *estão* em território brasileiro, com os quais tinha convivido no ano anterior. Contudo, dado alguns problemas que estava tendo com aquele grupo, devido a minha ligação familiar com uma das famílias de meus interlocutores, e estando eu em busca de um novo campo, acabou que em uma viagem que fiz para Buenos Aires - com o objetivo de apresentar um trabalho no IV SEMINARIO INTERNACIONAL POLITICAS DE LA MEMORIA “Ampliación del campo de los derechos humanos. Memoria y perspectivas” - acabei por conhecer Jorge Bernal, um rom-kalderash presidente da "Asociación Identidad Cultural Romaní en la Argentina" . Ele, além de estar envolvido "na defesa dos direitos do povo cigano", conforme suas próprias palavras, está continuamente escrevendo sobre o seu "povo", mais especificamente ao que tange a temática da oralidade. Foi através de Bernal que entrei em contato com os roms portenhos, principalmente via email e facebook.

Já com o projeto qualificado, desembarquei em Buenos Aires no dia 04 de janeiro de 2012. Nesse momento entrei novamente em contato com Jorge Bernal com o intuito de marcar um encontro para discutirmos a pesquisa que ele já estava a par. Foi então que outros “imponderáveis” surgiram devido ao fato de que, por questões que não se fazem necessário citar, Bernal não estava na Argentina e permaneceria ausente por um bom tempo. Passei então a recontatar os sujeitos com os quais já havia conversado “online” desde o Brasil. Avisei que já estava em Buenos Aires e que gostaria de encontrá-los. Mas os contatos que antes pareciam certos, naquele momento se mostravam mais como um “flerte” permitido devido à distância, que no momento em que a pesquisadora brasileira desembarcou na cidade se optou por não continuar. De fato, já é algo explícito na bibliografia¹⁷ sobre os ciganos a dificuldade de estabelecer contato com estes grupos que procuram o máximo possível não relacionar-se com a sociedade

¹⁷ Ver por exemplo: PEREIRA FONSECA, 1996; FERRARI, 2010; FAZITO, 2000; FONSECA, 1996; GAY E BLASCO, 2002; OKÉLY, 2007.

gadje, e naquele momento, quando via o modo como eu tinha planejado minha entrada em campo se esmaecer, fui tomada por um sentimento de angústia e, por que não, de frustração etnográfica.

Se a entrada em campo junto aos ciganos já seria difícil tendo Bernal no meu respaldo, o que poderia fazer naquele momento? Sabia onde habitavam a maior parte dos roms em Buenos Aires, isto é, no bairro Mataderos e no Bairro Flores. Sabia que havia muitos comércios de automóveis de proprietários romas na Avenida Juan B. Justo; mas de que maneira chegaria até esses sujeitos de forma que eles aceitassem uma gadje brasileira intrometida nos seus afazeres?

Conversando sobre estas mesmas questões com Matías Dominguez, estudante de doutorado em antropologia da Universidade de Buenos Aires - que naquele momento ainda construía seu projeto de pesquisa a ser feita junto a ciganos calón -, ele me informou que havia algumas igrejas evangélicas roms em Buenos Aires, locais que poderiam, quem sabe, me ajudar na “entrada”.

Matías não sabia ao certo onde ficavam estas igrejas, nem mesmo como funcionavam; mas foi a deixa que eu procurava. Pesquisei na internet, consegui o nome e o endereço de algumas e, já sabendo dos horários dos cultos, num domingo parti rumo a “Iglesia evangélica rom” sem saber o que me aguardava.

Chegando ao estabelecimento, conscientemente trinta minutos antes do horário do culto começar, perguntei a respeito do Pastor Santiago, que prontamente veio me receber. A igreja ainda estava vazia, apenas o pastor e alguns membros no coro estavam presentes, arrumando as cadeiras do lugar e passando o som. Me apresentei como uma estudante de antropologia do Brasil interessada na cultura rom. Mostrei alguns documentos que comprovavam meu vínculo com a Universidade Federal de Santa Catarina, mas o que chamou a atenção do pastor – e o que realmente parecia provar a ele meu trabalho junto aos kalderash – foi algumas fotos minhas com romas tiradas no campo feito no Brasil e que eu levava junto comigo. Desde esse primeiro momento, Santiago se mostrou muito acolhedor, falou que adoraria ter uma “amiga dos roms” na igreja e que me ajudaria no que precisasse para a minha pesquisa.

Vendo que algumas pessoas já começavam a chegar à igreja, perguntei ao pastor se poderia participar do culto, Santiago acatou, ponderando, contudo, que eu teria que sentar do lado direito do altar,

porque “é ali que ficam as mulheres”. Ele então me apresentou a sua esposa, Joana, que recebeu a função de me traduzir à pregação, já que é com a língua dos roms que se fala naquele espaço. Aquele foi um momento de êxtase. Não apenas por finalmente acreditar que minha pesquisa iria para frente, mas por toda a atmosfera que envolvia aquele lugar.

Aos poucos a igreja foi lotando, homens muito bem trajados, mulheres super maquiadas, com roupas vistosas e coloridas – muito parecidas com as que eu tinha visto as romanis vestirem em dias de festa durante meu campo no Brasil -, entravam, se cumprimentavam e se acomodavam nos seus “lados” da igreja; crianças corriam para todos os lados e uma série de músicas, bastante animadas, tocavam alto no idioma romanês - que eu compreendia apenas algumas poucas palavras – enquanto todos batiam palmas. Parecia uma festa.

Após o momento de pregação, quando o culto já se finalizava, o Pastor Santiago pediu que eu me levantasse e, enquanto todos me olhavam com um ar de curiosidade, me apresentou para todos que ali estavam presentes como uma “amiga dos roms” que tinha vindo do Brasil para estudar a cultura romani.

Neste mesmo dia, após o culto terminar, Santiago me apresentou a vários sujeitos que não se opuseram ao meu pedido para visitá-los posteriormente. Marquei encontros para a semana seguinte, fui muito bem recebida em todos eles e aos poucos fui me inserido no dia-a-dia daqueles sujeitos, frequentando suas casas, seus estabelecimentos comerciais, sendo convidada para *patios* – festas em romanês -, jantares, para ir para a “cidade” – micro centro da Capital Federal – para fazer compras, bem como para diversas outras situações.

De todo modo, optei por me fazer presente também em todas as ocasiões marcadas na “Iglesia evangélica rom”. Em quase todos os domingos dos seis meses que estive em campo fui ao culto principal da igreja, frequentei também os encontros dos sábados, os quais tinham um caráter mais organizativo da igreja - onde se discutiam estratégias para “chamar” os roms para a “casa de Deus”, se marcava e se pensava eventos, como palestras e exibição de películas evangélicas -, estive presente igualmente nas sextas-feiras, dia em que ocorria um estudo bíblico; e numa enormidade de outras circunstâncias. Este comparecimento repetido na igreja foi importante para “marcar

presença”, o que acabava por facilitar meus encontros em lugares outros que não aquele.

Devo salientar a importância que teve outro *kalderash*, um tio de Santiago, chamado Hector, para o desenrolar da entrada em campo e para o desenvolver da pesquisa. Hector, um senhor nos seus 65 anos de idade, repetia continuamente que o meu trabalho era uma oportunidade para ele “fazer algo importante” por sua comunidade. Ele se dispôs a me receber quando fosse preciso, bem como em me levar para conhecer alguns anciões roms que tinham “muita coisa para contar”, mesmo que estes estivessem em outras cidades distantes de Buenos Aires. “Eu conheço muita gente, se você for comigo eles vão falar”. Contudo, Hector não deixava de reiterar em todos os momentos em que marcávamos algo, de que eu precisava ir acompanhada do meu “marido”. Bem, aqui surge outra questão fundamental a ser levantada. Quando fui para o meu primeiro campo junto aos roms, no Brasil em 2010, uma das minhas grandes preocupações era a respeito da maneira como eu deveria *estar* com aqueles sujeitos, de modo a não “agredi-los”, ou melhor, de não ser inconveniente com alguns preceitos de seus modos de vida. Sabendo que todas as mulheres usavam saias, por exemplo, resolvi levar apenas esta vestimenta na minha bagagem. Do mesmo modo, tentava de alguma forma imitar o modo das mulheres se portarem para não me tornar *marimé* – uma poluidora do espaço, principalmente, onde os homens estavam.¹⁸

Todavia, este querer “virar nativo” me trouxe alguns problemas. Primeiro que eu era vista em campo muito mais como a “parente da fulana” do que como a pesquisadora que estava lá para estudar a cultura romani. Segundo que, depois de ouvir muitas afirmações do tipo “você tem espírito de cigana”, “você deveria ter nascido cigana”, “se você fosse cigana aposto que arrumava casamento valendo trinta moedas de ouro”, comecei de fato a ser cercada por uma família que buscava casamento para seu filho mais novo. Em nenhum momento fui assediada, mas criou-se toda uma atmosfera de cortejamento e, conseqüentemente, de embaraço. Esta situação foi muito bem resolvida, mas me fez pensar no modo como levaria meu pretense futuro campo.

Deste modo, em Buenos Aires, além de usar sempre calças nas minhas idas a campo e de não me importar com algumas situações

¹⁸ Posteriormente será discutido o que é o *marimé*.

embaraçosas típicas daquelas que mulher rom não pode fazer - como ficar sentada numa mesa onde tinha apenas homens conversando -; optei por estar “casada” no tempo da pesquisa. Meu companheiro, Rafael, estava realmente comigo em Buenos Aires, também fazendo seu campo para o mestrado – com policiais federais argentinos -, mas apesar de não sermos casados no “papel”, desde o primeiro dia que fui a campo, levava comigo uma aliança no dedo esquerdo.

Esta escolha foi muito importante. O fato de eu ser uma mulher “casada”, e de eles conhecerem o meu “marido”, dado que Rafael esteve presente comigo em diversas situações, me deu certa soltura em campo, onde eu não era vista como uma “ameaça” pelas mulheres, nem como um “alvo” por parte dos homens. Casada, de calças, eu era uma antropóloga, e uma antropóloga respeitada.

Acrescento ainda que sem ter um marido junto comigo, acabaria por não poder frequentar diversos eventos. Por exemplo, como dito acima, Hector se dispôs a me ajudar em tudo o que eu precisasse, mas para aquele senhor minha presença só era permitida se meu esposo estivesse também junto a nós.

Por fim, gostaria de salientar que todo o acolhimento, o aval e a empolgação de Santiago com o trabalho que eu estava propondo, foi fundamental para o desenvolvimento desta pesquisa. Como dito anteriormente, Santiago faz parte da vitsa Bangohe e por este motivo grande parte dos sujeitos frequentadores da “Iglesia evangélica rom” são desta mesma família nuclear. Contudo, sujeitos de outras vitsas não deixavam de circular por aquela igreja¹⁹, o que me proporcionava estabelecer contato com outras famílias kalderash. De todo modo, foi com os Bangohe que passei a maior parte do meu tempo em Buenos Aires, e é sobre a história desta família, tal como me foi narradas pelos kalderash, que nos concentraremos agora.

¹⁹ Pontuarei posteriormente a circulação das vitsas pelas igrejas roms de Buenos Aires.

1.4 – Os Bangoes

“Olha, te conto uma história...”, falando alto e dirigindo-se a mim, foi com essa frase que Hector interrompeu uma série de conversas paralelas que ocorriam na sala da casa do Pastor Santiago. Todos que lá estavam presentes se calaram e dirigiram o olhar e os ouvidos para aquele senhor, que nos seus 65 anos de idade é um dos homens mais velhos e, não só por isso, mais respeitados da vitsa. A história que Hector nos contou naquela tarde era uma narrativa já conhecida pelo grupo, mas nem por isso foi ouvida com menos atenção. Esta “mesma” história me fora contada em outros momentos, por outros tios²⁰, e em cada um destes contextos relevaram-se certos aspectos, menosprezaram-se outros, mas todas estavam falando sobre “de onde vieram”. A conversa aqui aqui não era sobre as supostas origens indianas ou egípcias dos roms, que mais adiante vamos comentar, mas a sobre a história dos Bangoe - que apesar de levarem o nome do patriarca Bangohe nunca tinham visto e não sabiam falar sobre aquele homem - no que concerne a acontecimentos de “umas quatro gerações”.

Apesar dos kalderash utilizarem da contagem em anos baseado no calendário gregoriano, percebe-se que o modo como referenciam a passagem do tempo está muito mais ligada a uma noção geracional. É verdade que muitas vezes, em meio a conversas, falavam de datas deste ou daquele acontecimento, mas minutos depois, ou em outro dia, falavam do mesmo episódio como ocorrido em um mês ou ano diferente do anteriormente citado. Falar da idade dos sujeitos também parecia algo sem muito sentido, principalmente com os mais velhos, mas também diversas vezes com jovens que aparentavam seus 15 a 20 anos.

Não obstante, se num primeiro momento perguntar há quantos anos não faziam mais usos de barracas como moradia não trazia respostas, posteriormente me falaram que a quatro gerações tinham deixado de viver daquela forma. “Eu não estava nos tempos das

²⁰ Além de serem utilizados na denominação dos irmãos do pai e da mãe, os termos “Tio” e “Tia” são frequentemente utilizado pelos “rom” para se referir aos sujeitos que já são avós, ou que mesmo não sendo, tenha idade para isto. Vale destacar que tais termos aparecem mesmo quando na denominação de sujeitos que não fazem parte de sua própria família nuclear; constituindo-se, deste modo, como tendo uma função enunciativa de pronomes de tratamento.

barracas, meu pai não viveu lá também, meu avô... também não. Acho que vivemos nas barracas até meu bisavô. Um quatro gerações” - me contou Teodoro, um rapaz nos seus 17 anos de idade. Em outras conversas, do mesmo modo, na citação de um episódio já ocorrido, não se referiam ao ano em que aconteceu, mas antes referenciavam como “no tempo do meu vô”, ou “na época que meu filho nasceu”. Ou seja, na concepção de temporalidade romani são as *gerações* relativas aos sujeitos narradores e ouvintes, e não os anos referentes a um *tempo impessoal* que marca a passagem do tempo.

Continuando com a história da vitsa Bangohe, na tarde de sábado citada acima, Hector contou que

Meu pai me contava que um homem
Oril Kascholdi, chamava ele...
Fez um ato muito bom.
Havia mais ou menos cento e cinco famílias
Filhos e filhas, marido e mulher, não é?!
Cento e cinco famílias completas.
Depois da guerra [1ª Guerra Mundial]
Passaram-se doze, treze anos, não podiam fazer nada...
Não podiam, digamos, levantar a cabeça... não é?!
Bem, decidiram ir à América.
Não conheciam a América do Sul
Não conheciam a América do Norte, não conheciam...
E aquele homem [Oril Kascholdi] fez um ato muito bom. [silêncio]
É uma história que sempre se conta aos ciganos.
Ele havia ido ao governo de Polônia
Que nós [em romanês] dizemos Polska
Em Vársóvia, na capital
E pediu uma ajuda para todos os ciganos...
Materiais para fazer casa, comida...
E quando lhe deram tudo isso, vendeu tudo isso.
Realmente não ficou com nada
Vendeu todos os materiais não é?!
E com todo o dinheiro que juntou
Deu um pouquinho pra cada um dos roms...
Foram para a França e tomaram um barco na França...
Antes de sair disse [o Oril Kascholdi] “Todos sigam em paz”...
Aterrissaram em vinte e oito [1928]
Mulheres, crianças, homens, anciões... em Valparaíso.

Carlitos, pai do Pastor Santiago e irmão de Hector, um homem nos seus 60 anos de idade que adora exibir sua fama de “Don Juan”, contou ainda que quando chegaram ao porto de Valparaíso – que durante o século XIX desempenhou um importante papel nas rotas imigratórias Europa/Américas – os roms pensavam na verdade estar desembarcando nos Estados Unidos, mas, de qualquer forma, tiveram que se apresentar às autoridades chilenas que reclamavam documentação, que eles não tinham:

Eles queriam que nossos parentes que chegavam falassem seus nomes...

E daí que cigano é muito esperto...

Os patriarcas pensaram quem era a pessoa mais importante

A pessoa que os gadjes mais tinham medo na Grécia [risos].

Na época era um tal de Varvakis... Varvakis! [Falou alto batendo na mesa].

Disseram Varvakis.

Todos que vinham respondiam Varvakis.

Seguindo ainda a história contada por Carlitos, ele expos que foi então que começaram a rodar pelo território chileno, nas suas carroças puxadas a cavalo que compraram com o pouco dinheiro distribuído por Oril Kascholdi que ainda restava depois da longa viagem desde a Europa, até entrar no território argentino pela cidade de Mendoza. Foi nessa cidade que se dispersaram. Nesta época o pai de Hector e Carlitos tinha apenas alguns meses de idade e junto com alguns membros da família nuclear foi para a Colômbia. Outros tios-avós optaram por permanecer na Argentina, alguns mais para o norte de Mendoza, e outros mais a leste no território argentino, para os lados de Buenos Aires.

Continuando com a narrativa dos tios da vitsa Bangohe, numa noite de sexta-feira, estávamos eu e mais cinco roms na igreja após o estudo bíblico quando Jorge, um senhor nos seus 68 anos de idade, e então patriarca da família, já que era o tio mais velho, começou a contar a história da família:

Meu pai estava na Colômbia
Mas a minha avó tinha um irmão aqui na Argentina, em Mendoza...
A mulher dele não conseguia ter filhos...
Não tinha jeito da mulher dar um filho
Não podia ter filhos, não podia ter filhos.
E então o que passou...
Há um costume gitano que se pratica
É um costume sem obrigação...
Quando você não pode ter filhos, não pode ter filhos...
E você tem um irmão que tem muitos filhos, bem
O irmão diz “este é teu”.
Então a minha avó disse a seu irmão:
- Escuta-me, este eu te dou, agora cria você.
Esse menino era meu pai, Don Sthephanis.
Minha avó fez um bem
Acredito que custou muito a minha avó isso
Mas o seu irmão era um bom, bom homem
Um excelente homem, todo mundo o respeitava
Tinha 25 anos e era tio para todo mundo
E a senhora dele era da Alemanha...
E era uma mulher muito capacitada.
Ela adivinhava a sorte
Mas não tinha jeito de engravidar.

As narrativas de ambos os tios seguem contando o quanto Sthephanis foi criado com amor por ser tio e sua madrasta, bem como do quanto o pai se transformou num “grande homem”, “muito comerciante”. Sendo muito esperto, conseguia diferentes trabalhos e em pouco tempo deixou a família milionária. Comprou carro, comprou moedas de ouro e um dia ficou a par do que tinha acontecido quando era criança, soube de sua outra mãe e irmãos que ainda estavam na Colômbia e decidiu ir buscá-los.

Hector continuou:

Minha avó real e meus tios estavam passando muitas dificuldades na Colômbia...
Lá os negócios não iam bem.
Meu pai foi lá e trouxe todos! [risos].
E eles não sabiam falar em castelhano

Não sabiam falar em espanhol, só em romanês...
E não podiam vender nada.
O único que sabiam fazer era tigelas de cobre.
Fabricavam, saiam a vender mas ninguém comprava.
Mas meu pai era um homem muito comerciante...
Começou a levar os irmãos juntos pra trabalhar e faziam comércio grandes.
Todo mundo aprendeu a falar espanhol.
Compravam e vendiam coisas
Iam de um lado pra outro...
De Mendoza a Bariloche.
Depois meu pai casou e veio morar aqui em Buenos Aires [apontou com o braço na direção da rua].
Nós nascemos e crescemos aqui.

As narrativas seguem falando especialmente de Don Sthephanis. Sthan – como também era chamado – é caracterizado como sendo um “patriarca de verdade”, um homem com aspecto de líder, reconhecido de tal maneira não somente por sua família, mas por outras vitsas da Argentina. Segundo Hector ele começou a ter um “protagonismo” na “comunidade rom”, quando alguém tinha um problema sabia que sempre poderia recorrer àquele homem. E isso não somente nos países da América Latina. Don Sthephanis começou a viajar, conheceu roms do mundo inteiro e todos o adoravam. Tanto é que quando Guillermo, um dos tios – o mais novo, com cerca de 50 anos - contava a história dos Bangohe, se remeteu a um episódio ocorrido “lá nos anos setenta e oito, setenta e nove” do século XX, onde roms que estavam sendo perseguidos na Alemanha foram para a Argentina, “eram cerca de uns setenta ciganos”, sendo recebido por Sthan que “lhes deu tudo”. Este fato, também lembrado pelos outros tios, era usado como exemplo do fato de que, se qualquer um de sua vitsa fosse seja para a Alemanha, seja para a França, ou para “qualquer lugar do mundo”, era só dizer que era parente de Don Sthephanis que seria recebido com toda a pompa.

Contudo, quando estavam a ponto de terminar a história, e isso em todas as narrativas, não era a Sthan que até então protagonizava os casos a quem se referiam, ou a Bangohe o homem que empresta o nome a vitsa, mas àquele que estando na Europa um dia distribuiu dinheiro para que os roms pudessem vir para a América.

E esta é a história que sempre nos ficou, viu...
Do grande que fez este homem, Oril Kascholdi
De fazer cruzar cento e cinco famílias até as Américas.
Tinha uma bolsa cheia de ouro e repartiu entre todos os ciganos. Isto é um ato de amor.

Com essas palavras, Carlitos finalizou sua história.

1.5 “Você sabe de onde vem os ciganos?”

Estando em todos e em nenhum lugar, estranhos na própria terra em que nasceram, os rom, estes sujeitos “invisibilizados” pela sociedade e ao mesmo tempo tão presentes no imaginário social, despertam uma mistura de curiosidade e temor por todos os lugares em que passam. Vivem no Brasil, na Argentina, na Holanda e na China. Circulam por todos os cantos do mundo não reivindicando, todavia, qualquer terra para chamar de sua.

Na ânsia de dar sentido ao *outro*, a estes perpétuos “estrangeiros”, parece que a atribuição de uma origem comum forneceria alguma compreensão. Esta busca está presente tanto na bibliografia acerca do tema, como, da mesma forma, a indagação “de onde vêm os ciganos?” fora uma das mais frequentemente feitas não somente por amigos e familiares após eu ter revelado que eu estudaria junto a estes sujeitos, mas também foi uma das perguntas que os roms em Buenos Aires mais me fizeram ao saber que eu era uma pesquisadora da cultura romani. Quando feita pelos kalderash, esta pergunta constituía numa espécie de pegadinha. Após eu discorrer sobre esta ou aquela hipótese, os roms esperavam eu concluir para então afirmar que na verdade eles não eram egípcios, ou indianos, mas Judeus, umas das tribos perdidas de Israel. Antes de nos concentrarmos propriamente nesta explicação romani, vejamos o que a bibliografia diz a respeito da questão das origens, o que de alguma forma segue o percurso da pegadinha rom, já que primeiramente eles me perguntavam sobre “de

onde vem os ciganos”, esperavam eu apresentar algumas hipóteses, para depois negá-las, dando uma outra alternativa.

Apesar de que quanto mais se tenta “voltar ao tempo”, menos se encontram evidências de grupos autoproclamados “ciganos”, que compartilhassem um passado comum, ou mesmo o sentimento de grupo étnico (WILLEMS E LUCASSEN, 2000), de fato, no que concerne a bibliográfica teórica, desde os primeiros estudos sobre os ciganos a questão da definição da origem foi prioritária. Tanto é que, tal como demonstra Ferrari (2010), a maior parte dos livros que se propunham a falar sobre ciganos, com exceção das etnografias, iniciam com um capítulo sobre esta questão, por exemplo, as obras de Asseo 1994; Bloch 1953; Block 1936; China 1936; Coelho 1892; Fraser 1992; Leblon 1985; Liégeois 1985, Martinez 1986, Moutouh 2000; Vaux de Foletier 1970 (apud FERRARI, 2010).

Se para o senso comum, bem como no que está exposto nas obras literárias, ainda conforme expõe Ferrari (2002), a origem egípcia é a mais difundida, nas publicações acadêmicas, a hipótese da origem indo-ariana é a mais acatada e discutida pelos pesquisadores, bem como a mais aceita e utilizada pelas organizações e associações políticas roms na busca de um reconhecimento étnico²¹. Começamos pela segunda.

Atentando à semelhança estabelecida entre o romani – língua cigana – e o sânscrito, Heinrich Grellmann constatou que de cada trinta palavras do romanês, treze são de origem híndi. Através de análises linguísticas bem como da leitura de relatos de viajantes, o historiador alemão identificou os ciganos como descendentes da casta pária, também conhecidos como Sudras, vistos, igualmente, como criminosos, imorais e vagabundos. Aqui, apesar da atribuição de uma origem outra aos ciganos, indiana - e não mais egípcia ou proveniente da Ásia Menor -, seguindo a apreensão de Grellmann, continuava-se a atribuir àqueles sujeitos os mesmos adjetivos pejorativos e estigmatizantes de antes²².

Contudo, conforme nos coloca Willems e Lucassen (2000), este fato não evitou que representantes das associações ciganas utilizassem a ideia da origem indiana para corroborar suas reivindicações etno-

²¹ No capítulo 2, falarei mais sobre a questão das associações políticas romanis.

²² Uma ampla descrição das hipóteses de Grellmann, bem como da suposição da origem indiana dos ciganos pode ser vista nas obras de Clebert (1965), Willems E Lucassen (2000), Frazer (1995), Pereira Fonseca (1996), Moonen (1996), Fazito (2000), Okely (2007), Liegeois (2007).

nacionais, e como “a strategy for international solidarity among Gypsies” (OKELY, 2007, p. 13). A origem indiana aqui, de toda forma, não é mais associada aos párias. Segundo está hipótese que remete aos escritos de Fraser (1995), os ciganos poderiam ser descendentes de uma classe de guerreiros denominados *kshatriyas*. Nas palavras Willems e Lucassen,

Within two centuries the pariah-forefathers Grellmann attributed to Gypsies have been transformed into non-Aryan warriors. The status of truth is given to concepts and empirical data that fit best with the aspirations of a pan-nationalistic movement. Historical knowledge (or lack of it) and political aims have become inevitably intertwined by the leaders of these parties and social movements (WILLEMS E LUCASSEN, 2000, p. 258).

Deve-se notar ainda, que outros pesquisadores apostam não somente na semelhança da língua para atestar a origem indiana dos ciganos. Isabel Fonseca (1996), por exemplo, relata que o costume hindu de queimar os pertences dos mortos se faz presente também meio aos ciganos; da mesma forma, o kris – tribunal roma - tem quase a mesma forma e serve ao mesmo propósito que o *panchavat* indiano; a semelhança aparece igualmente no fato de que apenas alguns grupos podem sentar à mesa conjuntamente sem o risco de “contaminação”, bem como que o contato da boca com objetos de uso comum é rigorosamente cuidado, fazendo com que os sujeitos carreguem consigo seus próprios talheres para o caso de ter que se alimentar fora de casa (FONSECA, 1996).

Fazito (2000), por sua vez, ao afirmar que a realidade social cigana se estrutura a partir de uma “dualidade do puro/impuro, criando assim uma rede de relações hierarquizadas entre diversas categorias étnicas dentro da comunidade local e, externamente, em relação ao universo *gadjo*” (2000, p. 127); anuncia ser esta outra evidência da origem indiana dos ciganos, ancorando-se nas reflexões de Dumont acerca do sistema de castas da Índia.

Outros pesquisadores, entretanto, contestam esta hipótese. Okely, por exemplo, é uma das grandes defensoras de certo ceticismo a

respeito de uma origem indiana única. Tal autora associa os ciganos fundamentalmente ao nomadismo e considera que estes seriam um produto do modo de produção capitalista. Para Okely (2007), os “travellers” teriam sua procedência nos grupos de nativos europeus que passaram a se dedicar ao comércio ambulante, bem como nos empregados dos senhores feudais que se tornaram viajantes e pedintes na transição do feudalismo para o modo de produção capitalista. Nas palavras da antropóloga inglesa:

It seems not impossible that this mass of potential free labourers, the majority of whose descendants were to become wage-labourers, might also have provided the majority of recruits, through association and incorporation by marriage, into groups who were identified and who identified themselves as 'Egyptians'. Elsewhere in Europe, for example in France, historians have noted that 'the arrival of some "Bohemians" coincided with the establishment of the "corporations de gueuserie", or "guilds of beggars"' (OKELY, 2007, p. 15).

Deve-se ressaltar ainda que apesar da origem indiana dos ciganos estar sendo difundida e acatada por pesquisadores desde as primeiras comparações linguística que datam do final de século XVIII, o imaginário ocidental sobre o cigano continuou/continua associando os ciganos ao Egito. Utilizando de várias leituras e exemplos retirados de obras de arte literária, que vão desde Virginia Woolf a João Cabral de Melo Neto, Ferrari (2002) discorre de maneira muito interessante acerca do porquê do Egito ter permanecido conectado aos ciganos no imaginário do Ocidente.

Segundo a autora, a literatura, fazendo uso da liberdade de recriação que goza, desenvolveu um imaginário metafórico do Egito, que explica a experiencição do Ocidente causada pelo contato com o *outro* cigano, que é, sem dúvida, um estrangeiro. O Egito é pensado aqui não somente como uma região no mapa, ponto de origem, mas como metáfora de um tipo de saber - o do conhecimento como ocultação – que ocupa uma posição importante dentro do imaginário simbólico mais amplo do ocidente, já que visto como antônimo e complementar deste.

Assim sendo, por meio do Egito, conforme nos demonstra Ferrari, “o Ocidente pôde falar da adivinhação, do mistério, da ideia de um lugar longínquo, do estrangeiro, todos elementos que contribuem para entender o imaginário ocidental sobre os ciganos” (FERRARI, 2002, p. 126).

Como dito acima, a indagação sobre a origem do povo rom foi uma das perguntas mais recorrentemente feita pelos kalderash no período que eu estive em campo e fundamentalmente por este motivo que foi trazida aqui. Alguns me perguntavam se realmente os ciganos tinham vindo da Índia, outros perguntavam ainda sobre o Egito e muitas vezes ficavam a discorrer sobre o porquê de concordarem ou não com esta ou aquela hipótese. A apreensão da origem indiana dentro do grupo familiar do qual fazia parte o Pastor Santiago creio que foi levantada fundamentalmente devido a um grande amigo da família, Vicente, um médico aposentado, ter viajado para Índia e afirmado para aqueles roms que pelo o que tinha presenciado naquele país acreditava que era de lá que os ciganos tinham partido. Tive a oportunidade de conversar com Vicente, num jantar oferecido pelo pai de Santiago, Carlitos, no qual ele discorreu do porque da sua suposição. Falou da cor da pele, dos traços físicos dos sujeitos, do modo como as mulheres se vestiam e de algumas tradições.

É interessante notar, contudo, que a experiência que tive com os kalderash no Brasil, neste ponto, foi bastante diferente. Quando eu toquei no assunto de que alguns pesquisadores tomavam a Índia como o “berço” do povo cigano, eles pareciam não concordar. Além de não considerarem a Índia como local de uma origem comum, aqueles romanis não apreendiam qualquer outro país como tal, e nem mesmo pareciam preocupados em descobrir uma procedência a ser compartilhada.

Desde minhas primeiras conversas com aqueles romas, o fato deles chamarem os não-ciganos de “brasileiros” me intrigou. Afinal: eles também tinham nascido dentro das linhas imaginárias deste país a que chamamos Brasil. Não obstante, a despeito de terem nascido em Minas Gerais, São Paulo, Maranhão, eles não se consideravam maranhenses ou paulistas, mas roms.

Ocorre que semelhantemente ao descaso referente à atribuição de uma origem comum, o fato de terem nascido em tais lugares não parecia importante para a coesão do grupo, bem como na

construção que aqueles romas fazem de si enquanto sujeito. Ou seja, a relação que aqueles romanis estabelecem com o território, bem como a ideia de pátria – no sentido de *pertencer a* – se dá de forma diferenciada se aqui estivermos comparando com aquela da sociedade ancorada na soberania dos Estados-nação²³.

Destarte, não sendo o fazer parte de um “território politicamente contínuo” que se constitui como um instrumento de identificação para o grupo - já que sua unidade se dá antes pelo compartilhar de certas referências, símbolos culturais elencados pelo próprio grupo como definidor das fronteiras que os distingue dos *outros*, tal como expõe Suart Hall (2003) na sua discussão sobre a diáspora caribenha - tem-se que aqueles kalderash não apenas instauram um território comum a partir de uma identidade dividida, mas se enxergam enquanto um grupo à parte, afinal, como eles mesmo afirmavam constantemente, “não somos brasileiros, nós somos roms”. É a este grupo, aos roma, que devem obrigações e são os preceitos morais erigidos no interior deste que respeitam e que servem como modelo da forma a se agir no mundo. Assim, o que importa para aquele grupo com o qual convivi em Uberlândia em 2010 é nascer rom meio a um grupo que carrega seu território não nas costas, mas na fala, em detrimento da origem em um local geograficamente delimitado.²⁴

Voltando para os kalderash na Argentina, deve-se salientar que aqueles sujeitos não chamavam os gadjos de argentinos, mas se consideravam também enquanto tal. O vínculo com aquele território, porém, também se dá de forma diferenciada à concepção de molde ocidental. Primeiramente tem-se que quando indagados sobre o que pensavam do país onde moravam, falavam que se consideravam roms *mas* argentinos. É interessante notar que os adjetivos de pertença são relacionados aqui com a conjunção de oposição *mas*, e não com a conjunção de adição *e* – que poderia aparecer na oração “argentino e rom”. Este *mas* ao que tudo indica parece permitir aos kalderash

²³ Ferrari cita apreensões parecidas sobre a questão da “origem” observadas no trabalho que fez com calóns no Brasil (FERRARI, 2010).

²⁴ Para uma discussão mais aprofundada sobre esta questão ver meu Trabalho de Conclusão de Curso, “Palavras que Caminham, Passos Que Falam: a construção do ‘sujeito-rom’ nas estórias de viagens.” (CICHOWICZ, 2011).

afirmarem, por exemplo, que torciam pela seleção argentina na copa e que adoravam o país onde viviam, porém, ao mesmo tempo, declarar que se por acaso a Argentina entrasse novamente em guerra pelas Malvinas eles jamais lutariam por aquele país, mas antes abandonariam a Argentina e “seus problemas” sem a menor dificuldade.

De todo modo, apesar dos roms se considerarem também argentinos, na atribuição de uma “origem” comum, esta estava longe de ser a América Latina. Como dito anteriormente, desde minha chegada a campo uma das perguntas que os kalderash mais me fizeram, ao saber que eu era uma pesquisadora dedica a estudar a cultura romani, e que portanto deveria ter algum tipo de resposta, era a respeito de evidencias da origem dos ciganos ser ou a Índia ou o Egito. Entretanto, se num primeiro momento poderíamos interpretar tais indagações como uma consideração por parte dos roms de que a antropóloga seria aquela a oferecer conhecimentos que eles não tinham, no final das minhas explanações eles invertiam este lugar, e afirmam que a resposta para a questão da origem não estava em todos os livros que eu tinha lido, mas antes no conhecimento que é passado de geração em geração. “Você pode ler isso nos livros, mas nos sabemos que na verdade os roms não vem do Egito, não vem da Índia, os roms são uma das tribos perdidas de Israel”, me afirmou Jorge, numa tarde de domingo em que estávamos fazendo um lanche antes de ir para o culto na igreja.

