

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

MATHEUS ALVIM BATISTA

Mobilização do trabalho na particularidade cigana em São Paulo:

A mobilidade dos ciganos como forma de externalização social

São Paulo

2023

MATHEUS ALVIM BATISTA

Mobilização do trabalho na particularidade cigana em São Paulo:

A mobilidade dos ciganos como forma de externalização social

Trabalho de Graduação Individual (TGI) apresentado ao Departamento de Geografia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, como parte dos requisitos para obtenção do título de Bacharel em Geografia.

Orientador: Prof. Dr. Carlos de Almeida Toledo

São Paulo

2023

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

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

B334m Batista, Matheus Alvim
Mobilização do trabalho na particularidade cigana
em São Paulo: A mobilidade dos ciganos como forma de
externalização social. / Matheus Alvim Batista;
orientador Carlos de Almeida Toledo - São Paulo,
2023.
72 f.

TGI (Trabalho de Graduação Individual)- Faculdade
de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da
Universidade de São Paulo. Departamento de Geografia.

1. ciganos. 2. mobilidade do trabalho. 3.
nomadismo. 4. territorialização. 5. externalidade
social. I. Toledo, Carlos de Almeida, orient. II.
Título.

BATISTA, Matheus Alvim. *Mobilização do trabalho na particularidade cigana em São Paulo: A mobilidade dos ciganos como forma de externalização social.*

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

Aprovado em:

Banca examinadora:

Prof(a). Dr(a). Carlos de Almeida Toledo

Instituição: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

Assinatura: _____

Dr(a). Marcos Toyansk Silva Guimaraes

Instituição: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

Assinatura: _____

Dr(a). Juliana da Silva Henrique

Instituição: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

Assinatura: _____

AGRADECIMENTOS

Este trabalho apesar de representar a monografia e o fim do processo “individual” no curso de Geografia, em pouco teria sido possível sem as diversas pessoas que, direta ou indiretamente, também o constituíram. Sei que em apenas duas páginas não serão suficientes para descrever e mencionar tudo o que substancializaram e me auxiliaram nesse processo que representa o TGI.

Agradeço, primeiramente, aos meus pais que, perante todas as dificuldades e imprevisibilidades, sempre fizeram o possível para que eu pudesse estudar, sem dúvidas esta pesquisa só foi possível por causa de vocês. À Carol, minha irmã e cúmplice das dificuldades e prazeres desta vida atravessada por projeções, introjeções e repressões. Sou especialmente grato a disponibilidade por estar ao meu lado de maneira tão cuidadosa e atenciosa diante de todas as problemáticas que a vida cotidiana implica, inclusive numa relação fraternal.

Ao Carlão que desde os primeiros momentos sempre se mostrou muito solícito e aberto às minhas indagações e motivações de pesquisa, ainda pelas inúmeras provocações e reflexões que me auxiliaram a compreender a dificuldade que representa o processo de estudo. Além disso, sou grato à introdução aos grupos de estudo que transformaram por completo minha experiência na graduação.

Grupos estes que me fizeram entender que estudar de maneira conjunta é sempre melhor e que a pesquisa está longe de ser individual. Agradeço a todos aqueles amigos e parceiros do Labur. Muitos questionamentos, críticas e caminhos desta pesquisa surgiram das muitas conversas, grupos e comemorações que realizamos durante esses anos. À Lu, Thell, Ladis, Thiago, João Ryoki, Evellyn, Artur, Dani, Ceci, Pedro, Ariel, Aninha. À Ju, pelas trocas e provocações, assim como a aproximação deste tema de pesquisa.

Ao Fábio por sempre ter estado disposto a dialogar e trocar ideia. Ao Inácio que desde quando realizei seus cursos na Antropologia, me auxiliou com as minhas dúvidas e interesses, sobretudo nas recomendações de leitura.

Sou grato aos meus parceiros e parceiras de pesquisa dos Estudos Ciganos. Agradeço, primeiramente, ao Marcos Toyansk por toda a sua paciência em lidar com questões truncadas e nem sempre simples de serem sanadas (se é que foram...). Além disso, agradeço por todas as interlocuções e caminhos que me ajudou a realizar neste último ano. Ainda, àqueles que, de

uma forma ou de outra, permearam essa pesquisa em algum momento de sua realização: Aline Miklos, Jucelho Dantas, Mariana Sabino, Igor Shimura, Pedro Ravasio.

Neste último ano, agradeço, principalmente, ao Andrio e Gustavo pela parceria e amizade que construímos morando sob o mesmo teto, diante todos os pretextos e complexidades de estabelecer uma relação *à la* familiar. Com certeza vocês estiveram presentes de muitas outras formas para além desta pesquisa, ainda que não esteja dissociada daquelas muitas madrugadas que ficamos jogando conversa fora e matutando as dificuldades de ser sujeito nesta catástrofe social.

Não poderia deixar de mencionar as amizades estabelecidas durante toda esta estadia no Vão e fora dele. Agradeço a Bia, Isma, Lê, Beca, Yone, Fer, Isa, Leo e Marcos por todos os momentos, risadas, festas e conversas que tivemos nestes últimos anos, os tornando possíveis e inesquecíveis. À Gabi que desde o momento que nos conhecemos, teríamos uma amizade da qual não possuo palavras suficientes para descrevê-la. Você sabe que é especial. As minhas amigonas do médio, Bagui e Thasi, que, acompanhando todo o processo desde então, estão sempre ao meu lado diante minhas angústias e escolhas que uma vida acadêmica pode proporcionar.

Agradeço a todos os meus interlocutores que substancializaram essa pesquisa, permitindo acessar e conversar sobre feridas que nem sempre são fáceis de serem reabertas e estancadas.

*

Esta pesquisa contou com apoio financeiro da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP).

Marco Polo descreve uma ponte, pedra por pedra.

— Mas qual é a pedra que sustenta a ponte? – pergunta Kublai Khan.

*— A ponte não é sustentada por esta ou aquela pedra – responde
Marco –, mas pela curva do arco que estas formam.*

Kublai Khan permanece em silêncio, refletindo. Depois acrescenta:

— Por que falar das pedras? Só o arco me interessa.

Polo responde:

— Sem pedras o arco não existe.

(Italo Calvino)

RESUMO

A presente pesquisa tem como estudo o processo de mobilização do trabalho na particularidade cigana na cidade e arredores de São Paulo. Buscamos analisar, através do entendimento da territorialização do capital em seu processo de desdobramento da reprodução social e das relações de trabalho, como os ciganos estão articulados qualitativamente à socialização pelo trabalho, mas principalmente como o é compreendido e representado socialmente através do nomadismo. O nomadismo, apenas em sua apreensão fenomenológica, se faz como a relação social por excelência desses sujeitos, de forma a atingir a essência do ser cigano. Porém, analisando para além de suas reificações e naturalizações, o nomadismo parece configurar como a representação e figuração social dos ciganos perante o processo de socialização capitalista em sua manifestação particular. Entendendo o nomadismo como uma relação entre totalidade social e realização subjetiva, há uma putativa externalização social dos ciganos, no qual entendemos esse processo através da mediação e aparência pela forma social capitalista. De tal modo, pensando no paradigma da retratação dos ciganos enquanto externos à sociedade capitalista, visamos tensionar como a compreensão da mobilidade cigana se entrelaça a partir de uma relação mediada entre a identidade cultural dos ciganos e a totalidade da reprodução social capitalista, inclusive em sua manifestação particular e territorializada, como é o caso da cidade e metrópole de São Paulo.

Palavras-chave: Ciganos; mobilidade do trabalho; nomadismo; territorialização do capital; externalização social.

ABSTRACT

This study focuses on the process of mobilization of labor in the particularity of the Roma in the city and surrounding areas of São Paulo. Through an understanding of the territorialization of capital in its process of unfolding the social reproduction and labor relations, we seek to analyze how the Roma are qualitatively linked to socialization through labor, but above all how is understood and represented socially. Nomadism, only in its phenomenological apprehension, is the social relation par excellence of these people, in order to reach the essence of being a Gypsy. However, looking beyond its reifications and naturalizations, nomadism seems to be the representation and social figuration of the Gypsies in the face of the capitalist socialization process in its particular manifestation. Understanding nomadism as a relationship between social totality and subjective realization, there is a putative social externalization of the Gypsies, in which we understand this process through mediation and appearance of the capitalist social form. In this way, thinking about the paradigm of portraying Gypsies as external to capitalist society, we aim to discuss how the understanding of Gypsy mobility intertwines as a mediated relation between the cultural identity of Gypsies and the totality of capitalist social reproduction, including in its particular and territorialized manifestation, such as the city and metropolis of São Paulo.

Keywords: Gypsies; labor mobility; nomadism; territorialization of capital; social externalization.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
CAPÍTULO 1: MOBILIZAÇÃO DO TRABALHO E A MOBILIDADE CIGANA.....	16
1.1 O racismo científico e o “ser cigano”	16
1.2 Os casos-limite de Max Sorre.....	18
1.3 O nomadismo e a mobilidade cigana.....	28
1.4 Mobilidade do trabalho na particularidade cigana	34
CAPÍTULO 2: O PROCESSO DE TERRITORIALIZAÇÃO DO CAPITAL COMO MOMENTO DA REPRODUÇÃO SOCIAL	43
2.1 O processo de territorialização do capital.....	43
2.2 A territorialização do capital como momento da reprodução social capitalista	47
CAPÍTULO 3: O NOMADISMO COMO EXPRESSÃO E FORMA DE EXTERNALIZAÇÃO SOCIAL DOS CIGANOS	50
3.1 Arcaicos em meio à modernidade	50
3.2 Exotizados ou marginalizados?	56
3.3 A mobilidade cigana como externalidade social	60
CONSIDERAÇÕES FINAIS	67
REFERÊNCIAS	70

INTRODUÇÃO

Julho de 2021, em Vitória da Conquista, no estado da Bahia, após a morte de dois policiais, seis foragidos são considerados malfeitores do caso. O que todos tinham em comum era o fato de, aparentemente, fazerem parte de comunidade ciganas na cidade onde ocorrera o incidente.

Porém, o que até o momento ninguém sabia era de quais comunidades faziam parte. Mesmo assim, devido aos supostos atos criminosos desses foragidos, vários acampamentos e pelo menos três etnias ciganas começaram a sofrer represálias e revanches dos oficiais militares. Nas redes sociais, discursos de ódio proferido as pessoas pertencentes a essas comunidades eram diariamente manifestados, ainda que a tentativa de coloca-los em perspectiva de igualdade, manifestavam que a retaliação seria uma “moeda de troca” na mesma medida por “mexerem com policiais militares”.

Na mesma semana, um adolescente, identificado como “cigano”, fora baleado por um homem, não identificado, que teria realizado o “serviço” à mandante. A vítima em questão era o irmão de um dos suspeitos do assassinato ocorrido dias antes de sua morte. Com os suspeitos foragidos, inclusive fugindo da cidade de ocorrência do incidente, as famílias passam a ser sistematicamente coagidas e retaliadas perante o discurso de “pagar na mesma moeda”. No final, o número de suspeitos envolvidos na morte dos policiais aumenta: 10 homens teriam sido responsáveis pelo crime, se tratando do pai e seus nove filhos, todos identificados pertencentes às “comunidades ciganas”.

O episódio acaba com o inquérito aberto pelo ministério público baiano a respeito destas represálias cometidas durante semanas pelos policiais envolvidos (ou não) no caso.

Campanhas na internet apontando as práticas anticiganas da polícia foram levantadas, principalmente pelo Instituto de Ciganos no Brasil (ICB). Repudiando o ato dos policiais e milicianos e manifestando sua insatisfação através de uma nota pública com a assinatura conjunta do Instituto e de mais 66 líderes ciganos, denunciavam os atos perpetrados em relação ao risco de vida de inúmeros ciganos e comunidades ciganas nas proximidades da e na cidade de Vitória da Conquista, pois estavam “*sendo cassados como animais pelas milícias da Bahia*”¹.

¹ Notícia disponível em: <<https://g1.globo.com/ba/bahia/noticia/2021/07/19/apos-mortes-de-pms-na-ba-instituto-cigano-do-brasil-pede-intervencao-do-poder-publico-por-represalias-cacados-como-animais.ghml>>. Acesso em: 10 de novembro de 2023.

Retratados perante uma coletividade, na qual uma família suspeita implicaria na violência e a coação de diversas comunidades ciganas e identificadas enquanto tais, chama atenção para a generalização da ação cometida. De modo coeso, os assim chamados ciganos parecem representar a mesma essência, em que, perante o ato criminoso cometido por alguns – diante uma totalidade bem mais expressiva –, todos seriam culpados por pertencerem ao mesmo núcleo familiar/étnico e, ainda, poderem representar ameaça e repetição da ação dolosa cometida para com os dois policiais.

É, de todo, intrigante como ao se referir aos ciganos, há o idealismo essencial do que esses sujeitos representariam socialmente. Por um lado, espíritos livres que não estão amarrados a nenhuma formalidade socioeconômica e estatal e, por outro, párias associadas irremediáveis de qualquer possibilidade de socialização (SCHOLZ, 2014). Na mesma moeda anticigana e, portanto, capitalista, parece que os ciganos estão sendo retratados e entendidos socialmente como avessos à socialização moderna, na qual em suas formas de sociabilidade são reiteradas a todo momento um fator quase uno de externalidade do sistema.

Acontece que, do mesmo modo como são interpretados, as imputações e alcunhas recaem repetitivamente, de maneira a reiterar os pressupostos que mobilizam os conteúdos sociais do que significa ser “cigano”, através da violência e iminência de desaparecerem pela modernização. Não é menos violento a aura romântica que os ciganos atingem no estatuto social – mediante uma outrificação obscurecida pela exaltação – em relação à forma como os discursos são referidos e efetuados nas práticas anticiganas de governos e da “sociedade em geral”.

A presunção de uma “sociedade em geral” em relação aos assim chamados ciganos, já automaticamente os projeta a um estado de ausência, pela negação dessa “sociedade em geral”, na qual estariam externos e/ou à margem dela. A divisão é clara ao pressupor que ao retratarmos os ciganos, automaticamente “eles” não representariam “nós”, entendendo este último como a sociedade moderna em toda sua magnitude. Assim, projetados à externalidade dos parâmetros de sociabilidade moderna, os ciganos estariam incessantemente condenados às mais diversas aparições racistas e expiatórias da socialização capitalista, visto que, no mais, a forma de valorização da vida moderna se apresenta enquanto único modo possível de sobrevivência, e efetivamente sendo, até certo ponto.

Porém, contraditoriamente, a socialização pela modernidade passa pela imposição e coerção massiva do trabalho. Deste modo, entendendo-o como fundamento da sociabilidade moderna, o trabalho estaria para esse ponto de coesão e solapamento de qualquer possibilidade que outrora já fora possível. Nesses termos, a sociabilidade pelo trabalho realmente se faz na prerrogativa de ser o limiar da sobrevivência na sociedade capitalista, visto que – e como

retratamos neste trabalho –, como Gaudemar (1977) assente em seu livro *Mobilidade do trabalho e acumulação de capital*, não há sequer outra saída a não ser se vender como mercadoria força de trabalho, edificando essa relação pela coerção máxima da imposição e socialização capitalista *pelo e para o trabalho* (KURZ, 1992).

Neste sentido, é possível constatar o argumento que vivemos na *sociedade do trabalho*, mas que, como Kurz (1992) enfatiza, estaria em sua crise inerente e fundamental. Fulcral para o entendimento de qualquer sociabilidade possível que, agora, em crise, intensifica de modo a esgarçar a reprodução social pelas categorias essenciais do capitalismo, mesmo que estejam colapsadas.

Os ciganos, nesses termos, seriam a representação imagética (e real) do que a socialização pelo trabalho representa àqueles que não se enquadram na disciplina, ainda que pressupostos totalmente expurgatórios sejam mobilizados, em razão de que a eles, apesar de particular, o trabalho edificou enquanto relação, inclusive na putativa externalidade social que são conferidos e socializados. Isto estaria só a piorar diante da crise, na qual a evocação do “cigano” – em todos seus estereótipos e universalizações – se projeta a essa noção de ruína do capitalismo, tanto pela despromoção social generalizada, quanto pela imputação parasitária ante à reiteração dos “maus elementos” e do “mau pobre”², entendidos em suas transformações processuais, mas ainda assim resistivas.

Ainda que essa despromoção se dê de forma generalizada na *crise da sociedade do trabalho* (KURZ, *Op. cit.*), é importante dizer que o imagético social do cigano, mesmo que reificada e expandida para diversas estratificações e segmentos da sociedade em crise, ainda

² Kalifa faz uma apreciação pertinente e categórica do que a invenção desses termos significaria na sociedade moderna: “(...) A invenção do conceito de ‘mau pobre’ no início do século XVIII, para designar o bando então crescente de mendigos e vagabundos, e a de *gueuserie* (...) o início do período moderno são efetivamente marcados pela intensificação dos medos sociais e pela multiplicação das imagens de marginais. O termo *gueux* [indigentes], que se impõe então, é investido de uma forte carga de duplicidade: trata-se ao mesmo tempo de maltrapilhos e malandros, indivíduos desprezíveis, miseráveis. ‘A palavra *gueux*’, explica Pierre Larousse, ‘apresenta a pobreza como algo de sujo e vil; frequentemente acrescenta-se também a ideia de mendicância’. (...) Soma-se a isso a ideia de uma contra-sociedade hierarquizada, de um ‘mundo às avessas’, e de uma língua, a gíria, que supostamente dissimularia esses comportamentos culposos.” (KALIFA, 2017: p. 17; destaques do autor, grifos nossos). In: Dominique Kalifa. *Os Bas-fonds: História de um imaginário*. São Paulo: Edusp, 2017.

É interessante notar como a associação desse “mundo às avessas” traz duas prerrogativas que também se encaixam como uma luva da forma como os ciganos são compreendidos socialmente, sendo: a associação com o “bando”, ou seja, uma coletividade que exprimiria o espírito daquela população específica – pensando que nesse momento da modernização capitalista também se há uma grande categorização e multiplicação de “tipos” de indigentes e vagabundos; e a outra, em como esse sentimento de contra-sociedade é transmitido pela dissimulação que levasse ao engano e a névoa das atividades e formas de reprodução social desses sujeitos. Ainda, e não renegado a segundo plano, o imagético do cigano também há um acoplamento com o estereótipo da pobreza, da falta e da mendicância. Isso se daria principalmente pelo entendimento das formas e estratégias de reprodução desses sujeitos, porém pensando em detrimento de um arquétipo do cigano ideal nômade, visto que, como argumentaremos, na realidade, a reprodução social e cotidiana desses sujeitos se dá de diversas maneiras.

assim não se dão da mesma maneira e pelos mesmos conteúdos em relação aos ciganos propriamente dito. De maneira a estarem entremeados com a ligação de uma vida nômade, os conteúdos das relações sociais anticiganas, assim como a maneira de inserção social e cultural dos ciganos, se apresentam em termos universais. À vista disso, a prerrogativa de que todo cigano é nômade se qualifica no estatuto social pelo valor e, portanto, pela sociedade do trabalho, como verdades indubitáveis.

O que aqui tensionamos, visa a perspectiva de que imputá-los ao nomadismo como forma de socialização do cigano – idealizado e naturalizado –, na verdade, não dá conta das diversas maneiras e experiências subjetivas desses sujeitos. De modo a constituir representações e figurações arquetípicas, os ciganos atingem na socialização capitalista como indivíduos *essencialmente* nômades, desterritorializados e *antípodas do trabalho* (SCHOLZ, 2014). Constituindo uma inversão aparente, mas que incide na realidade da socialização pelo capital (MARX, 1867/2013), o nomadismo estaria para uma relação dialética entre a mobilização do trabalho e essa genérica forma de mobilidade cigana, que não é e não consegue ser totalizante. Pensando nas diversas particularidades e contextos da totalidade da reprodução social, os conteúdos dessas relações não são mobilizados e introjetados nos sujeitos da mesma forma.

Assim, pelo movimento da análise aqui proposto, dividimos este trabalho em três capítulos, das quais pretendemos apresentar e argumentar as dimensões e níveis do nomadismo enquanto uma relação social essencialmente capitalista e gravitado em torno do trabalho.

No primeiro capítulo, apresentamos os paradigmas de pesquisa e os questionamentos iniciais que levaram a realização desta pesquisa em primeiro lugar. Deste modo, abordando a relação dialética entre mobilização do trabalho e a mobilidade dos ciganos, partimos da problematização e argumentação de pensar se esse “modo de vida” nômade, em todas as suas complexidades e diferenciações entre os ciganos, não seriam, na realidade, a particularidade de um processo fundamental para a sociedade capitalista: a saber, a *mobilização do trabalho* proposta por Gaudemar (1977).

No segundo capítulo, diante deste processo da mobilização dos corpos para o trabalho, partimos para o desdobramento que esse processo implica, de forma contraditória e, portanto, necessária, na territorialização das relações do capital (HEIDEMANN *et al*, 2014). Assim, compreendendo que a análise particular em relação aos ciganos atinge, sob o processo social, uma distinção, abordaremos como o processo de divisão do trabalho insere os ciganos de maneira contraditória, bem como seus entremeios em relação ao processo de reprodução social capitalista em sua totalidade.

Já no último capítulo, pensando nesses dois processos – o da mobilização do trabalho e da territorialização do capital – em ressonância, abordamos, nos termos de Scholz (2009), o conceito de *forma social* em sua expressão e relação com o nomadismo imputado aos assim chamados de ciganos. Partindo do questionamento se estas formas distintas, tanto de territorializar-se, quanto da itinerância cigana – em todas suas implicações -, não estariam, então, diretamente relacionadas ao processo de externalização social destes sujeitos, de modo que na sociabilidade cigana apareceria como *essencialmente* distinta.

Ademais, partiremos das análises dos diálogos com nossos interlocutores para que, expondo a contradição em questão, possamos compreender quais são os entrelaçamentos na realidade social destes processos na particularidade e na expressão do ser-se cigano.

CAPÍTULO 1: MOBILIZAÇÃO DO TRABALHO E A MOBILIDADE CIGANA

1.1 O racismo científico e o “ser cigano”

A literatura produzida sobre os assim chamados ciganos³ teria ao longo do fim do século XIX e no decorrer do XX atingido seu ápice⁴, remontando suas origens, catalogando e identificando-os sistematicamente. Considerados nômades, os ciganos figurariam enquanto sujeitos desarraigados, por excelência, e, ainda, de forma que este componente constituísse a essência do ente, o nomadismo assumiria a faceta étnico-racial.

No fim do século XIX, como Lilia Schwarcz (1993) afirma, ocorreria a formulação das primeiras teorias raciais. Com o intuito de segmentar em diferentes sociedades, porém, pensando na humanidade enquanto universal, aquelas estariam sendo determinadas a partir de uma escala evolutiva, em que na sua base estariam os povos ditos primitivos e não-europeus e no topo as sociedades ditas mais complexas e diferenciadas. Neste paradigma científico, “*a cultura teria se desenvolvido em estados sucessivos, caracterizados por organizações econômicas e sociais específicas*” (*ibid.*: p. 75; grifo nosso). Deste modo, as diferenças estariam sendo encaradas enquanto fatores biológicos e, sobretudo, relegadas a determinismos sociais de acordo com o fator étnico-cultural. Não à toa que é justamente neste contexto histórico que o conceito de raça toma proporções sociais para além do cientificismo.

³ O termo “cigano” possui, historicamente, significados dúbios e contraditórios, muitas vezes associado a imputações estigmatizantes e conotações racistas. Por conseguinte, nos movimentos sociais atuais, deixando de ter uma aceitação social por estes agentes, as designações Roma prevalecem (GUIMARAIS, 2012). Porém, é necessário reiterar que, no Brasil, é comum ainda que “cigano” seja amplamente difundido, inclusive pelos próprios sujeitos que se autoidentificam enquanto tais. Assim, não é errôneo denominá-los de tal maneira.

Nesta presente pesquisa preferimos adotar o termo “cigano” devido a alguns interlocutores não se identificarem enquanto Roma, mas sim por outras denominações e, até mesmo, por “ciganos”. Sendo assim, adotaremos o termo ao longo desta pesquisa sabendo de suas noções e implicações. Quando necessário, iremos nos referir a esses sujeitos da forma como os próprios se autointitulam e/ou identificam.

⁴ A partir de meados de 1840, inicialmente com publicações de George Borrow [1841] e Adolpho Coelho [1892] sobre os ciganos e, posteriormente, com a organização e publicação periódica dos estudos pelo *Journal Gypsy Lore Society* (1888), surgiria a incorporação e institucionalização de um campo do conhecimento denominado ciganologia (*gypsology*). Formado por um conjunto de dados ligados às impressões empíricas, depoimentos e referenciais históricos, a ciganologia se propusera a compreender o imagético invocado por uma ciganidade que, relacionada a um mundo antigo que ainda insistiria em sobreviver, lançaria a pergunta a respeito da origem dos ciganos e suas atribuições étnico-culturais. (HENRIQUE, 2020: pp. 43-4).