Em outro momento, quando eu visita a casa de Leonel para ensinar Lara, sua *bori* – nora -, a fazer brigadeiro, o “famoso” doce brasileiro como ela mesma chamava, Leonel me contou a respeito dessa origem:

Sabe, nós os roms na verdade somos judeus.
Contam os antigos que as tribos de Israel caminhavam junto com Moisés
Atrás da terra prometida...
Prometida por Deus.
Ficaram quarenta anos dando voltas.
Os primeiros roms eram de uma dessas tribos.
Mas os roms não gostam de pelear...
Olha, a história que eu contei,
Que os roms saíram da Argentina e foram para o Uruguai
Se escaparam para o Uruguai quando deu o problema com as Malvinas...
Então, os roms não gostam de pelear.

Quando as tribos de Israel chegaram perto da terra prometida
O que foi que os roms fizeram?
Viram que tinham que pelear com os egípcios pela terra e pensaram:
- Vamos deixar as outras tribos pelear, quando a guerra já tiver acabado nós voltamos.
Deus se enraiveceu!
Porque Deus te dá
Mas se você não pelear pelo o que Deus te dá
Ele não te dá.
Deus ficou brabo com os roms
E castigou os roms a andarem por muito tempo
Sem saber onde estavam indo.
Por isso falam que os roms
São uma das tribos perdidas de Israel.
Mas o tempo do castigo terminou!
Terminou quando os roms viraram cristão.
Agora nós sabemos de novo para onde estamos indo.

Na Bíblia a história das doze tribos de Israel que, lideradas por Moisés, lutaram contra a escravidão a que os egípcios os haviam submetido e partiram em busca da Terra Prometida por Deus, é narrada fundamentalmente nos livros do Antigo Testamento. De todo modo, quando os roms (re)contam estes eventos na história acima citada, inserindo personagens romanis, bem como romanizando seus feitos, acabam por inserir a narrativa bíblica numa nova lógica, atribuindo-lhe novos sentidos.

Para aqueles roms, eles são o verdadeiro povo escolhido por Deus - e não os judeus da tribo de Judá. Todos os anos de nomadismo, segundo eles, provam que os romanis nunca pertenceram a esta terra, “estamos aqui mas não somos daqui”. “Nós nunca amamos esta terra e nunca quisemos uma terra para chamar de nossa” porque na verdade a terra prometida dos roms é a Terra Celestial. “Nós somos cidadãos Celestiais” e “essa é a verdadeira terra prometida, e não aquela que estão os judeus”.

Vale destacar que o fato de eles não serem mais nômades, ou melhor, de eles não estarem mais em “perpétua caminhada sobre a terra” não tira deles a característica de peregrinação, porque eles tem “um coração peregrino”, bem como porque continuam com a “mentalidade de estrangeiro” caminhando para onde Deus chama - que é o Reino dos

Céus. Além destes fatores, o fato deles serem cristãos, ou seja, acreditarem ser Jesus Cristo o Messias prometido aos Hebreus - a despeito da descrença dos Judeus da tribo de Judá -, também é utilizado na comprovação de que são os roms o povo escolhido por Deus.

Em campo pude escutar uma enormidade dessas histórias, que os roms chamam de *histórias bíblicas*. Através dessas histórias os roms falam da sua relação com o mundo gadje, da relação com Deus, e nesse relacionar-se com a *alteridade*, acabam por falar da própria romanidade – o ser/fazer-se rom. Ao recontar os eventos narrados na Bíblia, estas histórias acabam, também, por influenciar o próprio modo como os kalderash se entendem como romanis e evangélicos. De todo modo, devido ao fato de que para uma maior compreensão da complexidade dessas histórias é necessário falar dos contextos mais amplos nos quais estão inseridas, antes de nos debruçarmos nas histórias mesmas, vejamos brevemente como se configura o evangelismo romani.

Capítulo 2

O EVANGELISMO ROM

Tudo o que faço ou penso não é mais do que Espécime de meu possível. O homem é mais geral que sua vida e seus atos. Ele é como que previsto para mais eventualidades do que pode conhecer. Monsieur Teste diz: Meu impossível nunca me abandona.

Paul Valéry,
Monsieur Teste

Na experiência de campo que tive junto aos kalderash no Brasil, a mesma história exposta no final do primeiro capítulo, acerca dos roms serem uma das tribos perdidas de Israel, também me fora contada. Contudo, ela era citada como “um dos causos que os tios contam” e não como uma explicação da origem dos romanis ou razão do ser-estar-no-mundo rom, como quando narrada pelos kalderash de Buenos Aires. De qualquer forma, os romanis no Brasil além de se proclamarem católicos – sendo que alguns falavam ainda que frequentavam terreiros de umbanda e centros espíritas -, afirmavam constantemente que “os roms são o povo mais religioso do mundo”, “não existe povo com mais fé que os ciganos”, ou ainda que “os ciganos são o povo mais protegido por Deus”. A este respeito, na bibliografia teórica sobre o assunto aparece a sugestão de que os ciganos frequentemente incorporariam a religião dominante no país onde estão (CLEBERT, 1965; FRASER, 1995; LIÉGEOIS, 2007). Não obstante, conforme foi exposto ainda na introdução desta dissertação, quando eu estava em Uberlândia em 2010 fazendo meu trabalho de campo junto aos romanis, havia se instaurado uma crise entre as vitsis kalderash daquela cidade devido ao fato de um grande número de roms estarem se convertendo ao evangelismo. Conforme as palavras do Seu Salvador, um dos patriarcas mais respeitados das vitsas que estavam naquela cidade mineira, a conversão “é um problema muito grave... Se o cigano vira crente, deixa de ser rom”. O problema para Seu Salvador, bem como para outros kalderash,

estava no fato de conceberem que os kalderash ao se tornarem evangélicos não poderiam continuar realizando práticas “que os roms sempre fizeram”, tais como as slavas – festas de pagamento de promessa a Nossa Senhora Aparecida -, as pômanas – ritos funerários -, entre outras.

Antes de mesmo de eu desembarcar em Buenos Aires soube pela bibliografia (MARONESE; TCHILEVA, 2005; NEDICH, 2010) que a despeito da população argentina ser eminentemente católica, os ciganos daquele país eram na sua maioria evangélicos. De todo modo, eu só tive noção da importância deste fato para o desenvolvimento da minha pesquisa quando estava lá convivendo com os roms portenhos. A evangelização dos ciganos na Argentina iniciou-se à cerca de quarenta anos, e hoje o evangelismo está fortemente difundido tanto no que concerne aos kalderash, como também entre os calón. Em Buenos Aires, por exemplo, durante o período de campo soube que havia na cidade cinco igrejas evangélicas roms e três igrejas evangélicas calón.

Foi através do documento governamental “Patrimonio Cultural Gitano” (MARONESE; TCHILEVA, 2005) e também no livro “El Pueblo Rebelde” de Jorge Nedich (2010), que eu soube antes de ir a campo que os roms na Argentina são na sua grande maioria evangélicos. Contudo, nestas obras não existe uma discussão aprofundada sobre o assunto, nelas é apenas citado o fato de que são evangélicos. Na verdade, além de citações vagas, encontrei apenas uma referência, “The forgotten children of Abraham: Iglesia Evangelica Misionera Biblica Rom of Buenos Aires”, da pesquisadora germânica Agustina Carrizo-Reimann, que se preocupava em ir além do puro dado para pensar, no caso da autora,

how the Romani Kalderasha community of the Pentecostal church Iglesia Evangelica Misionera Biblica Rom in Buenos Aires conceives of the interplay between their confessional and socio-ethnic identifications (CARRIZO-REIMANN, 2011, s/p).

Contudo, a despeito de ser escasso o número de pesquisas preocupadas em pensar o movimento de evangelização dos ciganos na Argentina, e mesmo na América Latina, não se pode deixar de notar

uma enormidade de trabalhos dedicados em pensar esta questão no que concerne aos ciganos na Europa, fundamentalmente ao que diz respeito ao pentecostalismo cigano das igrejas Filadélfia. Apesar de os “aleluias” – os frequentadores desta igreja na Europa – serem na sua maioria calóns e, apesar do contexto em que se deu a conversão destes sujeitos não ser exatamente o mesmo que aquele dos roms portenhos, existem várias semelhanças entre os dois movimentos, bem como uma série de reflexões feitas por tais pesquisadores que se mostram como ferramentas úteis para pensar o evangelismo rom argentino. Saliento ainda que os kalderash de Buenos Aires não apenas conhecem a Igreja Filadélfia, como ela é para eles um exemplo a ser seguido, fundamentalmente devido à amplitude e o sucesso que está tendo não só entre os ciganos europeus, mas a nível mundial.

Segundo Cantón-Delgado (2001), o início do movimento evangélico cigano na Europa remonta aos anos 50 do século XX, quando após a história de um milagre de cura de um menino cigano por intermédio de um pastor evangélico da Assembleia de Deus francesa, chamado Clement Le Cossec, um número grande de ciganos começou a frequentar os cultos, fazendo com que, em 1957, Le Cossec fundasse a “Mission Evangélique Tsigane Mondiale”, oferecendo a possibilidade de que os ciganos se convertessem em pastores do seu próprio povo. No ano de 1965, ciganos espanhóis que estavam na França, voltaram à Espanha e fundaram a Igreja Filadélfia, que logo se espalhou por Portugal e, posteriormente, para outros países da Europa e para as Américas²⁵.

Deve-se notar que o movimento de evangelização rom na Argentina, também encabeçado por um pastor francês, parece fazer parte deste processo de evangelização dos ciganos a nível mundial.

No que concerne ao contexto em que se deu a evangelização dos ciganos – e que parece não ser diferente do vivenciado pelos roms na Argentina -, Blanes (2007) arrazoia que a partir da segunda metade no século XX algumas variáveis mudaram drasticamente a situação social dos ciganos

²⁵ Para uma discussão sobre o movimento pentecostal de evangelização dos ciganos na Europa e as Igrejas Filadélfia ver, igualmente, Gay y Blasco (2000), Cantón-Delgado (2002; 2008), Mena-Cabezas (2005), Rodriguez (2006), Blanes (2006, 2007) e Bastos, (2007).

por um lado, verificaram-se importantes reconfigurações ao nível das estruturas económico-políticas de ambos os países [Portugal e Espanha]: o êxodo rural, a economia de escala, a urbanização e periurbanização e, finalmente, as transições políticas para regimes democráticos, introduziram mudanças irreversíveis nesse “estilo de vida tradicional cigano” – nomeadamente no que se refere a dinâmicas familiares e residenciais e a práticas socioeconómicas (BLANES, 2007, p. 30).

Segundo o autor, este período corresponde a um momento “fracturante” no que diz respeito tanto à situação dos ciganos na era moderna – no sentido económico, político e sociocultural -, como também à percepção dos ciganos sobre si mesmos enquanto coletivo que se habituara a construir-se, por ação ou reação, como uma alteridade. Essa fratura, discorre Blanes (2007), teve como consequência um confronto dos ciganos com sua própria “modernidade”, fazendo com que questionassem, por exemplo, os seus estatutos, tradições e sistemas de autoridade. De maneira semelhante, Rodrigues (2006), falando sobre as Igrejas Filadélfia de Portugal, vai apontar o processo de migração do campo para a cidade, a urbanização, a sedentarização e a subsequente reorganização e redução do espaço, a transição económica, o desenvolvimento tecnológico e, acima de tudo, o contato com normas sociais e culturais da sociedade dominante como parte do contexto maior no qual surgiu entre os ciganos o fenómeno do movimento evangélico.

Cantón-Delgado (2001), por sua vez, vai discorrer que apesar de ser tentador pensar o pentecostalismo cigano em termos da modernização de uma minoria marginalizada, que busca sobreviver dentro de uma sociedade global, seguindo por este caminho estaríamos apostando num tipo de explicação macrossociológica que enfatizaria a monocausalidade económico-social dos ressurgimentos milenaristas atuais. A autora concorda com o argumento de Ardevol, onde ela diz que dado o fato de que os grupos evangélicos ganham terreno “sobre distintos sectores de la sociedade gitana, de distintas áreas geográficas y de distintos niveles socioeconómicos” (ARDEVOL apud CANTÓN-DELGADO, 2001, p. 71), as explicações baseadas nas modificações

econômicas e sociais não parecem ser suficientes. Deste modo, tornar-se-ia necessário apontar, igualmente, a fragmentação religiosa contemporânea paralela à crise das igrejas hegemônicas e institucionalizadas, o papel passivo tradicionalmente reservado aos ciganos pela igreja católica e os profundos processos de modificação em que estão imersos os ciganos. Outras variáveis consideradas pela autora como importantes para pensar o contexto da conversão e do sucesso que o pentecostalismo vem tendo com os ciganos refere-se a

su ductilidad, su sencillez doctrinal, el carácter participativo de sus cultos, las características de um liderazgo flexible, la descentralización organizativa y la autonomía de las iglesias locales, la estrategia de la diferenciación celular, su fuerza proselitista y su capacidad de adaptarse a tradiciones culturales muy dispares, entre otros rasgos (CANTÓN-DELGADO, 2001, p. 60).

É interessante notar que é também neste período que se desenvolve movimentos de associativismo político entre os ciganos na Europa, cujo expoente maior é a União Romani Internacional²⁶ (GAY Y BLASCO, 2000; CANTÓN-DELGADO, 2001; BLANES, 2007). Esse associativismo sociopolítico étnico, além de se preocupar em promover uma bandeira, uma língua e uma herança comum,

também oferecerá uma leitura e memória do passado cigano, ao promover redes associativas étnicas transnacionais e procurar reformular noções históricas de identidade e cultura cigana, recusando aspectos negativos como as acusações de feitiçaria, roubo e mendicância, e valorizando aspectos positivos como a musicalidade e a autenticidade, genuinidade e autonomia moral (BLANES, 2007, p. 31).

²⁶ Após o estabelecimento da União Romani Internacional, foi fundadas na América Latina, a AICRA - Asociacion Identidad Cultural Romani de Argentina-, e a SOCRA - Consejo de Organizaciones y Kumpeniyi Rom de las Américas -, por exemplo.

De todo modo, como expõem Paloma Gay y Blasco (2000) e Cantón-Delgado (2001), os intentos das associações ciganas são muitas vezes desconhecidos pelos ciganos, e é através do pentecostalismo que estes sujeitos parecem estar transformando o significado e a experiência de ser cigano.

Para Cantón-Delgado as associações ciganas e o pentecostalismo não são fenômenos excludentes, mas complementários. De todo modo, a autora, discutindo sobre os “nuevos rumbos de las identidades” ciganas, vai afirmar que as associações parecem ter maior recepção fora da sociedade cigana, sendo dependentes de fundos públicos, bem como lideradas por sujeitos “fabricados” pelos gadjes e de certa forma não reconhecidos pelos ciganos, enquanto que o movimento evangélico é cigano, auto gestor e independente do mundo gadje.

Tais questões fizeram com que Gay y Blasco (2000; 2002) através de um trabalho etnográfico realizado com ciganos de Jarana, um bairro da cidade de Madri, Espanha, propusesse pensar o evangelismo cigano como sendo uma diáspora político-religiosa. Para a autora, enquanto que o ativismo – que ela considera igualmente como uma modalidade diaspórica – toma como premissa os modelos não-ciganos de identidade, que prevê que todos os sujeitos fazem parte de um “direito humano”, o pentecostalismo mantém plenamente a apreensão cigana de dois tipos de pessoas, os ciganos e os não-ciganos, que são dotadas de incomensuráveis diferenças morais e que, portanto, estão distintamente posicionados no mundo.

A autora acrescenta ainda a esta questão o fato de que através do evangelismo os ciganos estão experimentando uma nova percepção de si e do grupo no tempo, ao conceberem que todos os ciganos são judeus que se perderam durante os quarenta anos de exílio do deserto do Sinai, e que agora, através da conversão ao pentecostalismo, sendo o povo escolhido por Deus, estão cumprindo os planos do criador para a humanidade. Para Gay y Blasco (2002), a modalidade diaspórica dos ciganos convertidos tem como ponto de partida a afirmação de um destino comum para todos os ciganos, “but – unlike Roma activism – it uses this assertion to exalt the uniqueness and superiority of Gitanos over non-Gypsies” (GAY Y BLASCO, 2002, p. 185). E, assim sendo, apesar da unificação dos ciganos numa mesma bandeira e história ser

um dos objetivos mais destacados das associações ciganas desde a década de 1970, segundo Gay y Blasco é através do evangelismo que os ciganos estão começando a se pensar como um “povo” e, ao fazer isso, “they are refashioning themselves as members of a new Gitano-Pentecostal diáspora” (GAY Y BLASCO, 2002, p. 186).

De todo modo, não se pode deixar de notar que a apreensão do pentecostalismo cigano como uma modalidade de diáspora, feita por Gay y Blasco (2000; 2002), está ligada a uma preocupação de tomar as relações sociais e políticas dos ciganos nos termos de uma “comunidade imaginada” através da discussão de Benedict Anderson. A respeito da noção de “comunidade imaginada”, concordo com as críticas feitas por Chatterjee no artigo “Comunidade imaginada por quem?” (2000), onde o autor indiano vai questionar a concepção de Anderson de que os “nacionalismos” do resto do mundo teriam que escolher suas “comunidades imaginadas” a partir de modelos imaginados pela Europa e pelos Estados Unidos de antemão. Se assim fosse, o “que lhes restaria para imaginar?” (CHATTERJEE, 2000, p. 229). Para Chatterjee, se este argumento for aceito estaríamos pensando no mundo pós-colonial apenas como consumidores de modernidade, onde a própria imaginação estaria colonizada.

De todo modo, devo salientar ainda que ao trazer esta discussão, não estou intentando submeter a religião romani a um fim político, ou ainda desacreditar as práticas das associações romanis, nem mesmo pensar nesta suposta união dos ciganos numa comunidade coesa - “imaginada” - através do evangelismo, mas antes apontar o papel central que o evangelismo vem tendo não só na reafirmação e transformação do significado e da experiência de ser romani²⁷, mas também nas reflexões acadêmicas acerca das populações rom.

²⁷ Este último ponto será melhor trabalhado nos capítulos 3 e 4.

2.1 O testemunho da conversão dos roms na Argentina

“Esta história que eu vou te contar é uma das histórias mais bonitas dos roms da Argentina, é a história de como chegou o evangelho, de como os roms encontraram seu destino e souberam quem eles são”. Com estas palavras Santiago, em uma de nossas primeiras conversas logo que cheguei a campo, começou a falar da história da igreja na qual é pastor. Esta mesma narrativa me foi contada, como no caso da história dos Bangoes, por vários sujeitos, fundamentalmente por tios e tias, e parecia servir como uma espécie de introdução ao que os roms eram, já que nas situações em que me encontrava com os “antigos”, era a esta história que eles recorriam por primeiro quando solicitados a falar sobre os romas.

Santiago continua:

Tínhamos antes disso uma religião católica...
E nesta religião católica
O que nós fazíamos, erámos muito devotos
Em crer no catolicismo, em ir na igreja...
Não de ir todos os domingos, por exemplo
Mas no Natal, na Páscoa.

Nesta mesma conversa, Nicole, uma mulher com cerca de 60 anos de idade e mãe de Santiago, interrompe o filho e acrescenta:

Você dizia pro cigano
- Olha.. ali naquela árvore a Virgem apareceu.
E os ciganos comiam as folhas! [risos].
Comiam as folhas, e ficavam loucos...
Arrancavam um ramo, guardavam...
Os ciganos eram muito fetichistas...
Acreditavam em tudo que diziam.
Olha:
- Não coloque um loro na sua casa porque vai morrer sua família.
Nada de comprar loro
Nem ter passarinhos

Nem coelhos...

- Coelhos não, é ruim.

Em outro momento, quando visitava Hector ele me contou que ainda eram católicos quando o filho mais novo de seu irmão Gustavo Varvakis ficou doente devido a uma hepatite.

Lhe agarrou uma hepatite fulminante...

E os médicos diziam:

- É muito complicado.

Ainda mais que naquele tempo não tinha a medicina de hoje.

E diziam

- Ele pode morrer a qualquer momento.

Então estava mal meu irmão, meu pai...

Foram fazer promessas, foram fazer coisas na igreja católica...

Mas o menino ficava cada vez mais enfermo.

Segundo me contaram os roms, foi então que Abélard Blanc, um gadjo francês evangelista missioneiro que havia recebido uma mensagem de Deus por sonho na qual lhe era dito que deveria começar a falar de “Cristo Salvador” para os ciganos da Argentina, não podendo estar tranquilo sem realizar o pedido de Deus, tomou um avião e veio para a América Latina. Contudo, depois de algumas tentativas sem sucesso devido ao fato dos roms serem naquele tempo “muito fechados”, já que “com os gadjos o que queriam fazer era apenas negócios”, conforme expos Jorge, o missionário francês deixou de buscar os ciganos nas províncias, e foi para Buenos Aires. Na capital federal, Jorge continuou a contar, Abélard Blanc perguntava onde estavam os ciganos, mas não tinha jeito de encontrá-los, até que um dia “graças a Deus” teve um mal-estar e acabou indo para o mesmo hospital onde o filho de Gustavo Varvakis estava internado. Nas palavras de Hector:

Quando aquele homem vê meu irmão

Vê ele chorando num cantinho e vê que era cigano...

- Obra de Deus! disse [risos].

Ele se aproxima e diz:

- O que se passa, amigo?
 - Meu filho está mal...
 - Você quer ver o poder de Deus?
 - Quer ver o poder de Deus?
 - Se você ver um milagre está disposto a se entregar a Jesus?
 - Estou disposto! Você o que é? Um padre?
 - Não eu não sou nenhum padre. Eu sou evangélico.
 - O que é evangélico? O que é isso?
 - Olha... isto é assim, assim...
- E começou a pregar. Falaram um pouco e foram adentro.

Hector acrescentou ainda que dentro do quarto de hospital onde estava o filho de Gustavo, Abélard Blanc começou a orar, a orar e o menino que antes estava “amarelo, amarelo” começou a tomar cor. Vendo a mudança na fisionomia do menino chamaram os médicos que “ficaram loucos”. Começaram a fazer testes e no outro dia não podiam acreditar: a hepatite tinha desaparecido totalmente.

Num sábado à tarde, quando fui visitar Daniela, uma das senhoras mais velhas da vitsa Bangohe que estando viúva morava com o filho mais novo, ela me contou parte da história:

- Eu não posso acreditar!, disse o Gustavo.
- E ele começou a seguir aquele homem
E o seguiu, o seguiu, o seguiu...
Até que ele chegou e foi na igreja que o homem [Abélard Blanc] convidou
Que não era cigana.

Carlitos, que também estava naquele momento escutando Daniela contar, interrompeu e acrescentou:

- Se batizou, começou a estudar a Bíblia.
- Não foi a um curso nem nada
- Mas aquele homem lhe ensinava em casa.
- E naquele momento
- Já havia na Europa o movimento evangélico cigano.

Quando aquele homem [Abélarde Blanc] volta para a Europa e encontra com os ciganos de lá diz:

- Eu fui à Argentina... e prediquei a uma pessoa que está no caminho de Deus e vai ser o pastor dos ciganos de lá.

- Oh, onde eles estão?

- Ah, estão lá.

E então o que fizeram os ciganos...

Tomaram um avião e vieram para cá.

Contudo, conforme expos Carlitos, quando Abélarde Blanc deixou Buenos Aires, apesar da cura milagrosa do menino kalderash, o pai de Gustavo e outros anciões não estavam de acordo com o fato dos ciganos deixarem de ser católicos e virarem evangélicos, devido fundamentalmente à necessidade de que para tal teriam que abandonar algumas práticas, como os rituais funerários, por exemplo. “Quando estavam com o gadjo não estavam interessados”, me contou Carlitos, “mas quando vieram os ciganos de fora, eles escutaram. Se entregaram a Cristo”. Foi então que Gustavo derrubou uma casa que tinha e no lugar dela construiu a primeira igreja evangélica rom da Argentina.

A história da conversão dos roms na Argentina, contada pelos kalderash nos permite pensá-la não somente como uma história oral, mas também como um *testemunho*. Conforme expõe Blanes (2007), num trabalho sobre cultos evangélicos da Igreja cigana Filadélfia na Península Ibérica, os testemunhos de conversão se constituem como narrações públicas na primeira pessoa do singular, de episódios concretos que costumam invocar acontecimentos da vida do crente – narrativas de perdição e salvação -, que descrevem experiências religiosas e de crença e que acabam por reforçar a própria condição de fê dos crentes. Para Blanes, os testemunhos são “estímulos de fê”, narrativas que não só reforçam as motivações de crença, mas que são *geradoras de noções de crença*, e isto através da partilha de experiências “que fornecem instrumentos conceptuais e narrativos, que os restantes crentes incorporarão, como práticas, na sua memória e experiência religiosa” (BLANES, 2007, p. 44).

Mafra (2000), arrazoando sobre relatos de conversão de evangélicos brasileiros e portugueses, expõe, através de um diálogo com a discussão de Benjamin sobre as diferenças entre contos e romances, que vários elementos levam a reconhecer no testemunho de conversão

uma retomada da capacidade da troca pela palavra de experiências vividas. Segundo argumenta a autora, os testemunhos trazem para o primeiro plano a oralidade que envolve pessoas comuns que relatam experiências pessoais de metamorfose nas suas vidas, multiplicando o número de narradores, dado que a qualificação demandada ao narrador “é apenas a inclusão no conjunto, ou seja, sua participação na experiência da revelação” (MAFRA, 2000, p. 77). Estes homens e mulheres, ao narrar suas experiências de transformação, não necessitam dominar uma capacidade criativa mais afiada, já que, para Mafra, o testemunho se caracteriza pela sua simplicidade estrutural e por certo minimalismo na sua composição: o antes e o depois da “aceitação de Jesus”.

Segundo discorre a autora, se por um lado o testemunho se assemelha ao conto, conforme este último é trabalhado por Benjamin, devido querer atingir o núcleo da vida ativa, resgatando a experiência banal, imediata, de homens e mulheres comuns, “matéria que parecia ter perdido valor em meio à intensidade da vida na sociedade moderna” (MAFRA, 2000, p. 78); por outro lado, se distancia deste gênero narrativo, já que o testemunho não engrandece, como faz o conto, “o herói que as comunidades guardam em si nos fragmentos da vida de seus membros” (MAFRA, 2000, p. 78). No testemunho o foco no herói se desloca para o ato heroico de aceitação de Jesus. Aqui, é o efeito da metamorfose, invariavelmente vivida por aquele que narra, que é engrandecida.

Contudo, conforme aponta Harding, o testemunho não é apenas um monólogo que constitui seu narrador como uma pessoa culturalmente específica, mas um diálogo que visa transformar os ouvintes. Num trabalho feito junto a Batistas Fundamentalistas nos Estados Unidos, Susan Harding (1987), refletindo sobre seu encontro com Reverendo Cantrell, um pastor fundamentalista, tece uma abordagem da conversão enquanto aquisição de uma linguagem religiosa específica e inserção nessa tradição narrativa. A autora vai questionar a apreensão corrente nas ciências sociais de que aqueles que se convertem seriam de alguma forma “sensíveis” e “vulneráveis”, ou ainda, que teriam uma “disposição melancólica”. Segundo Harding (1987), através deste proceder analítico são examinadas as condições externas - psicológicas e sociais - dos indivíduos, à procura de pistas e padrões, sendo evidenciadas causas tais como *estresse psicológico e*

social (problemas conjugais, perda de emprego, doença grave, encontros com a morte e períodos de transição como a mudança de cidade ou o início da faculdade, etc.); *condicionamento anterior* (educação religiosa, classe, gênero); e *padrões de influência interpessoal* (parentes convertidos, amigos, mentores). Para Harding (1987), tais correlações não são satisfatórias, uma vez que, entre outras coisas, nenhuma dessas circunstâncias foram encontradas com frequência suficiente entre os convertidos, bem como devido ao fato de que estas mesmas condições se mostram presentes entre os não-convertidos com bastante regularidade.

Conforme expõe Harding (1987), entre os protestantes ortodoxos – tal como parece se dar com os roms evangélicos de Buenos Aires - é a Palavra, o evangelho de Jesus Cristo, escrito, falado, ouvido e lido que converte o incrédulo. As causas apontadas acima pelos cientistas sociais, por sua vez, não provocariam a conversão, mas antes parecem aumentar a probabilidade de que uma pessoa passe a ouvir o evangelho. De todo modo, não se pode compreender a conversão apreendendo apenas o que leva uma pessoa a ouvir a Palavra de Deus, “We must listen too, and we must explore the consequences of listening” (HARDING, 1987, p. 168).

O sermão e o testemunho seriam para a autora as principais situações que os crentes “falam o evangelho” mais intensamente. Enquanto que o primeiro se configura como uma oração formal dirigida a um corpo de ouvintes crentes e não crentes por um orador ungido e ordenado nos serviços da igreja, o testemunho é mais informal e muitas vezes acontece no curso do que parece ser mais uma conversa entre as testemunhas salvas e os ouvintes não-salvos. De todo modo, diz Harding (1987), não é uma simples conversa. A testemunha e o ouvinte não compartilham um entendimento comum, tanto da situação imediata como na realidade mais geral, e aquele que testemunha, consciente desta diferença, age no sentido de mudar a opinião daqueles com quem fala, imprimindo uma nova realidade sobre eles.

Conforme dito acima, a conversão para Harding remete à aquisição de uma linguagem religiosa específica. A relação entre o falante salvo que testemunha e o ouvinte não salvo é fundamental neste processo, visto que a conversão inicia quando um ouvinte não regenerado começa a se apropriar no seu discurso interno da linguagem do orador e do seu modo de entendimento do mundo:

The speaker's language, now in the listener's voice, converts the listener's mind into a contested terrain, a divided self. At the moment of salvation, which may come quickly and easily, or much later after great inward turmoil, the listener becomes a speaker (HARDING, 1987, p. 169).

Este ouvinte transformado em falante é invadido pelo Espírito Santo, pela palavra de Deus, que passa a habitar o coração deste crente que a partir de então pode exibir no discurso e na ação pessoal o que significa ter uma relação de diálogo com o Criador. Citando Hill, Harding (HILL, 1985 apud HARDING, 1987, p. 26) afirma que o testemunho, como a pregação evangelística, pretende criar uma crise espiritual ao trazer a condição perdida e desesperada a tona, sendo esta crise o início do processo de conversão baseada numa experiência direta com o divino. Dada uma existência pecaminosa, de impureza e separação de Deus, uma espécie de rito de passagem interno é completado quando os pecadores “são salvos”, “nascem de novo”, “se regeneram”, são “lavados no sangue de Cristo”. A partir de então um “novo homem” emerge, aceita “o significado do evangelho” e começa a falar a língua de Jesus (HARDING, 1987 aspas na autora). Uma vez salvo, o Espírito Santo assume a voz do crente, fala através dele e passa a reformular sua vida. De todo modo, frisa a autora, se ouvir o evangelho permite que o crente experimente a crença, só o faz indiretamente. Para Harding é somente através da fala que a crença geradora vai transfigurar tanto o sujeito, quanto a realidade.

Ainda com Harding, é interessante citar que a autora vai apontar diversas características de desempenho poético presentes na pregação e nos testemunhos. Se por um lado podemos concordar com Mafra a respeito dos testemunhos versarem fundamentalmente sobre o antes e o depois da aceitação de Jesus, a estrutura narrativa destes está longe de ser simples. Harding (1987) demonstra como os testemunhos estão repletos de marcadores de versos (“and” e “now”), códigos especiais, figuras de linguagem, paralelismo simbólico e metafórico e apelo à tradição. Utilizando das explicações de Richard Bauman (1977), a autora argumenta que estes recursos marcam o discurso com um desempenho oral e indicam uma relação especial entre interprete e

ouvinte, onde o falante assume a responsabilidade para a exibição de competência, instruindo indiretamente o ouvinte sobre como interpretar a mensagem, convidando e provocando, ao mesmo tempo, o ouvinte a participar.

Nos testemunhos da conversão narrados pelos kalderash se expunha um mesmo padrão, ou melhor, se narrava uma mesma sucessão de eventos que ia do passado católico, seguia pelo episódio de enfermidade na família e da não ajuda que receberam em resposta às promessas feitas à Virgem e aos santos, falava-se da vinda de Abélar Blanc a Buenos Aires, chegava ao evento da cura milagrosa, a vinda de ciganos europeus evangélicos e a aceitação os roms de “se entregar a Jesus”, e acabavam com a construção da primeira igreja evangélica rom no território argentino. De todo modo, Carlitos e Hector, por exemplo, não testemunharam na primeira pessoa do singular uma experiência individual de conversão ao evangelismo, mas antes a conversão dos romas argentinos como um todo. Durante o campo, alguns kalderash me relataram suas experiências singulares de conversão, de todo modo, apesar do testemunho acima se concentrar no milagre da cura de um menino e a conversão de seu pai, Gustavo, ao contar esta história os roms estão falando de uma transformação coletiva²⁸. O testemunho era da renúncia de uma vida de pecado e da reconciliação com Deus (HARDING, 1987) não por um homem específico, mas pelos romas no plural. Quem se regenera, renasce neste testemunho não é um indivíduo, mas a coletividade romani da Argentina.

Entretanto, não é qualquer rom que é autorizado a testemunhar a este respeito. Todas as vezes que a história que narra a construção da primeira igreja rom evangélica da Argentina, a “salvação” dos romanis que estavam imersos em práticas que eles consideravam “fetichistas”, me foi contada, o era pelos “tios” e “tias” - sujeitos que por sua idade e experiência são os que podem falar *em nome* dos roms -, e por Santiago – que através do status de pastor, apesar da pouca idade, torna-se também um “tio” para o grupo. Ao que parece são estes os sujeitos

²⁸ Vale lembrar que conforme é exposto no testemunho dos kalderash, a aceitação a “se entregar a Cristo” não se deu logo após ao milagre de cura, mas no encontro com outros ciganos que já se encontravam na condição de evangélicos.

*autorizados*²⁹ (BAUMAN E BRIGGS, 2008) a dar o testemunho deste relato de “intervenção divina” e “mediação de miraculosidade” (BLANES, 2007).

Observa-se ainda no testemunho da conversão dos romanis na Argentina o uso frequente da fala citada e do diálogo. Conforme nos expõem Bauman e Briggs (2008), a fala citada permite que os *performers* aumentem a heterogeneidade estilística e ideológica ao recorrerem a múltiplos eventos de fala, vozes e pontos de vista, abrindo a possibilidade “para a renegociação de significados e relações sociais além dos parâmetros da performance em si” (BAUMAN E BRIGGS, 2008, p. 202).

A este respeito, não podemos esquecer que as narrativas bíblicas se orientam pelo diálogo. Robert Alter, por exemplo, discorre que a cena bíblica é quase inteiramente concebida como comunicação oral, onde a preferência pelo discurso direto é tão manifesto que o pensamento é quase sempre falado. Segundo argumenta o autor

Deus criou o mundo com palavras; foi a capacidade de usar a linguagem que desde o começo distinguiu o homem das demais criaturas; e é com a palavra que cada qual revela sua natureza singular, sua disposição para estabelecer pactos com os homens e com Deus, seu poder de controlar os outros, de enganá-los, de se solidarizar-se com eles e de lhes ser sensível. A linguagem falada perfaz o substrato de tudo que ocorre de humano e de divino na Bíblia (ALTER, 2007, p. 111).

Está discussão acerca do uso da fala citada e do diálogo será melhor trabalhada no capítulo quatro. De todo modo, podemos adiantar

²⁹A este respeito, conforme expõem os autores, desde a formulação inicial de Hymes na qual a performance consistiria da exibição autorizada do contar, a questão da autoridade manteve uma posição central nas análises centradas na performance. De todo modo, segundo estes autores, para a construção e aquisição de autoridade é necessário que o contador tenha *acesso* às histórias, tenha *legitimidade* perante os ouvintes, demonstre ter *competência*, conhecimento e habilidade para contar a história, e que reconheça os *valores* que possibilitaram narrar a história no contexto adequado (BAUMAN E BRIGGS, 2008; HARTMANN, 2004).

que este uso retórico, bem como a narração de uma mesma sucessão de eventos, e ainda a questão de quem é autorizado a contar parece sugerir que ao narrar a história da evangelização dos roms através de uma estilística bíblica está se concedendo legitimidade ao próprio discurso, como um gênese, que narra não a criação do mundo, mas a constituição da primeira igreja evangélica romani da Argentina.

Deve-se ressaltar ainda que estes tios e tias, testemunhando a conversão dos roms ao evangelismo pareciam não falar apenas de um antes e depois ao se tornar evangélico. Quando a história dos roms como uma das tribos de Israel é contada³⁰, salienta-se sempre que depois do tempo do castigo ter terminado, os roms estão se lembrando do que eles eram: o povo escolhido por Deus. De alguma forma, a conversão para os roms não se trata de uma mudança pura e simplesmente, de uma metamorfose, de um *tornar-se*, mas antes de um *retorno* a uma condição primeira, já vivida, de um *lembrar-se*.

Outra questão a ser salientada é que no que concerne os kalderash evangélicos de Buenos Aires, as ocasiões em que se fala a/dá Palavra de Deus de forma mais intensa, parece extrapolar os momentos da pregação e de testemunhos de conversão, permeando, igualmente, os momentos em que, no dia-a-dia, contam histórias bíblicas - que serão trabalhadas no capítulo quatro. Não se pode deixar de notar, entretanto, que o contexto mesmo da vida cotidiana é permeado pelas figuras de linguagem que aludem à Palavra. “A Palavra mudou a mulher”, “Deus me falou”, “Inundar o coração com a Palavra”, “Sustenta-se na Palavra”, “Abrir os ouvidos para a Palavra”, “Não faço mais isso porque vai contra a Palavra” – parecem indicar que muitas vezes, ao referir-se à Palavra, está se falando do próprio Deus, ou seja, Deus é a Palavra ao mesmo tempo em que fala a Palavra³¹.

Deve-se salientar ainda que os kalderash constantemente afirmam que o que eles têm não é uma religião, mas uma relação pessoal e amorosa com Deus: “o Espírito Santo é muito mais que uma religião”, me afirmou Nicole num domingo após o culto. Esta relação, por sua vez, se dá no constante diálogo estabelecido entre o Criador e as criaturas, onde o fiel através da oração e da adoração fala e é escutado por Deus; e

³⁰ Conforme exposto no primeiro capítulo.

³¹ Por este motivo no decorrer do trabalho usa-se o P maiúsculo ao grafá-la.

Deus, através da Palavra, não apenas aquela que está exposta na Bíblia, fala com seu rebanho, é ouvido e sua mensagem seguida, afinal de contas, ser evangélico para os roms é não só ouvir, mas “viver a Palavra”.

De todo modo, se por um lado “viver a Palavra” é central na definição do que é ser um rom evangélico, não se pode deixar de notar que os kalderash também “vivem *da* palavra” - dado que é à boa lábria que os romas atribuem o sucesso nas negociações que fazem e da qual tiram o sustento -, sendo que este “saber falar” é uma das facetas elencadas por eles na definição da própria identidade romani. A questão do “viver a Palavra” e seus efeitos na transformação das práticas culturais romas, bem como a centralidade da palavra, não só na “arte do negociar”, mas em diversas outras dimensões do uso da linguagem, é o tema do capítulo 3. Antes disso, porém, vejamos brevemente como funciona a igreja “Iglesia evangélica rom”, quais seus espaços de encontro, quem são os sujeitos que à frequenta, entre outras coisas.

2.2 A “Iglesia evangélica rom”

A primeira igreja evangélica rom da Argentina, segundo contaram os kalderash nos seus testemunhos, foi aquela fundada na década de setenta do século XX por Gustavo Varvakis logo após Deus, por intermédio de Abélard Blanc, ter curado o seu filho. Naquele momento, apesar do milagre e do fato de roms europeus terem ido à Argentina incentivar a propagação da “Palavra de Deus” entre os romanis, muitos roms ainda estavam relutantes quanto a tornar-se evangélico: “ninguém aceitava naquele tempo a mudança”, me contou Hector. Foi então que Gustavo deixou Buenos Aires e começou a viajar para as províncias e a pregar entre os kalderash de todo o território argentino. Neste intento teve mais êxito e, em pouco tempo, nas palavras de Jorge, “houve uma explosão de evangelho entre os roms da Argentina”.

Quando Gustavo voltou a Buenos Aires, os roms da capital federal, vendo a aceitação dos familiares e amigos romas que estavam nas províncias, passaram a seguir Gustavo, “como que contagiou” me disse o Pastor Santiago. Salienta-se ainda que roms de outras vitsas que

frequentavam a “primeira igreja” acabaram depois por fundarem suas próprias com o respaldo de Gustavo. Tal é o caso narrado, por exemplo, por Arnaldo Castillo, pastor da igreja rom “Unidos por Cristo”; e por Américo, pastor da igreja rom “Tienda de la Salvación”.

Santiago, porém, conta que naquele tempo deixou de ir à igreja dos roms devido à série de brigas que tinha com Gustavo, segundo ele motivadas pelo desentendimento que Gustavo tinha com seu irmão, pai de Santiago, e que repassava para o sobrinho. Naquele momento “não querendo abandonar a Cristo”, Santiago começou a frequentar uma igreja gadje comandada por Rubens Lorival, para o desgosto da família. Rubens quando soube que Santiago era cigano primeiramente propôs que ele levasse seu “povo” junto com ele para a igreja “Cristo Vive”. Todavia, os ciganos que iam não gostavam, não queriam se misturar com os gadjes. Foi então que Rubens propôs que Santiago comandasse uma filial da “Cristo Vivo” onde ele seria o pastor a falar da “Palavra” para os seus. Santiago contou que não aceitou, porque sendo seu tio pastor de uma igreja rom, o fato dele fundar outra igreja poderia causar divisão dentro da vitsa Bangohe, “seria uma desonra”. Segundo Santiago, ele pediu que Rubens esperasse pelo momento em que ele tivesse a benção do tio, e aí sim se tornaria pastor. Neste tempo começou a orar, a orar porque sentia um desejo forte dentro do peito de estar frente aos roms para falar sobre a “Palavra de Deus”. Esta história que Santiago me contou, a história de como se tornou pastor, é também um testemunho. Aqui, diferentemente do testemunho coletivo da conversão dos roms argentinos ao evangelismo, a experiência é pessoal e narrada na primeira pessoa do singular. De todo modo, Santiago não está falando apenas de seu renascimento enquanto evangélico, está também expondo explicitamente a sua transformação de ouvinte a pregador. É interessante notar ainda que a passagem de ouvinte a pregador de Santiago não está ancorada apenas no “chamado de Deus”, mas que o próprio “desígnio Divino” de transformação do homem em pastor deve antes passar pela aprovação coletiva. Para ser pastor entre os roms é necessário ser chamado por Deus a esta “missão”, contudo, é essencial da mesma forma que a comunidade romani, seguindo aquilo que os próprios kalderash chamam de “lei” – como, por exemplo, o respeito aos mais velhos -, aprove como um todo.

Seguindo com o testemunho de Santiago, foi então que o seu desejo começou a se tornar realidade, quando Gustavo anunciou para ele

que “vou para a Espanha, não quero saber mais nada da igreja, já estou velho, agora fica você”. Santiago então disse que estava com Rubens Lorival e o tio, mesmo não gostando do fato dele ser gadje, foi falar com o pastor da igreja “Cristo Vive” e fizeram um acordo para Santiago assumir a liderança da igreja até então dirigida por seu tio. Segundo contou Santiago, o único conselho que Rubens Lorival lhe deu foi “não mude coisas que estão bem, mas as coisas que estão molestando a Palavra isso sim. Trata de ensina-los com amor”.

De todo modo, continuou Santiago, quando Gustavo voltou de sua viagem quis o comando da igreja de volta, o que o incomodou profundamente já que “igreja não é igual uma camisa que se tira e põe”. De qualquer forma, no segundo semestre de 2010, Gustavo morreu vítima de um enfarte e Santiago assumiu definitivamente o controle da igreja que mudou o nome de “Misterio de Dios”, para “Iglesia evangélica rom”.

A “Iglesia evangélica rom” localiza-se no bairro Flores e é rodeada por inúmeras residências romanis. A igreja é frequentada pelos Bangoes e por sujeitos de várias outras vitsas, que *circulam* pelas igrejas conforme vão acontecendo brigas entre as famílias nucleares. Ocorre que quando um sujeito briga com outro, as duas famílias ficam desentendidas, não querendo, deste modo, frequentar os mesmo lugares. Assim, por exemplo, se um rom da vitsa castillo, briga com outro da vitsa choconi e ambas vão à mesma igreja, uma delas vai ter que deixar de ir (passando então a frequentar outra igreja rom) até que o conflito seja resolvido.

São fundamentalmente quatro as ocasiões em que se dão os encontros na igreja. Na primeira quinta-feira de cada mês ocorre a Santa Ceia, que é vista como um momento memorial onde se lembra “da morte de Jesus Cristo para nos salvar”. Neste dia, no altar, em frente ao local onde fica o pastor é arrumada uma mesa com inúmeros copinhos de vinho e uma bandeja com vários pães sírios, que é distribuído entre os fiéis e bebido e comido após a pregação. A Santa Ceia para os roms evangélicos segue a mesma lógica apontada por Peirce (s/d) acerca da eucaristia realizada pelas igrejas protestantes. Ou seja, ao contrário dos católicos, por exemplo, que seguem a doutrina da transubstanciação que prevê que o pão e o vinho se transformam em carne e sangue de Cristo, para os protestantes os elementos da eucaristia são carne e sangue apenas em sentido figurado que

alimentam as almas tal como o pão e o vinho fazem ao corpo. Segundo me explicaram os roms, a Santa Ceia foi instituída por Deus em substituição à Páscoa que era celebrada em agradecimento a libertação do povo de Israel do Egito. Na Páscoa, como era realizada antes da vinda “do filho de Deus”, uma vez por ano um cordeiro era sacrificado por família para a remissão dos pecados. A Santa Ceia, por sua vez, é realizada em memória ao sacrifício de Cristo, o cordeiro de Deus, que morreu para salvar os pecados da humanidade por toda a eternidade. Dentre os motivos elencados pelos roms na explicação da realização da Santa Ceia estão: lembrar do sacrifício de Cristo, renovar a aliança com Deus e a fé na volta de Jesus que virá buscar a “sua igreja” para a ceia que ocorrerá nos reinos do céu.

Esse momento memorial, contudo, não é desfrutado por todos os roms, mas apenas por aqueles que “estão salvos”, isso é, aqueles que através do batismo na água estabeleceram a aliança com Jesus e que, além disto, aceitaram a Palavra como regra de fé e prática.

Outro evento que ocorre na igreja são os estudos bíblicos que acontecem todas as sextas-feiras do mês. Neste dia aqueles interessados em se aprofundar nos ensinamentos de Deus através da Bíblia se reúnem numa sala que fica nas dependências da igreja para escutar as explicações do pastor e discutir sobre o texto bíblico. A sala tem a aparência daquelas de colégio, com lousa branca e carteiras, sendo que o pastor fica afrente e os demais participantes sentam separados por gênero, homens de um lado, mulheres de outro. Durante o tempo que estive em campo, o estudo bíblico foi frequentando por uma média de quinze a vinte pessoas, de idade que ia dos onze até sessenta e cinco anos. Os assuntos com os quais se iniciava a reunião eram escolhidos pelo Pastor Santiago, mas muitas vezes as perguntas e reflexões dos roms que estavam presentes faziam com que se desviasse do objetivo inicial e terminasse em outro não programado. Vale salientar que nos dias de estudo bíblico o clima é descontraído, onde além de se discutir assuntos chaves – tais como a criação da igreja, a importância da oração, a busca da salvação, o não cair em tentação entre outros -, também se canta, se conta histórias, piadas, se dá risada.

Nos sábados, por sua vez, ocorre encontros na igreja com um caráter mais organizativo. Nestes dias, o pastor, a pastora, os membros do coro e alguns outros kalderash se reúnem para tratar das reformas constantemente feitas na igreja – arrumar os lustres, o gesso, pintar

paredes etc. -, bem como para discutir estratégias para chamar os roms “para a casa de Deus”, organizar encontros para os jovens, palestras para as mulheres, vigílias, jantares e assim por diante.

Já os domingos são reservados para o culto principal. O culto normalmente se divide em três momentos. Começa com uma série de músicas que tocam alto enquanto os fiéis cantam, oram e batem palmas, passa pelo momento de pregação do pastor e acaba novamente em cantoria. Num culto de 2 horas, cerca de 1h15 é reservada ao cantar. Deve-se salientar que tanto na pregação, como em algumas músicas, era em romanês – língua rom - que se falava. Quando eu estava presente no culto principal, dado minha escassa compreensão do romanês, uma das mulheres era encarregada de traduzir para espanhol o que estava sendo dito.

Friso ainda que os dias de culto se mostram como um importante espaço de socialização. É no antes e no depois do culto, no espaço mesmo da igreja que os jovens formam rodas, conversam, cantam músicas cristãs em romanês, paqueram e muitas vezes conhecem melhor aquele ou aquela cuja família esta cobiçando para o matrimônio. As crianças correm pela igreja, desenham, jogam bola, brincam. Os já casados também formam rodas, contam as novidades, discutem questões do trabalho, falam de futebol, da novela etc.

No que concerne ao pastorado, apesar das mulheres casadas com os pastores serem chamadas de “pastoras”, são apenas os homens que podem subir no altar, seja para pregar, para dar testemunhos ou para participar do coro. Às pastoras fica reservada a função de aconselhamento das mulheres e das crianças. Ser pastor é como ser “tio”, isto é, é ser respeitado. Deste modo, um número grande de jovens que frequentam a igreja afirmam que querem um dia chegar a ser pastor, outros, porém, sonham em fazer parte do coro e por isso fazem aula de violão, de teclado e de bateria. As músicas cantadas no coro têm uma melodia alegre, se assemelhando às batidas do flamenco, sendo que as letras são cantadas em romanês.

A igreja sobrevive das doações feitas pelos fiéis nos dias de culto, quando uma das crianças passa com uma cesta recolhendo as contribuições. Segundo contou Pastor Santiago, o dinheiro arrecadado é em média seis mil pesos argentinos por mês, o que é suficiente para manter a igreja, mas não para manter a sua família; o que acarreta o fato dele ter que trabalhar numa das empresas da família – uma loja de venda

de automóveis -, ao invés de poder se dedicar exclusivamente ao evangelho. A cobrança dos 10% da renda dos fiéis que normalmente é praticada nas igrejas pentecostais era algo que estavam pensando em instituir entre os roms, dada a questão de que, segundo Santiago, somente quando pudesse se dedicar apenas à “Palavra” é que conseguiria ultrapassar o passo dado por Gustavo – evangelizar -, para dar outro – ensinar os roms a viver plenamente o evangelho.

Outro evento importante para a igreja e que não ocorre periodicamente é o batismo – *bolimos* em romanês. Segundo me contou Jorge, fora um batismo coletivo que ocorreu em 1996 onde mais de trezentas pessoas “foram salvas”, os demais bolimos ocorrem uma ou duas vezes ao ano, conforme a demanda de fiéis na igreja. Deve-se frisar, contudo, que os roms não permitem a prática do batismo em crianças - o que vai de consonância com as demais igrejas pentecostais - já que elas ainda não alcançaram “a idade da razão” e por isso não podem entregar sua vida à Cristo.

O batismo, conforme me explicaram os roms, é um evento de suma importância já que fundamental para a salvação. Quando a pessoa que aceitou se entregar a Jesus e à Palavra é submersa na água – pode ser um lago, uma praia ou uma piscina instalada na igreja – ocorre um sepultamento, onde o homem e a mulher enterram suas velhas maneiras de viver, para deixar “emergir uma nova vida em Cristo”. De todo modo não é a água que limpa os pecados, mas o “sangue de Jesus que morreu pelos pecados dos homens”. De fato, os kalderash falam que uma pessoa pode participar da igreja, ir nos cultos sem ser batizado. Mas esta pessoa que não participa da “Ceia do Senhor”, que por não ser batizada não podem ingerir o pão e vinho que representa o corpo e o sangue de Jesus, essa pessoa não faz parte da igreja de Cristo. Muitas vezes, friso ainda, o batismo foi comparado pelos roms à circuncisão, onde me foi dito que a verdadeira circuncisão é a do coração e não aquela que os Judeus da tribo de Judá fazem.

Deve-se salientar, contudo, que apenas ser batizado e participar da Santa Ceia não significa que se está para todo o sempre salvo. Segundo os kalderash, são quatro os principais deveres dos crentes que desejam “seguir os passos de Jesus” e “conseguir a salvação”: primeiro é necessário crer e ter o desejo de se entregar a Cristo; segundo é necessário ser batizado na água tal como Jesus fez quando o foi por intermédio de João Batista; terceiro é necessário participar dos cultos e

da ceia do senhor; e por último, mas nada menos importante, é necessário viver de acordo com a Palavra.

Capítulo 3

PALAVRAS QUE FAZEM, PRÁTICAS QUE DIZEM

No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus. Ele estava no princípio com Deus. E nada do que foi feito, foi feito sem ele. Nele havia vida, e a vida era a luz dos homens.

Bíblia: João, capítulo 1, versículo 1

No capítulo anterior discorri brevemente a respeito da importância da Palavra para os roms portenhos. Os kalderash frequentemente afirmam que não possuem uma religião, mas uma relação pessoal e amorosa com Deus. Esta relação, por sua vez, se dá através da constante conversa estabelecida entre os fiéis e o Criador – por meio de orações e adorações -, e entre Deus e seus descendentes – e isso não só e apenas pela Bíblia, mas por sonhos, por “sinais”, por “mensagens escutadas no coração”, pela voz do pastor ou de outro irmão “tocado pelo Espírito Divino”. A importância da Palavra é tão grande que o próprio Deus e a Palavra muitas vezes se confundem, como por exemplo nas expressões comumente utilizadas: “A Palavra mudou a mulher”, “Deus me falou”, “Inundar o coração com a Palavra”, “Sustenta-se na Palavra”, “Abrir os ouvidos para a Palavra”, “Não faço mais isso porque vai contra a Palavra”. A Palavra e Deus parecem se configurar não apenas como metáfora um do outro, mas estabelecem também uma relação metonímica onde referir-se à Palavra, é falar do próprio Deus, e falar de Deus é pensar na Palavra, já que Deus é a Palavra ao mesmo tempo em que fala a Palavra.

De todo modo, se acima o foco está sobre a Palavra Divina - que por se confundir com o próprio Deus é considerada poderosa por excelência, a Palavra que inunda, a Palavra que muda, a Palavra que *faz* -; não se deve deixar de notar, contudo, que o apreço pela *força* do que é dito, a palavra falada, não se configura apenas como algo posterior à conversão ao evangelismo por parte dos roms, extrapolando antes este contexto. Entre os kalderash, a linguagem é eficaz em diversas dimensões, a palavra falada é importante enquanto fator identitário e de

coesão do grupo, mas é fundamental também no sustendo dos kalderash, já que é à arte do falar, à boa lábia que eles atribuem o sucesso nas negociações. A importância da palavra falada é também salientada pelos kalderash devido ser através dela que as informações circulam entre as vitsas e as natsias, por exemplo, bem como é devido à força, o poder realizativo da palavra, que os romanis explicam o fato das pregações e das músicas dos cultos serem faladas em romanês.

Na primeira parte deste capítulo, “A força da palavra dita”, o objetivo é apontar de maneira breve estas diferentes dimensões do uso da linguagem por parte dos romanis, tendo como foco principal pensar o caráter pragmático atribuído aos romas à língua falada. Na segunda parte, por sua vez, será discutido a respeito daquilo que os romas entendem por “viver a Palavra”. Se a princípio esta expressão comumente utilizada pelos roms poderia ser vista como paradoxal, dado o caráter pragmático da linguagem frisado acima, neste subcapítulo será demonstrado que “viver a Palavra” não remete simplesmente a *colocar a palavra em ação*, mas se configura antes como uma maneira utilizada pelos romas na explicação das diversas transformações de suas práticas culturais no tempo. Ou seja, o objetivo neste subcapítulo será pensar como as práticas romanis e o “viver a Palavra” – que remete ao tempo posterior à conversão ao evangelismo - se afetam mutuamente.

3.1 A força da palavra dita

Seja os roms com os quais convivi no Brasil, ou ainda os kalderash junto aos quais fiz campo em Buenos Aires, eles demonstram sentir muito orgulho da sua língua. Um idioma caracterizado como “forte”, que “faz as coisas que diz” e não apenas compartilhado entre todos os rom, mas um elemento basilar na demarcação que estes sujeitos fazem de quem é ou não é roma. “Nossa língua é a nossa pátria”, me afirmou certa vez Tio Rafael no trabalho de campo realizado em Uberlândia, Minas Gerais - quando indagado acerca do lugar no qual nasceu. A relação entre “língua” e “espaço”³² na construção do sujeito-

³² Lembro que no primeiro capítulo foi percorrido brevemente sobre a relação diferenciada que os kalderash estabelecem com o território, bem como a ideia

rom foi uma das questões trabalhadas no meu Trabalho de Conclusão de Curso (CICHOWICZ, 2010), onde através das *estórias de viagens* procurei pensar o modo como a língua aparecia como um elemento basilar no processo de reterritorialização pelos kalderash do espaço desterritorializado.

A despeito das variações dialetais, que implicam em transformações de vocábulos - por exemplo, no Brasil utiliza-se a palavra *vitsi* para se referir as famílias nucleares, enquanto que em Buenos Aires a palavra utilizada é *vitsa*; outro exemplo é a incorporação de palavras referentes à língua falada no país em que circulam, como os vocábulos que nomeiam objetos relativamente novos tal como “computador” -, os roma como um todo utilizam a mesma linguagem e é através da língua que eles se reconhecem como “irmãos”³³. Muitas vezes os kalderash me afirmaram que “se conhece outro rom pelo cheiro, mas para confirmar é só falar em romanês”. Segundo Fazito,

Entre os *kalderash* parece existir um sentimento especial quanto à importância da sua língua, uma espécie de “identidade do *ser cigano*” representada a partir da língua como traço fundamental. Neste caso, a língua incorporaria simbolicamente os valores mais característicos da tradição cultural cigana, estabelecendo o vínculo de pertencimento ao grupo (FAZITO, 2000, p. 54, grifos do autor).

Além da centralidade da língua rom na afirmação identitária dos kalderash, deve-se ressaltar que à língua falada é atribuído, igualmente, um grande prestígio pelos romas devido ser basal para o sustento do grupo, já que é à boa lábria que os kalderash atribuem o sucesso que obtêm nas transações que fazem com os gadjos. Desde crianças os

de pátria. De todo modo, para uma discussão mais aprofundada ver Cichowicz (2010).

³³ O termo “irmãos” no sentido empregado é utilizado pelos roms. É algo que escutei tanto no campo no Brasil, como em Buenos Aires.

romas são ensinados e iniciados naquilo que poderíamos chamar de uma “arte do negociar”³⁴.

A relação entre o falar e a concepção de si dos romas aparece já na própria maneira de nomear as natsias. Os nomes dados às famílias extensas romanis, na grande maioria das vezes, levam em conta uma profissão comum. Kalderash, por exemplo, remete aos caldeireiros, sendo caracterizado pela bibliografia sobre os ciganos como aqueles que trabalhavam na forja de metais, sobretudo o cobre. Segundo me explicaram os roms, era com isso que os antigos trabalhavam, mas depois que o mundo se “modernizou”, a demanda por esses produtos foi diminuindo cada vez mais, o que ocasionou uma mudança do que era vendido, mas não uma mudança da operação, “daquilo que os kalderash sempre fizeram”³⁵. Segundo me contou Hector numa tarde que tomávamos chai na casa do Pastor Santiago:

Chegou um tempo em que ninguém comprava mais nossos produtos
Os tachos, as panelas, as coisas que os antigos faziam
Tinha tudo para vender na cidade, sabe... tudo modernizado...
Mas é que a profissão dos kalderash não eram os tachos
A profissão dos kalderash é vender
E isso os kalderash continuaram fazendo.

Eduardo – um rom de cerca de 45 anos – que estava no mesmo local, interrompeu a fala de Hector e acrescentou

Cigano é o povo mais comerciante do mundo
Ninguém sabe falar mais que um rom
Rom se quiser vender um livro pra alguém que não sabe ler, vende! [risos]
Ele vai lá e fala com um gadje,
Compra o carro dele

³⁴ Optei pelo termo “negociar” ao invés de “negociação” devido acreditar que o verbo, muito mais que o substantivo, de alguma forma mantém o sentido do constante e aberto *fazer* que é essencial para o entendimento desta prática rom.

³⁵ Os kalderash com os quais convivi em campo trabalham fundamentalmente com a venda de automóveis usados e com o comércio de metais, principalmente de sucatas.

E depois se quiser fala com a gadje
E vende o mesmo carro pra ele sem ele perceber! [risos]

É interessante notar na fala de Eduardo a associação do falar com o comerciar. Em campo não faltaram outros exemplos dessa analogia. Expressões como “você tem que ensinar o menino a falar” – no sentido de negociar -, “a fala do Marcos é muito boa” – no sentido de que é um bom comerciante -, “o Felipe é que sabe falar, você vai para comprar uma roda e leva um caminhão!” apareciam constantemente.

Ainda sobre este respeito deve-se acrescentar ainda que as crianças são ensinadas desde cedo a comerciar. Uma tarde estávamos eu e mais cinco roms na casa de Consuelo. Lara, sua bori – nora -, enquanto cozinhava começou a conversar com o filho de 6 anos que queria um copo de refrigerante:

- Quanto você me dá pela coca Ramon?
 - Eu te dou esse pano. [O menino apontou para um pano de prato que estava em cima da mesa]
 - Esse pano é muito pouco, ele está sujo, olha ai. [Lara apontou para uma mancha que tinha no pano]
 - Essa cadeira pela coca!
 - Não, eu quero o pano! Mas você precisa me falar do pano!
- Celeste, a avó de Ramon se aproximou e falou alguma coisa no seu ouvido. Ramon então respondeu à mãe:
- É bonito o pano, não é sujeira, é um desenho do pano [todos que estavam no ambiente riram e bateram palmas para o menino]
- A avó então falou alto:
- Acho que esse pano vale dois copos de coca Ramon!!!
- Ramon prontamente disse para a mãe:
- Você me dá dois copos de coca que eu te dou esse pano bonito.
- Beijando o menino, Lara respondeu:
- Vendido!!!

Jorge também me contou que ensinou desde cedo seus filhos a fazerem negócios:

Eu levava os meninos desde cedo para a loja sabe [loja de automóveis]
E às vezes eu tinha que sair, ligava alguém e eu tinha que sair
Mas eu deixava os meninos cuidando da loja
Sabe que tinha vezes que eu voltava
E os meninos tinham vendido um carro?
Tinham convencido os gadje de comprar,
Só me dava o trabalho de fechar o negócio! [risos]
Mas é que desde cedo nós ensinamos as crianças a falar.
A gente joga com as crianças e elas aprendem.

Foram varias as vezes que eu presenciei esse “jogo”, essa brincadeira de compra e venda, onde a criança ocupava por vezes o lugar do vendedor, em outros momentos o papel do comprador, sendo aplaudida e reverenciada quando, através da fala, convence o seu interlocutor a comprar e vender sob seus termos. Enfim, o que gostaria de salientar neste momento a este respeito é o orgulho expressado e a importância atribuída pelos kalderash a este modo de falar, a esta arte de negociar que não apenas garante o sustento do grupo, mas o nomeia, o caracteriza perante aos outros grupos roms.

Mas a palavra não é importante apenas nos negócios. Salienta-se ainda que é através da fala que as informações circulam de vitsa a vitsa, é por meio dela que as tradições são ensinadas e que se conhece a história dos antepassados. É a palavra falada que tem peso de lei, é com ela que se assina um acordo. Para os roms o romanês é um idioma *forte* e é à força da palavra dita que se atribui o acontecer³⁶.

O romanês se configura como um idioma eminentemente oral, apesar de hoje ser muitas vezes escrito utilizando como base o alfabeto da língua do país onde estão, principalmente nas redes sociais como Facebook e Orkut. Conforme nos expõe Fonseca (1996), nem mesmo existem no romanês palavras que indiquem o ato de “ler” e “escrever”:

Os ciganos têm de emprestar termos de outras línguas para descrever estas atividades. Ou então, e isso é ainda mais revelador, usam outras palavras romani. *Chin*, “cortar” (como entalhar), significa “escrever”. O verbo *ler* é *gin*, que significa “contar”. Mas a expressão comum é *dav opre: dav opre* quer

³⁶ A questão da palavra que *faz* será discutida abaixo.

dizer “eu entrego”, e portanto a expressão pode ser traduzida como “leio em voz alta”. [...] De maneira semelhante, *drabarav*, uma versão de “eu leio” usada pelos ciganos macedônios, tradicionalmente significa ler no sentido específico de ler a sorte na palma da mão. E na Albânia, os ciganos podem usar *gilabav* para “eu leio”, quando seu sentido inicial é “eu canto” (FONSECA, 1996, p. 22, grifos da autora).

Em Buenos Aires, por sua vez, os verbos “escrever” e “ler” são traduzidos respectivamente pelas expressões “mechela” e “dilaval”. Quando indaguei os roms a respeito de como poderíamos traduzir tais palavras para o espanhol, eles me explicaram a primeira como tendo um sentido de “trilhar” – “como deixar marcas pelo chão” –, e o segundo como tendo o significado de “cantar”, tendo semelhança com o termo citado por Fonseca.

Em campo pude perceber que além de grande parte das crianças falarem apenas a língua roma e estarem sendo iniciadas no aprendizado do espanhol, as que já falavam as duas línguas eram permanentemente incentivadas a conversar em romanês.

No entanto, vivendo meio a sociedade ocidental onde o uso da palavra escrita é altamente valorizado; os roms adaptam-se a ela à sua maneira, frequentam a instituição escolar formal não durante um tempo consecutivo, mas com idas e vindas - que dependem do calendário do próprio grupo - permanecendo somente até o momento em que aprendem a ler e a escrever, bem como a fazer as operações básicas de matemática. Algumas crianças nem mesmo chegam a frequentar tal instituição, aprendem estes saberes com outros romani que já o “possuem”.

O principal motivo dado pelos kalderash no que concerne o fato de não gostarem que as crianças frequentem a escola é o medo de que elas se misturem com os gadjos³⁷, que percam sua cultura e suas raízes. Deve-se salientar, contudo, que a conversão ao evangelismo tem incentivado a escolarização dos kalderash em Buenos Aires, e isso fundamentalmente devido à necessidade constantemente frisada de que

³⁷ Para uma discussão sobre a separação romani x gadje ver, por exemplo, Okely (2007), Fazito (2000), Ferrari (2010).

os evangélicos devem ler a Bíblia, que é onde está a Palavra de Deus e os ensinamentos que devem ser seguidos.

Com o intuito de incentivar a alfabetização dos romnis e atentando ao fato de que os pais não gostam de enviar seus filhos à escola formal, um dos projetos da “Iglesia evangélica rom” é abrir uma escola rom nas dependências mesmas da igreja, onde se ensine a ler e a escrever, a fazer contas, mas onde também se fale em romanês e se ensine a história do povo rom.

Deve-se notar ainda que a necessidade de aprender a ler e a escrever além de ser explicada devido ser imprescindível para os roms, enquanto evangélicos, ler a Bíblia, a escrita aparece também como fundamental no relacionamento legal com o mundo gadje. Se entre os roms é a palavra que tem peso de lei e é com a palavra que se assina um acordo, isso só concerne a relação intragrupo. Quando se passa à relação estabelecida com os não-roms, os kalderash são interpelados constantemente pela necessidade documental, no sentido de declaração escrita de caráter comprovativo. Vejamos, por exemplo, a questão do casamento.

Quando estava em campo, Santiago, o pastor da “Iglesia evangélica rom”, me perguntou sobre a possibilidade de o ajudar a fazer uma certidão de casamento. Ele me explicou que os roms quando casam não querem saber de ir a cartórios informar a sociedade de sua nova condição, “a lei do gadjo não serve para o cigano”. De todo modo, dado o fato de que o “papel” muitas vezes é necessário por questões burocráticas como para abrir contas em bancos, matricular os filhos da escola etc., e já que os roms não querem seguir a lei dos gadjos, a ideia do pastor era fazer um documento no jeito rom, que no dia do casamento na igreja fosse assinado e outorgado não por um oficial de cartório, mas pelos anciões roms e pelo pastor, aqueles que são respeitados pelos romas e que decidem em nome do grupo o que deve ou não ser feito. Eu me dispus a fazer junto com Santiago, sua esposa Joana e outros roms frequentadores daquela igreja tal documento, alertando-os, contudo, de que não seria fácil fazer com que a certidão de casamento rom, tal como eles queriam, valesse no “mundo gadje”, como eles mesmos chamavam.