A partir da publicação da *Origem das espécies* de Darwin [1859] (apud SCHWARCZ, 1993: pp. 71-2), estas percepções acerca da raça e de sua constituição como elemento natural humano tomariam outros patamares. Pensados através da competição, da seleção natural e da aptidão dos mais fortes, os povos ditos primitivos estariam estabelecidos enquanto naturalmente destinados à dominação devido seus atributos sociais e genéticos considerados bárbaros, degenerados e débeis⁵. A sociedade europeia constitui, na argumentação desta ciência antropológica, como o potencial a ser atingido, mas que, como os próprios estudos genéticos e médicos⁶ afirmavam, nem todos estariam aptos a atingirem tal patamar.

Assim, “povos” como os ciganos estariam racialmente impossibilitados de evoluírem e etnicamente incapacitados de adquirirem o progresso social numa perspectiva histórico-cultural. A dominação europeia assume, neste contexto, a naturalização necessária da comprovação científica para o extermínio desses povos, considerados domináveis do ponto de vista social e naturalmente inclinados à barbárie e à maldade.

Em suma, a partir da influência darwinista nos estudos antropológicos e etnológicos, o método comparativo abordado por ambas as ciências possibilitava a separação de uma determinada sociedade “*de seu contexto original, e dessa maneira inserido em uma determinada fase ou estágio da humanidade*” (SCHWARCZ, 1993: p. 76). Assim, a naturalização da cultura diante um fator evolutivo colocaria em perspectiva a generalização do ser social. Isto significa que, na prática, determinados pela cultura, não haveria nenhuma possibilidade de subversão subjetiva visto que, geneticamente, o destino destes já estaria selado pela degeneração social. Ante esta concepção, a cultura assumia, como pressuposto, a naturalização das diferenças sem qualquer possibilidade de entendê-la de forma relacional e constitutiva do sujeito moderno, consequentemente, “*era o grupo, entendido enquanto conjunto, que determinava os comportamentos humanos individuais*” (ibid.: p. 82).

Estes estudos tiveram como concepção mais proponente o fato de que com a racialização enquanto paradigma social e teórico, identificariam o sujeito – entendido como indivíduo – a

⁵ Neste momento, como Scholz (2014) relata, em relação aos ciganos, há uma catalogação massiva destas populações no intuito de compreenderem a essência genética e social recessiva e que, diante desta análise, uma concepção de pureza de raça fosse privilegiada. Isto antes de atingir seu auge na política nazista de castração, testagem e extermínio dos ciganos, ainda no até então Império Alemão (1871-1918) e, posteriormente, República de Weimar (1918-33). Importante salientar que não se limitaria apenas a Alemanha a ocorrência dessas catalogações e documentações específicas para ciganos. Cf. também: ASSÊO, 2007; FRASER, 1995; GUIMARAIS, *Op.cit.* entre outros.

⁶ Estudos estes como a frenologia (estudo envolvendo a medição de crânios) e a antropometria (medição dos membros e partes do corpo humano), além da antropologia cultural que trazendo uma escala evolutiva de cultura iria substancializar um segmento investigativo e científico que utilizaria destes campos para embasar o “tipo criminoso”. (SCHWARCZ, 1993: p. 65).

sua coletividade, ou seja, bastava saber a “essência” de um para generalizá-la perante todos os outros. O racismo científico, portanto, atingiria o estatuto de conhecedor da verdadeira matriz destes indivíduos (SCHOLZ, 2014), não sendo diferente com os ciganos. Assim, a coletividade que o “bando” assume abstrai a possibilidade subjetiva. Portanto, os ciganos passariam a ser inferidos mediante o núcleo familiar e, ainda, totalizante, no sentido de que a particularidade desses sujeitos atingiria sua máxima social na identificação coletiva.

Neste contexto, a produção científica, à guisa de uma conclusão e de motivos que explicariam este nomadismo cigano, fomentou diversas hipóteses e explicações a respeito do comportamento dos ciganos. Max Sorre (1954/1984) foi, na geografia clássica, um dos autores que se propôs a discutir a respeito da itinerância cigana. Identificando-os enquanto *casos-limite* para a sociedade “em geral”, os ciganos representariam um ponto fora da curva em seu esquema teórico, exemplos da *mobilidade humana máxima*, em que seus “*fracassos* [seriam] *responsáveis por seu desarraigamento*” (*ibid.*: p. 131).

1.2 Os casos-limite de Max Sorre

Max Sorre apresenta como a *mobilidade do ecúmeno* constituiria enquanto um conceito chave para a interpretação das sociedades humanas o que possibilitaria suas diferenciações embasadas no grau de mobilidade e *arraigamento ao solo* (*ibid.*: p. 126). A partir desta noção, o autor vai ao encontro das teorias naturalistas e científicas da virada do século XIX para o XX, mesmo que, no momento da publicação de sua obra, estivesse sob o contexto histórico do pós-Segunda Guerra Mundial.

O conceito de ecúmeno refere-se à noção de domínio e extensão territorial. Mas não qualquer extensão, mas sim a área da “*ocupação pelo homem, (...) implicando a fixação, estabilidade*” (*ibid.*). Consequentemente, o ecúmeno está relacionado com a funcionalização do espaço pelo homem que, para Max Sorre, representaria um fator intrínseco da ocupação humana permanente. Como tematizaremos mais à frente, esta noção não está desvinculada de uma imputação racista e civilizatória, visto que, em sua argumentação, o ecúmeno já pressupõe um espaço ocupado que reflete concepções eurocêntricas e universalizantes.

Sendo assim, através da perspectiva do ecúmeno, a permanência estaria como o princípio da sociedade humana, na qual a relação entre homem-meio é arqueada por esta noção,

entendendo-a como *ethos* do humano “em geral”. A relação da permanência humana e utilização do espaço geográfico às suas funcionalidades e exigências constituiria o que o autor conceitua como *habitat*:

Mesmo sem ir muito longe, deve-se admitir a permanência do habitat como a expressão concreta do arraigamento dos homens. A permanência corresponde a uma espécie de cristalização do complexo geográfico, e isto é verdadeiro tanto para o habitat rural como para habitat urbano. [...] o habitat é uma expressão última do gênero de vida. Aqui trata-se de verificar que, para o indivíduo e para o grupo, a permanência do habitat é a negação mesma de sua mobilidade. É, portanto, legítimo medir esta última em relação a características do habitat. (*ibid.*: p. 130).

Como visto no excerto acima, a noção de *gênero de vida*⁷ é fundamental para o entendimento do ecúmeno, da mobilidade e do habitat enquanto arraigamento ao solo. Os gêneros de vida distintos entre as diferentes sociedades humanas, também representariam graus de mobilidade e de habitat distintos. Deste modo, os gêneros de vida seriam esta luta constante entre homem e meio em que, portanto, essa expressão última do *habitat*, é preconizada por sociedades que “domaram” a essência natural humana de mobilidade e teriam se arraigado ao solo.

A mobilidade, entretanto, seria o contraponto da permanência, a sua negação, mas que ao mesmo tempo representaria, de modo indissociável, a possibilidade de reequilíbrio social perante o entendimento da relação ecológica entre homem e meio. Nos argumentos de Sorre, seria através da negação e contraposição à natureza humana que o homem atingiria seu estado maior de apropriação do espaço e da sua funcionalidade máxima às suas necessidades (*ibidem*), tendo, para tanto, que dominar a natureza – inclusive, a sua própria natureza – e, somente

⁷ O conceito de *gênero de vida* é formulado por Vidal de La Blache [1911] como “(...) uma ação metódica e contínua, que age fortemente sobre a natureza, ou para falar como geógrafo, sobre a fisionomia das áreas. Sem dúvida a ação do homem faz-se sentir sobre seu meio desde o dia em que sua mão se armou de um instrumento” (LA BLACHE, *Op. cit.*: p. 131). Nesse sentido, o gênero de vida seria o grau de capacidade de funcionalização e instrumentalização do meio pelo homem. Esses diferentes graus, segundo La Blache, estariam sob dois pretextos: o da condição do meio e a possibilidade de apropriação pelo homem. Porém, ainda assim, o meio teria um forte impulso diante deste segundo: “Vemos áreas que, com climas semelhantes, oferecem grandes diferenças de gênero de vida. A colonização moderna nos ensina a medir até onde se estende sobre as áreas o poder de modificação do qual dispõe o homem” (*ibid.*). Assim, neste último excerto fica claro que a modificação do meio está diante de inúmeras possibilidades para o homem, mas que, trazendo a relação com a colonização, demonstra precisamente o que o gênero de vida representa. Diante da impossibilidade nata de algumas sociedades em detrimento de outras, o meio seria o impulso natural referente às diferenciações entre os gêneros de vida mais e menos evoluídos. A isso, La Blache é categórico em como a colonização constitui esse elemento de unificação de diferentes gêneros de vida, mas que, essencialmente, se diferenciam pela natureza das sociedades que ali o ocupam. O verdadeiro fator de análise da possibilidade do homem em relação ao meio é ontológico, no sentido de que, a todas as suas justificativas, o argumento sempre circula em relação a pré-disposição de uns, faltante em outros. Aqui, o termo se entrelaça por completo com a concepção de Sorre sobre o ecúmeno que, em ambos os casos, não deixa de ter como pressuposto concepções naturalizadas e amplamente racistas.

assim, ter a possibilidade de alçar o patamar civilizatório. O ecúmeno não é, portanto, estável, demonstrando através das migrações⁸ a possibilidade de seu reequilíbrio social, mas que, de forma contundente, representaria a dificuldade sempre persistente entre o equilíbrio e a racionalidade.

Neste sentido, as migrações seriam as reguladoras naturais de territórios formados pela evolução do homem em relação ao meio. Isto significa que o ecúmeno só poderia ser alcançado através da noção de progresso, já que necessariamente implicaria na transformação do espaço pelo homem e de sua tendência à *perfectibilidade* (SCHWARCZ, 1993: p. 59)⁹.

Quando um grupo está perfeitamente arraigado ao solo, quando não apenas os recursos do meio estão em equilíbrio atual com suas necessidades, mas seus recursos potenciais equiparam-se ao crescimento demográfico, se nenhum evento exterior intervém, não há razão alguma para que seus membros abandonem o convívio grupal (SORRE, *Op. cit.*; grifo nosso).

Deste modo, a mobilidade, apenas em sua análise fenomênica, representa esta migração para locais com maiores propensões de permanência e estabilidade. O arraigamento ao solo juntamente com a noção de equilíbrio levam a interpretação da mobilidade sempre partindo do

⁸ A diferença entre a utilização de migração e mobilidade pelo autor tem, em ambos os termos, sentidos fenomênicos, mesmo que, em alguns momentos, se tornam sinônimos em sua argumentação. Deste modo, para Sorre, a mobilidade consistiria nessa tendência natural humana que contrapõe o *habitat*, mas que, ainda assim, é importante para o reequilíbrio social com o meio. Já as migrações figuram apenas enquanto o fenômeno, a expressão dessa mobilidade em si. Deste modo, em ambas as formas, os conteúdos reais dessas relações estão sendo velados. Neste sentido, como afirma Vainer (1984), as políticas migratórias representam um fenômeno social, mas que, divergindo de Sorre, não são meras expressões naturais. Logo, as migrações representariam também um obscurecimento de um processo de mobilização para o trabalho. Carlos Vainer. *Trabalho, espaço e Estado: Questionando a questão migratória*. Rio de Janeiro: PUR/UFRJ, 1984.

⁹ “Conceito-chave na teoria humanista de Rousseau, a ‘perfectibilidade’ resumia – conjuntamente com a ‘liberdade’ de resistir aos ditames da natureza ou acordar neles para uma especificidade propriamente humana (1775/1978: 243). Longe da concepção que será utilizada pelos evolucionistas no decorrer do século XIX, a visão humanista discorria, a partir dessa noção, sobre a capacidade singular e inerente a todos os homens de sempre se superarem. (...) Via de mão dupla, a ‘perfectibilidade’ não supunha, porém, o acesso obrigatório ao ‘estado de civilização’ e à virtude, como supunham os teóricos do século XIX. (...) Marca de uma humanidade una, mas diversa em seus caminhos, a ‘perfectibilidade humana’ anunciava para Rousseau os ‘vícios’ da civilização, a origem da desigualdade entre os homens.” (SCHWARCZ, *Op. cit.*: pp. 58-9).

Schwarcz, apesar de mostrar que o termo atingiu patamares dúbios e racistas, ainda assim, considera que o conceito rousseauiano levava a uma interpretação que não fosse de todo racista: “*Em Rousseau, por exemplo, com a noção de ‘bom selvagem’, essa ideia [estado de natureza como moralmente neutro] estará absolutamente presente. O homem americano se transformava inclusive em modelo lógico, já que o ‘estado de natureza’ significava, para esse autor, não o retorno a um paraíso original, e sim um trampolim para a análise da própria sociedade original, um instrumento adequado para se pensar o próprio ‘estado de civilização’.*” (ibidem: p. 60). Termina: “*A alteridade desses ‘novos homens’ transformada em modelo lógico se contrapunha à experiência ocidental (...) o famoso filósofo da Ilustração encontrava um modelo ideal nesse ‘outro’ tão distante de ‘nós, ocidentais’, e o elegia como moralmente superior.*” (ibidem). Para nós, em contrapartida, o termo assume que essa perfeição pressupõe um processo evolutivo e, deste modo, também civilizatório, visto que a perfeição seria atingida com algumas categorias em mente, sendo as mais importantes a de igualdade e liberdade, conceitos essencialmente modernos e contraditórios. A discussão a respeito da liberdade e as relações sociais modernas serão discutidas no item “1.4 Mobilização do trabalho na particularidade cigana”.

pressuposto de que o local de origem do migrante está em desequilíbrio para que, em relação ao local de destino, ocorra o reequilíbrio social. Porém, há exemplos de *mobilidade geográfica máxima*, constituída por “(...) *indivíduos (...) grupos étnicos que não mantém ligação alguma, direta ou indireta, com o solo*” (ibid.: p. 131; grifo nosso), representando também limites conceituais de sua esquematização. A partir da proposição da *mobilidade máxima* referente aos grupos étnicos, o autor discorre acerca dos ciganos, tidos como *casos-limite* e desarraigados por natureza, Sobre os imputa à vagabundagem e represália social.

(...) os ciganos, *tziganes, zigeuner, gitanes, romanichels, bohémiens* (...) Atravessam como estrangeiros nosso mundo de camponeses e de operários, sem trazer-lhe grande coisa de útil. As profissões que exercem – cesteiros, artesões de painéis, negociantes de cavalos – dissimulam tráficos obscuros e pouco recomendáveis. Adivinhadores do futuro e especialistas em ler cartas de baralho, suas mulheres especulam sobre a ignorância e a credulidade. Não aceitam nem leis, nem idiomas, nem as normas éticas das comunidades entre as quais circulam, ainda que não deixem de tomar-lhes empréstimos, uma vez que em períodos conturbados suas tropas são certamente engrossadas por foras-da-lei provenientes das sociedades indígenas. Os empréstimos tomados aos vocabulários europeus e acrescidos do velho estoque de palavras hindus permitiriam reconstituir as grandes linhas de seus deslocamentos. (...) Nenhuma perseguição, nenhum banimento barrou sua infiltração pelas barreiras mais inexpugnáveis. (ibid.: p.133; grifos nossos)

Os assim chamados ciganos são atribuídos à associalidade e à externalidade de qualquer sociedade tida como “civilizada”, visto que o espanto causado pela reprodução social destes sujeitos, atribuem desvios normativos natos que, na socialização pelo trabalho¹⁰, os definiriam enquanto párias sociais e usurpadores por excelência. A constante contraposição entre a “sociedade em geral” e os ciganos insinuada por Sobre, não se ocorre somente numa análise discursiva, mas também na própria representação social e, portanto, real dos ciganos. Um dos aspectos que são pujantes para sua análise expiatória em relação aos ciganos se refere,

¹⁰ Utilizamos o conceito de socialização pelo trabalho, no sentido de que, o trabalho, como categoria constitutiva e historicamente determinada do modo de produção capitalista, é a coesão social que se dará no processo histórico pela imposição e violência. Acontece que enquanto basilar da sociedade, opera de maneira naturalizada após ser sistematicamente internalizado pelo sujeito, no qual, principalmente através da figura do Estado Nacional, atingiria sua máxima social como “a essência do ser”. Como Kurz (1992) define: “(...) o trabalho como tal, considerado dessa forma seca e abstrata, não é nada supra-histórico. Em sua forma especificamente histórica, o trabalho nada mais é do que a exploração econômica abstrata, em empresas, da força de trabalho humana e das matérias-primas. Nesse sentido, ele pertence exclusivamente à era moderna, e como tal foi acolhido acriticamente (...). Mas o trabalho, nessa curiosa forma abstrata, pode ser definido também como atividade que, de maneira igualmente curiosa, traz sua finalidade em si mesma. É precisamente esse caráter, de finalidade inerente, que tanto o sistema burguês do Ocidente e o movimento operário moderno: revela-se no ‘ponto de vista do trabalhador’ e no ethos de trabalho abstrato aquela idolatria fetichista do maior e mais intenso dispêndio possível de força de trabalho, além das necessidades concretas subjetivamente perceptíveis.” (p. 18; grifo nosso). In: Robert Kurz. *O colapso da modernização: Da derrocada do socialismo de caserna à crise da economia mundial*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

justamente, ao fato de não se arraigarem ao solo, portanto, representando um estado primitivo e de constante barbárie.

O que escapa da análise é de como o próprio trabalho poderia ser entendido enquanto este fundamento de coesão social e da constante violência que constitui o processo civilizatório. Apagando as formas de apropriação e dominação pelo trabalho, o autor projeta à natureza quesitos sociais do próprio processo crítico da sociedade fetichista do trabalho, em que restringe as possibilidades de sobrevivência e reprodução social que não sejam relacionadas e adaptadas a lógica da mercadoria. A aversão que os ciganos causariam em relação a sua imputação ao não-trabalho, também está diretamente relacionada pelo fato de não constituírem um *habitat* – expressão civilizada e evolutiva do “humano em geral”.

Qualquer que seja seu destino num mundo que não se acomoda à sua vagabundagem, esses andantes constituíram na Europa ocidental, durante dez séculos, a imagem viva da mobilidade pura. Um povo sem pátria, sequer espiritual, cujo abrigo é a tenda, a carroça; que tem por reino apenas os caminhos sem fim – mesmo quando permanece nos limites de uma nação, como habitualmente faz – e que não contrai aliança com o solo. (...) Estes curiosos costumes afirmam a profundidade do instinto. (*ibid.*: p. 134; grifos nossos)

Nesta última exposição de argumentos do autor, podemos notar como o instinto se projeta a essência do que significa, socialmente, ser cigano. Assim, naturalmente inclinados à mobilidade máxima e à externalidade de qualquer sociabilidade possível, os ciganos estariam como essencialmente desviantes das normas sociais. Desta forma, o argumento de Max Sorre paira em uma concepção amplamente fisiocrata e racista, visto que o ecúmeno é sinônimo de um processo civilizatório que não ocorre de outra forma senão pela violência incisiva e categórica.

Retomando a argumentação de Schwarcz (1993), os costumes, enquanto fatores étnicos, constituíam a partir destas teorias raciais um fator instintivo. Neste sentido, ao retratá-los enquanto uma noção total do que representaria “ser cigano”, Sorre diretamente os projeta a este estado de natureza, entendido como a mais completa barbárie do *gênero humano* (SORRE, *Op. cit.*). A questão está, principalmente, no fato de que o cultural é, em sua argumentação, também sempre relativo ao ente. Aos ciganos, nestes termos, atingindo a proposição máxima enquanto um todo coeso, seriam projetados à impossibilidade de romper o estado de natureza, nos quais seus costumes (naturalizados na análise) estariam a reiterar a violência social destes sujeitos

com a prerrogativa de uma justificativa social¹¹. Isto implica que os acontecimentos como o da Alemanha nazista sejam, em suma, entendidos enquanto uma tentativa de fazê-los romper com esta putativa incivilidade, porém, sob o horizonte de que naturalmente estariam inclinados a ela.

É de se espantar que o fato do extermínio dos ciganos, principalmente no período da política eugenista nazista, não consta na argumentação de Sorre, e quando aparece, sendo apenas de maneira breve e indiferenciada. O que seria, portanto, esta configuração de pária que, diante de um evento sanguinolento e genocida, apareceria de forma naturalizada a ponto de não ser importante para sua análise do fenômeno migratório e da mobilidade do ecúmeno? A nós, os casos-limite enunciados por Sorre, na verdade, constitui o movimento da própria socialização capitalista em toda sua forma mais nefasta e perversa. Desta maneira, a catalogação e extermínio dos ciganos não entraria na argumentação por se tratar, no limite, de uma naturalização da figuração social do cigano representada como o pária associal e incivilizado.

Enunciando nos termos de Henriette Asséo (2007), a catalogação dos ciganos ocorridas em toda a França desde o início do século XX até sua expressão máxima no nazismo alemão representa uma construção social da *associalidade orgânica dos ciganos* (*ibid.*: p. 173; tradução nossa). Em sua argumentação, na qual concordamos, há uma criação da categoria nômade que, na formação e emancipação do Estado territorial francês (mas não só), representou uma pujante tentativa de nacionalização dos ciganos e, no limite, sua assimilação social.

O modo de vida itinerante de muitos grupos, até então, será amplamente atacado por estes novos conteúdos das relações sociais estatizadas. Considerados invasores e impeditivos ao bem-comum da sociedade, a catalogação dos ciganos enquanto nômades – e também a criação desta própria categoria¹² - constitui-se como a “*gestão do trabalho nos termos do*

¹¹ Violência esta que não se esgota, porém, apenas se repõe na forma de determinação e socialização dos ciganos na sociedade moderna. Poderíamos, destarte, propor que se trata do fundamento anticigano estrutural da sociedade capitalista, no qual o cigano na figura do último dos últimos, não representaria outra coisa senão o impassível de sociabilidade, em que, nos termos essencialmente racistas (HENRIQUE, 2020), os projetaria a totalidade do que significa socialmente ser cigano.

¹² Segundo Foucault teríamos uma mudança epistemológica e social do entendimento da disciplina do trabalho: “Mas se analisarmos de perto as razões pelas quais toda a existência dos indivíduos se encontra controlada por estas instituições, vemos que se trata, no fundo, não somente de apropriação, de extração da quantidade máxima de tempo, mas também, de controlar, de formar, de valorizar, segundo um determinado sistema, o corpo do indivíduo. Se fizéssemos uma história do controle social do corpo, poderíamos mostrar que, até o século XVIII inclusive, o corpo dos indivíduos é essencialmente a superfície de inscrição de suplícios e penas; o corpo era feito para ser suplicado e castigado. Já nas instâncias de controle que surgem a partir do século XIX, o corpo adquire uma significação totalmente diferente; ele não é mais o que deve ser suplicado, mas o que deve ser formado, reformado, corrigido, o que deve adquirir aptidões, receber um certo número de qualidades, qualificar-se como corpo capaz de trabalhar. A primeira função do sequestro era de extrair o tempo, fazendo com que o tempo dos homens, o tempo de sua vida, se transformasse em tempo de trabalho. Sua segunda função consiste em fazer com

Estado Nacional” (*ibid.*: p. 169; tradução nossa). Apesar de considerarmos que não é somente uma gestão, a autora é contundente em relação a constituição dos ciganos, principalmente neste momento histórico, enquanto o outro a ser categorizado e excluído, se não por políticas eugenistas e higienistas, sendo pela forçosa política de sedentarização, dos quais muitos ciganos foram violentamente assentados e mobilizados.

Neste sentido, os ciganos passariam a receber a mesma alcunha enquanto “*bando de nômades*” (*ibid.*: p. 165), em que as diversidades culturais e de reprodução da vida cotidiana seriam comparadas apenas à itinerância. Assim, todos os ciganos passariam a ser considerados e categorizados enquanto nômades por excelência, mesmo que alguns grupos estivessem há muito tempo sedentarizados. Esta figuração social imediata que imputa um cigano a todos os outros, aparece em Sorre enquanto uma característica instintiva e, como Asséo apresenta, também aparece no processo de territorialização do Estado Nacional.

Sans doute, le démembrement des Empires et l'application wilsonienne du principe des nationalités n'ont guère profité aux Tsiganes ambulants contraints de s'adapter aux nouveaux cadres étatiques qui ne recoupaient plus la circulation des *Kumpagnia*. Mais surtout, la nouvelle citoyenneté fabriquait des catégories politiques ségréguées de « Nomades », le plus souvent parfaitement sédentaire¹³. (ASSÉO, *Op. cit.*: p. 170; grifo da autora).