Santiago mostrou-se ciente das dificuldades, falou que primeiramente iria apresentar a ideia e o papel para os anciões e para os pastores das outras igrejas roms, a fim de saber o que eles achavam e se

gostariam que fosse feita alguma modificação no modelo que fizemos. Até o momento do meu retorno do campo o assunto “certidão de casamento” não tinha sido discutido entre eles, então não posso afirmar qual foi a repercussão da ideia do pastor entre os kalderash. Ainda sobre a certidão de casamento rom é interessante notar que nela ao fundo figura uma imagem da bandeira romani, utilizada em todo o mundo como símbolo do povo rom, na qual, segundo me explicaram Santiago e Hector, o verde significa a natureza, o azul significa Deus e no meio disso tudo está a roda de uma carroça, que significa o movimento dos roms sobre o mundo. A estrutura do documento, não se pode deixar de notar, foi feita tomando como base um modelo gadje, mais especificamente a certidão de casamento de Santiago que casou-se em cartório civil devido, como ele explicou, à constante requisição por parte dos gadjes deste documento. Já a frase em romanês “Che aven bastale le terne ande eysel vors” foi traduzida por Santiago como significando “tenham sorte e fortuna os noivos, cem anos”; sendo um dito que sempre se fala aos noivos quando se casam.

Outra questão que gostaria de salientar refere-se aos termos “oralidade” e “escrita” que de alguma maneira apareceram no decorrer deste capítulo. Torna-se importante dizer que quando falo em oralidade e escrita não me reporto, ou melhor, não estou atestando um sistema de representação baseado em dualidades opostas. Me reporto antes ao modo como os roms apreendem estas duas operações, quais sejam, a de falar – que remete ao ouvir –, e a de escrever – que remete ao ler.

Como brevemente citado acima, é à força da palavra dita que muitas vezes os roms atribuem o acontecer. Quando fazia campo no Brasil, na tentativa de entender o que era o *marimé*³⁸ – o estado de impureza – quando perguntava a um rom o que significava aquela palavra, no máximo tinha como resposta: “marimé é... marimé”, ou ainda uma declaração percebida não apenas na sua relação fonética, mas que leva em conta o corpo do sujeito que com expressão tenebrosa, coloca a mão sobre o rosto e afirma veemente: “dá azar!”.

A experiência de ouvir tal expressão por vezes me dava a impressão de que tal termo, pela imanência que parece carregar em relação ao que se pretende dizer, não era um x que representa um y, mas ser um x que é x. Tia Marta – uma das mulheres mais velhas do grupo

³⁸ Posteriormente será discutido mais longamente a questão do marimé.

kalderash com o qual convivi em Uberlândia, Minas Gerais – me contou certa vez um episódio:

Nós estávamos indo andar no nordeste Paula... longe, longe.
Encostamos num posto pra dormir...
Mas a mulherada...
Sabe como é a mulherada...
Queriam lavar os cabelos.
A Joana entrou lá no chuveiro e você não acredita!
Ela estava com o sabão na cabeça e acabou a água.
Mas não acabou a água não Paula!
O gadjo do posto que desligou.
Tem lógica Paula? Com o sabão na cabeça ainda?!
Não gostam de cigano.
Falou que não pagamos nada daí não podíamos usar o banheiro.
Não gostam de cigano...
Eu olhei bem fundo nele e falei [fala uma frase em romanês].
Ana Paula: - Mas e o que quer dizer isso?
Que o gadjo ia morrer seco sem um pingo de água.
Ele ficou com medo Paula. Ficou sim.
Os gadjos falam que nossa língua é do diabo.
Mas não é do diabo não Paula.
Nossa língua é forte, forte.
O que fala em romanês acontece...
Pode acreditar Paula...

“Em cada palavra pulsa um coração”, disse uma vez Clarice Lispector. Esta força, a vivacidade da língua romanês, não foi explicitada apenas por tia Marta, mas por muitos romas durante o campo no Brasil. Fonseca (1996) no trabalho que realizou junto aos roms também atentou acerca deste respeito. Arrazoando acerca da intensidade e da fecundidade do romanês, a autora cita uma lenda narrada por um romani na qual se conta que a lua cheia é atraída para a terra pelo peso e feitiço da língua roma.

Em Buenos Aires, por sua vez, a força da língua rom é um dos motivos dados, por exemplo, ao fato das músicas, da pregação do pastor e das orações durante os cultos, bem como no contexto da vida cotidiana serem faladas em romanês: “Deus escuta mais rápido quando falamos na

nossa língua”, me falou Eduardo. Nicole, numa outra oportunidade, me disse que “a gente reza em romanês, porque quando falamos em romanês as coisas acontecem”.

É interessante notar a este respeito que segundo os kalderash o romanês é na verdade a língua genuína de Deus. Numa noite de quinta-feira, estávamos eu e mais cinco romanis conversando na casa de João Paulo, um rom de cerca de 60 anos de idade, quando sua esposa, Teresa, uma mulher de 55 anos de idade que é caracterizada pelo grupo como alguém que “adora falar”, me contou uma história que, segundo ela, ouve desde os tempos de seus avós:

Os antigos contam que no tempo de Abraão
Os homens queriam construir uma torre beeeem alta [estendeu os braços no sentido vertical para demonstrar o tamanho]
Uma torre bem alta do tamanho do céu
Para chegar até onde Deus vivia com os anjos
Os antigos contam que naquele tempo todos os povos do mundo
Eles falavam a mesma língua
Mas eles queriam construir esta torre, a Torre de Babel
Os ciganos vocês sabem, que não querem saber de trabalho pesado! [risos]
Quer ver um cigano correndo é mandar ele fazer alguma coisa que escorra água [suor]
Foi que os homens estavam construindo a torre e os ciganos ficaram lá cantando
Dançando, tocando musica com a viola [Alejandro, que estava no mesmo ambiente com um violão no colo, deu um batida nas cordas deixando ressoar pela sala algumas notas, fazendo com que todos soltassem risadas]
Os gadje reclamavam:
- Cigano seu preguiçoso, para de fazer festa e vem ajudar!
Mas os ciganos nem escutavam
Mas foi que Deus
Quando viu o que os homens estavam fazendo
Se enraiveceu!
Deus ficou bravo porque os homens queriam chegar até o céu
Então Deus castigou os homens a não falarem mais a mesma língua que ele
Sabe que Deus fala romanês
Todos os homens ficaram falando línguas diferentes
Ninguém mais se entendia [risos]
Mas os ciganos
Deus viu que os ciganos não colocaram nenhum tijolo na torre
Deus ficou feliz com os ciganos

Então porque os ciganos ficaram cantando e dançando
Deus deixou que os ciganos ficassem com a mesma língua que Ele.

Depois que me foi contada esta história, perguntei sobre ela a outros roms que se referiam ao episódio da torre de Babel como mais um exemplo de que os roms são o verdadeiro povo escolhido por Deus, bem como que os romas são mais evangélicos que os gadjes e, ainda, que os roms são mais ciganos que os outros ciganos, como os calóns que não falam o romanês. A esta história também o Pastor Santiago se reportou quando indagado do porquê dos cantos e das pregações na igreja serem feitas em romanês. Nas palavras do pastor:

Você e seu marido falam português
Então não tem porque de você e o Rafael conversarem em francês
Vocês falam em português porque vocês se entendem
Rom reza em romanês porque Jesus entende
É assim que Jesus entende os roms
Sabe que os evangélicos falam em línguas?
Então que o rom não precisa falar em línguas
Porque o rom já fala a língua de Deus.

De todo modo, como dito acima, apesar dos kalderash constantemente frisarem a força do romanês, havia todo um incentivo à alfabetização devido à necessidade dos roms, enquanto evangélicos, lerem a Bíblia. Santiago me contou que já havia versões da Bíblia traduzida em romanês, mas quando perguntei se era do interesse dos frequentadores da igreja utilizá-la ele respondeu negativamente. Segundo me explicou o pastor, não há a necessidade de uma versão em romanês da Bíblia, que segundo ele “é só um pedaço de papel, o que importa não é o escrito, mas aquilo que Deus falou para seus filhos”. “Olha!”, e ele então jogou a Bíblia no chão, “Isso aqui é só papel!”.

Num outro momento, quando visitava a casa de Hector, perguntei a ele o que achava da Bíblia. Ele prontamente respondeu que quando precisa de um auxílio abre a Bíblia e lê algum trecho, que por providência divina sempre é o mais acertado para aquelas situações. A Bíblia de Hector tinha uma capa verde, era a mesma Bíblia que eu

ganhei de Santiago logo que cheguei a campo, a mesma versão que todos os roms ganham da “Iglesia evangélica rom” quando são batizados.

A Bíblia de Hector, porem, diferente da minha que se mantinha quase que da mesma forma desde que fui presenteada, estava colorida, desenhada. Ele me contou que aquelas artes eram dos seus netos, que constantemente pegavam a Bíblia para brincar. Quando, porem, perguntei a Hector se ele gostaria de ter uma Bíblia escrita em romanês, ele prontamente respondeu que não, “não precisa, sabe Ana Paula, a Bíblia nós lemos, mas quando precisa falar com Deus a gente sabe as palavras”. Vendo que eu escutava atentamente o que ele estava dizendo, Hector continuou:

Os gadje que tem isso de escrever as coisas,
Rom gosta de falar!
O idioma dos roms desde sempre que não se escreve.
É a língua de Deus.
Se Deus tivesse contado todas as coisas que tem na Bíblia para um cigano
Não ia ter essa coisa de papel.
Cigano ia falar as coisas da Bíblia... tudinho.

Samantha, esposa de Hector que estava na mesma sala, acrescentou:

Mas Deus contou todas as coisas para os ciganos sabe,
Não é Hector?
Mas é igual falou o Pastor Gustavo³⁹,
Quando o rom não lutou pela terra de Moisés⁴⁰,
Deus castigou o cigano.
Cigano não lembrava mais de nada.
Agora que o cigano está lembrando das coisas.

³⁹ Um dos percursores do evangelismo entre os roms na Argentina, citado nos capítulos anteriores.

⁴⁰ A história dos roms enquanto uma das tribos de Israel exposta no primeiro capítulo.

Num outro momento, perguntei ao Pastor Santiago a respeito deste fato, isto é, do conteúdo da Bíblia ter sido narrado não só para os gadjes, que escreveram a Bíblia, mas também para os roms. Santiago me explicou que isso “é muito verdade”, e que o fato de que muitas das histórias que constam na Bíblia serem contadas pelos antigos mesmo antes da conversão e ainda antes dos roms saberem ler é uma prova disso:

Lembra da história que eu te contei
Dos roms que foram castigados
Porque não queriam lutar pela terra prometida?
Os roms ficaram muito tempo esquecidos de quem eles eram,
E para onde estavam indo.
Mas os roms esqueceram também das palavras que Deus falou.
Tudo o que está na Bíblia Deus também falou para os ciganos.
Se os ciganos não tivessem passado pelo castigo
Os roms saberiam falar tudo o que está na Bíblia
Assim, de cabeça.
Os antigos lembravam apenas algumas coisas,
Misturavam as coisas.
Não ficava certo nas histórias dos antigos as palavras de Jesus.
Mas agora nós lemos a Bíblia,
Nós lembramos das histórias dos antigos
E sabemos separar as coisas, assim, arrumar a mistura.

“Arrumar a mistura” para Santiago é levar em conta o que os antigos contavam, suas histórias, bem como aquilo que está exposto na Bíblia, e de alguma forma fazer com que as palavras de um e as palavras de outro se interpenetrem, se imbriquem, de modo a servir de explicação “para as coisas do mundo”, conforme ele mesmo definiu. Trabalharemos melhor esta questão adiante. De todo modo, o que gostaria de salientar neste momento é a afirmação de Hector de que “O idioma dos roms desde sempre que não se escreve. É a língua de Deus”. Poderíamos pensar que o motivo do romanês não ser escrito se deve ao fato de que é esta a língua do Criador? Em campo não faltaram outros exemplos de associações deste tipo.

Numa tarde de sábado quando ouvia Jorge, um dos roms mais velhos da vitsa Bangohe, narrar histórias do seu tempo de criança, afirmei estar impressionada com a sua memória, com os detalhes do mundo que ele me contava. Jorge respondeu que “isso é coisa de rom, isso de ter boa memória”. O velho romani, que quando falou em memória apontou para o coração, como que apontando que é ali que as lembranças são guardadas, me explicou:

Os crioulos⁴¹ que tem dessas coisas de escrever,
De colocar o tempo que passou nos livros.
Mas é igual o tempo que os ciganos andavam pelo mundo,
Cigano não seguia as estradas.
Se não fosse pelos ciganos o mundo teria só uma estrada.
Porque sabe que quem foi abrindo os caminhos foram os ciganos.
Cigano também não gosta de escrever assim na linha [com uma caneta invisível,
fez um gesto imitando alguém escrevendo].
Cigano guarda as coisas na memória.
Este papel que você tem ai hoje [apontou para o caderno que estava sobre meu colo], Você perde.
Mas as coisas que os ciganos carregam na no coração,
Estas coisa sabe... estas coisas ficam sempre junto.
E quando você fala com a nossa língua as coisas acontecem,
Sabe, Ana Paula.
O romanês é forte!
Se você quer alguma coisa pede para um rom pedir!
Rom gosta de falar.
Rom é igual Deus.
Deus não escreveu assim a Bíblia e entregou para os homens.
Ele falou para os homens.
Os gadjes que escreveram a Bíblia assim.

Primeiramente gostaria de apontar à associação feita por Jorge da escrita com a estrada, com o caminho traçado no chão. Esta analogia anda em consonância com a própria palavra utilizada pelos roms para falar do ato de escrever: “machela”, trilhar. Continuando com a fala de

⁴¹ Crioulos é outro termo utilizado pelos roms em Buenos Aires, junto com o já citado *gadje*, na referencia aos não-ciganos.

Jorge, percebe-se, assim como na fala de Hector, uma associação do falar com a língua rom - que é também o idioma de Deus -, assim como uma conexão da palavra escrita com a língua gadje. Ainda sobre este respeito, naquela mesma ocasião em que eu ensinava um grupo de mulheres roms a fazer brigadeiro, Lara reclamou sobre o fato de que assistentes sociais continuamente iam até a sua casa, insistindo para que colocasse os filhos na escola. Ela falou com tom indignado:

Deus também não escreve...

Ou ele manda um bilhete quando quer falar com nós?

Já viu Jesus mandar bilhete?

Não! [risos]

Deus fala e nós escutamos assim! Rom sabe falar!

É interessante notar sobre esta questão, que existe entre os roms uma separação entre aquilo que é dito e ouvido, e aquilo que é escrito e lido que parece remeter a uma divisão entre o sagrado e o profano. Enquanto que o falar e o ouvir são relacionados com o idioma primeiro, a língua através da qual Deus criou o mundo - afinal de contas “No princípio era o Verbo, e o Verbo estava junto de Deus, e o Verbo era Deus”⁴² -, língua esta que é, igualmente, o mesmo idioma falado pelos roms; a escrita, por sua vez, fica relegada aos gadjes, que depois que foram castigados por Deus no episódio da Torre de Babel, perderam a capacidade de falar na língua do Criador, sendo necessário para eles, pensando na fala do Pastor Santiago, “falar em línguas” – a glossolalia - na tentativa de estabelecer um diálogo mais direto com Deus.

Quando utilizo aqui os termos “sagrado” e “profano” não estou me reportando à distinção clássica, feita, por exemplo, por Émile Durkheim que ao conceber uma separação radical entre estes “dois mundos” e entre os quais não existiria nada em comum, colocava a totalidade do social ora num polo, ora no outro⁴³ (DURKHEIM, 1996).

⁴² Evangelho Segundo são João, capítulo 1, versículo 1.

⁴³ “Todas as crenças religiosas conhecidas, sejam simples ou complexas, apresentam um mesmo caráter comum: supõem uma classificação das coisas, reais ou ideais, que os homens concebem, em duas classes, em dois gêneros opostos, designados geralmente por dois termos distintos que as palavras

Como Evans-Pritchard já arrazoou em meados no século XX, existe um caráter relacional e contextual entre o sagrado e o profano que deve ser levado em conta⁴⁴.

De todo modo, o que gostaria de salientar é que a utilização destes termos antes de ser uma *imposição teórica*, se configura como uma *demanda etnográfica*. Foi o modo que escolhi para traduzir a separação feita pelos kalderash, no domínio do uso da língua, entre um mundo rom - caracterizado pela utilização do idioma romanês (língua comum entre os romanis e Deus) e da palavra falada -, e um mundo gadje - que é eminentemente o lugar do impuro⁴⁵, e que é também o posto da palavra escrita. A este respeito o que se torna interessante notar é que é à palavra falada, fundamentalmente quando o é no romanês, localizada no âmbito do sagrado, que muitas vezes os romas atribuem o *acontecer*, isto é, o fato do falar agir no mundo, produzindo efeitos e, conseqüentemente, influenciando a realidade.

Esta caracterização da linguagem enquanto realizativa nos remete à teoria dos atos de fala de Austin. Na obra “How to do things with words” (1982 [1962]). Austin vai objetar-se a visão simplista e limitada corrente até então de que os enunciados da fala poderiam apenas referir-se a um estado de coisa que remeteria a uma questão de “verdade” e “falsidade”. Assim, à enunciados do tipo constatativos como “o macarrão está pronto”, Austin contraporá enunciados do tipo performativo, que não apenas descreveriam um estado de coisa, e

profano e sagrado traduzem bastante bem. A divisão do mundo em dois domínios que compreendem, um, tudo o que é sagrado, outro, tudo o que é profano, tal é o traço distintivo do pensamento religioso (...)” (DURKHEIM, 1996, p. 19 grifos do autor).

⁴⁴ “Por certo, o que ele [Durkheim] chama de sagrado e de profano pertencem ao mesmo nível de experiência e, longe de serem nitidamente demarcados em seus limites de vigência, são tão intimamente ligados que se mostram quase inseparáveis. Tais conceitos, portanto, não podem, quer para o indivíduo, quer para a atividade social, ser dispostos em departamentos fechados que negam um ao outro, deixando um de existir quando o outro entra em cena. [...] Pode-se dizer também aqui que as definições de Durkheim não deixam muito espaço para a flexibilidade de situações, como por exemplo para o fato de que o que é ‘sagrado’ pode sê-lo apenas em certos contextos e em certas ocasiões, e não em outras” (EVANS-PRITCHARD, 1978, p. 93).

⁴⁵ Veremos posteriormente a questão do puro x impuro no contexto da socialidade rom.

sim, agiriam sobre a realidade. O enunciado “Batizo esta criança com o nome de Antônia” não teria função de verdade/falsidade, mas agiria sobre o mundo, pois realiza o ato ao qual se refere. Contudo, a própria distinção entre enunciados constataivos e performativos vai ser desconstruída por Austin após a observação que as condições de “felicidade” dos performativos são igualmente aplicáveis aos constataivos, já que, por exemplo, o enunciado constataivo citado acima não apenas serviria para constatar que a macarrão está pronto, como, igualmente, agiria sobre o mundo ao informar o interlocutor desta condição.

Tambiah, retoma Austin em sua obra “The magical power of words” (1968), fazendo uma reanálise do material etnográfico de Malinowski, fundamentalmente no que concerne à magia Trobriandesa, para pensar o ritual enquanto um complexo de palavras e ações - se contrapondo às abordagens ortodoxas que desvalorizavam o papel das palavras nos rituais -, bem como para destacar o caráter ritualístico da própria fala. O que gostaria de destacar neste momento a partir destas discussões de Austin e de Tambiah, refere-se à consideração do *poder* das palavras, a consideração de seu caráter *pragmático*.

Apontando ao fato de que a linguagem sagrada é comumente tomada como aquela que possui “a special kind of power not normally associated with ordinary language” (TAMBIAH, 1968, p. 179), o autor vai indagar a respeito do que provoca a elevação de certas palavras à um estatuto mágico, isto é, a atribuição de um caráter ativo e criativo. Para Tambiah a resposta desta questão remeteria a uma condição contextual específica, já que, dado a diferença entre a linguagem sagrada e a linguagem profana não ser absoluta, mas relativa, o poder criativo das palavras dependeria antes do contexto ritual e religioso que as enquadrava.

Cardoso (2012), por sua vez, vai se contrapor à esta apreensão de Tambiah. No artigo “Entre Estórias” - no qual discorre sobre as estórias dos espíritos⁴⁶, no contexto das religiosidades afro-brasileiras -, a autora atenta ao fato de que Tambiah, através de várias considerações

⁴⁶ A autora salienta que o uso do artigo **dos** remete tanto ao objeto do narrar, já que as estórias são *sobre* espíritos, quando aos sujeitos do narrar, dado que quem conta as estórias são também estes sujeitos que, apesar de estarem ligados aos médiuns que os incorporam, são dotados de agencia própria, segundo a própria compreensão nativa.

etnográficas, nos auxilia a pensar sobre aspectos da relação entre a linguagem e seu “poder mágico”. No entanto, Cardoso ressalta que o poder criativo das palavras, no que concerne as estórias através das quais os espíritos “ganham vida”, extrapola o contexto das “falas rituais”, problematizando então a distinção que Tambiah toma como explicativa do poder das palavras. Segundo a autora, assim como os espíritos transitam além dos limites das “sessões de consulta” ou mesmo das “giras”, marcando o próprio cotidiano dos clientes e dos médiuns, “as estórias também circulam através de fronteiras, desestabilizando enquadramentos e demarcações” (CARDOSO, 2012, p. 45). Em suma, o que Cardoso salienta a este respeito é que, se por um lado, como Tambiah argumenta, a “magia das palavras” não é decorrente de uma especificidade gramatical ou semântica, a eficácia das estórias dos espíritos tampouco pode ser tomada como dependente da demarcação de um contexto religioso. Nas palavras da autora:

A eficácia destas estórias enquanto produtoras dos próprios espíritos, de sua “individuação biográfica”, não está contida por uma atribuição de um estatuto de fala ritual a estas estórias. Ou seja, tal eficácia não está contida por uma semântica ritual (Tambiah, 1985) e tampouco podemos tomá-la apenas como resultado de um investimento *externo* – de um sistema religioso, de um campo de crenças etc. previamente constituído (CARDOSO, 2012, p. 45, grifos da autora).

A consideração por parte dos kalderash a respeito do poder realizativo e criativo da linguagem, da mesma forma como as estórias dos espíritos discutidas por Cardoso, não diz respeito apenas àquilo que é dito em contextos demarcados enquanto um ritual, mas extrapolam antes estes espaços, impregnando o cotidiano mesmo. De todo modo, não se pode deixar de notar que a atribuição do poder às palavras pelos romanis remete ao mundo do sagrado, já que, diferentemente de quando se fala em espanhol, ou ainda quando se escreve, é fundamentalmente o romanês – a língua de Deus -, quando falado, que possui um poder imanente de influenciar a realidade.

Ainda a este respeito, reitero que o caráter pragmático atribuído à língua, que aparece aqui não apenas enquanto uma discussão teórica

utilizada para auxiliar a explicação de algo. Conforme espero ter deixado claro no decorrer deste capítulo, o poder da palavra que age no mundo ao ser proferida é antes um *modo de entender nativo*. Se pensarmos, por exemplo, no uso da linguagem falada no contexto do evangelismo rom, é através da consideração do romanês – sendo também o idioma do Espírito Santo - enquanto uma língua *forte*, que *faz o que diz*, que os kalderash explicam a importância não só dos cultos, das orações e das músicas cantadas na igreja serem faladas em romanês, mas também do diálogo que acontece diariamente entre o Pai e seus filhos.

3.2 “Vivendo a Palavra”

No decorrer da escrita dos outros capítulos, citei brevemente a afirmação por parte dos kalderash a respeito de que ser evangélico não significa apenas *ouvir a Palavra*, mas *viver a Palavra*. De alguma maneira, poderia ser visto como contraditório a separação entre *ouvir* e *viver* dado o caráter pragmático da linguagem discorrido logo acima. Contudo, tal separação longe de remeter a uma negação do caráter ativo e criativo do discurso, parece antes elucidar outra questão. As explicações dos roms a respeito do que é “viver a Palavra” estão permeadas de exemplos acerca do que os roms *faziam* antes de se tornarem evangélicos, e do que eles *fazem* agora, já “entregues a Jesus”. Ou seja, a expressão “viver a Palavra” neste sentido, não diz respeito simplesmente a *colocar uma palavra em ação*, parecendo se configurar antes como um modo utilizado pelos romanis para explicar as diversas transformações de suas práticas culturais no tempo.

Depois de algumas semanas imersa no campo, vendo a difusão e a importância do evangelismo entre os roms em Buenos Aires, de pronto me lembrei das palavras do seu Salvador citada no começo do segundo capítulo acerca de que se o cigano vira evangélico, deixa de ser rom. Contudo, o sentimento de desconfiança foi se desfazendo na medida em que deixava de lado meus (pre)conceitos ao perceber que a prática do evangelismo se configurava entre os roms portenhos como um importante instrumento de “reafirmação cultural” e de

“transformação cultural”, fazendo uso das palavras de Cantón-Delgado (2001).

Primeiramente, gostaria de recordar a história contada no primeiro capítulo que narra os romas como sendo uma das tribos de Israel. Essa história é sempre trazida à tona como uma explicação do ser-estar no mundo romani. Segundo os kalderash, durante o tempo do castigo de Deus, os roms viveram sem rumo, numa vida de pecado, sem saber para onde estavam indo, nem de onde vieram. Naquele momento eram católicos, seguiam os ritos daquela religião, mas não estavam no caminho de Deus. Estavam vivendo como Adão, e “Adão não é rom, porque ele não fez um bom negócio”. Segundo me contou Jimena, uma senhora kalderash de cerca de 50 anos

Sabe que cigano penhora tudo que vê pela frente!
Só não penhora a cabeça porque está grudada! [risos].
Mas rom sabe fazer negócio!
Adão na época da criação era um mal comerciante...
Veja que ele foi no banco do diabo
E penhorou a salvação do homem!
Mas não se faz negócio
Quando se sabe que não se vai se dar bem.
Negócio com o diabo é igual fazer negócio com a polícia:
No final eles levam a coisa de graça
Ou te levam preso.

Adão visto como um não-rom e como um “mal comerciante” que penhorou a salvação humana no “banco do diabo” também me foi narrada por diversos outros kalderash, como Teodoro, um rapaz rom que, nos seus 20 anos, sonha em ser pastor

Sabe que o Adão foi no banco do diabo e penhorou a salvação né?!
Mas daí que Deus enviou seu próprio filho para o mundo...
E Jesus veio
E Jesus era rom
Porque rom que é rom,
Empenha até a aliança do casamento,
Mas sabe que vai resgatar.

Jesus veio para resgatar a salvação!
Foi que Jesus foi no banco do diabo
E perguntou o que o diabo queria em troca:
- Quero resgatar a salvação dos homens? Quanto vale? [perguntou Jesus]
- Você moooorro! [respondeu o diabo]
- Aqui está a minha vida!! [respondeu Jesus]
Jesus morreu para resgatar a nossa salvação
Agora nós temos a vida eterna.

Jesus deu sua própria vida para salvar os homens, mas a salvação não “vem de graça”, para chegar à verdadeira terra prometida por Deus, que é a terra celestial, os roms além de se entregarem a Cristo têm que não só ouvir a Palavra, mas têm que viver a Palavra. Deve-se reiterar que quando indagados a respeito do que é “viver a Palavra”, as respostas dos kalderash estavam permeadas de exemplos que comparavam o que *eram* com o que *são*. Ou seja, nas suas explicações sobre o evangelismo um dos pontos mais destacados pelos roms eram as práticas que faziam e que deixaram de realizar devido ser contrárias à Palavra de Deus, bem como a afirmação de outras que, bem vistas pelo Criador, tinham que ser mantidas e intensificadas. Nas palavras de Micaela, uma jovem rom de dezoito anos, “tirar o que não serve e reter o que é bom como diz a palavra de Deus”. Deste modo, no decorrer deste capítulo, é nas explicações e comparação feitas pelos roms a respeito destas práticas que a discussão se focará.

Uma das tradições que foi mais difícil deixar para trás segundo os kalderash foi a *pômana*, o ritual funerário. A *pômana* me foi explicada como sendo uma festa em honra ao morto, realizada com o intuito de que ele fique tranquilo e viaje tranquilo. Segundo me contaram os roms, antes de se tornarem evangélicos eles acreditavam que o morto durante os nove dias após o falecimento, antes de seguir para a terra dos *mulos* – espíritos -, visitava todos os parentes, ia às suas casas para ver se estavam sofrendo, já que “se é grande a dor é grande o amor”. O parente do morto, para que ele seguisse seu caminho sossegado tinha que comprovar que estava triste, do contrário o mulo ficaria em meio aos vivos assombrando e atormentando a todos. Deste modo, tinha-se que chorar muito, não podia tomar banho, fazer a barba, entre outras coisas.

Passando os nove dias do falecimento, os parentes podiam voltar a fazer tais coisas, contudo nas seis semanas seguintes se configurava outra etapa do sofrimento onde os enlutados não podiam ver televisão, escutar ou cantar músicas, fazer visitas nas casas de outros roms, ir a patios – festas –, a casamentos ou qualquer outra coisa que os fizesse esquecer do acontecido. Na verdade, falam que durante as seis semanas após os nove dias do falecimento, mesmo um rom que não era parente do morto não marcava festas nem casamentos em respeito ao luto da outra família.

Deve-se salientar que depois dos nove dias, das seis semanas, bem como depois de seis meses e de um ano do falecimento era realizado aquilo que chamam de pômana, que consiste num banquete com muitas frutas, pão, carne de porco e arroz com passa de uva. Antes de todos poderem comer, contudo, se colocava na mesa uma peça de roupa nova e se dava nove voltas ao redor da mesma gritando o nome do morto. Era dada então a vestimenta a uma das pessoas presentes, que vestia e incorporava o morto. O morto no corpo de um dos seus parentes comia do banquete, assim como os demais, sempre em números ímpares – três maçãs e nunca duas, por exemplo. O banquete me foi explicado como uma maneira do morto poder comer pela última vez as suas comidas preferidas, “para que sempre esteja cheio e nunca tenha fome” a fim de fazer uma boa viagem. Aqui torna-se importante frisar que no dia após o falecimento, antes do morto ser enterrado, era colocado junto com ele no caixão dinheiro e moedas de ouro para que ele pagasse o sujeito que conduzia a embarcação que levava até a terra dos mulos. Por fim, sempre me foi ressaltado que o tempo de luto podia durar no máximo um ano, depois da última pômana os parentes deveriam sorrir, ir a festas, já que do contrário chamariam a morte para outra pessoa da família.

Todas as vezes que a pômana me foi contada e explicada o era, segundo os kalderash, para eu ver como deixaram de ser supersticiosos e passaram a seguir as palavras de Deus. No tom comparativo, quando acabavam de me explicar o modo como realizavam os ritos funerários de outrora, diziam que “graças a Jesus, ao Espírito Santo e a Deus” conheceram a verdade e se deram conta de que a pômana era na verdade “um pacto diabólico” já que, conforme diz a Palavra de Deus na Bíblia, os mortos não podem voltar à vida e nem sequer ver a dor dos que ficaram. Depois de morrer não existe uma viagem para a terra dos

mulos, mas antes um lugar onde as almas ficam junto com Jesus, com Abraão e todos aqueles que morreram em Deus; sendo que aqueles que não se entregaram a Jesus e não viveram a Palavra permanecem, por sua vez, num lugar em que esperam a condenação, sendo atormentado por demônios.

O que os kalderash salientam ainda a respeito da morte é que a forma como sentem a dor da perda é diferente daquela do passado. Agora não mais sofrem para demonstrar para o morto que o amavam, mas antes oram para que aquele que partiu seja acolhido nos braços de Deus, bem como para que os que ficaram sejam consolados. Além disto, permitem que se veja televisão ou que se escute música, que se vá a festas porque “não é porque estou com a televisão ligada que vou me esquecer do meu ente querido, de todas as coisas boas que passei com ele”.

Outra tradição citadas pelos roms como contrárias ao evangelismo são as *slavas*, que consistiam em festas de pagamento de promessa à Virgem ou a algum santo em retribuição a uma graça alcançada. Segundo os roms, quando se tinha um problema, descobriam por sonho para qual Virgem ou para qual santo deveriam fazer uma promessa e então se comprometiam a fazer uma festa em homenagem a este por determinados anos.

No dia da slava era arrumado um banquete com muita comida e muita bebida, sendo que no centro da mesa figuravam um bolo, uma vasilha com sal, uma garrafa de vinho e uma cabeça de carneiro que era assada com uma joia de ouro dentro. Em determinado momento da festa, a pessoa que tinha pedido o milagre – no caso se fosse homem, mas se fosse uma mulher que tinha requerido a graça, era o seu pai se não casada ou o seu marido que faziam as honras - cortava o bolo em quatro partes, jogava sal e vinho nos entremeios e girava o bolo no sentido horário enquanto beijava cada uma das partes. Em seguida procediam com um leilão da cabeça do carneiro, uma “brincadeira” segundo os kalderash já que o último lance era dado pelo dono da festa. Por fim, depois do bolo girado e beijado e da cabeça leiloadada, todos podiam se servir do banquete e aproveitar a festa.

Segundo os roms portenhos essa era uma festa que os roms gostavam muito, mas do mesmo modo que a pômana, desde a nova perspectiva do “viver a Palavra”, se percebeu que era supersticiosa, ocultista, e que através dela “se fortalecia o pacto com o diabo”. Outra

questão levantada é que apesar de ser uma festa de pagamento de promessa o que menos era lembrado seriam a Virgem ou o santo a quem se tinha pedido a graça, mas antes se estava preocupado em comer e beber muito.

A cartomancia e a quiromancia são outras das práticas vistas como ruins pelos roms evangélicos. De todo modo, tais práticas, segundo me contaram os kalderash, foram umas das mais difíceis de serem suprimidas, não mais devido ao medo da má sorte como quando deixaram de realizar a pômana, mas devido ao fato de que, nas palavras de Jorge, “dizer para um cigano para deixar de adivinhar é o mesmo que dizer para deixar de pegar o dinheiro que achou na rua”.

Deve-se frisar que além das tradições de que consideram necessária a abolição, citam outras como aquelas a serem preservadas, com algumas modificações. Dentre estas estão os rituais do casamento. O casamento, antes dos roms se tornarem evangélicos, podiam ocorrer de três formas, quais sejam, a *fuga*, a *compra* e o *consentimento mútuo*. O primeiro ocorria quando a família de um dos jovens não concorda com a união; já a compra nos casos em que uma família compra sua bori – nora - por um valor maior que o comum; a terceira forma, por sua vez, é a mais comum - aqui as famílias estão de acordo, podendo os noivos estar ou não. Deve-se sublinhar, contudo, que o pagamento pela noiva é feito não só na “compra”, mas nas outras duas formas de união.

Segundo informações obtidas em campo, o preço médio em vigor é de dez moedas de ouro (ou dez mil dólares). Destarte, mesmo em casos onde há concordância entre as famílias e entre os jovens por longa data, tal negociação é efetivada. A diferença com a compra propriamente dita parece estar (também) no valor, já que em tais casos a família do homem estará disposta a pagar grandes quantias na “aquisição” de uma *bori*, cujo preço depende de seu sobrenome, sua beleza e aptidões domésticas. E mesmo nos casos de fuga, a família da jovem poderia receber suas moedas numa espécie de “pagamento de honra”. Das três formas que se poderia firmar a união, depois que se tornaram evangélicos, a fuga foi abolida devido não ser bem vista aos olhos de Deus. As outras duas seguem a mesma lógica.