Deste modo, a categorização e catalogação massiva dos ciganos irá produzir esta figuração de nomadismo que, mesmo com ciganos já sedentarizados, imputará neste mascaramento das reais formas de reprodução social dos ciganos. Neste sentido, a ontologia nômade leva a interpretação única dos ciganos em relação ao estado de mobilidade permanente,

que o corpo dos homens se torne a força de trabalho. A função de transformação do corpo em força de trabalho responde à função de transformação do tempo em tempo de trabalho.” (FOUCAULT, 1973/2013: pp. 117-8).

Para tanto, os indivíduos deveriam ser sistematicamente qualificados para tais atividades, o que se funcionalizava, também, na categorização e diferenciação entre eles. No limite, a própria ciência médica e psiquiátrica operam diante da observação comportamental deste indivíduo, que no processo social, representaria a catalogação e avaliação destes corpos em perspectiva da socialização capitalista: “*Um saber sobre os indivíduos nasce da observação dos indivíduos, da sua classificação, do registro e da análise dos seus comportamentos, da sua comparação etc. Vemos assim nascer, (...) um saber de observação, um saber de certa forma clínico, do tipo da psiquiatria, da psicologia, da psicossociologia, da criminologia etc. É assim que os indivíduos sobre os quais exerce o poder ou são aquilo a partir de que se vai extrair o saber que eles próprios formaram e que será retranscrito e acumulado segundo novas normas, ou são objetos de um saber que permitirá também novas formas de controle.*” (*ibid.*: p. 119).

¹³ Sem dúvida, o desmembramento dos Impérios e a aplicação wilsoniana do princípio de nacionalidade pouco beneficiaram os ciganos itinerantes forçados a se adaptar às novas estruturas estatais que não refletiam mais a circulação da *Kumpagnia*. Acima de tudo, a nova cidadania criou categorias políticas segregadas de “Nômades”, a maioria dos quais eram perfeitamente sedentários. (Tradução nossa)

mesmo que esta relação já não faça mais parte da forma de reprodução e experiência social de muitos deles.

Assim, a representação social do nômade leva ao entendimento de que esta categoria é interna ao próprio processo social de formação destes Estados-Nacionais europeus. Isto significa dizer que, para se constituir uma cidadania nacional e territorializada, tem-se como contrapartida lógica, de modo indissociado, de constituir aquele que seria o não-cidadão, o estrangeiro e, neste caso, o nômade associal, impossibilitado de qualquer tentativa de nacionalização. Porém, de modo contraditório, o que essa categorização também constitui é a externalidade deste “outro”, no sentido de que, sendo a antítese direta deste cidadão, aqueles que estivessem desviantes destas normas, automaticamente seriam considerados “de fora”, mesmo que sirvam como o espelho para a constituição idealizada do sujeito nacional.

O que esta formação nacional destes territórios e sujeitos ideais irá mobilizar é a própria categoria trabalho. Constituía enquanto o fundamento da Nação, ser cidadão também constituía em ser trabalhador, inclusive como mantenedor deste bem-comum (ASSÉO, *Op. cit.*: p. 169) que não estará mais apenas centralizado na figura estatal e soberana, como ocorrera no Estado Absolutista. O ser cidadão, portanto, é “*ser alguém portador de civilidade, [que] significava ser alguém que deveria contribuir para a conservação da sociedade e do Estado civil*” (HENRIQUE, 2020: p. 281) entretanto, agora, com a particularidade de que a identidade nacional e territorializada é reiterada pelo trabalho enquanto realização máxima cidadã.

Deste modo, a violência e a sistemática perseguição com os chamados “nômades” será justificada enquanto justiça e bem-estar social, principalmente, através da ótica do trabalho enquanto este fundamento social e moral. Como pode ser observado numa documentação húngara da Associação Internacional Criminal (1911 *apud* ASSÉO, 2007: pp. 169-70)¹⁴, em que a regência de um processo de lei que conferia o recrutamento militar para o combate aos “*milhares de homens que podem facilmente fazer a festa assassinando e roubando cidadãos que sacrificam seu dinheiro e seu sangue*” (*ibid.*: p. 170; tradução nossa), enuncia a associação do trabalho e do dinheiro como este componente da socialização capitalista em seu processo de nacionalização. Assim, os ciganos passariam a constituir como desviantes e alheios ao processo social que, centralizado no trabalho, os projetaria à externalidade. A figuração social do nômade

¹⁴ Projeto de lei sobre a “regulamentação de ciganos vagabundos por legislação” por Dr. János Samassa de Gesztöcz, até então membro da Câmara de Deputados de Budapeste. Budapeste: Giulia Benkö, 1911. p. 1, parágrafo 2 e p. 31.

atinge, necessariamente, a figuração de um sujeito às margens da sociabilidade por não trabalhar e não constituir raízes sociais em lugar algum.

Assim, a associação dos ciganos enquanto nômades categorizados pelo Estado-Nação não deixa de também representar a mobilização de corpos para o trabalho (GAUDEMAR, 1977), já que neste momento de territorialização e formação nacional, houve, por exemplo, a transformação de muitos ciganos em proletários (STEWART, 1997) ou até mesmo na internação dos mesmos em casas de trabalho forçado (SCHOLZ, 2014). O que salta aos olhos é como, mesmo sendo mobilizados diante a estatização destes territórios, ainda são considerados elementos “de fora”.

Não é menos significativo que a evocação do cigano como o nômade associal consiste em uma das variantes e formas do racismo perpetrado, e estando no cerne, pelas relações sociais de trabalho. Assim como, a mobilidade dos ciganos *aparenta* figurar enquanto constitutivo do ente, de forma que falar de cigano é também falar de itinerância, mesmo que não estejam diante dessa prerrogativa.

Na particularidade do Estado nacional brasileiro, a alcunha de nômades também estava associado aos ciganos¹⁵. De forma distinta, mas não alheia ao que se ocorrera na Europa, a sedentarização dos ciganos ocorrera principalmente através da imposição de projetos de leis que, primeiramente, proibiam qualquer entrada de pessoa considerada *nomada ou cigano* [sic] (MELLO, 1938) e, posteriormente, conferindo legalmente o pousio e utilização de propriedades que sejam destinadas aos mesmos, ainda que na prática estes espaços não sejam designados (ANDRADE JÚNIOR, 2013), inclusive os negando o direito de usucapião¹⁶, como relatado em algumas de nossas conversas em campo.

¹⁵ Como podemos observar, no Decreto Nº 24. 215 de 9 de maio de 1934 da enumeração dos indesejáveis em território brasileiro, no item VIII, proibia a entrada de *Cigano ou nomada* no Brasil. In: Affonso Bandeira de Mello. Problemas de Imigração e de Colonização: Crises de trabalho nos Países super-povoados da Europa e da Ásia. In: *Jornal do Commercio*, edição 126, fev./1938.

¹⁶ A ação de usucapião é uma forma de adquirento de imóvel, principalmente urbano, pelo objetivo da função social da propriedade. Pela legislação, a usucapião possibilita o direito àquela propriedade que em domínio da pessoa, por cinco anos, utilizando-se como moradia própria ou familiar e não possuindo propriedade urbana ou rural, concede à aquisição dessa propriedade. Em alguns relatos de campo que experienciamos, haviam conhecidos e amigos dos nossos interlocutores que estando mais de cinco anos – muitas vezes até mesmo o dobro disso –, não possuíam nenhum direito em relação a propriedade que estavam. O pleito com o ministério público em nada os favorecia, ficando apenas em promessas quando não eram referenciados como fanfarrões. Assim, como me relatara José – um dos interlocutores dessa pesquisa (Cf. entrevista em “1.3. O nomadismo e mobilidade cigana”) - muitos ciganos que conhecia evitavam o reconhecimento da usucapião para não chamarem atenção do poder público às áreas de ocupação, que podendo sofrer represálias como desapropriação, demolição da propriedade e perseguição legislativa, consideravam mais prudente “deixar quieto”.

Essa política de assentamento legalizado dos acampamentos e famílias ciganas em nada estão representadas como direito. Se assemelhando à política inglesa do *Caravan Sites Act* de 1968¹⁷, na verdade vem como um impedimento dos ciganos da ocupação territorial, em um mundo de propriedades legais (ANDRADE JÚNIOR, *Op. cit.*) e relações entre cidadãos de direitos. A designação da lei propõe que algumas propriedades sejam cedidas para a utilização destas famílias ciganas, mas, na prática, a ocupação de locais pelas famílias ciganas ainda é ocorrido de forma invisibilizada e, quando notada, geralmente há uma miríade de legislações mobilizadas para impedirem a utilização do local que estão ocupadas. A justificativa vem em relação ao ocupante, defendendo a designação por lei que garantiria direitos efetivos e segurança para estas famílias, porém, o que se vê é nem um nem outro estão realmente ocorrendo, vide o fato de que as condições de habitação e assentamento dos ciganos não está a melhorar.

Sendo assim, Asséo (2007) nos dá uma pista para se pensar o processo de inserção social dos ciganos nisto que chamaremos de *momento nacional* (HEIDEMANN *et al*, 2014)¹⁸, mesmo diante às diferenças entre o contexto europeu e o brasileiro. Seria através da nomadização classificatória que a inserção social destes sujeitos se incidiria pela distinção social, inclusive, em seu entendimento à parte da sociedade “em geral”.

¹⁷ “An Act to restrict the eviction from caravan sites of occupiers of caravans and make other provision for the benefit of such occupiers; to secure the establishment of such sites by local authorities for the use of gipsies and other persons of nomadic habit, and control in certain areas the unauthorised occupation of land by such persons; to amend the definition of “caravan” in Part I of the Caravan Sites and Control of Development Act 1960, and for purposes connected with the matters aforesaid.”. Sobre a definição, pela legislação, de caravana: “A caravan is a structure that is designed for human residence and can be transported by road. If a structure is permanently fixed to the ground, for example, a brick structure, then it cannot be classed as a caravan”. In: *Caravan Sites Act*, c. 52, 1968.

Nota-se que há uma associação direta entre o ser nômade morador de caravanas e os ciganos, mesmo que, nesses termos, um não necessariamente signifique o outro.

¹⁸ Estamos abordando neste momento a formação do Estado-Nação enquanto *momento nacional* devido a posição tomada diante do debate da territorialização e reprodução das relações sociais de trabalho. Nesse ponto, o *momento nacional* representaria a mediação social entre a *violência econômica* e *violência extraeconômica* – definido por Marx [1867] -, na qual a mobilização do trabalho estaria edificando ambas às relações, se expressando e formalizando a partir de uma manifestação territorial essas relações entre os diferentes trabalhos. In: Dieter Heidemann; Carlos de Almeida Toledo & Cássio Arruda Boechat. O trabalho no Brasil: Traçado interpretativo de sua história de formação e de sua crítica. In: São Paulo, *Estudos Avançados*, 2014. Abordaremos mais sobre esta problemática no Capítulo 2: O processo de territorialização do capital como momento da reprodução social”.

1.3 O nomadismo e a mobilidade cigana

José, morador há (aprox.) 10 anos de um bairro nas redondezas de São Paulo, se identifica enquanto *zingaro*¹⁹ mais próximo à etnia Calon. Trabalha há quase 20 anos em serviços referentes a caminhões: indo de mecânica de autopeças até motorista de caminhão e entregador de peças e outros objetos automobilísticos. Seus bisavôs vindos da Itália, da região da Calábria e de Nápoles, no final do XIX, assentaram-se nas proximidades de Itápolis e Ibitinga, no interior do estado de São Paulo. Trabalhavam, de início, nas lavouras de café, mesmo ofício que exerciam no país de origem, em que a mãe de José também trabalhou. Chegaram em São Paulo em meados de 1970, onde o interlocutor nasceu. No final da década de 1980, José começa a trabalhar no ABC Paulista (Região Metropolitana de São Paulo) em uma empresa de transportes em São Bernardo do Campo, a *Transporte Ceam* que depois se tornaria a empresa *Manifesto*, também no mesmo segmento até culminar em sua falência. Trabalhou no mesmo ofício de mecânico de caminhões desde sua contratação na *Transporte Ceam*, o que quando mudara para o bairro que vive atualmente em Santo André continua a exercer. Para ele ser *zingaro* é necessariamente ser nômade:

(Matheus) – *Mas há quanto tempo você está morando na região do ABC?*

(José) – *Vixe, nem sei, acredito que mais de 20 anos... porque trabalho com caminhão há quase isso...*

(M) – *E aqui no bairro?*

(J) – *Um pouco menos que isso. Mas moro aqui na região faz um tempo.*

(M) – *E como foi para você chegar aqui no ABC?*

(J) – *Foi tranquilo, cara. O cara que me contratou sabia que a gente era tudo zingaro. Perguntou: Zingaro? Sim. Da Itália? Sim. Começa amanhã. E foi assim! Desconfio que ele também tinha alguma descendência cigana, bicho...*

(M) – *Mas o que é ser zingaro?*

¹⁹ Cigano em italiano. Em todas as nossas conversas, o interlocutor se refere a si mesmo enquanto *zingaro* que estaria mais próximo à etnia Calon, mesmo que acredite na diferenciação entre ambas. O fato de se autorreferenciar em italiano indica sua ascendência italiana, da qual, em diversos momentos de nossas conversas, notava-se muito orgulho.

(J) – *É ser nômade.*

(M) – *Então, ser zíngaro é ser nômade?*

(J) – *Isso, é o nomadismo... É ser levado pra onde tá melhor.*

É interessante como o que José se refere ao nomadismo está, implicitamente, se denotando também ao que é ser cigano, incluindo no seu processo de autoidentificação. Além disso, o nomadismo é ser “*levado pra onde tá melhor*”, neste sentido, o próprio se considera enquanto um nômade, visto que teria ido para o ABC por motivações pessoais, ainda que esteja no mesmo bairro e (em quase toda sua totalidade) rua há quase 10 anos. Portanto, o nomadismo enquanto este fator de mobilidade cigana aparenta representar um fator uno de identificação não só externa, mas também pelos próprios sujeitos que se identificam enquanto tais. É curioso como o fato de ser nômade parece estar implícito na constituição identitária do cigano, mesmo que, em outros momentos de nossas conversas, o interlocutor reconheça que se diferencia da maioria dos Calon por não morar em *barracas*:

(José) - *Os Rom e Calon tem diferença no tratamento com os não-cigano, os garron. O Calon são mais na dele, já os Rom, por estarem acostumado com a alta sociedade, são mais amigáveis, sabe?*

(M) – *Mas e você?*

(J) – *Ah... por exemplo, o Fábio, meu primo, sempre morou em barraca, em acampamento pousando, né? Mesmo que agora tão numa casona [se referindo ao rancho do seu primo] não tá muito acostumado... Agora eu, como sempre vivi em casa, nunca tive o hábito de viver em barraca... Sem falar que tenho relação com todo mundo aqui do bairro, todo mundo me conhece, já tenho costume de lidar com os garron e garrin²⁰, tenho amigo e tudo.*

Novamente, há uma figuração distinta entre os Calon de barraca em relação ao José que, mesmo não considerando totalmente Calon, se vê mais próximo a tais. A indagação a respeito

²⁰ Garron é a forma de, alguns Calon, se referirem aos não-ciganos. Garrin se refere a sua forma feminina, ou seja, às não-ciganas.

Em outros momentos, dependendo a quem está se referindo e como este interlocutor se identifica, o termo que será utilizado será *gadje* – termo de alteridade referente ao não-cigano, utilizado principalmente por ciganos do Leste Europeu (FERRARI, 2010: p. 332). Outros termos também utilizados são: *gajo/gaji*, *gajon/gajin*, *gadjo/gadji* e *juron/jurin*.

desta forma “tradicional” de vivência em acampamentos aparece na fala de José como se fosse um distanciamento com os *garron*, na qual será sempre dificultada devido aos modos de vida culturalmente distintos e tradicionais da turma da qual se referia – no caso, da turma de seu primo, que no momento da interlocução não moravam mais em acampamentos na região do ABC, mas sim em um rancho adquirido pela família em meados de 2019-2020 no interior de São Paulo. Sua narrativa, perante sua fala, se distingue pelo fato de nunca ter morado em acampamentos, mas somente em casas.

Nesses termos, Florencia Ferrari (2010), em sua tese de doutorado, define que a própria categoria de nomadismo e sedentarismo são, na verdade, perspectivas analíticas referentes aos não-ciganos (*gadje*) em relação ao espaço.

Este é, a meu ver, o problema de classificar ciganos como “nômades” ou “sedentários”: usadas assim, essas categorias dizem muito pouco sobre como essas pessoas pensam e se relacionam com o espaço. Ou pior, ilustram apenas, da perspectiva “territorializada” *gadje*, se os ciganos se movem ou não. (*ibidem*: p. 260)

Assim, o nomadismo configurando enquanto uma noção externa a sua cosmologia, representa uma dificuldade na interpretação dos deslocamentos e narrativas ciganas, principalmente daqueles que se identificam Calon. Para tanto, a própria ânsia de categorização da origem dos ciganos se refere a forma de apropriação do espaço que implica na socialização *gadje*. A identidade *gadje*, para Ferrari, é territorializada (*ibidem*: p. 259), já a dos ciganos, estando em movimento, tensiona a própria categoria “nômade” necessitando de uma reapropriação espaço-temporal e de pertencimento que estão para além da territorialização, mas estariam presentes enquanto categorias cosmológicas em relação, principalmente, ao pensamento (*ibid.*: p. 268).

Concordamos que as formas de referência a este “nomadismo” dos ciganos se refira em termos cosmológicos para si próprios, mas também, o que pensamos que não pode ser ignorado, é o fato de que o próprio “ser cigano” é uma relação social de alteridade. Neste sentido, pensar cigano como uma “categoria” distinta e apartada do todo que representa a sociedade é, em suma, os externalizar e reiterar aquilo que se quer tanto criticar: a perspectiva *gadje* em relação a estes sujeitos. Portanto, ao Ferrari considerar o nomadismo como categoria e fazer uma cisão entre a cosmologia cigana e a perspectiva *gadje*, já está por entendê-los enquanto *comunidades à parte* (MARUSHIAKOVA & POPOV, 2011)²¹.

²¹ “We consider that the basic problem is in misunderstanding the distinctiveness of Gypsies as an ethno-social and ethno-cultural phenomenon. The Gypsy case is an excellent example of how one nation can exist in two

Pensar na relação dos ciganos com os *gadje* não se refere a traduzir suas perspectivas às destes, mas sim de pensar que ao se referir ao cigano, estamos sempre nos referindo a “sociedade em geral”, visto que a própria diferenciação entre ambos já em todo fetichista e excludente. A posição relacional, inclusive entre a totalidade social e a particularidade dos ciganos, deve estar abarcada no escopo da crítica.

O caso parece mostrar que o movimento ao que damos o nome de “nomadismo” é apenas uma manifestação – que causa estranhamento ao *gadje* e por isso se torna visível – de uma concepção de tempo-espaco mais ampla e profunda, que permanece atuante a despeito da fixidez concreta. (FERRARI, 2010: p. 260).

Apesar de considerarmos assertiva sua análise de nomadismo enquanto manifestação, ao reiterar uma cosmologia própria sem pensar na relação que esta distinção se faz socialmente acaba por se tornar uma tautologia e uma classificação em si. A cosmologia dos ciganos, não subjugada a totalidade e repostada enquanto categorias analíticas, mas pensada em sua própria relação de alteridade, em que não se fala de um sem outro. Só há cigano porque este é identificado enquanto tal, e essa identificação não se faz sem a relação com o *gadje*. Portanto, a própria concepção de cosmologia só faz sentido em uma socialização que tenha uma divisão clara entre “nós” e o “outro” que, em nossos termos, se refere essencialmente ao processo crítico social.

Dessa maneira, há um desacoplamento entre *forma* e *manifestação* (SCHOLZ, 2009) e que pensar os ciganos apenas cosmologicamente, não retrata a totalidade dos conteúdos das relações sociais que estes sujeitos experienciam e que também os constituem, porém apenas a manifestação concreta em sua fragmentação social. Portanto, pensar em termos de mobilidade em contraposição com a itinerância cigana, é dizer que há um processo que se realiza na particularidade dos ciganos enquanto distinção social quando, na verdade, é constitutivo da própria *forma social* do capital (*ibidem*) em sua concretude.

Assim, o entendimento da forma social²² nos leva a compreender a realidade social da *forma* como ela se *manifesta* enquanto o desdobramento do processo social em sua formulação crítica e contraditória (*ibidem*: n.p.). Neste sentido, entender o nomadismo apenas em termos

dimensions – as a distinct ethnic community and also as a section of the society as a whole. Whenever the two dimensions come together or one replaces the other, we arrive at what we have been discussing so far – an approach to one entire ethnic community as a marginal group (if we replace the dimension of the community itself) or as an exotic group (if we do not consider the dimension of their belonging to the society as a whole).” (MARUSHIAKOVA & POPOV, 2011: p. 102).

²² Discutiremos mais a fundo acerca da forma social como processo da constituição deste “outro”, interno a própria lógica do capital, em sua manifestação e realização na socialização capitalista no Capítulo 3: “O nomadismo como expressão e forma da externalização social dos ciganos”.

fenomenológicos é desacoplá-lo da forma como esta relação atinge o estatuto social enquanto verdadeira e universal, mesmo que, na particularidade, estes conteúdos não sejam representados de modo imediato como são reverberados socialmente.

A contraposição entre itinerância e mobilidade, crassa para nossa análise, refere-se, sobretudo, a definição de mobilidade cigana a partir do duplo que, aparecendo na forma social apenas enquanto itinerância, se constitui como uma relação mediada entre a identidade cultural e a totalidade da reprodução social capitalista. Assim, o termo itinerância se relativiza pela associação direta com o nomadismo e, portanto, não sendo menos significativo para a análise que pretendemos estabelecer. O nomadismo enquanto figuração imediata do que o cigano representa socialmente é a manifestação de um processo, que na sua concreção, aparece nestes termos. Ainda que na subjetividade de diversos ciganos, esta relação nômade não seja mais vivenciada, porém, fazendo-se enquanto realidade social na forma como se dá a socialização desses sujeitos no capitalismo.

Conversando com Antônio, da etnia Calon, que experienciara em sua juventude o “modo de vida nômade” no Centro-Norte do estado da Bahia, o trabalho representava o ponto de desencontro entre ciganos e *jurons*.

(Antônio) – A cultura do trabalho não era uma coisa dignificante, porque os próprios ciganos tinham vergonha de trabalhar assalariadamente. Quando um cigano trabalhava de forma assalariada, isso fugia da normalidade, entendeu?

Assalariamento era coisa de juron

(Matheus) – Certo... Mas e o comércio?

(A) – Mas vou te falar viu, Matheus, o comércio não era considerado trabalho pelos ciganos. Envolvia a venda, troca e compra. Trabalho era só aquele realmente que era assalariado, sabe?

(M) – Então o comércio não é trabalho?

(A) – Claro que é trabalho! Mas foi o que lhe falei, pros ciganos não é... ou não era, pelo menos.

Mas é aquilo Matheus, poucos ciganos trabalhavam nas fazendas [referindo-se às fazendas de cana-de-açúcar e cacau baianas]. Isso era coisa de juron, jurin. Aliás, no Nordeste não tem esse negócio de garron e garrin não... lá a gente fala juron, jurin...

Mas então... não é trabalho para os ciganos isso de comercializar. E não só os ciganos, a sociedade em geral também entende assim.

Na forma de retratar o ofício que sua família realizava, Antônio é enfático ao dizer que o comércio não é considerado trabalho pelos ciganos, mesmo que, em sua concepção pessoal, o considere enquanto tal. Ainda, a própria formulação de uma “sociedade em geral” *versus* os ciganos representa como esta socialização desses sujeitos pelo capital se dá concretamente em termos externalizantes. A forma distinta de se ver o comércio retrata como na experiência social subjetiva é, realmente, distinta, porém, isto não quer dizer que não esteja também em relação com a *totalidade social concreta* (SCHOLZ, 2009). O comércio também mobiliza estes sujeitos e as próprias concepções e noções acerca do nomadismo, inclusive, enquanto distinto. Aparecendo como não-trabalho, o comércio parece representar em alguns argumentos (FRASER, 1993; STEWART, 1997; FERRARI, 2010) através de uma mera distinção cultural. Porém, ao nosso ver, estamos pensando-o através do processo social que, mobilizando os ciganos e demarcando-os distintivamente, os insere na totalidade da produção e reprodução social capitalista.