Primeiramente se tem o noivado, que consiste na negociação da família do noivo com a família da noiva. Depois da família do noivo ter consultado a família da noiva extraoficialmente acerca da possibilidade da aliança, tendo um aceite, os representantes do noivo vão a casa onde

vive a mulher com os seus pais para negociar o preço. Ali os homens se reúnem, bebem whisky e pensam numa data a ser realizado o casamento. No dia do casamento em si, depois da celebração feita pelo pastor, os kalderash se reúnem para festejar com muita música, comida e bebida. No momento da festa, a noiva vestida de branco é seguida por uma bandeira vermelha, símbolo de sua virgindade. Deve-se salientar que durante a festa, quando os convidados ainda estão comendo, bebendo e dançando, o casal, a sogra da noiva e outras anciãs da vitsa do noivo saem da festa para que os noivos consumem o casamento através da relação sexual, a fim de que a pureza da noiva seja confirmada. Depois do ato em si o noivo sai do quarto e as mulheres entram para ver se o lençol está manchado de sangue. Se sim todos voltam para a festa, se não o casamento é desfeito e os pais da noiva tem que devolver o dinheiro da festa que foi paga pelo pai do noivo. A família fica então envergonhada e, segundo me contaram os roms, muitas vezes expulsam a mulher impura para longe deles.

Os roms contaram ainda que antes da conversão ao evangelismo, o casamento ocorria em dois dias. No primeiro os noivos se casavam perante Deus, festejavam e comprovavam a pureza da noiva; e o segundo, dada à virgindade, continuava-se com a festa, mas com o detalhe de que a mulher casada se vestia de vermelho e lavava as mãos dos homens a fim de “dar sorte”. Como só o que dá sorte é a “gloria de Deus” o segundo dia não é mais realizado.

Deve-se salientar ainda que são priorizados pelo grupo o casamento entre adolescentes de uma mesma vitsa ou de vitsas aliadas. A maioria dos casais com os quais convivi em campo eram primos de primeiro e segundo grau; entretanto, ora ou outra eu era apresentada a uma “gadje” casada com um rom. A “mistura” – modo como os kalderash se referem às uniões de um roma com uma mulher “não cigana” – é um assunto delicado entre o grupo. Primeiramente ocorre que enquanto aos homens é permitido unir-se a uma mulher gadje – mas somente se ela for evangélica -, uma mulher romani jamais terá como esposo um homem que não seja rom. Tal fato é por eles explicado devido ao motivo que as mulheres são “flexíveis”, “não tão duras”, “mais fácil se incorporar ao grupo”, aprendem de certa forma as tradições e as respeitam. Entretanto, dado o fato de que são os homens que decidem pelo grupo, seja nos assuntos banais assim como nos que são levados ao “kris” – tribunal rom –, os kalderash afirmam

constantemente que tal forma de união seria impossível porque não aceitariam ordens vindas dos gadjes.

Por fim, friso que os roms citam o casamento como uma das tradições romanis que é bem vista “aos olhos de Deus”. E isso, segundo eles, devido à valorização da mulher pela compra: “não se paga ouro por um saco de batata”, isto é, segundo os roms, a compra da mulher significa que ela é valorizada na medida em que preserva sua virgindade. Outro fato relativo ao casamento que é citado pelos roms como algo que agrada a Deus é o casamento entre primos e parentes próximos. Os kalderash explicam esta prática como sendo um costume que faziam desde antes do tempo do “castigo de Deus” e que não deixaram de fazer mesmo quando estavam “perdidos”, isto é, antes de, através do evangelismo, recordarem quem eram e para onde estavam indo. Muitas vezes esse fato é ainda trazido para comprovar a superioridade dos roms como povo de Deus, “os roms são mais cristão que os gadjes evangélicos”, já que segundo eles, o casamento entre parentes é algo bem visto por Deus desde a época de Israel, quando os hebreus assim agiam afim de preservar as suas crenças. A virgindade também é ressaltada pelos kalderash como uma tradição que vai ao encontro da vontade de Deus.

Outra prática que os roms consideram como importante de ser mantida e como um exemplo daquilo que “é bem visto por Deus” é a kris – o tribunal romani. Segundo me contaram os kalderash, toda vez que existe um problema entre vitsas – e os motivos citados são os mais variados, tais como separação de casais, desentendimentos devido a negócios do trabalho, brigas motivadas por questões de honra, uso de drogas por algum rom, entre outras – uma kris é chamada. Se, por exemplo, Juan, que é da vitsa anchoni, briga com Eduardo, que é da vitsa baleti, um “tio” – ancião homem – representante de cada uma das vitsas não envolvidas no desentendimento formam o *estreinós* – não parentes, estrangeiros – e marcam o dia que o conflito será resolvido. Neste dia, os dois kalderash que brigaram são acompanhados pelos “tios” de suas vitsas – todos homens -, sendo que o mais velho é aquele que assume uma função de falar por sua família. De fato, segundo os roms, mesmo quando o desentendimento é entre dois sujeitos, dado o conflito, são as duas vitsas que ficam “brigadas”: “não posso fazer o que eu quero, tenho que pensar em toda a minha gente”, me disse André, um

homem de cerca de 35 anos num tarde de terça-feira quando me explicava sobre a kris.

Na data em que a kris for marcada, os estreinos se reúnem em um ambiente amplo – que normalmente é na garagem da casa de um deles, ou numa igreja evangélica – sentam-se numa grande mesa, enquanto que as vitsas desentendidas esperam em cômodos diferentes. Uma vitsa por vez então é chamada no grande salão e o “tio” mais velho de cada uma delas vai relatar para os estreinos sua versão da história. Me contaram que nesta etapa, antes de virarem evangélicos, o “tio” representante era levado até um cemitério onde tinha que jurar, com a mão em cima de um túmulo, que se não falasse a verdade sua família podia ser acometida de tragédia. Quando se tornaram evangélicos, o juramento passou a ser feito sobre uma Bíblia. Depois do juramento e de escutarem ambos os lados da história do desentendimento, os anciões que formam a kris decidem qual vai ser a resolução a ser acatada pelas vitsas envolvidas. Entre as resoluções está desde um pedido de desculpa por parte da família que é considerada como a que agiu de forma errada perante a outra vitsa, como uma festa a ser dada por uma vitsa para a outra, como também a expulsão do causador do conflito da comunidade rom: “e não pode não aceitar, porque quem não aceita envergonha todos os seus”, me disse Hector quando me contava sobre esta questão.

Destarte, a kris é considerada pelos roms como uma prática modelo do ser rom e do ser evangélico, já que é tida como um exemplo do respeito que os romanis têm pelos mais velhos, os anciões, considerados como os mais sábios do grupo. Além deste fato, relevam também que as leis roms – respeitar os mais velhos, manter a palavra dada a outro romani, preservar o direito de outro rom, não roubar de outro romani, não abandonar os filhos, ser fiel no casamento, observar as regras de vestimenta e as regras de higiene– que são cuidadas e sancionadas pelos anciões, são leis que seguem a Palavra de Deus e por isso são bem vistas pelo Criador. Outros exemplos de práticas que consideram como as aprovadas por Deus e por isso necessárias de ser mantidas – e que como citado acima fazem parte desta “lei rom” – está no uso das vestimentas e nas regras de pureza/impureza. A respeito da primeira, constantemente os kalderash salientam como é bonito a forma que as mulheres se vestem, as saias longas e o lenço na cabeça, símbolos de que são casadas e de respeito ao seu esposo. As regras de pureza/impureza, por sua vez, da qual o uso correto da vestimenta faz

parte, permeia a sociedade rom como um todo, instaurando um conjunto de regras cuidadosa e respeitosamente seguidas pelos kalderash, que aparecem como fundamental, inclusive, nas fronteiras que estes sujeitos estabelecem em relação ao mundo gadjo. Quando as regras erigidas a partir deste par de oposições, e que organizam o mundo romani (Okely, 2007; Fraser, 1995; Fonseca, 1996; Fazito, 2000; Ferrari, 2010) não são cumpridas, os sujeitos ficam contaminados, tonam-se impuros, ou melhor, utilizando um termo rom, tornam-se *marimé*.

Em campo foram vários os exemplos que me foram citados a respeito do que seria esta categoria romani. A morte é *marimé* – todos os objetos, inclusive a comida que estava na casa do falecido ficam contaminados -; as partes inferiores do corpo, assim como os objetos que ali encostam são *marimé*; alguns animais também são considerados impuros – como os gatos, já que lambem a si mesmos. Às mulheres é atribuído, igualmente, um caráter eminentemente impuro – mais especificamente às casadas por serem sexualmente ativas; às jovens quando estão menstruadas; e, principalmente, àquelas que não casam virgens. Dentre estes exemplos de situações e seres contaminados, aparecem ainda os gadjos como um todo⁴⁷. Ou seja, às noções de pureza *versus* impureza correspondem outros pares de oposição, tais como: homem *versus* mulher, interior *versus* exterior, alto *versus* baixo ventre, rom *versus* gadjos (FERRARI, 2010).

De todo modo, deve-se salientar que os kalderash dizem que após a conversão ao evangelismo deixaram de ter medo do *marimé* e de seguir as suas regras preventivas, devido Deus não aprovar que se seja supersticioso, bem como devido ao fato de que aprenderam que a única coisa que pode tirar o azar – que é associado ao diabo – é a graça de Jesus. Contudo, apesar de afirmarem que o *marimé* deixou de existir devido ao fato de não serem mais “ocultistas”, as mesmas regras que os kalderash atribuíam à prevenção do *marimé*, continuam a ser respeitadas, mas agora traduzidas através de sua atribuição a uma “questão de higiene” ou de “regra da Palavra”. Deste modo, se dizia que antigamente tinham duas máquinas de lavar roupas em casa, uma para as roupas da parte de cima da cintura e outra para as roupas da parte de baixo da cintura, “para não ficar *marimé*”; afirmam que hoje

⁴⁷ O fato de a sociedade *gadje* não seguir tais regras, parece ser um dos grandes motivos de sua “impureza”.

possuem duas máquinas de lavar roupa em casa por “questão de higiene”. A “questão de higiene” é ainda reiterada na explicação do porquê de não morarem em casas de dois andares – já que a parte de baixo do corpo, nunca pode se misturar com a parte de cima do corpo -; ou ainda do porque de não se aproximarem de animais que lambem a si mesmo – misturando o fora com o dentro. Já o fato das mulheres não poderem passar na frente dos homens, mas apenas pelas suas costas; ou ainda o porquê das mulheres que acabaram de dar a luz terem que ficar quarenta dias sem se misturar com os demais; bem como o fato das mulheres não poderem se sentar à mesa para comer junto com os homens, são explicados como uma ordem da Palavra de Deus que consta na Bíblia. Nas explicações destas práticas recorrentemente é citado o “Levítico”, o livro que dizem ter sido escrito por Moises, no qual constaria as regras que deveriam ser seguidas pelos hebreus, dentre os quais se incluem.

De todo modo, não apenas as regras do marimé foram resignificadas a partir do evangelismo, mas diferentes outras práticas. A slava, por exemplo, como dito anteriormente, deixou de ser realizada, mas a festa de agradecimento ao milagre não. Se não se faz mais um banquete em honra à Virgem ou aos santos, se faz um banquete em homenagem a Deus, a Jesus Cristo e ao Espírito Santo que, sendo um, é o único que tem poder e misericórdia para ajudar os roms. Deve-se frisar, igualmente, que as demais práticas descritas anteriormente e que são narradas pelos roms como sendo aquelas que foram e devem ser preservadas por estar de acordo com a Palavra de Deus, não são um traço essencial e imutável da cultura kalderash. Estas práticas podem ser pensada aqui de maneira semelhante ao modo como Pereira e Gomes (2010) apreendem a “tradição”. Ou seja, como um processo dialético “no qual as interlocuções entre preservação e mudança se realizam como requisito básico para a existência da própria tradição” (PEREIRA; GOMES, 2010, p. 47).

É interessante notar a respeito do evangelismo roms que, longe de se configurar enquanto uma prática aculturativa que distanciaria os kalderash de certa essência do ser-romani, parece antes ser um movimento de apropriação de tradições religiosas exógenas ao grupo que funciona como um singular espaço de hibridação cultural e de auto-gestão da mudança (CANTÓN-DELGADO, 2001). De forma semelhante ao caso da conversão dos Xokleng em Santa Catarina

estudado por Wiiki (2010), a evangelização romani portenha parece demonstrar o modo como alguns grupos sociais se apropriam de elementos advindos de situações históricas concretas interpostas – como o evangelismo pentecostal - e os transformam segundo instrumental cultural, morfologia social e agendas políticas próprias.

Assim como as teorias nativas da corporalidade, construção da pessoa, noção de substância e de cossustancialização das relações sociais, entre outros, mediam a conversão dos Xokleng (WIİK, 2010); no caso dos roms portenhos a prática do evangelismo é atravessada pela relação de pureza *versus* impureza, pela separação com o mundo gadjo, pelas leis romanis e demais características elencadas pelos romas na definição do que é ser rom. Ou seja, ao olhar para o evangelismo romani deve-se prestar atenção para a capacidade destes sujeitos responderem de forma ativa e criativa ao contato, isto é, tomá-los como sujeitos dotados de *agência*, definida, ainda segundo Wiik,

como a capacidade dos atores sociais de responder, através da práxis, de forma criativa às diversas circunstâncias políticas e sociais, como as vividas situações concretas de contato, independentemente das discrepâncias em termos de poder atreladas às conjunturas que as caracterizam (WIİK, 2010, p. 19).

De todo modo, o evangelismo rom não é um *terceiro termo* que resolve a tensão entre duas culturas, a evangélica e a romani, mas um *híbrido*, no sentido dado a este termo por Bhabha. O pensador indiano tece uma abordagem acerca do hibridismo, partindo da reflexão feita por Bakhtin, fundamentalmente para pensar a ambivalência do discurso colonial, não para sugerir uma “mistura cultural” ou derivativa, em contraponto a culturas supostamente “puras” ou “primárias”, sejam elas as nativas ou as colonizadoras.

Segundo demonstra Young (1995), para Bakhtin, a hibridização é a mistura de dois idiomas sociais dentro dos limites de um único discurso, um encontro, dentro da arena de um enunciado, de duas consciências linguísticas diferentes, separadas uma da outra por uma época, por diferenciação social, ou outro fator. Ou seja, para Bakhtin, o

hibridismo descreve a capacidade fundamental da língua de ser simultaneamente a mesma, mas diferente.

A apropriação que Bhabha faz da noção de híbrido bakhtiniana é utilizada, segundo Young, para pensar a “ambivalence at the source of traditional discourses on authority” (1995, p. 21), frisando o valor transformacional da mudança que situa-se na rearticulação, ou tradução, de elementos que não são nem o Eu, nem o Outro, “but something else besides which contests the terms and territories of both” (BHABHA, 1988 apud YOUNG, 1995, p. 22).

Na obra “O Local da Cultura” (1998), Bhabha define o movimento histórico do hibridismo “como camuflagem, como uma agência contestadora, antagonística, funcionando no entre-tempo do signo/símbolo, que é um espaço intervalar entre as regras do embate” (1998, p. 268). Segundo expõe o autor, o hibridismo, devido sua ambivalência, não é apenas um efeito, “não é um terceiro termo que resolve a tensão entre duas culturas”, mas antes “a tela dividida no eu e de sua duplicação” (1998, p. 165). Para o autor, ver o cultural não meramente como uma fonte de conflito entre culturas diferentes, mas como o efeito de práticas discriminatórias, ou seja, de produção de diferenciação cultural como signos de autoridade, muda tanto seu valor como suas regras de reconhecimento.

No artigo “El entre-medio de la cultura” (2002), publicado posteriormente ao “O local da Cultura”, Bhabha vai afirmar que a hibridização não se refere nem à assimilação, nem à colaboração, mas torna possível o surgimento de uma agência intersticial que rechaça a representação binária do antagonismo social. As agências híbridas, segundo o autor, encontram sua voz numa dialética que não busca a supremacia ou a soberania cultural, mas desdobra a cultura parcial da qual surgem para construir visões de comunidade e de memória histórica que dão forma narrativa às posições minoritárias que ocupam.

Esta discussão do hibridismo segundo Bhabha se torna importante por nos ajudar a pensar o evangelismo romani não como o simples *efeito* do encontro de práticas distintas, um *produto* resultado da soma de dimensões culturais diferentes, mas antes como uma prática que subverte tanto o evangelismo, quanto a própria romanidade.

Se quando eu cheguei a campo fiquei receosa em saber que os roms naquele país haviam se convertido ao evangelismo, por me lembrar das colocações feitas por Seu Salvador no trabalho anterior feito

com os kalderash no Brasil, que afirmava veementemente que se um romani torna-se crente, deixa de ser rom, após algumas semanas convivendo com os kalderash portenhos esta desconfiança caiu por terra ao perceber que longe de distanciá-los daquilo que chamo de romanidade, o ser/fazer-se rom, a prática evangélica é ela mesma afetada, transformada pelos romanis a partir de seus referentes culturais. Neste sentido, assim como o pentecostalismo impregnou com seus carismas e milagres o mundo desencantado arrazoado por Weber, concordo com Cantón-Delgado (2003) na afirmação de que o evangelismo cigano *reencanta* o pentecostalismo mesmo.

A romacidade, por sua vez, é claro que não se mantém intocada pelos preceitos evangélicos. Muitas das práticas roms, conforme espero ter deixado claro no decorrer deste capítulo, foram resignificadas após a conversão. Rituais como as slavas, por exemplo, continuam sendo feitos, mas agora dedicados não mais a um santo, ou a uma Virgem, mas a Jesus Cristo, a Deus e ao Espírito Santo. Mas não é só e apenas isso. Estas práticas além de receberem novos significados e novas explicações, são também reafirmadas e intensificadas.

Um *locus* interessante para se pensar o encontro entre estes saberes e práticas são as *histórias bíblicas*. Nestas histórias, contadas pelos roms nos mais diversos momentos do dia-a-dia, passagens narradas na Bíblia - através de um novo uso criativo - são recontadas e inseridas numa nova lógica, fazendo com que tanto a romanidade, como o evangelismo recebam novos sentidos. É sobre estas histórias que nos debruçaremos no próximo capítulo.

Capítulo 4

AS HISTÓRIAS BÍBLICAS

A linguagem é uma pele: esfrego minha linguagem contra o outro. É como se eu tivesse palavras ao invés de dedos, ou dedos na ponta das palavras. Minha linguagem treme de desejo. A emoção de um duplo contato: de um lado, toda uma atividade do discurso vem, discretamente, indiretamente, colocar em evidência um significado único que é “eu te desejo”, e liberá-lo, alimentá-lo, ramificá-lo, fazê-lo explodir (a linguagem tem prazer de se tocar a si própria); por outro lado, envolvo o outro nas minhas palavras, acaricio-o, toco-lhe, mantenho este contato, esgoto-me ao fazer o comentário ao qual submeto a relação.

Barthes, Fragmentos de um Discurso Amoroso

Durante o período em que eu estive em campo, as histórias bíblicas foram contadas pelos roms nos mais diversos momentos do dia-a-dia, principalmente em ocasiões onde se encontrava um grupo reunido, por exemplo, nas refeições. Estas histórias foram contadas, igualmente, na igreja, pelo pastor nos momentos de culto e por outros kalderash nos dias de estudo bíblico, ou ainda nas rodas de conversas que se formavam no antes e depois do culto. Os dias de encontro na igreja se configuram como importantes espaços de socialização para os kalderash, onde se fala de Deus, dos negócios, conta-se fofocas, mas onde também aparecem as *histórias bíblicas*.

Mas não só a igreja é um lugar de encontro. As casas dos kalderash estão sempre cheias, e os roms fazem questão de afirmar constantemente o quanto gostam de estar junto aos seus. Apesar do fato de não viverem mais em barracas, o clima da vida em conjunto permanece. A grande maioria das residências dos kalderash em Buenos Aires se encontra numa mesma parte do bairro, muito próximas umas

das outras. Dentro de um bairro, como o Flores, por exemplo, existem blocos onde se concentram inúmeras famílias. Em alguns casos chegam a construir caminhos, passagens por dentro de uma quadra que permite que se passe de uma casa rom a outra sem que seja necessário sair à rua.

No interior destas residências se observa ainda muitos elementos ligados ao tempo das viagens, das barracas. Apesar de estarem vivendo sob um teto de concreto, as casas são cobertas por panos. Além dos incontáveis tapetes que cobrem o chão de ponta a ponta, não só as janelas são cobertas por cortinas, mas muitas vezes também as paredes. As casas dos roms contam ainda com um número reduzido de cômodos, algumas vezes compostas apenas por um grande salão - onde se dorme, se come, e onde estacionam o carro -, uma cozinha e um banheiro. No interior destes cômodos os móveis também são poucos. “Não pode faltar a mesa grande e a cristaleira” me contou Nicole, e isso “porque se tem onde comer, para dormir nós damos um jeito!”. Hector, numa outra oportunidade, me contou que os roms têm poucos móveis nas suas casas “porque se um dia precisar sair correndo da cidade, carrega pouca coisa e vamos embora!”. Em todas as casas onde fui, de fato a mesa grande se destacava entre os demais móveis. E estas mesas quase sempre estavam cheias, mesmo nos dias que não faziam patios – festas -, as vitsas se encontravam para almoçar ou jantar juntas. De todo modo, fora os períodos de refeição é também ao redor da mesa onde se senta para conversar, cantar músicas, contar histórias.

Logo quando cheguei a campo, depois da minha primeira visita à “Iglesia evangélica rom”, fui convidada pelo Pastor Santiago para ir jantar na sua casa. Chegando à casa do pastor vi que aquilo que ele chamava de jantar, nos meus olhos parecia uma grande festa. Cerca de quinze pessoas estavam na casa de Santiago, sua mulher, seus dois filhos, e outros parentes. Enquanto Joana, a mulher do pastor, preparava a comida, ficamos sentados ao redor da mesa, conversando. Em determinado momento, porém, quando Breno comentou sobre um bom negócio que tinha feito no dia, Pablo chamou a atenção para si e falou “Olha, que eu vou contar uma história”. Naquele momento a conversa se exauriu, e todos dirigiram o olhar e os ouvidos para aquele homem de cerca de 30 anos que começava a contar:

Está história é uma história que os antigos contavam

No tempo do Egito, tinha um Rei chamado Salomão
Um dia duas mulheres foram ver o Rei para resolver um problema
- Rei estou com um problema. Essa mulher roubou meu filho!
- Me conte mais, falou o Rei
- Essa mulher teve o filho morto e pegou meu filho dizendo que era dela!
- Mentira! Você que tem o filho morto, o meu é o vivo!
Acontece, tu sabes, que as mulheres tinham tido filhos pertinho, pertinho
Quase no mesmo dia, mas um deles morreu.
O Rei via as mulheres brigarem
A criança chorava, chorava igual o Fernando ai [apontou para uma das crianças
que estava na sala e que momentos antes havia chorado após ter caído]
E o Rei estava ficando louco e não sabia o que fazer! [risos]
Foi então que na cidade tinha um rom
Ninguém gostava dele
Mas todo mundo sabia que ele era muito esperto!
- Manda o cigano vir aqui! Falou o Rei
O rom foi e soube o que estava acontecendo.
Foi então que aquele rom era muito espero
E teve uma ideia para saber de quem era o filho vivo.
- Me tragam uma espada! Vou cortar a neném no meio e dar um pedaço para
cada mulher.
Todo mundo se assustou:
- O que o cigano está fazendo?! As pessoas pensavam
Mas o rom era esperto, esperto.
Quando a mãe verdadeira viu que o rom não estava de brincadeira
Ela amava muito o menino e não queria ver ele morto:
- Pode deixar o filho com esta mulher, melhor ele ficar com ela do que morto!
Quando essa mulher falou isso
O rom percebeu que o filho era dela
Porque nenhuma mãe gostaria de ver seu filho morto.
Foi assim que aquele rom, lá no tempo do Egito
Descobriu de quem era o menino vivo.
E todo mundo comentava:
- Olha só como o cigano é esperto.

Em outro momento, quando eu visitava a casa de Camila, uma
senhora viúva, que vivia com o filho mais novo, enquanto preparávamos
o chai para servir para o grupo de pessoas que lá também estavam, ela
começou a falar de como as mulheres protegem seus filhos, a sua
família. No meio desta conversa, Camila falou:

Vou contar uma história
Sabes que naquele tempo do Egito os hebreus estavam se multiplicando
E os roms eram hebreus, os antigos contam
Dai que os hebreu não paravam de fazer filhos!
Estava enchendo de hebreus pela Terra
Era hebreu pra cá, hebreu pra lá...
E foi que o Rei do Egito se enraiveceu!
- Temos que acabar com estes hebreus, eles estão aumentando! Se a gente entrar
em guerra capaz de nós perdermos!
Foi que o Rei mandou matar todos os filhos dos hebreus
Mas dai que uma mulher teve um filho
Essa mulher era rom
E o filho desta mulher tinha nascido com uma missão de Deus
A mulher chamou o filho de Moisés
Mas a mulher pensava:
- O que eu vou fazer, o rei quer todos os meninos mortos!
Foi que a mulher teve uma ideia, uma ideia para proteger o filho
Ela pegou uma cesta e encheu assim de pano [mostrou enchendo uma vasilha da
cozinha com os panos de prato]
Encheu de pano e colocou o menino dentro
A mulher pegou o cesto e foi até um rio e colocou o cesto no rio
A mulher sabia que aquela agua ia parar na casa do rei
Foi que a filha do rei achou o cesto e o menino
Essa gadje não podia ter filhos então pegou o menino para criar
E olha! O rei que queria acabar com os ciganos acabou criando aquele menino
Que foi Moises e que foi um grande cigano!

Estas duas histórias contadas pelos kalderah trazem ecos de outras histórias, narradas e grafadas na Bíblia respectivamente em I Reis, capítulo 3, versículo 16, e em Êxodo, capítulo 2, versículo 1. Entretanto, se no texto bíblico é exposto que foi Salomão aquele que pediu sabedoria e que ameaçando cortar a criança ao meio descobriu quem era sua mãe verdadeira, na história contada por Pablo outro personagem entra na trama, um rom, que por sua esperteza foi designado pelo Rei a decidir em tal questão. Na segunda história, por sua vez, Moisés, o homem que mais tarde vai liderar o êxodo das tribos de Israel, aparece na história contada por Camila como sendo uma

criança rom, filho de uma romani que para defender a vida de seu descendente foi capaz de uma grande artimanha.

No decorrer deste capítulo, as histórias contadas pelos kalderash serão pensadas (também) em relação aos eventos bíblicos tal como está exposto na Bíblia.⁴⁸ De todo modo, apesar de recorrer ao texto bíblico *ipsis litteris*, não estou desconsiderando o fato de que “há tantas Bíblias quanto leitores da Bíblia”, como nos disse Jorge Luis Borges (1999, p. 284), assim, ao recontar eventos narrados na Bíblia, os roms não se reportam apenas àquilo que está *escrito* no livro sagrado dos cristãos mas também a outros ecos dessas histórias ressoados nas múltiplas falas, comentários, exegeses sobre a Bíblia, que aparecem em vários contextos do dia-a-dia da sociedade ocidental onde o cristianismo é hegemônico. Partindo das histórias bíblicas contadas pelos roms, buscarei pensar como estas múltiplas vozes se inserem nas narrativas romanis, e quais são os seus efeitos.

De todo modo, antes de nos concentrarmos em pensar as histórias bíblicas rom, é necessário apontar ainda uma questão. Foi explicitado no capítulo anterior o caráter pragmático atribuído pelos romas à língua quando falada em romanês. A caracterização da língua rom enquanto um idioma forte, que faz o que diz, é um dos motivos apresentados pelos kalderash na explicação do porquê que as orações, as músicas e as pregações são faladas em romanês na igreja. Nos momentos de culto várias mulheres roms desempenharam a função de traduzir para o espanhol o que estava sendo dito em romanês, dado meu pouco entendimento da língua romani. Contudo, se na igreja a língua usada predominantemente é o romanês, nas casas dos roms, nas suas empresas, nos passeios que fazíamos pela cidade de Buenos Aires, ou mesmo quando eles usavam o telefone, é com os dois idiomas, o espanhol e o romanês, que conversavam. Nos momentos que falavam em romanês fora do ambiente da igreja, entretanto, não apenas as mulheres se ocupavam de traduzir o que estava sendo dito para mim⁴⁹, mas também os homens, e muitas vezes as crianças. Aos poucos fui aprendendo o significado de novas palavras, aumentando meu

⁴⁸ Lembro que aqui estarei utilizando a mesma tradução da Bíblia utilizada pelos roms.

⁴⁹ Lembro que na igreja as mulheres ocupam o lado direito do altar e os homens o lado esquerdo. Naquele lugar apenas as mulheres podiam fazer a tradução do romanês para o espanhol, dado apenas elas poderem sentar ao meu lado.

vocabulário, a ponto de saber sobre o que conversavam, às vezes compreendia toda uma frase, mas meus inúmeros tradutores pareciam estar sempre preocupados em me falar sobre o que estava sendo dito para não me deixar deslocada. Muitas vezes começavam a conversar em romanês, mas se lembravam da minha presença, se desculpavam e retomavam o assunto já então falando em espanhol. Todavia, a maioria das histórias bíblicas que ouvi e que exponho neste capítulo foram contadas em espanhol. As que foram contadas em romanês o foram nos momentos de culto na igreja pelo Pastor Santiago.

Devo salientar ainda que são os próprios roms que nomeiam e definem estas narrativas como sendo “histórias bíblicas”. Além do fato de inúmeras vezes, antes de iniciar a narrativa, os roms avisarem “vou contar uma história bíblica”, em outros momentos quando eu perguntava sobre esta ou aquela história que já tinha ouvido, eles exclamavam “Á, você está falando de uma história bíblica”. Claro que em algumas ocasiões se conta estas histórias sem avisar previamente que se trata deste gênero, mas o enquadre genérico é construído através do seu *conteúdo temático*, do seu *estilo* e da *construção composicional*. Estes três elementos, para Bakhtin (1997), fundem-se indissoluvelmente do *todo* de um enunciado, que, segundo o linguista russo, nas suas formas *relativamente estáveis*, formam os gêneros do discurso. De todo modo, aqui surge uma questão: o que é um gênero discursivo no contexto das histórias bíblicas roms, e de que modo este conceito deve ser definido? Para pensar as histórias bíblicas rom enquanto um gênero narrativo, as obras de Bakhtin (1997), Willian Hanks (2008), bem como de Briggs e Bauman (1992), podem nos ajudar a refletir a respeito de algumas questões. Destarte, minha proposta neste momento é discorrer a respeito das histórias kalderash, utilizando algumas das reflexões destes autores para pensá-las, e posteriormente, através das histórias roms, ponderar sobre o modo como elas nos ajudam a (re)pensar a própria discussão de gêneros na antropologia.

Quando falamos em “gêneros do discurso”, ou mesmo “gêneros narrativos” o círculo de Bakhtin⁵⁰ logo vem em mente. Estes autores estavam preocupados em pensar numa concepção da linguagem não apenas desvinculada da apreensão da língua como representação

⁵⁰ Os principais estudiosos integrantes do círculo de bakhtiniano são Bakhtin, Volochinov e Medvedev.

individual de pensamento – visão subjetivo-idealista -, mas também da língua como um sistema abstraído das práticas sociais do seu uso – visão objetivista-abstrata (ACOSTA-PEREIRA; RODRIGUES, 2010).

No texto seminal “Os gêneros do discurso”, Bakhtin (1997) vai afirmar que “Todas as esferas da atividade humana, por mais variadas que sejam, estão sempre relacionadas com a utilização da língua” (BAKHTIN, 1997, p. 280). Sendo os modos desta utilização tão variados quanto às esferas da atividade humana, o autor vai discorrer que a utilização da língua se efetua em forma de enunciados, orais ou escritos, que refletem as condições específicas e as finalidades de cada uma destas esferas. Os sentidos de um texto, para Bakhtin, não podem ser procurados apenas nos seus elementos propriamente linguísticos, mas também na sua relação com aspectos contextuais ligados a fatores ideológicos, históricos e sociais da sua produção.

O enunciado para o autor é formado por um conteúdo temático, por seu estilo verbal – a seleção operada dos recursos na língua -, e sobretudo por sua construção composicional – o modo de estruturar o texto, seu acabamento. Assim, apesar do caráter individual do enunciado considerado isoladamente, Bakhtin (1997) vai destacar que cada esfera de uso da língua elabora seus tipos relativamente estáveis de enunciados, o que o autor vai denominar “gêneros do discurso”. Acrescenta-se ainda que sendo a variedade virtual das atividades humanas inesgotável, o autor vai afirmar que a riqueza e a variedade de tipos de gêneros do discurso são potencialmente infinitas. Nas palavras do autor: “cada esfera dessa atividade comporta um repertório de gêneros do discurso que vai diferenciando-se e ampliando-se à medida que a própria esfera se desenvolve e fica mais complexa” (BAKHTIN, 1997, p. 280).

Para Bakhtin (1997), o querer-dizer de um locutor, seu intuito discursivo, se dá cima de tudo pela escolha de um gênero do discurso que se dá em relação com as especificidades de uma dada esfera da comunicação verbal, bem como em função das necessidades de uma temática, seu objeto de sentido, e ainda em relação ao conjunto constituído de parceiros. Sem que o locutor renuncie à sua individualidade e à sua subjetividade, seu objetivo discursivo se adapta ao gênero escolhido, se compõe e se desenvolve na forma de um determinado gênero.

Para o autor, aprender a falar, é aprender a estruturar enunciados, e isso porque falamos através deles, e não por meio de orações e palavras isoladas. Conforme expõe Bakhtin, aprendemos igualmente a moldar as nossas falas às formas do gênero e ao ouvir as falas alheias sabemos pressentir o gênero que no processo de fala evidenciará suas distinções. O que é importante a este respeito, conforme a explanação de Bakhtin, é que se os gêneros do discurso não existissem, “se não os dominássemos, se tivéssemos de criá-los pela primeira vez no processo da fala, se tivéssemos de construir cada um de nossos enunciados, a comunicação verbal seria quase impossível” (1997, p. 303). Assim sendo, pessoas que dominam magnificamente a língua podem sentir dificuldades em certas esferas da comunicação verbal justamente por não dominarem na prática os gêneros dessa esfera. Ainda sobre este respeito, resta salientar que para Bakhtin (1997), apesar dos gêneros do discurso serem, em comparação com a língua, muito mais fáceis de combinar, mais ágeis, bem como apesar de sua singularidade, individualidade e criatividade, para o indivíduo falante, os gêneros não deixam de ter um tom normativo, e isso devido a eles lhe serem dados, não sendo uma criação dos sujeitos mesmos. Aqui, Bakhtin esta se opondo a Saussure, por exemplo, que apreendia os enunciados, a fala, a *parole* como um ato individual, e o sistema da língua, a *langue*, como um fenômeno social e prescritivo. Para Bakhtin, Saussure ignora que além das formas da língua, existem também as *formas de cominação* dessas línguas, isto é, ignora os gêneros do discurso.