Em alguns relatos que tivemos em campo, esta noção de nomadismo – mesmo com suas particularidades analíticas – está relacionada com o ganho e renda monetária. Resgatando a entrevista com José, o próprio entendimento de nômade constitui a ser “*levado para onde está melhor*”. Aqui, iremos fazer um adendo que, não estamos desconsiderando que o comércio não faça parte do que os ciganos entendem enquanto seus costumes, mas que tampouco pode ser compreendido sem a dimensão que o “fazer dinheiro” representa socialmente. A isto não temos dúvida que a reprodução social capitalista implica a todo momento este fazer dinheiro. Retratar o dinheiro sem processo social é tratá-lo como uma categoria neutra e naturalizada, além de tautológica.

O comércio, portanto, parece constituir o conteúdo da relação desta forma de ser que o nomadismo cigano atinge socialmente. Estabelecendo estas relações nos mais diferentes locais, muitas famílias ciganas ganhavam a vida com esta forma de comercialização, principalmente prestando serviços e expedientes, onde nem sempre o dinheiro arqueava a relação de forma imediata. Muitas vezes ocorriam relações de trocas, como no caso da família de Antônio, que seu pai trocava animais de tração sadios por enfermos. Porém, mesmo assim, as relações sociais de trabalho estão sendo mediadas nestas relações, no qual a sobrevivência pela socialização pela lógica da forma mercadoria ainda se impera. A troca entre mercadorias, inclusive,

aparecendo na relação como objetivo final, obnubila o processo social entre diferentes produtos de trabalho e suas efetivas relações. No limite, apesar de o dinheiro nem sempre estar como resultado da troca, ainda assim a troca se faz como única relação possível para a socialização.

Deste modo, a mercadoria é a essência das relações sociais modernas, no tocante que, mesmo sem a monetarização (direta) dessas relações comerciais, ainda estamos falando em termos da socialização pelo capital. Neste sentido, na sociedade capitalista o trabalho se faz como este fator de coesão social, por isso, desconsiderar as interligações entre o comércio realizado pelos ciganos e o nomadismo é, no limite, tanger a prerrogativa de que os ciganos estariam para o não-trabalho. Esta posição, não diferenciada da figuração social do cigano, leva a interpretações truncadas e reiterativas da mobilidade cigana enquanto este fator cultural e, nesta via, essencialmente cigano.

1.4 Mobilidade do trabalho na particularidade cigana

As noções de mobilidade cigana difundidas (FRASER, 1993; STEWART, 1997; FERRARI, 2010) – que às vezes se mesclam ao entendimento da itinerância/nomadismo – se baseiam nas formas e entrelaçamentos sociais destes sujeitos ante seus costumes e tradições culturais, quando também não se referem às estratégias de reprodução que as comunidades e famílias ciganas se utilizam/ram para se afirmar, diante da pressão constante de assimilação social. Nesse ponto, enfatizam a noção de elementos culturais característicos e do que estaria para um “modo de vida cigano”, ambos centrais no debate.

Como conferido na argumentação de Ferrari (2010), a perspectiva dual entre nomadismo e sedentarismo não são suficientes para analisar as particularidades das trajetórias dos ciganos. Deste modo, a ciganidade e a identidade cultural dos ciganos parece estar diretamente relacionada com a proposição de serem nômades.

Michael Stewart lembra que apesar de os ciganos Rom do Leste Europeu terem sido submetidos a uma sedentarização forçada por décadas de regime comunista com o intuito de assimilá-los à população nacional (1997: 5), eles continuaram sendo ciganos, o que de partida rompe com ideias preconcebidas de que a ciganidade estaria essencialmente ligada ao “nomadismo”. (FERRARI, 2010: p. 260)

De fato, a ciganidade estar essencialmente ligada ao nomadismo implicaria que o ser cigano é, necessariamente, ser nômade, descartando qualquer possibilidade de identificação que

não passasse por esta relação. Mas o que Ferrari não tematiza é porque mesmo após essa sedentarização forçada dos ciganos, ainda assim, continuam socialmente vinculados como nômades. A ciganidade e o nomadismo, na figuração social destes sujeitos, estão diretamente relacionadas enquanto conteúdo das relações sociais que atingem na particularidade cigana essa representação de excepcionalidade.

Assim, a noção dos ciganos enquanto uma comunidade distinta é compreendida através da construção cosmológica. Neste sentido, o que afere se essas populações estariam ou não se entendendo como nômades está para um entendimento da relação social que a cosmologia cigana e, portanto, o nomadismo cosmológico se constitui em relação ao não-cigano/*gadje*. Porém, a noção de nomadismo não está sendo tensionada ante a totalidade social, mas perscrutada apenas pelo particularismo desta relação de alteridade e do discurso social acerca dos assim chamados ciganos.

A figuração do cigano socialmente, inclusive pela sua inserção social na contemporaneidade, abordada em termos discursivos, leva ao sentido de que a relação social se realiza através da enunciação destes discursos anticiganos e expiatórios sobre os ciganos que não representam sua experiência. O que, entretanto, não pode ser escanteado da análise – e que nos parece que é subsumido por Ferrari – é como o discursivo é, na verdade, um momento de reprodução do real e de sua realização concreta. Não é o mero discurso como uma coisa em si, mas que o âmbito discursivo é, contraditoriamente, o âmbito real²³, em que ambos se realizam e complexificam a experiência social desses sujeitos.

Pensando na identidade cigana, não há como estar desacoplada da modernização capitalista. Como já nos referenciamos no item anterior (cf. 1.2 Os casos-limite de Max Sorre), pensando na relação de alteridade, a identidade também está sendo entendida como processo, e, portanto, pensar em todos os acontecimentos com os assim chamados ciganos ao longo do século XX sem ter esta relação em mente, nos parece insuficiente. Por isso, falar em apenas um âmbito discursivo do que a representação social do cigano significa, sem compreender os reais conteúdos dessa representação, inclusive como se manifestam contraditoriamente em relação ao próprio sujeito que se identifica cigano, é, também, obnubilar um processo de constituição social concreta que atinge na particularidade cigana entremeios com a forma social capitalista.

A própria constituição social do cigano passa por estas categorias sociais do capitalismo que, de modo indissociável, também se referem à construção deste “outro”. Deste modo, o ser-

²³ Sandrine Aumercier. *Le “discours capitaliste” nous aide-t-il à comprendre le capitalisme?* Seminário: Psychanalyse et capitalisme. Edição do autor, 2022 (mimeo).

se cigano também está sendo pautado diante das mais diversas imputações racistas e outrificantes que atingem na formulação social destes sujeitos enquanto essência. Esta relação está irrompendo ao considerarmos a identidade cigana e o que significa socialmente a ciganidade.

Retomando as argumentações de Asséo (2007), a forma como a reprodução social destes sujeitos se dá aparece enquanto usurpação social, sempre na iminência de desaparecerem, caso não se reproduzem de tal maneira. Esta associação expõe um pressuposto de que os ciganos já estariam enquanto reminiscências arcaicas em vias de extinção²⁴, no sentido de que o modo de vida cigana seria contrastante com o modo de vida das relações sociais pelo capital, mesmo que, contraditoriamente, estejamos falando de relações sociais essencialmente modernas em que as categorias capitalistas estejam atravessando de diversas formas a reprodução social, não somente dos ciganos.

As relações sociais capitalistas são, essencialmente, relações entre trabalhos de diferentes qualidades, mas que pela socialização mediada pelo capital, as fazem enquanto relações entre coisas (MARX, 1867/2013), falaremos mais sobre isso nos parágrafos subsequentes. Mas por enquanto, temos, desta forma, este modo de vida cigano que, muitas vezes *aparece* enquanto “de fora”, como relatado pelos interlocutores, mas também está a todo momento ancorado pela lógica monetária e pela sobrevivência na sociedade capitalista. Tanto Antônio, quanto José, indicam algumas das diferentes estratégias e formas de inserção dos

²⁴ Roswitha Scholz em seu livro, aborda esta formulação do que representaria esta impossibilidade e estado regressivo que os ciganos são compreendidos socialmente a partir do entendimento centralizado na categoria trabalho: “*A esse respeito, Franz Maciejewski dá-nos algumas indicações preciosas ao falar no “âmago psicológico do anticiganismo”: “No confronto com uma fase de desenvolvimento da própria civilização que se julgava superada, entrevê-se por instantes um tempo mágico-arcaico; convicções primitivas confirmam-se, reavivam-se desejos regressivos e um medo mítico. A culpa dos sinti e roma – se quisermos ter o pouco juízo de pôr a questão nestes termos – consiste em ter despertado (...) aquilo que se tinha recalcado, em ter trazido à luz do dia os fantasmas. A morada da própria alma está assombrada. Os ciganos trazem esta péssima mensagem e em troca recebem a morte. A sua eliminação equivale à tentativa de dominar o ‘odiado chamamento irresistível de regresso à natureza’”* (MACIEJEWSKI, 1996 apud SCHOLZ, 2014: pp. 48-9). A autora continua: “*Como foi demonstrado, os ciganos são, neste contexto, um sinónimo da incapacidade de vinculação e da recusa do trabalho*” (ibid.; grifo da autora).

Deste modo, o anticiganismo, em uma das suas múltiplas manifestações sociais, insurge com a enunciação de um arcaísmo e estado primitivo que os ciganos atingiriam na socialização capitalista. A questão é que, não apenas discursivo, a violência contra os ciganos se repõe diante da justificativa de os tornarem modernos que, na sociedade capitalista, não está desvinculado da formulação moral e social que o trabalho possui. Neste sentido, os ciganos e o componente anticigano da socialização capitalista estariam intrinsecamente relacionados ao trabalho. Isso faz sentido ao pensarmos na figura social do cigano como este sujeito impossibilitado de qualquer civilidade e sociabilidade. Terminamos com a pergunta: Que sociabilidade seria esta, senão a própria violência pelo trabalho? Abordaremos um pouco mais sobre esta associação no item 3.1 do Capítulo 3: “Arcaicos em meio a modernidade”, a partir da manifestação do nomadismo como este fator de “reminiscência” arcaica e ligada ao não-trabalho.

ciganos na socialização pelo trabalho, que nem sempre os coloca diante desta prerrogativa como trabalho efetivo, imputando-os ao não-trabalho e à margem social.

Nesse ponto, a categoria trabalho²⁵ está ancorada na forma como os ciganos assumem o estatuto social capitalista. Como Asséo assente, a nacionalização dos territórios que, a partir do século XIX, mas sobretudo no XX, progressivamente incorporariam a noção de “bem-comum” aos cidadãos nacionalizados e, portanto, a usurpação desse “bem-comum” aos tidos como parasitas sociais²⁶. Nesse ponto, os ciganos passam a ser considerados como ociosos e de “*nacionalidade indeterminada*”, visto que a própria noção de nacionalidade estava e está associada ao trabalho e sua gestão pelo Estado. Assim, “*a questão da domiciliação [dos ciganos] foi além das questões de controle da mobilidade e levou a um debate sobre etnogênese*” (ASSÉO, *Op. cit.*: p. 170; tradução nossa).

Deste modo, os ciganos imputados geneticamente à aversão ao trabalho²⁷, passariam a ter suas formas de reprodução social atacadas, em sua expressão máxima pela impossibilidade de mobilidade (LUCASSEN, 1998; ASSÉO, 2007). Porém, uma questão que Asséo (*Op. cit.*) acaba não tangendo se refere a que impossibilidade fora essa, visto que à mobilização dos ciganos em contextos de trabalhos forçados não estavam no horizonte de sua argumentação. Para a autora, este controle da mobilidade se refere justamente ao nomadismo que será controlado por políticas de sedentarização forçada²⁸. Mas a questão é que o trabalho não está

²⁵ Usamos categoria, pois como Anselm Jappe pontua: “*Trata-se, pois, de encarar a necessidade de uma crítica das categorias de base da modernização capitalista, e não apenas de uma crítica da respectiva distribuição ou aplicação*” (JAPPE, 2013: p. 9; grifo do autor). Categorias estas: “*Marx esboçou os traços gerais de uma crítica das categorias de base da sociedade capitalista: o valor, o dinheiro, a mercadoria, o trabalho abstracto, o fetichismo da mercadoria.*” (*ibidem*: p. 13). In: Anselm Jappe. *As aventuras da mercadoria: Para uma nova crítica do valor*. Lisboa: Antígona, 2013.

Neste sentido, estamos entendendo a categoria trabalho como o fundamento da sociedade capitalista, o seu aspecto mais basilar, com isso, o trabalho está sendo entendido enquanto historicamente determinado, nos termos de que o trabalho só é constituído por e pela socialização capitalista.