Vejamos mais uma das histórias roms. Numa tarde de sábado, quando fui ajudar o Pastor Santiago e outros roms frequentadores da igreja, a planejar uma sessão de filmes evangélicos que seriam mostrados durante a páscoa, estávamos fazendo um lanche enquanto descansávamos, quando Felipe, um rom de cerca de 40 anos, falou que iria contar uma história, “uma história bíblica”⁵¹:

Está é uma história que meu avô me contou
E que os antigos contaram para meu avô
Dizem os antigos que quando os romanos foram matar Jesus

⁵¹ Está foi a única história contada pelos kalderash em Buenos Aires que também apareceu no meu campo no Brasil.

Precisavam de quatro pregos, assim para a crucificação
Um prego era para a mão direita
Outro prego para a mão esquerda
Um para os pés e mais um para o coração
Foi então que o chefe dos soldados falou:
- Vão atrás de um ferreiro e consigam os quatro pregos!
Os soldados foram e acharam um rom
Sabes que naquele tempo os roms trabalhavam com a forja de metais, né?
[dirigiu-se a mim em particular e eu respondi afirmativamente]
Mas o rom que era esperto logo percebeu pra que era a encomenda dos soldados
Como ele não podia desobedecer, ele fez os quatro pregos
Mas o cigano era crente e não podia deixar aquilo acontecer com Jesus
Foi que o cigano seguiu os soldados e no meio do caminho
“Pulfi!” roubou um prego
Quando os soldados chegaram, faltava um prego
Por isso que Jesus não teve um prego fincado no coração
Deus que olhava tudo o que acontecia
Viu que o rom tentou salvar seu filho
Por isso que os roms são o povo mais abençoado por Deus.

O que é interessante sobre esta história é pensar que de alguma forma ela também é contada pelos gadjes. Quando eu era criança, os ciganos faziam parte do meu imaginário infantil como aqueles que roubavam crianças, e ainda como aqueles que forjaram os pregos da crucificação de Jesus. Nesta história contada pelos roms, os kalderash fizeram os pregos, mas sabendo para o que seria utilizado, deram um jeito de impedir que com ele matassem o filho do Criador. Esta história não recria apenas um evento bíblico, ela dá outros sentidos também para a história contada pelos gadjes. No que concerne ao conteúdo temático sublinhado por Bakhtin (1997), deve-se frisar que o que se conta não versa sobre um mesmo assunto, uma mesma matéria. As histórias do rom que ajudou Salomão, da mãe romani que salvou o filho Moises dos caprichos do Rei, ou ainda na história de Esaú, o rom que foi enganado por seu irmão Jacó e que por isso foi autorizado por Deus a enganar os não-roms a partir de então, narram eventos distintos. O conteúdo temático parece não estar circunscrito a um tópico, “como os roms são espertos”, ou “como as mães romanis protegem seus filhos”, por exemplo, mas se configura antes como um modo de pensar os roms na sua relação com o mundo gadje, na relação com Deus, e nesse

relacionar-se com a *alteridade*, pensar a própria romanidade – o ser/fazer-se rom.

Seguindo com Bakhtin (1997), gostaria ainda de salientar três pontos interligados da sua discussão que se tornam importantes para o modo como pretendo pensar as histórias bíblicas roms enquanto um gênero narrativo: a dialogicidade na qual os gêneros estão imersos, o fato do tom expressivo dos gêneros se darem através do contexto de uso, e o caráter dinâmico dos gêneros. Antes de adentrar nestas discussões, deixemos os roms contarem mais uma de suas histórias.

Estávamos eu e mais sete roms sentados ao redor da grande mesa que majestosamente se sobrepunha aos demais móveis da sala da casa de Marcos. Falávamos de futebol, eu brincando que o Pelé era melhor que o Maradona, Alejandro filho de Marcos, afirmando que Maradona era melhor que o Pelé; falávamos, igualmente, do vendaval que havia derrubado muitas árvores alguns dias antes em Buenos Aires, entre outras coisas, quando Samantha, sogra de Marcos, se pôs a falar, “Sabem a história do menino que venceu um gigante?”. “Venham escutar o que Nana [Samantha] tem para contar!”, falou Marcos para seus netos que estavam na mesma sala jogando videogame. As crianças se aproximaram e Samantha continuou:

Sabes que está história está na Bíblia
É uma história que os antigos contam
Eles contavam que tinha uma guerra entre dois povos
Um desses povos tinha um soldado assim, bem, bem grande
Era três vezes o tamanho do Alejandro [apontou para o rapaz]
O outro povo estava com medo
Porque não tinha ninguém que quisesse enfrentar aquele gigante
O rei desse povo estava desesperado:
- O que eu faço agora! Eles vão vencer a guerra e eu vou perder tudo, tudo!
Aquele que conseguir vencer o gigante eu vou deixar casar com minha filha!
Sabes que a filha do rei era uma princesa muito bonita
Tinha os cabelos compridos da cor do mel
Todo mundo queria casar com a princesa
Mas dai que os soldados do Rei eram tudo fraquinho, fraquinho
Tinham medo do gigante
Mas tinha uma kumpania que passava por aquelas terras
E os roms souberam da história da princesa e do gigante
- A, eu quero me casar com a princesa! Vou vencer o gigante!

- Você tá louco, Davi! Olha o tamanho daquele gadje!
Davi era o nome daquele rom, era corajoso que só vendo!
O rom foi ter com o Rei e falou:
- Eu mato o gigante!
- Então que seja amanhã!
O rom foi dormir e começou a ficar com medo
Porque sabia que tinha menos força
Mas o rom era esperto e teve uma ideia!
Ele foi lá e pegou um pedaço da borracha que amarram para prender a barraca
Pegou um pedaço de pau e...
Olha! Inventou um bodoque! [risos]
No outro dia de manha o rom pegou o bodoque
Achou três pedras bem pontudas e foi lutar contra o gigante
Quando o gigante pegou a espada e estava correndo para matar o Davi
O rom pegou o bodoque, colocou a pedra e apontou assim [fez o gesto com as mãos]
Pleft! Acertou da cabeça do gigante!
Os antigos contam que o Davi matou o gigante e casou com a princesa!
E olha que usam o bodoque até hoje!

Logo após Samantha ter terminado a história, as crianças que lá estavam foram indagadas por ela e por Marcos a respeito do que acharam: “gostaram da história?”, “você não gostariam de brincar com uma arma dessas? Com um bodoque?”. Junior, um dos meninos falou que “Sim. Mas eu prefiro jogar *counter strike*”. A afirmação do menino, que disse que preferia o videogame ao brinquedo sobre o qual comentara o avô provocou risadas.

Noutro dia, já estava anoitecendo quando eu, Joana e mais algumas mulheres roms resolvemos ir a um supermercado que ficava nas redondezas da “Iglesia evangélica rom” para comprar *facturas*⁵² para comer com café. No caminho Lara reclamava de alguns acontecidos recentes que a estavam angustiando. Ao ouvir o desabafo daquela mulher, Julieta, uma jovem rom de cerca de 20 anos, falou “Mas você sabe daquela história bíblica, não?!”. Ao ouvir a colocação de Julieta, Joana, Lara, eu e as outras mulheres paramos para escutar:

⁵² Bolachas, biscoitos e pães feitos principalmente com massa folhada.

Contam os antigos que diz na Bíblia
Que nos tempos que Jesus estava na terra
Ele estava lá andando pela areia da praia
Pensando, pensando...
Quando ouviu uns gritos
- Socorro, socorro! Meu barco está afundando!
Jesus viu que tinha uns ciganos num barco
Eles estavam gritando porque precisavam de ajuda
O barco era velho assim e estava afundando, veja só!
Jesus não tinha nenhum barco perto para salvar os ciganos
- Meu Pai, o que eu faço agora? Como vou salvar aquelas pessoas?
Mas não se pode duvidar da força de Deus
Foi que Deus fez um milagre
Jesus começou a entrar no mar, entrou, entrou
Chegou uma hora e, olha só!!
Jesus começou a andar em cima da água do mar!
Foi andando, andando, chegou no barco onde estavam os ciganos
- Me ajudem a entrar, vou tapar esse buraco!
- Mas é claro Senhor! Você está salvando nossas vidas!
Deus foi lá e fechou o buraco
Por isso não se pode duvidar do poder de Deus.
Se precisa de ajuda
Pede para Nosso Senhor Jesus Cristo que ele vai dar um jeito!

A fala de Julieta visivelmente, naquele momento, emocionou as mulheres que a ela escutavam. Lara respondeu, “É verdade. Tudo que preciso fazer é orar e confiar no poder de Jesus”. Nesta história, deve-se salientar, Jesus andou sobre a água, não mais para encontrar com os apóstolos conforme é narrado em Mateus, capítulo 14, versículo 22 e João, capítulo 6, versículo 16. No recontar de Julieta, o evento bíblico se transforma, o milagre de Deus passa a ser também o fato de ter salvado os roms do afogamento.

É interessante notar ainda que se na história contada por Samantha o interesse parecia se centrar nas expectativas suscitadas pelo ouvir das crianças que estavam naquela casa, a história contada por Julieta parecia se concentrar em Lara e no momento difícil que a jovem romani estava vivendo.

Ressalto, igualmente, que quando uma história bíblica é contada, não é só a voz do narrador que se encontra presente, mas

também a voz dos “antigos”, a voz dos personagens que falaram num tempo de outrora, a voz dos ouvintes que, longe de serem receptores passivos, contribuem também para a construção composicional da história. As histórias bíblicas contadas pelos kalderash estão repletas de “falas reportadas” e de “intertextualidade”, conceitos explorados respectivamente por Hanks (2008) e Briggs e Bauman (1992), a partir das considerações de Bakhtin (1997) a respeito das “tonalidades dialógicas” presentes nos enunciados. Vejamos primeiramente o que estes autores refletiram sobre estas questões, já que tais discussões nos auxiliam na compreensão do significado das múltiplas vozes presentes nas histórias.

Primeiramente, a este respeito, deve-se salientar que Bakhtin (1997) vai se opor às abordagens da linguagem que apreendiam o locutor como se estivesse sozinho, e ainda àquelas que quando relevavam o papel do *outro* da comunicação, pensavam este como um destinatário passivo que se limitaria a compreender o locutor, o que segundo Bakhtin dá uma imagem distorcida do processo complexo de comunicação verbal. O autor vai então argumentar que o ouvinte que recebe e compreende o significado de um discurso, adota para com este uma atitude *responsiva ativa*, já que a “compreensão é prenhe de resposta e, de uma forma ou de outra, forçosamente a produz: o ouvinte torna-se o locutor” (1997, p. 291). O locutor, por sua vez, postula esta compreensão *responsiva ativa*, já que o que ele espera não é ver o seu pensamento apenas duplicado no espírito do outro, mas antes uma resposta, uma concordância, uma objeção, uma execução.

De todo modo, não só o ouvinte é também um locutor para Bakhtin, mas o locutor é também um respondente, pois não é o primeiro a romper no ato de dizer o “eterno silêncio de um mundo mudo” (1997, p. 292). Por mais monológico que seja um enunciado, ele não pode deixar de ser também uma resposta ao que já foi dito sobre o mesmo objeto. E isso porque, o nosso pensamento “nasce e forma-se em interação e em luta com o pensamento alheio, o que não pode deixar de refletir nas formas de expressão verbal do nosso pensamento” (1997, p. 318).

Para o autor os enunciados são um fenômeno complexo, polimorfo, desde que os analisemos não isoladamente, mas na sua relação com o autor e em relação com os outros enunciados, relação esta que deve ser procurada não apenas no plano estilístico-composicional,

mas no plano do objeto de sentido. Conforme expõe Bakhtin (1997), o enunciado enquanto um *elo na cadeia da comunicação verbal* tem fronteiras nítidas determinadas pela alternância dos sujeitos falantes, e dentro destas fronteiras o enunciado acaba por refletir o processo verbal, os enunciados dos outros e, igualmente, os elos anteriores. Afinal de contas, para Bakhtin, as “tonalidades dialógicas” preenchem o enunciado. Nas palavras do autor:

O objeto do discurso de um locutor, seja ele qual for, não é objeto do discurso pela primeira vez neste enunciado, e este locutor não é o primeiro a falar dele. O objeto, por assim dizer, já foi falado, controvertido, esclarecido e julgado de diversas maneiras, é o lugar onde se cruzam, se encontram e se separam diferentes pontos de vista, visões do mundo, tendências. Um locutor não é o Adão bíblico, perante objetos virgens, ainda não designados, os quais é o primeiro a nomear (BAKHTIN, 1997, p. 320).

Não sendo o locutor um Adão mítico, e sendo o enunciado um elo na cadeia da comunicação verbal, o enunciado não pode ser separado dos elos anteriores que provocam nele reações-respostas imediatas e uma ressonância dialógica. De todo modo, salienta Bakhtin, os enunciados não estão ligados apenas aos elos que os precedem, mas também aos que lhes sucedem na cadeia da comunicação verbal, já que desde o início “elabora-se em função da eventual reação-resposta” (1997, p. 321). Ainda sobre este respeito, conforme salienta Bakhtin, deve-se sublinhar que o destinatário não precisa ser necessariamente o interlocutor direto no contexto da comunicação verbal, pode ser também o “outro não concretizado” (1997, p. 322). Saber a quem dirige o enunciado, como o locutor percebe e imagina seu destinatário, qual a força da influência deste sobre o enunciado, são fatores que para Bakhtin determinam a escolha de qual gênero será utilizado, bem como a escolha dos elementos composicionais, dos recursos linguísticos e do estilo do enunciado em si. Vale salientar ainda que para o autor, apesar de a alternância dos sujeitos falantes que traça fronteiras entre os enunciados ser observada de forma mais direta e evidente no diálogo real, casos em que o discurso do outro é abertamente citado e

nitidamente separado através de um colocar entre aspas, em todos os enunciados também descobriremos as palavras do *outro* ocultas ou semi-ocultas.

A discussão sobre a dialogicidade do discurso feita por Bakhtin influenciou abordagens de autores não só da área das letras, mas também da antropologia, tal como Willian Hanks, que na obra “Língua como prática social” (2008), vai propor examinar o conceito de gêneros a partir da análise de um conjunto de textos escritos, produzidos por oficiais maias das forças espanholas no México. Segundo expõe o autor, os textos dos oficiais maias nas suas configurações funcionais e formais, ao combinar formas discursivas maias e espanholas em novos tipos, refletem um processo de inovação local e documentam a rápida emergência de gêneros linguísticos e novos tipos de ação na sociedade colonial. Para Hanks, os gêneros do discurso devem ser apreendidos como resultantes de atos historicamente específicos, mas também como dimensões constitutivas em função das quais a ação é possível. A proposta de Hanks de pensar os gêneros enquanto prática, e mesmo o seu objeto - textos que combinam a tradição narrativa maia e a espanhola – é semelhante àquilo que estou propondo para este capítulo no que concerne as histórias bíblicas roms na sua relação com a romanicidade e com o evangelismo.

Da abordagem dos gêneros do discurso enquanto prática feita por Hanks, gostaria de salientar uma das questões trabalhadas pelo autor referente à importância de se pensar o “discurso reportado” a partir das considerações do círculo de Bakhtin. Segundo expõe o Hanks, o discurso reportado para Voloshinov se caracteriza como um fenômeno essencial na constituição social da linguagem, sendo definido simultaneamente como discurso *no interior* do discurso, e também como discurso *sobre* um discurso. Seguindo com a explanação de Hanks, o autor vai dizer que a definição de Voloshinov se concentra na inter-relação entre a *descrição do discurso*, onde o discurso reportado é analisado e transformado em um tema, elaborado na textura do texto atual, e a *reprodução literal do discurso*, onde os enunciados produzidos mantem sua autonomia e trazem para o texto a textura do texto reportado. Deve-se salientar ainda sobre este respeito, que, para Hanks, a importância do discurso reportado para uma teoria da prática dos gêneros não é o fato de que ele organiza um conjunto de variantes linguísticas, sendo mais importante para o autor o fato de que o discurso

reportado, “é um ‘documento objetivo’ da recepção social do discurso” (HANKS, 2008, p. 89). E isso porque, e aqui Hanks cita as palavras de Voloshinov, “nas formas do discurso reportado podem-se perceber as ‘tendências sociais constantes de uma recepção ativa do discurso de outros falantes’” (HANKS, 2008, p. 89).

Sobre a *dialogicidade*, a *fala reportada* e *as palavras dos outros* imersas nos enunciados, uma história bíblica contada por Pietro pode nos ajudar a pensar algumas questões.

Estávamos, numa tarde de sexta-feira, eu e mais sete roms na casa de André, um kalderash de 60 anos que sempre expunha com tom de orgulho o fato de saber trabalhar com a forja de metais, “como os antigos faziam”, quando Pietro, um dos seus filhos, no meio de nossa conversa sobre a língua dos roms, o romanês, falou que ira contar uma história:

É a história do rom que conseguiu domar o leão
Ela está na Bíblia, os antigos diziam
Contava meu avô, Hector, que Deus o tenha [“amém”, responderam alguns dos presentes
Contava meu avô que tinha um rom
O nome dele era Daniel, agora a gente sabe [o agora refere-se ao depois da conversão]
Esse rom era fiel, fiel à Deus
Mas naquele tempo os roms eram perseguidos
Um dia os gadjes foram e prenderam aquele rom
- Prendam o cigano! Coloquem ele na cova dos leões!
Mas o rom não tinha feito nada de errado.
Prenderam ele só porque ele era cigano.
Quando colocaram o rom na cova dos leões ele ficou com medo!
Aqueles leões estavam famintos!
Mas o rom era um bom crente e começou a orar, a orar, a orar
- Meu bom Deus, me ajuda! Esses leões vão me comer!
- Não se preocupe meu filho, eu estou do seu lado! Converse com o leão na sua língua que ele vai te escutar.
O cigano então começou a falar em romanês com o leão
Falou que tinha sido preso injustamente e que não deveria ser morto daquele jeito.
O leão, na hora que viu o rom falando na língua de Deus
Compreendeu aquele homem e ficaram amigos.
É a força da palavra de Deus!

Veja só na hora que os soldados foram olhar pela janelinha da cova
E viram que Daniel estava deitado assim na barriga do leão
Enquanto o bicho lhe fazia carinho!
Os soldados não podiam acreditar!

Logo após o termino da história contada por Pietro, seu pai, André, ainda acrescentou “depois de ver o que tinha acontecido com Daniel e o leão, os soldados e o Rei daquele reino se converteram em Jesus”. Essa história aparece na Bíblia em Daniel, capítulo 6, versículo 1, contudo se na narrativa bíblica foi um anjo quem fechou a boca dos leões, impedindo que Daniel fosse devorado, na história contada por Pietro, foi a força da palavra dita em romanês que agiu sobre o leão, salvando o cigano que havia sido preso injustamente.

É interessante notar sobre estas histórias que elas remetem a um tempo passado, um tempo que os “antigos contam”. A verdade sobre o que está sendo dito, a autoridade do discurso liga-se com a autoridade dos anciões, que como visto anteriormente são os mais respeitados na vitsa, bem como aqueles que, por sua sabedoria, decidem em nome dos roms como um todo. Deste modo, dado que as histórias bíblicas são contadas por sujeitos, homens e mulheres, das mais diversas idades - diferentemente dos paramish que são contados apenas pelos tios e tias -, parece demonstrar que a autoridade destas histórias não está apenas em quem as conta neste ou naquele momento, a autoridade está antes igualmente no fato da história já ter sido contada anteriormente por *outros*, pelos “antigos”, aqueles que “sabem das coisas”. Ou seja, a autoridade do que se conta no que tange as histórias bíblicas kalderash está intrinsecamente ligada com a dialogicidade, depende da invocação e da citação que os contadores fazem das palavras dos “antigos”.

Podemos pensar aqui, ao mesmo tempo, o uso da fala citada por parte dos kalderash no contar destas histórias. Dentre os gêneros narrativos que encontrei em campo, a inserção de diálogos, da fala reportada, o discurso no interior do discurso na estrutura da narrativa ocorre fundamentalmente nas histórias bíblicas. Conforme foi exposto no capítulo 2, as cenas na Bíblia são quase inteiramente concebidas como comunicação oral (ALTER, 2007) e o uso desta estilística bíblica por parte dos roms, parece sugerir que a legitimidade do que está sendo dito nestas histórias remete também ao *modo* como elas são contadas, à sua forma narrativa.

Outra questão fundamental a ser trazida refere-se ao fato de que a despeito destas histórias remeterem a época “dos antigos”, elas são atravessadas igualmente por outros “tempos”. Apesar de Pietro, por exemplo, iniciar a história reportando àquilo que os antigos diziam, o que ele estava contando e que os antigos um dia contaram reportam também a um outro tempo, aquele em que Daniel foi preso na cova dos leões. Pietro informa em determinado momento que o rom ao qual seu avô se referia, aquele que havia conseguido dominar o leão, na verdade se chamava Daniel, informação está que “agora a gente sabe”, isto é, aqui aparece também o tempo do depois da conversão. Além do tempo dos antigos, do tempo de Daniel e do leão, do tempo do depois da conversão, podemos pensar também no tempo do momento específico que Pietro contava a história, no tempo em que os ouvintes ao escutarem Pietro citar seu falecido avô, se transformaram também em locutores e disseram “amém”.

Deve-se ressaltar ainda que o uso da fala reportada faz parte também do estilo das histórias bíblicas. Somando-se à citação da fala do outro no enunciado, podemos citar igualmente como parte do estilo alguns marcadores de versos, principalmente aqueles que anunciam que uma história bíblica será contada, tais como “Olha que vou contar uma história”, “Esta é uma história velha”, “Vou contar uma história que os antigos contavam”, “Esta é uma história bíblica”. Alguns verbos também se sobrepõem no estilo das histórias, tais como “olha” e “sabes”, ambos conjugados na segunda pessoa do singular, que quando utilizados pelos narradores acabam por evidenciar claramente a inserção que o narrador faz do ouvinte na contar da história.

Voltando para a discussão sobre gêneros do discurso, Briggs e Bauman na obra “Genre, Intertextuality, and Social Power” (1992), vão apontar que apesar do conceito de gênero ter desempenhado um papel significativo na antropologia linguística, deve ser admitido desde o início que a noção de “gênero” acarreta uma série de objeções possíveis quando se apresenta como uma ferramenta analítica para o estudo do discurso, e isso, sobretudo, devido ao modo amplo e indistinto que muitas vezes é utilizado⁵³ (BRIGGS e BAUMAN, 1992).

⁵³ Os autores dividem o artigo citado em duas partes, na primeira encabeçam uma análise crítica do modo como a noção de “gênero” tem sido utilizada na antropologia linguística, distinguindo as abordagens que se utilizam dos “gêneros” para classificar e ordenar os discursos, daquelas que pretendem

Briggs e Bauman vão então propor que a ideia de intertextualidade de Bakhtin pode ajudar a construir uma abordagem alternativa para os estudos de gêneros. Seguindo o que já havia sido sugerido por Kristeva, os autores vão argumentar que Bakhtin foi um dos primeiros a substituir a visão estática dos textos por um modelo onde a estrutura literária não apenas existe, mas é gerada em relação à outra estrutura, permitindo através da ideia de cruzamento de superfícies textuais conceber uma dimensão dinâmica ao estruturalismo. Briggs e Bauman salientam como crucial nesta ideia primeiramente o fato de que a forma, a função, a estrutura e o significado não são vistos através desta perspectiva como características imanescentes do discurso, e sim como o produto de um processo contínuo de produção e recepção do discurso. Outro ponto destacado pelos autores refere-se à apreensão de que este processo não é centrado no evento de fala, ou na criação de um texto escrito em si, mas encontra-se em interface com pelo menos um outro enunciado. Para os autores, o interesse de Bakhtin na translinguística “that is vitally concerned with intertextuality has clearly provided part of the force that lies behind the recent interest in reported speech evident in linguistic anthropology and other fields” (BRIGGS e BAUMAN, 1992, p. 147). Segundo os autores, os gêneros não podem ser caracterizados frutuosa e como uma faceta das propriedades imanescentes de determinados textos ou performances. Destarte, Briggs e Bauman (1992) vão afirmar que como discurso relatado, o gênero é intertextual por excelência, já que, quando um discurso é ligado a um gênero particular, o processo pelo qual é produzido e recebido é mediado por sua relação com o discurso anterior. De todo modo, diferentemente da maioria dos exemplos de discurso relatado, a ligação não é feita por enunciados isolados, mas generalizada e abstraída de modelos de produção e recepção de discursos.

pensar os “gêneros” a partir da consideração de sua ambiguidade e dinamismo. Na segunda parte, por sua vez, delineiam uma nova abordagem relativa ao gênero, ao discutir uma ampla gama de relações intertextuais que são implementadas na constituição genérica que podem iluminar questões centrais na antropologia linguística. E isso, conforme colocam os autores, não para defender o conceito de “gênero” ou a alegação de que ele deve ocupar um papel mais central na antropologia linguística, mas antes para argumentar que a sua natureza e importância têm sido mal interpretada em alguns aspectos fundamentais pelos proponentes críticos.

Os autores então sugerem que a criação de relações intertextuais através dos gêneros torna simultaneamente os textos ordenados, unificados e delimitados por um lado, e fragmentados, heterogêneos e abertos de outro, sendo que cada dimensão deste processo pode ser visto de uma perspectiva sincrônica ou de uma perspectiva diacrônica.

Vistos sincronicamente, os gêneros podem fornecer meios poderosos de ordenação, unificação e delimitação. Assim, um dispositivo de enquadramento genérico como “Era uma vez”, desencadeia uma série de expectativas sobre a forma narrativa e o conteúdo de um discurso. A invocação do gênero, portanto, segundo os autores, fornece modelos textuais para a criação de coesão e coerência, para a produção e interpretação de determinados tipos de características, para relações formais e funcionais que se estabelecem desde as linhas poéticas particulares até a estrutura global de narrativa. Aqui Briggs e Bauman (1992) vão chamar a atenção não apenas para os efeitos estruturais, mas para o próprio *processo*: a geração de textualidades, a entextualização.

Quando vista em diacronia, por sua vez, a intertextualidade genérica fornece um poderoso meio de ordenar o discurso em termos sociais e históricos. Assim sendo, contos de fadas e provérbios, por exemplo, remetem a um passado tradicional, enquanto o email é associado ao ultramoderno. Os autores acrescentam ainda que os gêneros possuem igualmente conexões sociais, ideológicas e político-econômico, podendo ser associados a grupos distintos definidos por sexo, ocupação, idade e etc.. De todo modo, o que Briggs e Bauman (1992) querem demonstrar é que através da invocação de um gênero criam-se conexões indiciais que se estendem muito além do cenário da produção e recepção, ligando um ato particular a outros tempos, lugares e pessoas. Assim sendo, conforme discorrem os autores, características genéricas, formam, portanto, o primeiro plano dos enunciados como recontextualizações do discurso anterior. Mesmo quando falta ao conteúdo deste discurso um precedente textual claro, a intertextualidade genérica aponta para o papel da recontextualização ao nível da produção e recepção discursiva. Deste modo, os gêneros dizem respeito fundamentalmente às negociações de identidade e poder, e ao invocar um gênero particular os produtores do discurso afirmam (tácita ou explicitamente) que eles possuem autoridade necessária para descontextualizar discursos que carregam conexões sociais e históricas,

bem como para recontextualizá-lo na configuração discursiva atual. Assim, por exemplo, quando uma grande autoridade é investida num texto, associada com os mais velhos e ancestrais, tradicionaliza-se o discurso, criando autoridade textual.

Outra questão relacionada com a discussão de Briggs e Bauman (1992) sobre descontextualização e recontextualização que gostaria de salientar refere-se à crítica dos autores a uma suposta natureza transparente e automática que tem sido associada à intertextualidade. A falácia destes pressupostos, segundo os autores, se torna evidente quando se percebe que os gêneros não são simplesmente roteiros para textos particulares. Invocações de gêneros implicam antes uma (re)construção de classes de textos. Ao optar por tornar certas características (morfológicas, fonológicas, lexicais, sintáticas, contextuais) explícitas os produtores de discurso reconstróem e reconfiguram os gêneros. Assim, as relações intertextuais não são simples efeitos automáticos de propriedades imanentes dos textos; elas produzem, igualmente, o reverso das propriedades anteriormente citadas, quais sejam, a ordenação, unificação e delimitação. Para os autores, assim como os gêneros sincronicamente podem criar ordem e sentido nos textos, podem também torna-los caóticos, fragmentados e sem sentido. Quando vistos diacronicamente, o ajuste entre determinado texto e seu modelo genérico nunca é perfeita já que os textos “vazam”. Em suma, o processo de vinculação de enunciados particulares à modelos genéricos necessariamente produzem uma *lacuna intertextual*, e é justamente no ato de preencher estas lacunas que as propriedades citadas acima vão se configurar.

Destarte, por um lado os textos enquadrados num gênero tentam alcançar uma transparência genérica, minimizando a distancia entre o texto e o gênero, numa atividade discursiva “conservadora”, tentando, ao fazer uso de elementos convencionais de um gênero, reproduzir expectativas culturais que constituem o enquadre genérico, e ao fazer isso acabam por tradicionalizar o modo de criar autoridade textual. Por outro lado, os textos podem maximizar e destacar as lacunas intertextuais, construindo autoridade por meio da criatividade e inovação individual, por exemplo, na mistura de diferentes gêneros, ou ainda na inserção num gênero de características formais inesperadas. A maximização se inclina para usos mais criativos e estratégicos, criando

rupturas genéricas, tendendo a tornar mais visíveis expectativas ideológicas e culturais particulares em relação ao discurso.

Enfim, para Briggs e Bauman (1992), as distinções genéricas não podem ser pensadas apenas no que concerne os textos em si, mas devem ser pensadas através das práticas utilizadas na criação de relações intertextuais com outros discursos. Dado que no estabelecimento de tais relações seleciona-se e se abstrai características genéricas, a intertextualidade “is not an inherent property of the relation between a text and a genre but the construction of such a relationship” (BRIGGS, BAUMAN, 1992, p.163). Salienta-se ainda que a escolha de estratégias intertextuais que procuram maximizar ou minimizar as lacunas, são ideologicamente motivadas, e estão intimamente relacionadas a fatores culturais, sociais e históricos.

Retomando as histórias bíblicas dos kalderash, percebemos que estão repletas de outras vozes que não apenas as dos sujeitos que as conta no evento narrativo. Nessas histórias também a voz dos “antigos”, que falavam sobre o que está sendo dito num tempo de outrora, assim como as vozes dos personagens, aparecem através do uso da fala citada, como a mãe de Moisés, que no tempo do Egito fez suas palavras ressoarem até o momento em que Camila, cortando frutas para fazer o chai, contou sobre o amor que as mães romanis têm por suas crianças; a voz de Jesus⁵⁴, que vindo para a terra para resgatar a salvação da humanidade do banco do diabo, perguntou para ele quanto valia a salvação; ou ainda a voz de Davi, que em uma das narrativas falou para o Rei que lutaria contra o gigante para conseguir casar com a princesa.

Não se deve esquecer ainda da voz dos ouvintes que, sendo o enunciado prenhe de resposta, tal como expos Bakhtin (1997), transforma-se também num locutor. Samantha, por exemplo, apesar de ter recontado a história de Davi e Golias para um grupo de sujeitos de várias idades, parecia se concentrar nas expectativas e na atitude responsiva das crianças que lá estavam. Na história da crucificação de Jesus, a voz da antropóloga gadje foi requisitada, afinal de contas o fato de que os roms tinham trabalhado com a forja de metais não é algo que uma não-romani necessariamente deveria saber. Pablo, por sua vez, quando contou a história do rom que ajudou o Rei Salomão a desvendar quem era a mãe do menino vivo, ao inserir na narrativa um exemplo

⁵⁴ História exposta no capítulo 3.

tirado do contexto do momento em que contava, o choro do menino que levou um tombo, parecia estar instigando o riso.

De todo modo o ouvinte não se insere no contar da história apenas quando, de alguma forma, requisitado pelo contador. Na história da torre de Babel que apareceu no capítulo anterior, quando Teresa falou que enquanto os gadjes construíam a torre, os ciganos ficavam tocando música, cantando e dançando, Alejandro respondeu àquilo que lhe era contado com uma batida nas cordas do violão, que fez com que ressoasse algumas notas pelo ambiente, bem como com que as pessoas que lá estavam soltassem risadas. Deve-se salientar ainda que muitas vezes quando eu pedia aos kalderash para me falar sobre as histórias bíblicas, me era explicado que eles as contavam também para Deus, afinal de contas, conforme afirmou Lara, “Deus gosta quando contamos as histórias porque estamos falando da Palavra, estamos falando da Bíblia”. Como nos diz Bakhtin, o destinatário de um enunciado não precisa ser necessariamente o interlocutor imediato e concreto do contexto da comunicação, no caso das histórias dos roms, Deus – de quem se espera que tudo ouça e tudo veja - é o *outro* por excelência. Antes de continuar com esta discussão, vejamos mais uma dessas histórias roms.

A casa de Breno estava sempre cheia. Todas as vezes que fui convidada a visitá-lo, aquele rom de cerca de 60 anos de idade fazia questão de frisar o quanto gostava de estar junto com sua família, e o quanto seus 11 netos adoravam estar na casa do avô onde sempre tinha “boa comida”, “piscina” e um “quintal grande onde eles podem brincar”. Breno falava que não era como os gadjes que “gostam de silêncio”, “eu gosto do barulho das mulheres cozinhando, as crianças assim correndo, isso é vida boa para os ciganos!”. Numa noite que fui convidada a jantar na sua casa, estávamos eu e cerca de mais 20 pessoas numa grande sala, quando aquele senhor romani se pôs a contar:

Sabem a história do cigano que adivinhou o sonho do Rei?

É uma história bíblica

Uma história que vem de Deus

Contam os antigos que num tempo no Egito tinha um Rei

Esse Rei teve um sonho, teve um pesadelo

E aquele Rei não sabia explicar o que era aquele sonho

E ficava pensando no sonho, ficava pensando no sonho

O sonho que o Rei teve era que ele tinha se transformado numa grande estátua
Assim do tamanho desta cristaleira [apontou para o móvel que estava na sala]
Mas era uma estátua que tinha o corpo de ouro e os pés de barro
Assim naquele sonho do rei ele era uma estatua
Mas foi que veio uma pedra que bateu
“Pá!”, assim no pé e o Rei desmoronou
O Rei que não sabia o que aquilo significava
Mas foi ai que o Rei achou que as pessoas que trabalham com barro
Os oleiros, fariam um mal para seu reino e mandou matar todas aquelas pessoas
- Matem todos os oleiros porque um dia eles vão me matar!
Mas sabes que naquele lugar tinha uma cigana muito esperta
E Deus iluminou a cigana para que adivinhasse as coisas
Sabes que Deus não gostava dessas coisas, essas coisas de ocultismos
Mas Deus fez com que a cigana adivinhasse
A cigana falou que estava no meio daquela gente pro Rei
- Espera! Eu sei o que seu sonho significa!
- O que cigana?! Me diga!
A cigana então contou que na verdade o barro não ia matar o Rei
- O barro é marrom, e marrom é a cor das cobras, e a cobra...
“Pá”!!! E não é que tinha uma cobra se aproximando do Rei!!
Foi que a cigana salvou o Rei e salvou que o Rei matasse os oleiros.
Salvou uma tragédia!

Essa história contada por Breno, pode ser remetida ao evento bíblico narrado em Daniel, capítulo 2, versículo 24, no qual Daniel, iluminado por Deus, adivinhou o sonho do Rei Nabucodonozor. Na narrativa rom, no entanto, é uma cigana quem adivinha o sonho, com uma interpretação outra que aquela de Daniel, e salva tanto o Rei como os oleiros. O que está sendo dito nesta história é também a relação dos roms com a prática de quiromancia. De alguma forma, tal prática mal vista pelos “olhos de Deus”, e realizada por muitos anos pelos roms, ganha através desta história uma explicação divina: Deus não gosta de ocultismos, mas permitiu que a cigana adivinhasse para impedir que houvesse uma tragédia.

Ainda sobre esta história, existe outra questão que gostaria de salientar. Do meu lado, no momento em que Breno narrava, estava sentada Nicole. Logo após o termino da fala daquele homem, Nicole se aproximou e me contou que “essa parte que Deus não gosta que se adivinhe nós sabemos agora”. Segundo aquela senhora romani, a

história da cigana que adivinha o sonho do Rei era contada pelo seu avô sem essa parte, mas que depois que “encontraram Jesus” souberam que tal prática só poderia ser realizada em momentos extremos, como para “salvar uma tragédia”. No evento narrativo no qual é contada esta história podemos perceber de uma forma mais clara a figura de Deus como ouvinte por excelência das narrativas roms. Contudo, não se pode deixar de notar que esse lugar foi ocupado por Deus no contexto posterior à evangelização romani. Ou seja, podemos pensar aqui o modo como a religião afeta as tradições narrativas dos kalderash, bem como outras práticas – conforme exposto no capítulo anterior -, que são inseridas numa nova lógica, recebendo novos sentidos. De todo modo, não são apenas as narrativas rom que se transformam na relação com o evangelismo. Pensando aqui na discussão de Briggs e Bauman (1992), através das histórias bíblicas os roms descontextualizam os eventos bíblicos, e ao recontextualizá-los no momento do evento narrativo investem o evangelismo e a própria Bíblia com a *romanidade*, criando assim novas *textualidades* no processo contínuo de entextualização. A entextualização, não se pode esquecer, pode incorporar aspectos do contexto, de tal forma que “o texto resultante carregue elementos da história de seu uso consigo” (BAUMAN, BRIGGS, 2008, p. 206).

A questão do contexto se torna fundamental para pensarmos as histórias bíblicas roms dado que a interpretação do que é expresso através destas histórias depende dos contextos sociais e interpessoais nos quais as narrativas kalderash ocorrem. A discussão de Bakhtin (1997) a respeito dos gêneros do discurso, em particular seu argumento de que a expressividade do enunciado depende dos contextos de uso, torna-se relevante para refletirmos sobre esta questão. De todo modo, antes de continuarmos com essa discussão escutemos mais uma das histórias bíblicas rom.

As histórias bíblicas também eram contadas pelo Pastor Santiago nos momentos de culto na igreja. Quando contadas nestes momentos, porém, o eram em romanês, na língua rom. Destarte, a história que exponho abaixo é uma tradução feita por Joana durante a narração de Santiago. No dia em esta história foi contada, a igreja estava cheia. Nela estavam presentes não apenas os roms que eu sempre via naquele espaço, mas também outros que estavam visitando a cidade de Buenos Aires, vindos da Patagônia. No meio do culto, Santiago disse

que iria contar “uma história muito bonita”, “uma história bíblica”, “uma história que vem de Deus”:

Os antigos já nos contavam esta história
É a história do primeiro milagre de Jesus nosso Salvador
Jesus tinha sido convidado para ir numa festa de casamento rom
E sabes que nós gostamos de festejar bastante
Rom adora uma boa festa!
Mas festa de rom nunca se sabe quanto vai dar! [o número de pessoas que vão frequentar]
Rom não tem essa de fazer convite! Rom avisa que vai ter festa e as pessoas vão vindo, vão vindo!
Foi então que os pais daquele rom que estava casando foram pegos desprevenidos!
Roms do mundo inteiro foram para aquele casamento!
E sabes que para um bom rom, faltar comida, faltar bebida nas festas é uma desgraça!
O Pai daquele rom estava cabisbaixo,
Via que o vinho estava acabando e não sabia o que fazer.
- O que se passa amigo?, perguntou Jesus.
- A Jesus, nem te conto, não imaginava que viriam tantas pessoas para a festa e o vinho está acabando.
- Não se preocupe meu bom amigo rom. Eu vou te ajudar.
Então Jesus pediu para que enchessem uns vasos desse tamanho [mostrou as mãos] de água.
Jesus estendeu as mãos, orou, orou, orou para nosso Pai Criador...
E olha!
Não é que toda aquela água tinha se transformado em vinho?!
E foi o melhor vinho que já existiu no mundo!

A história que Jesus transformou água em vinho, aparece na Bíblia em João, capítulo 2, versículo 1. Contudo, tal evento bíblico quando narrado por Santiago e Joana é (re)criado, inserido numa nova lógica, recebendo outros sentidos. Personagens romanis são inclusos na história e o próprio milagre de Jesus é explicado em relação às praticas romas: os grandes casamentos, a necessidade de fartura nas festas. De todo modo, de que forma poderíamos pensar a expressividade das histórias bíblicas roms?

Para Bakhtin (1997), a expressividade está ligada à atitude emotivo-valorativa do falante ante o objeto do seu enunciado, sendo necessária na determinação da composição e do estilo de um enunciado. De todo modo, para pensar as histórias bíblicas kalderash, proponho ampliar o escopo deste conceito bakhtiniano, e pensar através da discussão de expressividade de Bakhtin não apenas as características valorativas dos enunciados, mas a expressão enquanto verbo, *exprimir*, do verbo latino *exprimere*, fazer sair, manifestar por meio da linguagem, verbal ou não, o que se pensa, o que se sente.

Dada a importância da consideração da “entonação expressiva” na análise dos gêneros, Bakhtin vai indagar: “Pode-se considerar que o princípio expressivo do discurso é um fenômeno da língua enquanto sistema?” E ainda: “Pode-se falar de aspectos expressivos quando se trata de unidades da língua, ou seja, de palavras e de orações?”⁵⁵ (1997, p. 309). O autor vai afirmar que as respostas de tais perguntas são categoricamente negativas.

Segundo argumenta Bakhtin (1997), a língua enquanto sistema dispõe de um rico arsenal de recursos linguísticos para expressar a posição emotivo-valorativa do locutor, entretanto todos esses recursos são absolutamente neutros. Deste modo, conforme expõe o autor, uma palavra tal como “‘pequerrucho’ é um diminutivo hipocorístico, tanto pela significação de seu radical quanto por sua estrutura morfológica, no entanto, como unidade da língua, é tão neutra como a palavra ‘longe’” (1997, p. 309-310). “Pequerrucho”, então, se configura apenas como um recurso linguístico suscetível de expressar uma atitude emotivo-valorativa através da relação estabelecida pelo locutor ante a realidade⁵⁶. A oração, para Bakhtin, assim como a

⁵⁵ Deve-se salientar que Bakhtin (1997) distingue as orações, entendida como uma unidade da língua, dos enunciados, entendidos como unidade da comunicação verbal. As orações, ao contrário dos enunciados, não são delimitadas pela alternância dos sujeitos falantes, não estão em contato imediato com a realidade, ou ainda em relação imediata com os enunciados do outro; ela só adquire a propriedade de condicionar uma atitude responsiva no interior de um contexto de enunciação, isto é, no *todo* do enunciado.

⁵⁶ Para Bakhtin (1997) uma palavra pode expressar a relação emotivo-valorativa do locutor com seu objeto. De todo modo, se uma palavra isolada é proferida com uma entonação expressiva ela já não é mais uma palavra, mas um enunciado realizado por uma única palavra. Assim sendo, segundo o autor,

palavra, também é neutra, só adquirindo aspectos expressivos dentro do enunciado concreto.

Seguindo com a argumentação de Bakhtin, não se pode deixar de notar que a significação neutra de uma palavra, ou ainda de uma oração, relacionada com uma realidade concreta nas condições de uma comunicação verbal, isto é, o contato da língua com a realidade, “sempre provoca o lampejo da expressividade” (1997, p. 312). Assim sendo, a expressividade não está para Bakhtin nem no sistema da língua, nem na realidade objetiva que existe fora de nós, mas no relacionar-se entre estas duas esferas que se dá no *todo*⁵⁷ de um enunciado. Ou seja, o tom expressivo se dá pelo e através do contexto que é atualizado através do enunciado individual⁵⁸.

Na abordagem dos gêneros enquanto prática de Hanks (2008), ele também vai salientar a importância de se pensar a questão do contexto na análise de gêneros narrativos. Segundo o autor, grande parte da literatura sobre o contexto pode ser localizada em dois extremos: as de abordagens locais – comprometidas com o individualismo metodológico -, e as abordagens globais – com abrangência social e histórica mais ampla. Deste modo, enquanto a primeira abordagem prioriza o individual sobre o coletivo, procurando reduzir as estruturas sociais aos comportamentos individuais, tratando o contexto como uma estrutura radial cujo ponto central é o enunciado falado; para a segunda o centro gerador do contexto não é mais a produção de enunciados, mas as condições sociais e históricas anteriores e que restringem a própria produção do discurso.

Ou seja, enquanto a interação face a face é central para os primeiros e marginal para os segundos, o contrário se dá com os fatos

“Liberdade!”, por exemplo, é um enunciado exclamativo-expressivo referente ao gênero do discurso da vida público-política.

⁵⁷ Conforme lembra Hanks (2008), Bakhtin apreendia que a unidade da forma e do significado discursivo é produzida através da avaliação social do discurso, ou seja, não é fixada em uma estrutura gramatical objetiva. Deste modo, para Bakhtin, o texto e o gênero quando isolados não podem ser vistos como um produto acabado em si, mas permanecem parciais e transicionais.

⁵⁸ Lembro que para Bakhtin, “a experiência verbal individual do homem toma forma e evolui sob o efeito da interação contínua e permanente com os enunciados individuais do outro” (1997, p.314, 315). Ou seja, o enunciado individual é repleto daquilo que Bakhtin chama de tonalidades dialógicas.

coletivos. Dado que para Hanks esta polarização entre “micro” e “macro” perspectivas é redutora e deixa escapar importantes oportunidades para a pesquisa produtiva, o autor propõe a integração entre estes níveis através de uma análise que priorize tanto as especificidades semióticas das práticas discursivas, como seu encaixamento social e histórico.

Discorrendo que hoje se reconhece que “muito (se não tudo) da produção de sentido que ocorre por meio da língua(gem) depende fundamentalmente do contexto”, e que este é estritamente baseado em relações já que “não há contexto que não seja ‘contexto de’, ou ‘contexto para’” (HANKS, 2008, p. 174), Hanks afirma que seu modo de analisar os contextos se dá por meio de duas dimensões abrangentes destes, quais sejam, a “emergência” e a “incorporação”.

A emergência – que está ligada com a esfera local da produção do enunciado - designa os aspectos do discurso que surgem da produção e da recepção enquanto processos em curso, associada ao tempo real da produção do enunciado e da interação. Já o segundo – incorporado ao contexto em larga escala - refere-se aos aspectos que dizem respeito ao enquadramento, o centramento ou ao assentamento do discurso em quadros teóricos mais amplos.

Primeiramente gostaria de reiterar que toda a discussão que foi feita nos capítulos anteriores - sobre a conversão dos roms, como funciona a igreja, sua práticas e etc. - tornou-se fundamental devido, também, ao fato de que para entender a complexidade das histórias bíblicas roms é necessário situá-las nesses contextos mais amplos nos quais são incorporadas. Ou seja, se os sentidos do que é dito não podem ser procurados somente nos seus elementos linguísticos, ou ainda no contexto imediato no qual as histórias bíblicas roms ocorrem, devemos prestar atenção também nos fatores ideológicos, históricos e sociais da sua produção (BAKHTIN, 1997) - que no caso dos roms portenhos estão profundamente ligados à prática do evangelismo -, que serve como horizonte operativo no qual o nível incorporado, o contexto emergente das histórias bíblicas, passa a ser compreendido (HANKS, 2008). Dado que aspectos contextuais, ligados ao evangelismo, referentes a esta dimensão de incorporação onde as histórias bíblicas roms estão inseridas, já foi discutido nos capítulos anteriores, pensemos agora estas histórias em relação ao contexto emergencial.

No que concerne a emergência, Hanks diferencia três níveis do contexto. A *situação* é “um espaço de monitoramento dentro do qual os indivíduos co-presentes têm acesso sensorial uns aos outros” (2008, p. 177), onde a cooperação mútua, co-ocupação e reciprocidade existe como potencialidade. Contudo, apesar de que nesta os participantes estejam conscientes da presença do outro, não se presta atenção aos significados expressivos deste *outro*, ou seja, a situação não tem estrutura significativa. Sendo este nível insuficiente para descrever a interação, aparece o *cenário* como a unidade em que se acrescenta o julgamento dos participantes sobre o que acontece e a relevância disto.

Todavia, na concepção de Hanks, para a formulação de um quadro teórico onde a noção de contexto se mostraria adequada para a descrição lingüística, tornar-se-ia necessário levar em conta, igualmente, os efeitos da semiose. Deste modo, aos dois níveis do contexto citados acima soma-se um terceiro, aquele que converte o “cenário” em um “campo de signos”, isto é, o *campo demonstrativo*. O campo demonstrativo para Hanks inclui “os gestos e outros aspectos perceptíveis dos falantes, tais como a postura, o ato de apontar, a direção do olhar e o som da voz do falante” (2008, p. 182), sendo o *locus* onde os cenários são formulados, invocados e construídos pelos signos, pela relação destes, bem como pela presença dos objetos significados e por funções como a referência e a diretividade individuais. Nas palavras de Hanks, “no interior deste cenário fenomênico, os enunciados, em suas dimensões simbólicas e indiciais, tanto refletem como transformam o contexto” (ibid, p. 182).

Hanks argumenta ainda que a “centração indicial” é um aspecto fundamental da interpretação do discurso porque associa o sistema avaliativo e semântico ao contexto concreto de uso, bem como porque, sendo tais elementos unidades discretas do discurso, eles “ilustram perfeitamente a incorporação do contexto de fala ao próprio código lingüístico” (HANKS, 2008, p. 96). Assim sendo, afirmar que “grupos de gêneros originam-se em parte da prática” é para Hanks “dizer que eles incorporam campos indexicais de maneira potencialmente diferente” (HANKS, 2008, p. 96).

Nas histórias bíblicas dos *kalderash* as *lacunas intertextuais* (BRIGGS, BAUMAN, 1992) são maximizadas e destacadas e isso se dá, também, através do uso de elementos contextuais que são selecionados

no momento em que se narra e que acabam por contaminar o que é contado com novos usos criativos.

Se pensarmos nas histórias que venho citando, a cristaleira da casa de Breno representou, em determinado momento em que ele contava a história da cigana que adivinhou o sonho do Rei, o tamanho da estátua em que o Rei havia se transformado. Do mesmo modo, Samantha, no meio da história que contava sobre Davi, afirmou que o gigante contra o qual o rom lutara era três vezes o tamanho de Alejandro, que entre outros, naquele momento também escutava a história. Lembremos ainda de Camila, que para mostrar como a mãe romani encheu o cesto de panos antes de coloca-lo junto com o filho Moisés dentro do rio, utilizou uma vasilha e panos de prato ao seu redor para evocar o gesto. Tais relações, o tamanho de Alejandro que serviu como índice do tamanho de Golias, ou ainda a vasilha que foi utilizada como índice do cesto no qual foi colocado Moisés, por exemplo, acabam por circunscrever nossa percepção da co-presença, da evidencialidade dos objetos, e da imediação do mundo espaço-temporal no qual os falantes se situam (HANKS, 2008).

Os enunciados destas histórias, pode-se dizer ainda, narradas no interior desse campo demonstrativo, na sua forma simbólica e indicial *formulam* o contexto com expressões tais como a já citada “No tempo do Egito”, “Nos tempos que Jesus estava na terra”, bem como *invocam-no* a partir do uso dos dêiticos tais como “chorava igual o Fernando aí”, “O rom pegou o bodoque, colocou a pedra e apontou assim”. Juntamente com gestos que apontam para “cá” e para “lá”, com a postura, com contrações faciais, assim como com o tom da voz que ora aumenta ora diminui, acabam por orientar o foco de ação subjetiva dos participantes co-presentes naquela situação.

Os ouvintes, o conjunto de pessoas presentes no evento narrativo, também são importantes para pensar o contexto em que são contadas as histórias bíblicas, afinal de contas, como nos disse Bakhtin (1997), o ouvinte é também um falante e ele ocupa um papel central na *construção composicional* do enunciado e, por conseguinte, na formulação do contexto emergencial. Aqui podemos pensar na história da crucificação de Jesus, na pergunta feita pelo narrador, Felipe, à antropóloga gadje que lá estava, cuja resposta foi esperada antes de se continuar com a história. Podemos pensar, igualmente, na história

contada por Samantha sobre Davi e Golias centrada na expectativa e na avaliação das crianças que estavam junto a um grupo maior de ouvintes.

Lembremos também da história contada por Pietro sobre o rom Daniel que foi preso na cova de um leão e convenceu o bicho a não devorá-lo após ter conversado com ele em romanês, a língua de Deus, onde ainda no começo da história, após ter informado que quem havia lhe contado esta história fora seu falecido avô, contou com a resposta de alguns ouvintes, que falaram “amém”. Conforme coloca Langdon (2007), os papéis assumidos pelos participantes de uma performance são construídos socialmente e a interação entre estes participantes produz uma força retórica que transforma a experiência dos sujeitos presentes no evento de fala.

Ainda sobre a participação dos ouvintes na criação do contexto, na história sobre o rom que ajudou o Rei Salomão a descobrir qual era a mãe da criança viva, quando Pablo compara o choro das crianças personagens da história com o choro do menino que momentos antes havia caído, o riso que ressoou meio aos ouvintes, provocado pela comparação feita por Pablo, parece se configurar como uma avaliação por parte dos participantes na própria emergência do discurso.

Deve-se salientar também o fato de que muitas vezes outras conversas motivavam que tal ou qual história fosse contada. Voltando à história contada por Pablo, ela foi contada logo após Breno ter comentado sobre um bom negócio que tinha feito. A esperteza de Breno no seu negócio ressoou na esperteza do rom, personagem da história de Pablo. Tal também foi o caso da história de Jesus caminhando sobre as águas, contada por Julieta. O milagre de Deus que salvou os roms do afogamento podia também “salvar” Lara, ou seja, ajudá-la a passar por suas dificuldades.

Enfim, o que gostaria de salientar ainda sobre a questão do contexto é que, seguindo aqui as considerações de Bakhtin, as histórias bíblicas contadas pelos roms, longe de ter sua expressividade ancorada no sistema da língua, ou ainda de ser intrínseca a uma realidade exterior ao sujeito que fala, está antes ligada ao relacionar-se entre estas duas esferas que se dá no todo de um enunciado. Ou seja, o tom expressivo se dá pelo e através das “circunstancias de uma situação real”, o contexto de uso, “que se atualiza através do enunciado individual” (BAKHTIN, 1997, p. 314).

O uso do verbo *atualizar* por Bakhtin é de suma importância dado nos permitir remeter a uma redefinição e torção conceitual da noção de contexto, voltando-nos para a ideia de “contextualização”. Bauman e Briggs (2008) expõem que os estudos da performance estão no meio de uma reformulação radical, onde o texto e o contexto, e a distinção entre eles estão sendo redefinidos, através do deslocamento analítico do *produto* para o *processo*. Dentre os motivos para esta reformulação está o problema da *falsa objetividade* pela qual está circunscrita a noção de contexto, que emerge do caráter positivista da maior parte das definições deste conceito. Segundo os autores, a equação do contexto com uma descrição objetiva de tudo que cerca um conjunto de enunciações tem duas consequências importantes: o pesquisador torna-se o juiz que estabelece o que merece ou não ser incluído na descrição, dado ser impossível apontar todos os aspectos do contexto; a segunda consequência é que as definições positivistas constroem o contexto como um conjunto de condições externas já dadas, independentes da performance. Para Bauman e Briggs,

Isto reduz a habilidade do analista de discernir como os próprios praticantes determinam quais aspectos da interação social em andamento são relevantes e também oculta a maneira como a fala dá forma ao cenário, frequentemente transformando as relações sociais (BAUMAN E BRIGGS, 2008, p. 200)

A ideia de contextualização, ao invés de contexto, para pensar o evento de fala das narrativas kalderash se torna importante por permitir sublinhar que além de tais histórias se transformarem na sua relação com o contexto, o próprio contexto relacionado a este contar não é dado, algo anterior ao evento narrativo, mas também emerge em performance (CARDOSO, 2007). Ou seja, cria-se também o contexto no ato de narrar.

O terceiro e último ponto da análise de Bakhtin (1997) acerca dos gêneros do discurso que gostaria de sublinhar refere-se ao caráter

transformativo do gênero⁵⁹. A este respeito deve-se salientar que Bakhtin, ao apontar a heterogeneidade dos gêneros do discurso, que incluiriam desde o relato familiar à ordem militar padronizada, vai se perguntar a respeito de como colocar em um mesmo terreno de estudo fenômenos tão díspares. Para o autor não há razão para minimizar a dificuldade em definir o caráter genérico de um enunciado, importa antes levar em conta as diferenças entre os *gêneros primários* e os *gêneros secundários*. Os gêneros primários seriam para o Bakhtin aqueles referentes a situações comunicativas da esfera cotidiana, mais simples, menos elaborados e mais informais, tais como o diálogo, a carta e o bilhete. Os gêneros secundários, por sua vez, apresentariam um grau de complexidade maior já que no processo de formação acabam por transformar e absorver os gêneros primários.

Neste processo de incorporação, gêneros primários tal como o diálogo cotidiano, por exemplo, ao ser inserido no romance – pensado como um gênero complexo -, perde sua relação com o contexto imediato, só se integrando à realidade através do romance concebido como um *todo*, como um fenômeno artístico-literário. Para Bakhtin (1997), é a inter-relação entre gêneros primários e secundários, mais os processos de formação histórica dos gêneros secundários, que esclarece a natureza do enunciado.

De todo modo, o que gostaria de salientar a este respeito é justamente o fato dos gêneros secundários transmutarem os gêneros primários, que ao serem incorporados se transformam dentro daqueles e adquirem características outras. Bem como o fato dos gêneros secundários, ao incorporarem os primários, acabarem por igualmente se transmutar. Ou seja, o que é interessante notar aqui é o caráter transformativo, não estático dos gêneros do discurso. Ainda a este respeito, salienta-se ainda que para o autor, mesmo os gêneros do discurso que apresentam formas tão padronizadas que fazem com que o querer-dizer individual do locutor se mostre aparentemente apenas na escolha do gênero, variam conforme as circunstâncias. Assim sendo, até os gêneros mais normativos estão circunscritos no jogo das inflexões, característico da comunicação verbal. Ou seja, para Bakhtin (1997) a maior parte dos gêneros se presta a reestruturações criativas.

⁵⁹ Lembro que os outros dois pontos referem-se à dialogicidade e ao fato da expressividade do enunciado se dar através do contexto de uso.

Conforme vimos no decorrer deste capítulo, não podemos pensar as histórias bíblicas roms sem nos remeter à ideia transformativa e criativa dos gêneros do discurso, e isso não somente devido ao fato de que elas incorporam gêneros primários, como o diálogo, em sua estrutura. Antes de mais nada, deve-se salientar que esta discussão de Bakhtin (1997), liga-se com os outros dois pontos discutidos anteriormente: a dialogicidade e a ideia de que o tom expressivo dos enunciados se dá por e através do contexto⁶⁰. Longe de se configurarem como características isoladas, que deveriam ser pensadas de forma separada na análise de um gênero, estes pontos se interpenetram, já que, por exemplo, o tom expressivo depende da dialogicidade, que é um dos modos pelo qual o enunciado se transforma.

As histórias bíblicas kalderash, repletas de múltiplas vozes, ao recontar eventos narrados na Bíblia acabam por dar outros sentidos a ela. Ao narrar os personagens e os eventos bíblicos de uma maneira que os investe com a própria romanicidade, as histórias bíblicas agem num sentido de reafirmar o ser/fazer-se rom sobre o evangelismo mesmo. De todo modo, como vimos anteriormente, não apenas o evangelismo rom é afetado por esta tradição narrativa, mas o próprio gênero é transformado na sua relação com o evangelismo. Sobre este respeito podemos citar como exemplo a história da cigana que adivinhou o sonho do Rei, que, segundo Nicole, era contada de outra forma antes de “encontrarem Jesus”, ou ainda a história contada por Pietro, na qual ele cita que depois da conversão souberam que o nome do romani personagem daquela história era Daniel. Podemos pensar, igualmente, no próprio uso da fala citada que, conforme dito anteriormente, faz parte de uma estilística bíblica. As histórias bíblicas rom, destarte, podem ser vista como um gênero narrativo que se faz e se transforma na prática.

Quando penso no gênero das histórias bíblicas dos kalderash se transformando na *prática*, porem, não estou remetendo ao sentido dado a este termo por Hanks (2008), com o qual dialogamos no decorrer deste capítulo, que o apreende através das noções de *habitus* e *campo social* de Bourdieu. Falando sobre o seu especial interesse nestas duas noções para uma teoria da pratica comunicativa, Hanks afirma que toma esta perspectiva devido ao fato de que “ambos os conceitos perpassam

⁶⁰ Estes elementos são definidores da *construção composicional* do gênero das histórias bíblicas.

divisões já aceitas entre o indivíduo e o grupo, aspectos mentais e aspectos corporais da linguagem” assim como “as posições dos agentes e o abrangente ‘espaço de posições’ nos quais eles são definidos” (HANKS, 2008, p. 205, 206).

De todo modo, apesar de que as histórias bíblicas não são contadas por sujeitos situados em um vazio social, mas por atores que tem como referências *habitus* incorporados e rotinizados e que estão em consonância com a avaliação do grupo, não consigo pensar o contexto e os falantes como sendo “construídos pelo campo” conforme apreende Hanks através de Bourdieu (HANKS, 2008, p. 44). Tal abordagem me parece pressupor que os *kalderash*, ao contar suas histórias estariam disputando posições de um campo anterior restritamente já dado, e que seria este “campo social” a condição de possibilidade para a intersubjetividade. As histórias bíblicas *romanis* pedem uma outra explicação.

A ideia de “performatividade social” de Judith Butler (1999) parece fornecer meios para se pensar estas histórias. Dialogando criticamente com o trabalho de Bourdieu, Butler argumenta que o performativo não se configura apenas como um ato realizado por um sujeito pré-dado, cuja eficácia dependeria do lugar ocupado por este sujeito no mapa social, mas uma das maneiras mais poderosas como os sujeitos são chamados “into social being” (1999, p. 125), parte crucial não só da formação do sujeito, mas igualmente da contínua contestação política e reformulação do sujeito.

A autora cita a crítica que Bourdieu faz à Austin, quando este este último pressupõe que a eficácia da fala está circunscrita no próprio discurso, sem atentar – na perspectiva do sociólogo francês – que a linguagem representa a autoridade que na verdade vem de fora da linguagem mesma, dependendo do “campo social” no qual está circunscrita. Segundo expõe Butler, para Bourdieu a “‘social magic’ of the performative is thus extra-linguistic” (BUTLER, 1999, p. 124). Se para Bourdieu, aquilo que Butler descreve com a “magia social do performativo”, depende do lugar ocupado no mapa do poder social pelo sujeito que fala, posição essa que lhe autoriza a falar sobre determinado assunto, conforme vimos no decorrer deste capítulo, a autoridade para contar as histórias bíblicas não depende restritamente do lugar ocupado pelo narrador, já que a autoridade está antes na própria intertextualidade, no fato daquilo que está sendo dito já ter sido contado anteriormente

pelos “antigos”, aqueles que são vistos como “os que sabem das coisas” pelos kalderash.

Partindo da, e se opondo à, discussão feita por Bourdieu a respeito de “campos” e “habitus”, Butler vai questionar a apreensão presente no pensamento bourdiano de que a dimensão social e a dimensão linguística poderiam ser rigorosamente separadas. Para a autora, a concepção de Bourdieu de que a eficácia de um performativo depende do lugar ocupado pelo sujeito que fala e da autorização dada para ele falar desse lugar, não leva em conta “the way in which social positions are themselves constructed through a more tacit operation of performativity” (BUTLER, 1999, p. 122). Para Butler (1999, 2004) não existe um sujeito pré-existente ao seu encontro com o campo, já que o sujeito é desde sempre formado através de sua participação no “jogo social”, onde a constituição discursiva do sujeito é indissociável da constituição social do sujeito.

Esta discussão se torna importante para pensar as histórias bíblicas roms não apenas como “transmissora de sentidos”, mas enquanto uma prática que age sobre o mundo (AUSTIN, 1982), assim como um processo através do qual os sujeitos, os contextos e os próprios gêneros narrativos são formados e reformulados no ato do discurso (BUTLER, 1999, 2004).

Por fim, gostaria de reiterar que assim como o evangelismo afeta as tradições narrativas kalderash – bem como outras práticas, conforme exposto no capítulo anterior –, que são inseridas numa nova lógica, recebendo novos sentidos, ao narrar os personagens e os eventos bíblicos de uma maneira que os investe com a própria romanidade, as histórias bíblicas agem num sentido de reafirmar o ser/fazer-se rom sobre o evangelismo mesmo. Através das histórias bíblicas os roms descontextualizam os eventos bíblicos e, ao recontextualizá-los no momento do evento narrativo, investem o evangelismo e a própria Bíblia com a *romanidade*, criando assim novas *textualidades* no processo contínuo de entextualização (BRIGGS, BAUMAN, 1992). As lacunas intertextuais nestas histórias são sempre maximizadas e destacadas, sendo preenchidas por diversos usos criativos que emergem na prática do contar.

Estas histórias contadas pelos roms nos mais diversos momentos do dia-a-dia inscrevem de forma evidente no espaço de

enunciação o que de alguma maneira se tentou demonstrar no decorrer deste trabalho: a interface entre a romanidade e o evangelismo.

Os romanis não ignoram os conflitos e os estranhamentos que surgem do encontro entre estes dois saberes e práticas. O Pastor Santiago, por exemplo, me contou que depois dos romanis terem se lembrado de quem eram e para onde estavam indo - após o período de esquecimento devido ao castigo de Deus narrado na história dos roms como uma das tribos de Israel -, era necessário “arrumar a mistura”⁶¹. “Arrumar a mistura” para Santiago é levar em conta o que os antigos contavam, suas histórias, bem como aquilo que está exposto na Bíblia, e de alguma forma fazer com que as palavras de um, e as palavras de outro se interpenetrem, se imbriquem, de modo a servir de explicação “para as coisas do mundo”, conforme ele mesmo definiu

Nas histórias bíblicas contadas pelos kalderash, se fala de eventos narrados na Bíblia, o livro sagrado dos cristãos, mas nelas os personagens são também romas e seus feitos romanizados. De alguma maneira, estas histórias fazem parte desse “arrumar a mistura”, através das quais não simplesmente se ordena e se organiza dimensões culturais opostas, mas onde, por meio desse contar, os kalderash acabam por criar um espaço *outro*, *estruturante*, onde ambas as dimensões são subvertidas, se renovam e ganham novos contornos.

⁶¹ Conforme foi citado no terceiro capítulo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Digo: o real não está na saída nem na chegada: ele se dispõe para a gente é no meio da travessia.

Guimarães Rosa, Grande Sertão: Veredas

Na introdução deste trabalho, aponte que o objetivo da dissertação era pensar o modo como o gênero narrativo das histórias bíblicas, o evangelismo e as tradições romãs se entrecruzam, na teia constituída no interlaçar de falas, gestos, práticas, na *malha reticulada* que nunca está concluída – usando aqui a metáfora de Ingold (2007) –, mas que é constantemente tecida a cada história que é contada pelos kalderash.

Dado que está *malha* está sendo continuamente tecida, uma imagem final da relacionalidade estabelecida entre as três dimensões apontadas acima não seria possível. De todo modo, acredito ter possibilitado, no decorrer dos capítulos que dão corpo a esta dissertação, a percepção de alguns dos contornos formados no encontro entre a *trama* e a *urdidura*, neste *tear* sempre cambiante e inconclusivo. Destarte, o objetivo nestas considerações finais é tentar, de alguma forma, dar um *ponto sem nó*, amarrar o que foi dito nos sucessivos capítulos a fim de possibilitar enxergar a *textura* formada neste *enredado de linhas*.

Os dados do governo da Argentina apontam que no país o número de ciganos soma mais de trezentos mil. Durante minha estadia em Buenos Aires, pude conhecer e conviver com centenas desses sujeitos nas mais diversas ocasiões: visitei suas casas, estabelecimentos comerciais, bem como algumas igrejas, fui convidada para participar de patios – festas –, jantares, para fazer compras nos shoppings da cidade portenha, para ajudar a limpar e organizar a igreja, para ensinar a cozinhar receitas brasileiras, ou mesmo tomar um bom chai – chá com frutas – e jogar conversa fora. De todo modo, dado que minha entrada em campo se deu através da “Iglesia evangélica romã”, pastorada por Santiago, um kalderash da vitsa Bangohe, a maior parte dos meus dias em Buenos Aires estive junto a roms desta família nuclear.

Durante estes encontros, que aos poucos perdiam (mas nunca totalmente) o caráter inicialmente dado pelos kalderash de “entrevista”, muitas histórias me foram contadas. Me contaram a história da família Bangohe, que ajudada por um rom chamado Oril Kascholdi, partiu da Europa depois da primeira Guerra Mundial rumo aos Estados Unidos, mas que acabou desembarcando no porto de Valparaíso no Chile. Os antepassados recém-chegados ao continente latino-americano, me contaram ainda os romas, começaram rodar com suas carroças puxadas a cavalo, passaram do Chile à Argentina e, por fim, se estabeleceram nas redondezas dos bairros que ainda hoje os kalderash habitam na cidade portenha: Flores e Mataderos.

De todo modo, apesar da chegada de inúmeros romanis na América Latina vindos da Europa, não é ao “velho mundo” que os romas atribuem a origem do seu povo. A discussão sobre as supostas origens dos ciganos tornou-se necessária ser trabalhada fundamentalmente devido este ser um assunto recorrentemente trazido pelos kalderash nas nossas conversas. Num tom de “pegadinha”, os roms solicitavam que eu, a pesquisadora da cultura rom que estava com eles, falasse sobre as hipóteses da origem dos ciganos ser a Índia – a suposição mais aceita entre os pesquisadores, apoiada por estudos linguísticos -, ou o Egito - associação que continua sendo feita pelo imaginário ocidental e que foi difundida, também, pelas obras literárias que têm os ciganos como personagens. De todo modo, se a princípio poderíamos interpretar esta pergunta feita pelos kalderash como uma atribuição de um conhecimento que eles não tinham à antropóloga que estava convivendo com eles, no final dos meus comentários eles invertiam este lugar, e afirmavam que a resposta para esta questão das origens não estava em todos os livros que eu tinha lido, mas antes nos conhecimentos que é passado de geração em geração através das histórias que são contadas. Jorge, numa tarde de domingo, fez questão de asseverar que “Você pode ler isso nos livros, mas nós sabemos que na verdade os roms não vêm do Egito, não vêm da Índia, os roms são uma das tribos perdidas de Israel”.

Na Bíblia é contada a história das tribos de Israel, que lideradas por Moisés lutaram contra a escravidão no Egito e partiram atrás da Terra Prometida por Deus, fundamentalmente nos livros do Antigo Testamento. Entretanto, quando os roms (re)contam esta história, introduzindo personagens romas e romanizando seus feitos, acabam

por inserir a narrativa bíblica numa nova lógica, atribuindo-lhe novos sentidos. Para os roms esta história é uma prova de que os romas são “o verdadeiro povo escolhido por Deus”, já que eles nunca pertenceram a esta terra, “nós nunca amamos esta terra e nunca quisemos uma terra para chamar de nossa”, por que na verdade a Terra Prometida dos roms é a “Terra Celestial”. Vale destacar que o fato de não serem mais nômades, de não estarem mais em “perpétua caminhada sobre a Terra” não tira deles a característica de peregrinação, já que eles têm uma “mentalidade de estrangeiro” e um “coração peregrino”, caminhando continuamente para onde “Deus chama”, isto é, o “Reino dos Céus”. Além desses fatores, o fato deles acreditarem que Jesus Cristo é o Messias enviado por Deus, ao contrário dos Judeus da tribo de Judá, é outro ponto salientado pelos kalderash na comprovação de que são eles são o povo escolhido por Deus.

Em campo, escutei em diversos momentos histórias como esta, chamadas pelos roms de *histórias bíblicas*. Através destas histórias os kalderash falam da sua relação com o mundo não-rom, da relação com Deus e da relação com os outros romas, e nesse relacionar-se com a *alteridade*, acabam por falar da própria romanidade – o ser/fazer-se rom. De todo modo, tornou-se necessário pensar, antes destas histórias em si, os contextos mais amplos nos quais elas estão inseridas - como, por exemplo, o modo que se deu a conversão dos roms na Argentina, ou ainda como eles entendem e explicam o encontro entre as “tradições” romanis e as práticas evangélicas -, dado estas dimensões serem basilares na compreensão do que é expresso através das histórias bíblicas.

Nas nossas conversas, além da história da vitsa Bangohe, bem como dos roms enquanto uma das tribos de Israel, outra história que me foi contada pelos kalderash refere-se àquela da conversão dos roms na Argentina. Contudo, estas narrativas sobre a conversão, muito mais do que uma “história oral”, se configuram antes como um *testemunho*.

Nestes testemunhos da conversão, os kalderash narravam uma mesma sucessão de eventos que iam do passado católico, seguia por um caso de enfermidade na família, mais especificamente de um menino da vitsa Bangohe, passava pelo não auxílio que tiveram dos santos e da Virgem, contavam sobre o milagre da cura que salvou a criança, milagre este feito por Deus por intermédio de um pastor evangélico, até chegar na aceitação dos roms em se “entregar a Jesus” e na construção da

primeira igreja evangélica romani na Argentina. Apesar de que durante o campo vários kalderash me contaram experiências singulares de conversão, este testemunho contado fundamentalmente pelos tios e tias – sujeitos que pela idade e experiência são aqueles autorizados a falar em nome dos roms, e por Santiago, que, através do status de Pastor, apesar da pouca idade, torna-se também um tio para o grupo – não testemunhavam na primeira pessoa do singular uma experiência individual de conversão, tal como o testemunho é comumente caracterizado na bibliografia teórica sobre o assunto, mas antes a conversão dos romas argentinos como um todo. Através desta história os roms falam sobre uma transformação coletiva, a renúncia de uma vida de pecado, e a reconciliação com Deus não de um homem específico, mas dos romas no plural. Quem se regenera, renasce neste testemunho, não é um indivíduo, mas a coletividade romani da Argentina.

De todo modo, ao testemunharem sobre a conversão, aqueles sujeitos não estavam falando apenas de um antes e depois ao tornar-se evangélicos, vide a história dos roms como sendo uma das tribos perdidas de Israel, na qual salienta-se sempre que depois do tempo do castigo ter terminado, os romas recordam o que eles são: o povo escolhido por Deus. Desta maneira, a conversão para os roms não se configura apenas como uma mudança pura e simplesmente, um *tornar-se*, mas antes como um retorno a uma condição primeira, um *lembrar-se*.

Deve-se frisar, igualmente, que os romas afirmam constantemente que o que eles tem não é uma religião, mas sim uma relação pessoal e amorosa com Deus. Esta relação, ao seu turno, se estabelece no constante diálogo entre o Criador e as criaturas, que extrapola os momentos dos cultos, onde o fiel através da oração e da adoração fala e é escutado por Deus, e Deus, através da Palavra, fala com seu rebanho, é ouvido e sua mensagem seguida. Afinal de contas, ser evangélico para os roms não é apenas ouvir, mas “viver a Palavra”.

A importância da Palavra é tão grande que muitas vezes Deus e a Palavra se confundem, como, por exemplo, nas expressões comumente utilizadas “A Palavra mudou a mulher”, “Deus me falou”, “Sustenta-se na Palavra”, “Abrir os ouvidos para a Palavra”. Assim sendo, a Palavra e Deus parecem se configurar não apenas como uma metáfora um do outro, estabelecendo também uma relação metonímica, onde referir-se à

Palavra é falar do próprio Deus, e falar de Deus é remeter à Palavra, já que Deus é a Palavra ao mesmo tempo em que fala a Palavra.

De todo modo, se a palavra Divina, ao se confundir com o próprio Deus, é considerada poderosa por excelência - a Palavra que inunda, a Palavra que muda, a Palavra que *faz* -, não se pode deixar de notar, contudo, que o apressa à força da palavra falada não é algo presente entre os roms apenas no contexto pós-conversão. Entre os romas a linguagem é eficaz em diversas dimensões. Se para os roms ser evangélico é *viver a Palavra*, deve-se ressaltar que eles também *vivem da palavra*, já que é à boa lábia que eles atribuem o sucesso nas negociações que fazem. Tanto é que, desde cedo, os kalderash iniciam as crianças naquilo que chamei de “arte do negociar” e isso através de um “jogo”, conforme eles mesmos definiram, onde as crianças ocupam por vezes o lugar do vendedor, em outros momentos o lugar do comprador, sendo aplaudida e reverenciada quando convencem o outro a comprar ou a vender sob seus termos.

Ainda sobre o uso da linguagem por parte dos romas, é interessante pensar no caráter pragmático atribuído pelos kalderash à palavra. O poder realizativo da linguagem, frisado pelos roms, remete a uma dimensão do sagrado, já que, diferentemente de quando se fala em espanhol, ou ainda quando se escreve – ligado a uma dimensão do profano, ao mundo dos gadjes -, é fundamentalmente o romanês, quando falado, que tem um poder imanente de agir no mundo e, conseqüentemente, influenciar a realidade. Se pensarmos, por exemplo, na utilização da linguagem falada no contexto do evangelismo rom, é através da apreensão do romanês – o idioma genuíno de Deus, conforme é exposto na história bíblica da Torre de Babel – enquanto uma língua *forte*, que *faz* o que diz, que os kalderash explicam a importância não apenas dos cultos, das orações e das músicas cantadas na igreja serem faladas em romanês, mas também o diálogo que acontece diariamente entre o Pai e seus filhos.

Todavia, dado o caráter pragmático da palavra salientado pelos romas, a expressão comumente utilizada pelos romanis “viver a Palavra”, conforme exposto acima, na explicação do que é ser evangélico poderia parecer paradoxal, já que a princípio remeteria a uma separação entre o falar/ouvir x viver. Entretanto, através desta expressão os romanis não estão negando o caráter ativo e criativo do discurso, mas falando sobre outra coisa. As explicações dos romas acerca do que é ser

evangélico e, conseqüentemente, o que é “viver a Palavra”, estão permeadas de exemplos que contrapõe aquilo que *faziam* antes de se tornarem evangélicos, e aquilo que *fazem*, já “entregues a Jesus”. Neste sentido, “viver a Palavra” não reporta simplesmente ao *colocar a palavra em ação*, se configurando antes como uma maneira utilizada pelos romanis de pensar e explicar as diversas transformações de suas práticas culturais no tempo.

Destarte, utilizando deste *modo* de exposição, focando no antes e no depois, e no *conteúdo* das explicações dadas pelos kalderash acerca das “tradições” que deixaram de realizar por considerarem contrárias à Palavra de Deus, bem como a afirmação de outras, que “bem vistas pelos olhos do Criador”, foram mantidas e intensificadas, que buscou-se discurrir e refletir acerca das práticas culturais romanis em Buenos Aires. Assim sendo, foi neste momento que discorri mais longamente acerca de como acontece os casamentos, quanto à centralidade das festas no cotidiano rom, sobre os rituais funerários, a cartomancia e a quiromancia, acerca das leis romanis e do kris - o tribunal rom formado pelos anciões das vitsas que é chamado toda vez que se torna necessário decidir sobre um assunto conflituoso para o grupo -, e ainda a respeito do marimé – as regras de pureza e impureza.

De todo modo, conforme foi exposto neste capítulo, apesar dos romas afirmarem constantemente que abandonaram “algumas tradições”, como, por exemplo, a observância das regras do marimé, elas não desapareceram totalmente, mas foram resignificadas, ganhando novas explicações e novos sentidos. Quanto às outras práticas expostas como sendo aquelas que foram mantidas e intensificadas, não se pode deixar de notar que elas não se configuram como um traço imutável e essencial da cultura kalderash. Estas práticas podem ser pensadas antes de modo semelhante à maneira que Pereira e Gomes apreendem a “tradição”, isto é, como um processo dialético “no qual as interlocuções sobre preservação e mudança se realizam como um requisito básico para a existência da própria tradição” (2010, p. 47).

Deve-se salientar, ainda, que o próprio evangelismo foi resignificado a partir de preceitos da romanidade. Por exemplo, apesar da moralidade protestante rigorosa e ascética que proíbe os excessos, a centralidade das patios – festas - no cotidiano romani continua presente.

Encontram-se, comem e bebem sem pensar nos gastos⁶², cantam, contam histórias, dançam até o amanhecer. Ou seja, no contexto do evangelismo rom, a inclinação festiva parece se sobrepor a ética conservadora (BLANES, 2007).

Por fim, o que gostaria de salientar a este respeito, é que o evangelismo kalderash não se caracteriza como um *terceiro termo* que resolveria a tensão entre duas culturas - a evangélica e a romani -, mas um *híbrido*, no sentido dado por Bhabha ao termo. Com a noção de hibridização deste autor, quis salientar o valor transformacional da mudança, que situa-se na tradução de elementos que não são nem o Um, nem o Outro, “mas algo a mais, que contesta os termos e território de ambos” (BHABHA, 1988, p. 55). Ou seja, a proposta aqui foi de pensar o evangelismo romani não como simples *efeito* do encontro de práticas distintas, um *produto* resultado da soma de dimensões culturais diferentes, mas antes como uma prática que subverte o evangelismo, quanto à própria romanidade.

As histórias bíblicas se mostraram como um interessante *locus* para se pensar a interface entre a romanidade e o evangelismo, esse encontro entre saberes e práticas. As histórias bíblicas, assim nomeadas e definidas pelos kalderash, são contadas nos mais diversos momentos dos dia-a-dia, mas principalmente nas ocasiões em que se encontra um grupo reunido, como, por exemplo, nas refeições, nos dias de encontro na igreja, ou mesmo em idas ao supermercado, ou dentro de um automóvel.

Estas histórias, ao contrário de outros gêneros narrativos, como o paramish, ou ainda como nos testemunhos da conversão dos roms argentinos, não são contada apenas pelos tios e tias, mas por homens e mulheres das mais diversas idades. A verdade sobre o que está sendo dito, a *autoridade* do discurso não está ligada apenas a *quem conta* estas histórias. Os kalderash ao contarem uma história bíblica informam logo no início que aquela história já foi (ou é) contada pelos *antigos* - “contavam os antigos”, “contam os antigos”, “meu avô me contava” – que são os mais respeitados pelo grupo, bem como aqueles que, por sua

62 Ao que parece, assim como o *potlatch* arrazoado por Mauss no “Ensaio sobre a Dádiva” (1974), nas patios roms se destroem as riquezas materiais como forma de esbanjamento; consistindo numa forma de “prestação total” onde não os indivíduos, mas as vitsas dão, recebem e retribuem motivados por uma questão de honra e prestígio.

sabedoria, decidem em nome dos roms como um todo. Ou seja, a autoridade do que está sendo dito está intrinsecamente ligada à dialogicidade, à invocação e à citação que os romas fazem das palavras dos “antigos”, “aqueles que sabem das coisas”.

Ainda sobre a autoridade do discurso, no caso das histórias bíblicas, não apenas a citação das palavras dos anciões é fundamental, mas o próprio uso do diálogo, da fala reportada, do discurso no interior do discurso que aparece constantemente no contar destas histórias e que remete à estilística bíblica, quase inteiramente concebida, conforme expõe Alter (2007), como comunicação oral. O uso dessa estilística bíblica parece sugerir que a legitimidade do que é dito nestas histórias remete também ao *modo* como elas são contadas, a sua forma narrativa.

Entretanto, apesar destas histórias remeterem à época “dos antigos”, elas são atravessadas também por outros “tempos”. A história da prisão de Daniel na cova dos leões contada por Pietro serve como um bom exemplo. Nela está se falando do tempo dos antigos que um dia contaram esta história; reporta-se, igualmente, ao tempo em que Daniel, preso injustamente na cova dos leões para ser devorado, se tornou amigo do leão ao conversar com ele em romanês; fala-se também do tempo do depois da conversão, dado que só souberam o nome daquele rom, Daniel, depois que se converteram ao evangelismo e se encontraram novamente com a Palavra; por fim, refere-se, do mesmo modo, ao tempo do momento específico em que Pietro contava a história, no tempo em que os ouvintes ao escutarem Pietro citar seu falecido avô, se transformaram também em locutores e disseram “amém”.

Através destas histórias, passagens narradas na Bíblia são recontadas, personagens roms são inseridos na trama e seus feitos romanizados. Assim, por exemplo, nas histórias contadas pelos romas, Jesus aparece como sendo um rom que veio para o mundo com o intuito de resgatar a salvação humana do banco do diabo; Moisés, aquele que comandou as tribos de Israel na busca pela Terra Prometida por Deus, era também um romani; bem como, foi um rom quem um dia auxiliou o Rei Salomão e com sua sabedoria descobriu quem era a mãe verdadeira da criança cuja maternidade duas mulheres reclamavam. Foi também devido ao fato de um grupo de roms estar em perigo que Jesus fez o milagre de andar sobre a água, bem como, foi para ajudar uma família romani que o filho do Criador multiplicou o vinho.

O conteúdo temático destas histórias, porém, não versavam sobre um mesmo assunto, ou uma mesma matéria: “como os roms são espertos”, como na história de Davi e Golias, “como as mulheres romanis protegem seus filhos”, como na história de Moisés, por exemplo. O conteúdo temático dessas histórias, conforme foi demonstrado, parece se configurar antes como uma maneira de pensar os roms na sua relação com o mundo gadje, com Deus, e com os próprios romanis, e nesse relacionar-se com a alteridade pensar a própria romanicidade, o ser/fazer-se rom.

Para refletir sobre as histórias bíblicas foi feito um diálogo com as discussões teóricas sobre *gêneros do discurso*. Com Bakhtin (2007) frisou-se sobre o processo de produção e recepção do discurso, sobre a dialogicidade na qual os gêneros estão imersos, no fato do tom expressivo dos gêneros se darem através do contexto de uso, bem como a respeito do caráter transformativo dos gêneros do discurso.

Com Briggs e Bauman (1992) foi discutido acerca das relações intertextuais, as múltiplas vozes presentes nas histórias bíblicas, pensando não apenas sobre seus efeitos estruturais, mas no próprio processo de preenchimento das lacunas intertextuais e de geração de novas textualidades.

Somando-se a esta discussão de Briggs e Bauman a respeito da intertextualidade àquela sobre contextualização (2008), e isso também com o auxílio dos arrazoamentos de Cardoso (2007) e de Hanks (2008), pensou-se igualmente sobre o contexto no qual as histórias bíblicas estão inseridas, frisando-se não o *produto*, mas o *processo*, ou seja, o fato de que além das histórias bíblicas se transformarem na sua relação com o contexto, o próprio contexto emerge em performance.

Seguindo com Hanks, buscou-se pensar as histórias bíblicas roms como um gênero narrativo que se faz e se transforma na prática. De todo modo, aqui tornou-se importante a conversa com a noção de performativo desenvolvida pela Butler (2004, 1999), e isso por permitir pensar o contar das histórias bíblicas como um ato realizado não por um sujeito pré-dado, cuja eficácia dependeria do lugar ocupado pelo narrador no mapa social, mas como uma das maneiras mais poderosas que os sujeitos são chamados “into social being” (BUTLER, 1999, p. 125), parte crucial da contínua contestação política e reformulação dos sujeitos, dado que a constituição discursiva do sujeito é indissociável de sua constituição social.

Por fim, foi ressaltado que as histórias bíblicas contadas pelos roms inscrevem de forma evidente no espaço de enunciação o que de alguma maneira apareceu em todo o trabalho, isto é, a interface entre a romanidade e o evangelismo. Assim, se por um lado o evangelismo afeta as práticas culturais romas, que são inseridas numa nova lógica, recebendo novos sentidos; ao narrar os personagens e os eventos bíblicos de maneira que os investe com a própria romanidade, as histórias bíblicas agem num sentido de reafirmar o ser/fazer-se rom sobre o evangelismo mesmo.

Não se pode deixar de notar, todavia, que os romas não ignoram os conflitos e o estranhamento que surge do encontro destas duas dimensões culturais. A expressão utilizada pelo Pastor Santiago, qual seja, “arrumar a mistura” é uma chave para se pensar o modo como os kalderash se posicionam em relação a este encontro, onde levando-se em conta o que os antigos diziam, bem como aquilo que está exposto na Bíblia, se age num sentido de fazer com que as palavras de um e as palavras do outro se interpenetrem, se imbriquem de forma a servir de explicação “para as coisas do mundo”. As histórias bíblicas, parte deste “arrumar a mistura”, não simplesmente servem para ordenar e organizar dimensões culturais opostas, mas mais que isso, através deste contar, os kalderash acabam por criar um espaço outro, *estruturante*, onde ambas as dimensões são subvertidas, se renovam e ganham novos contornos.

Como dito no início destas considerações finais, o objetivo aqui era o de dar um ponto sem nó, isto é, pensar grande parte do que foi discutido no decorrer desta dissertação de forma contínua, para de alguma maneira permitir ver esse emaranhado de linhas de uma *forma* inteligível. De todo modo, antes de colocar um ponto final neste trabalho que considero sem ponto, isto é, como uma *etapa* de um processo de entendimento e aprendizado a ser continuado junto aos roms kaderash em Buenos Aires, gostaria ainda de trazer para o debate uma última questão. Durante a dissertação, a questão do diálogo, da intertextualidade presentes nos enunciados foi um dos pontos debatidos. No entanto, a dialogicidade não está presente apenas nas histórias contadas pelos romas, mas na própria *construção composicional* desta dissertação. Afinal de contas, o que é o trabalho etnográfico a não ser o encontro de múltiplas vozes? Esta discussão a respeito da dialogicidade presente no trabalho antropológico é um assunto alvo de debates desde os anos 70 do século passado, e não é o objetivo aqui aprofundá-lo.

Gostaria apenas de salientar que apesar destas páginas terem sido digitadas por duas mãos, o *conteúdo* e, igualmente, a *forma* de exposição de tudo o que foi aqui dito está contaminado por estas diversas vozes - ouvidas/vistas/sentidas - dos sujeitos da pesquisa, dos teóricos, dos colegas, dos filmes, das músicas, dos romances e eteceteras, vozes estas que, por sua vez, também fazem eco de outras tantas vozes.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACOSTA-PEREIRA, R; RODRIGUES, R. Os gêneros do discurso sob perspectiva da Análise Dialógica de Discurso do Círculo de Bakhtin. **Letras** (UFSM), v. 40, p. 147-162, 2010.

ACTON, Thomas. **Gypsy Politics and Social Change**. Routledge & Kegan Paul, London, 1974.

ALTER, Robert. **A arte da narrativa bíblica**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

AMADO, Jorge. **Tocaia Grande: A face obscura**. Rio de Janeiro: Record, 1985.

ANTONIO DE ALMEIDA, Manoel. **Memórias de um sargento de milícias**. São Paulo: Klick Editora, 1998.

AUSTIN. J.L. **How to do things words**. Londres: Oxford Univerity Press, 1982 [1962].

BAKHTIN, M. **Estética da criação verbal**. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

BARROS, Manoel de. **O guardador de águas**. 6ªed. Rio de Janeiro: Record, 2009.

BARTHES, Roland. **Fragmentos de um Discurso Amoroso**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. **O Prazer do Texto**. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 1996.

BAUMAN, Richard; BRIGGS, Charles L. Poética e performance como perspectivas críticas sobre a linguagem e a vida social. **Ilha: Revista de Antropologia**, Florianópolis: Ed. UFSC, v. 8, n. 1/2, p. 185-229, 2008.

BERNAL, J. (2005): Lengua y tradiciones orales. In: **Patrimonio Cultural Gitano**. Buenos Aires: Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires. Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad de Buenos Aires. Temas del Patrimonio Cultural 14.

BHABHA, Homi. El entre – médio de la cultura. In Stuart Hall y Paul Du Gay (comp). **Cuestiones de identidad cultural**. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2002.

_____. **O Local da Cultura**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

BHOPAL, K; MYERS, M. **Insiders, Outsiders and Others: Gypsies and Identity**. University Of Hertfordshire Press, 2008.

BÍBLIA. Espanhol. **Santa Bíblia**. Nueva Versión Internacional. Colorado: Colorado Springs, 1999.

BLANES, Ruy Llera. Contacto, conhecimento e conflito: Dinâmicas culturais e sociais num movimento evangélico cigano na Península Ibérica. **Etnográfica**, vol.11, no.1, p.29-54, 2007.

_____. Igrejas Evangélicas como Mediadoras Culturais: o caso da Igreja Filadélfia Cigana em Portugal e Espanha. Paper apresentado no(a) **IX Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais**, Luanda, Angola, 2006.

BORGES, Jorge Luis. Sete Noites. In: **Obras Completas**. São Paulo: Editora Globo, 1999.

BRIGGS, Charles; BAUMAN, Richard. “Genre, intertextuality and social power”. **Journal of Linguistic Anthropology**, 2(2), pp. 131-172, 1992.

BUTLER, Judith. “Performativity’s social magic”. In: SHUSTERMAN, R (org). **Bourdieu: A Critical Reader**. Oxford: Blackwell Publishers, pp.113-128, 1999.

_____. **Lenguaje, poder e identidad**. Madrid: Síntesis, 2004.

CANTÓN DELGADO, Manuela. Los Confines De La Impostura. Reflexiones Sobre el Trabajo Etnográfico Entre Minorías Religiosas. **Revista de Dialectología y Tradiciones Populares**, enero-junio, vol. LXIII, n. o 1, págs. 147-172, 2008.

_____. Creencias protestantes, estrategias gitanas. el evangelismo de las iglesias de filadelfia en el sur de españa. **Revista de Dialectología y Tradiciones Populares**. 58, 2: 179, 2003.

_____. “La construcción social de la sospecha. Minorías religiosas contemporáneas y procesos de exclusión”, *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, VIII (15): 89-111, 2002.

_____. Gitanos protestantes. El movimiento religioso de las Iglesias Filadelfia en Andalucía, España, **Alteridades**, 11 (22): 59-74, 2001.

CARDOSO, Vânia Zikán. “Marias: a individuação biográfica e o poder das estórias”. In: GONÇALVES, M. A.; MARQUES. R. e CARDOSO, V. Z. (orgs.). **Etnobiografia: Subjetivação e a etnografia**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2012, pp. 42-62.

_____. Narrar o mundo: estórias do "povo da rua" e a narração do imprevisível. **Mana** [online]. 2007, vol.13, n.2, pp. 317-345.

_____. O Espírito da Performance. **Ilha**. Revista de Antropologia (Florianópolis), v. 9, p. 197-213, 2009.

CARRIZO-REIMANN, Agustina. **The forgotten children of Abraham**: Iglesia Evangelica Misionera Biblica Rom of Buenos Aires. Disponível em: <<http://www.readperiodicals.com/201112/2517019851.html#b>>. Acesso em: 04 set 2012.

CHATTERJEE, Partha. "Comunidade imaginada por quem?" In: BALAKRISHINAN, G.; ANDERSON, B. (orgs.). **Um mapa da questão nacional**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.

CICHOWICZ, Ana Paula C. **PALAVRAS QUE CAMINHAM, PASSOS QUE FALAM:** a construção do “sujeito-rom” nas estórias de viagens. Trabalho de Conclusão de Curso. Curso de Graduação em Ciências Sociais. Universidade Federal de Santa Catarina, 2011.

CLIFFORD, James. **A Experiência Etnográfica.** Antropologia e literatura no século XX. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998.

CLEBERT, J. P. **Los Gitanos.** Barcelona: AYMÁ S. A Editora, 1965

COLLODI, Carlo. **As Aventuras de Pinóquio.** Tradução Marina Colasanti. São Paulo: Companhia das Letrinhas, 2002.

DA MATTA, Roberto. **Edgar Allan Poe, o “Bricoleur”:** um exercício de análise simbólica. In: DA MATTA, R. et al. Arte e linguagem. Petrópolis: Vozes, 1973.

DERRIDA, Jacques. **Gramatologia.** Trad. Miriam Schnaiderman e Renato J. Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 1973.

DOMINGUEZ, Matías. Transformaciones en las prácticas sonoras de los gitanos. In: **X Congreso Argentino de Antropología Social.** 2011, Buenos Aires, Resumos. Disponível em: <http://www.xcaas.org.ar/grupostrabajosesionesponencias.php?height=400&width=700&ponencialId=1437>, acesso em 12/12/12

DURKHEIM, Emile. **As formas elementares da vida religiosa.** São Paulo: Martins Fontes, 1996.

EVANS-PRITCHARD, E. E. **Antropologia social da religião.** Rio de Janeiro: Campus, 1978.

FAZITO, Dimitre. **Transnacionalismo e Etnicidade** – a construção simbólica da Romanesthàn (Nação Cigana). 2000. 191 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2000.

FERRARI, Florencia. **O Mundo Passa:** uma etnografia dos Calon e

suas relações com os brasileiros. 2010. 336 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

_____. **Um olhar oblíquo:** contribuições para o imaginário ocidental sobre o cigano. 2002. 264f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). São Paulo: Departamento de Antropologia Social da Universidade de São Paulo, 2002.

FONSECA, Isabel. **Enterrem-me em pé:** A longa viagem dos ciganos. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

FRASER, Angus. **The Gypsies.** Blackwell, Oxford, 1995.

GARCIA MARQUEZ, Gabriel. **Cem anos de solidão.** Rido de Janeiro, Record, 2003.

_____. **O Amor nos Tempos do Cólera.** Rio de Janeiro: Record, 1985.

GAY E BLASCO, Paloma. Gypsy/Roma diasporas. A comparative perspective. **Social Anthropology**,v10, n2, 173–188, 2002.

_____. **Gitano Evangelism:** The Emergence of a Politico-Religious Diaspora, VI EASA Conference. Krakow, 2000.

GUIMARÃES ROSA, João. **Grande Sertão: Veredas.** Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 1988.

_____. **Tutaméia** (Terceiras Estórias). - 6ª ed.- Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

HALL, Stuart. **Da Diáspora:** Identidades e Mediações Culturais. Org. Liv Sovik; Trad. Adelaine La Guardia Resende. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da Unesco no Brasil, 2003

HANKS, William F. **Língua como prática social**: das relações entre língua, cultura e sociedade a partir de Bourdieu e Bakhtin. São Paulo: Cortez, 2008.

HARDING, Susan. "Convicted by the holy spirit: the rhetoric of fundamental Baptist conversion." **American Ethnologist**. 14(1):167-81, 1987.

HARTMANN, Luciana. "**Aqui nessa fronteira onde tu vê beira de linha tu vai ver cuento**" – Tradições orais na fronteira entre Argentina, Brasil e Uruguai. Tese de doutorado. Florianópolis: UFSC, 2004.

HUGO, Victor. **O corcunda de Notre-Dame**. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

INGOLD, Tim. **Lines**: a brief history. London: Routledge, 2007.

LANGDON, Esther J. "Performance e sua diversidade como paradigma analítico: a contribuição da abordagem de Bauman e Briggs. **ILHA**, 8(1,2):162-183, 2007.

LIÉGEOIS, Jean Pierre. Les Roms, un peuple méconnu. Entretien, **Diasporiques**, n°6, juin, 2009.

_____. **Roma in Europe**. Council of Europe, 2007.

MACHADO DE ASSIS, J. M. Dom Casmurro. **Obras Completas**. São Paulo: Ed. Brasileira. 1959.

MAFRA, Clara. Relatos compartilhados: Experiências de conversão ao pentecostalismo entre brasileiros e portugueses, **Mana**, 6 (1), pp. 57-86, 2000.

MARONESE, L; TCHILEVA, M (comp). **Patrimonio Cultural Gitano**. Buenos Aires: Comisión para la preservación del patrimonio histórico cultural de la Ciudad de Buenos Aires, 2005.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: EDUSP, pp. 35-184, 1974.

MELO NETO, João Cabral de. **A educação pela pedra e depois**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.

_____. **Morte e vida Severina**: e outros poemas em voz alta. 15. ed. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1981.

MENA CABEZAS, Ignacio . Las huellas de la experiencia. Creencia, conversión y reflexividad. **Gazeta de Antropología**. 21/3: 27, 2005.

MOONEN, Frans. **Ciganos na Europa e no Brasil**. Edição Universitária, Recife, 1996.

NEDICH, Jorge. **El Pueblo Rebelde**. Buenos Aires: Javier Vergara Editor, 2010.

NOACCO, Gabriel . El tablao flamenco en Buenos Aires de principios de siglo XX como espacio de apertura cultural del gitano Calé. **AdVersuS**, diciembre 2009-abril 2010.

OKELY, Judith. **The Traveller-Gypsies**. Cambridge University Press, Cambridge, 2007.

OTEIZA, Enrique. Política inmigratoria y construcción de la identidad en la Argentina; la colectividad Rom en nuestro país. In: MARONESE, L; TCHILEVA, M (comp). **Patrimonio Cultural Gitano**. Buenos Aires: Comisión para la preservación del patrimonio histórico cultural de la Ciudad de Buenos Aires, 2005.

PEIRCE, Charles. **Como tornar nossas idéias claras**. Tradução Antonio Fidalgo. Disponível em: <http://www.lusosofia.net/textos/peirce_como_tornar_as_nossas_ideias_claras.pdf>. Acesso em: 04 set 2012

PEREIRA, Edimilson de Almeida; GOMES, Núbia Pereira de Magalhães Gomes. Inumeráveis cabeças: tradições afro-brasileiras e horizontes da contemporaneidade. In: FONSECA, Maria Nazareth Soares. (Org.). **Brasil Afro-brasileiro**. 3ª Ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

PEREIRA FONSECA, Maria de Lourdes. **Espaço e Cultura nos acampamentos ciganos de Uberlândia**. 1996. 143 f. Dissertação (Mestrado em Planejamento Urbano) – Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade de Brasília, Brasília, 1996.

RODRIGUEZ, Donizette. Pentecôtisme et identité tsigane : le cas de l'Eglise évangélique de Philadelphie du Portugal. **Lusotopie**, vol. 13, no 1, p. 85-93, 2006.

ROMERO, Maria Agustina. Gitanos en San Salvador de Jujuy: exclusión desde el silencio. In: **X Jornadas Nacionales de Investigadores en Comunicación**. 2006, Rivadavia, Anais. Disponível em:

<http://www.redcomunicacion.org/memorias/pdf/2006roromeromaria.pdf>
. Acesso em: 12/12/12

STRATHERN, Marilyn. The Ethnographic effect I. In: **Property, Substance and Effect**. Anthropological essays on persons and things. London: The Athlone Press, 1999.

TAMBIAH, Stanley J, The magical power of words. **Man** (N. S.), 3 (2), pp. 175-208, 1968.

MEDIANERAS. Escrito e dirigido por Gustavo Tarreto. Buenos Aires: Eddie Saeta S.A.; Instituto Nacional de Cine y Artes Audiovisuales; Pandora Filmproduktion; Rizoma Films; Televisió de Catalunya, 2011.

VALÉRY, Paul. **Monsieur Teste**. Trad. Cristina Muraschco. São Paulo: Ática, 1997.

WAGNER, Roy. **A Invenção da Cultura**. São Paulo: Cosac Naify, 2010a.

_____. Existem grupos sociais nas terras altas da Nova Guiné?
Tradução: DULLEY, Iracema. São Paulo: **Cadernos de Campo**, 2010b.

WIIK, Fábio. “Somos índios crentes”: dialéticas do contato, alteridade e mediação cultural entre os Xokleng (Jê) de Santa Catarina. **Tellus**. 19 (ano 10):11–51, 2010.

WILLEMS, W. e LUCASSEN, L. Gypsies in the Diaspora? The Pitfalls of a Biblical Concept', **Histoire Sociale/Social History**, no. 6, 251-269, 2000.

WOOLF, Virginia. **Orlando**. 4. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1978.

YOUNG, R. **Colonial desire: hybridity in theory, culture and race**. London e New York: Routledge, 1995.