²⁶ Vale lembrar que a referência à parasita já implica que é uma relação interna, e não o contrário. O parasita, na biologia e na parasitologia, se apropria de um organismo, capilarizando-se em suas entranhas. Neste sentido, para além da associação biológica do termo, ainda o é contraditório, visto que estes sujeitos tidos como parasitas sociais, nada mais representam que a relação com o “todo” social – representado nesta associação pelo organismo. Assim, mesmo tematizados de forma putativa (e racista) como parasitas sociais e usurpadores, os ciganos, nestes termos, são efetivamente “elementos” constitutivos da sociedade capitalista, e não externos a ela.

²⁷ “Não é preciso mencionar que a característica de ser *avesso ao trabalho* constituía um atributo importante de definição de *associalidade* no nacional-socialismo e era uma acusação fulcral aos Sinti e Roma, além de o ser também aos judeus” (SCHOLZ, 2014: p. 35; destaques da autora). Ainda: “Com a estigmatização dos ociosos sem pátria, o estereótipo do cigano não visa repelir estranhos vindos do exterior, mas depurar as fileiras daqueles que parecem responder à moral burguesa do trabalho com incapacidade ou má vontade. Não se refere a actos concretos de desobediência ou a faltas comprovadas; almeja antes a discriminação e a rejeição de um modo de vida”. (HUND, 2000 *apud* SCHOLZ, *Op. cit.*: p. 61).

²⁸ Muitas políticas contra o nomadismo dos ciganos foram sancionadas contra eles neste século passado. Na Inglaterra o *Caravan Sites Act* de 1968, proibia a circulação de caravanas em territórios ingleses; na França, como já fora retratado anteriormente em Asséo (*Op. cit.*), as políticas de catalogação dos ciganos e de documentação

sendo analisado criticamente no debate e, desta maneira, a mobilização também será discutida apenas em termos fenomênicos, sem compreender a real implicação que o trabalho possui para a socialização capitalista, especialmente na enunciação outrificada que socialmente o cigano é concebido.

O modo como a inserção e representação social dos ciganos se dá, não os abstraiem de *sujeitos sujeitados* pela forma da mercadoria e pela reprodução social monetária. Assim, a partir do entendimento da mobilidade do trabalho de Gaudemar (1977), nos permite discutir em termos que, não só a relação identitária e cultural estejam em perspectiva, mas a totalidade social e o contexto que estas identidades se desenvolvem, não sejam subsumidas a mera particularidade e distinção. Muito pelo contrário, é entender que ao falarmos de distinção, estamos falando também de processo social e constituição subjetiva moderna, termos dos quais o autor abordará enquanto fundamentos da sociabilidade moderna generalizada pela forma mercadoria.

A mobilização para trabalho em Gaudemar (1977) está para o fundamento social da *moderna sociedade produtora de mercadorias* (KURZ, 1992) e, portanto, como uma condição *sine qua non* para a socialização pelo capital. Entendendo-a como *processo de produção do capital* e, portanto, como *mediação social*, essa socialização se dá através da quantificação e universalização dos diferentes trabalhos e de suas qualidades (MARX, 1867/2013). Neste sentido, é através do critério quantitativo do *tempo social médio de trabalho*, o *trabalho abstrato* (*ibid.*), que esta sociabilidade impõe enquanto imperante a lógica da mercadoria, que no processo de mobilização do trabalho é essencialmente pela mercadoria força de trabalho que

especial também implicou no sedentarismo forçoso. Os ciganos haviam que pagar impostos por cada membro do grupo familiar, além de também terem que pagar caso estivessem ainda vivenciando o “estilo de vida nômade”; na Alemanha, culminando no *Porajmos/Samudaripen* (Holocausto Cigano), tiveram políticas anteriores que também os internavam em casas de trabalho (forçado) como a Lei de Combate a Ciganos, Nômadas e Avestos ao Trabalho que entrara em vigor na Baviera em 1926, inalterada até os anos 70. Além disso, após o *Porajmos* o tratamento repressivo continua, agora com o completo descaso ante as políticas de indenização de famílias ciganas assassinadas no Terceiro Reich (SCHOLZ, *Op. cit.*); na Holanda, como Lucassen (1998) aponta, o tratamento com os ciganos tidos como elementos externos e estrangeiros se dava sobretudo através do impedimento de acesso a localidades, além de controle de caravanas e de mobilidade dos ciganos. Ainda, não sendo menos importante, o governo holandês também exigia, já nos anos 70-80, que os ciganos possuíssem emprego formal e comprovassem alguma ocupação profissional legal; Já no Brasil, esta sedentarização ocorre, sobretudo, pela política de delimitação territorial para o pousio de acampamentos e grupos ciganos considerados itinerantes – como retratado anteriormente – (ANDRADE JÚNIOR, 2013). Além disso, se deu também pela obrigatoriedade e universalidade da escolaridade básica perante a lei. A questão, no entanto, tange como o acesso dos ciganos à escola foi/é contraditório, representada pela dificuldade de inclusão desses sujeitos nos parâmetros de escolaridade tanto em relação à lógica curricular e escolar, quanto ao preconceito e estigmatização dos mesmos nos ambientes escolares. Cf. mais sobre o tema em: Maria Lucia Rodrigues & Elson Rodrigues Olanda. A invisibilidade da cultura cigana nos espaços escolares. In: *Narrativas de professores para professores: Produtos educacionais para o ensino na educação básica*. Goiânia: CEGRAF UFG, 2020.

alcança sua máxima social. Propomos, pois, que não se pode compreender a mobilidade sem a constatação de uma mediação social.

Deste modo, a mobilidade das pessoas só é possível em uma socialização que impera, de forma unívoca, a mercadoria como mediação das *“relações entre os produtores, nas quais efetivam aquelas determinações sociais de seus trabalhos, assumem a forma de uma relação social entre os produtos do trabalho”* (ibid.: p. 147), assim, a socialização capitalista se dá pela aparência de relação entre coisas, não dos diferentes trabalhos que produziram e consumaram estas coisas. Destas, particularmente a mercadoria força de trabalho se distingue entre todas as outras, pois é a única que é móvel. Para isso, a força de trabalho deve ser livre diante dois pontos de vista: positivamente enquanto uma mercadoria que lhe pertence, o trabalhador pode dispô-la à sua vontade; e negativamente, pelo fato de que não há outra possibilidade senão vender sua força de trabalho, iminente à sua sobrevivência (GAUDEMAR, *Op. cit.*: p. 190).

Ainda,

A relação entre a mobilidade e a “liberdade” da força de trabalho pode ser ainda precisada. No seu aspecto positivo, a “liberdade” conduz à possibilidade do trabalhador escolher o seu trabalho e o local onde exercê-lo; no seu aspecto negativo, ela conduz às exigências do capital e ao seu poder de despedir em qualquer altura um trabalhador, ou de transformar o seu trabalho assim como as condições em que ele exerce. Em ambos os casos, a força de trabalho deve ser móvel, isto é, capaz de manter os locais preparados pelo capital, quer tenham sido escolhidos quer impostos; móvel, quer dizer apta para as deslocações e modificações do seu emprego, no limite, tão indiferente ao conteúdo do seu emprego como o capital o é de onde investe, desde que o lucro extraído seja satisfatório. (ibid.: p. 190)

Portanto, *“esta mobilidade do capital implica que ele próprio seja indiferente à natureza particular do processo de trabalho de que se apropria”* (ibid.: p. 191). O fato de a sua qualidade ser abstraída está para socialmente enquanto a possibilidade de ser mobilizada e vendida em qualquer lugar. Isto posto, voltando atenção aos ciganos, as relações sociais de trabalho também, no nosso entendimento, estão edificando a reprodução social desses sujeitos. Pensando, por exemplo, na comercialização, os ciganos estão para serem mobilizados mesmo que, na experiência pessoal, apareça enquanto lucro e motivação pessoal.

E também o é, porém, de modo contraditório representa o que processo produtivo em sua última instância reproduz na vida dos sujeitos sujeitados pela forma mercadoria, mobilizados pelas exigências do capital. A questão está que, para tanto, precisamos pensar nestas relações sociais comerciais enquanto totalidade, visto que apenas através da particularidade sempre aparecerão de modo fragmentado e, portanto, individualizado. A relação

entre capital-trabalho é uma relação que se reproduz individualmente, mas que não é outra coisa senão uma relação social entre pessoas (MARX, *Op. cit.*). Desta forma, não abstraindo nenhuma das instâncias, a relação totalidade-particularidade é *co-constitutiva* (SCHOLZ, 2009), isso significa que não se compreende uma sem a outra, e vice-versa.

Diante disto, há uma relação dialética entre esta mobilidade cigana e a mobilização do trabalho, na qual os ciganos estariam relacionados à lógica comercial (itinerante) que aparece socialmente quase como ofício e inclinação natural pelo comércio e pelas trocas entre mercadorias. Porém, a nós, juntamente com Gaudemar, isto representaria a exigência dos sujeitos de serem produtivos ao capital, de modo que “*a mobilidade da força de trabalho é assim uma ‘característica’ do trabalhador submetido ao capital e por essa razão do modo de produção capitalista*” (*ibid.*: p. 192; grifo do autor). Assim colocado, o próprio nomadismo poderia ser entendido pela ótica da mobilização pelo trabalho, visto que a reprodução monetária não se abstém a estas relações, mesmo que, socialmente, estejam a serem imputadas ao não-trabalho. Nômades ou não, os ciganos sempre precisaram também se reproduzir, e isto não escapa da mobilização pelo trabalho²⁹, mesmo que na particularidade destes sujeitos a proletarianização e o assalariamento não tenham se dado de modo generalizado.

Por último, uma preposição cara ao nosso argumento sobre a inserção particular dos ciganos na socialização pela forma mercadoria, teríamos:

Esta progressão da forma-valor pode precisamente compreender-se pelo recurso à mercadoria-força de trabalho. Ela permite muito mais facilmente, pela sua identificação, esta ‘redução de todos os trabalhos’ a um dispêndio de força humana; na sua forma capitalista, o trabalho não é mais do que ‘o uso ou emprego da força de trabalho’. Ele é portanto uso de uma mercadoria ou ainda troca de uma mercadoria (força de trabalho) por outras mercadorias (produtos). Perde assim a aparência de ‘uma relação social dos homens entre si’ para tomar ‘a forma fantástica de uma relação de coisas entre si’, já que, na relação social dos homens entre si, que representa o emprego da força de trabalho, a força de trabalho coloca-se nas coisas, torna-se coisa entre as coisas, mercadoria entre mercadorias. (*ibid.*: p. 198)

No entanto, como já fora enunciado, nem todos os ciganos estão para as mesmas relações de trabalho, então, deste modo, como a trajetória pessoal de José pode nos conferir, os ciganos estão se reproduzindo socialmente das mais diversas maneiras. Porém, há,

²⁹ Isto, sobretudo, bate de frente com argumentações que estipulem que a mobilidade dos ciganos esteja somente para contornarem as incisivas violências e políticas anticiganistas (como, por exemplo, FRASER, 1995). Neste sentido, entendendo também a partir desta proposição, a mobilização para o trabalho os coloca enquanto sujeitos que não estão resilientes ao “sistema” que não os representa, mas como propriamente relacionadas a tal sociedade que os imputa à externalidade social, mesmo que estejam perfeitamente inseridos nos parâmetros de socialização.

aparentemente, a universalização da representação social que se realiza na experiência desses sujeitos de modo equivocado e generalizante. Portanto, mesmo que um dos entrevistados seja mecânico e o outro educador, ainda assim, o conteúdo das relações sociais que atravessam as suas experiências pessoais, a saber, a imputação ao nomadismo e a veiculação da imagem do cigano enquanto um vagabundo relegado ao não-trabalho, não deixam de ser reiteradas. Retomando a entrevista realizada com José:

(José) – Quando saio vestido “Calonzão” percebo uns olhar de discriminação no trem, bicho... Num sentam nem perto! Juro procê!

(M) – Por que?

(J) – Ué, porque diz que nós cigano somos tudo ladrão, engana os outros rouba e mata e essas coisas, né? Aí o que acontece? Eles discrimina a gente, não gosta de Calon, e nós Calon também num gosta deles.

Em outra entrevista, em outro dia, com o mesmo interlocutor:

(J) – Quando entro de botina, chapéu de caubói e prótese nos dentes de... de... de ouro, esquece! Vão ficar me seguindo aqui no Coop³⁰... aqui no Coop, bicho! [apontando para o local, que fica ao lado de sua casa].

Através da entrevista realizada com José, pode-se notar que mesmo este sujeito sendo um trabalhador como qualquer outro, a mera possibilidade de apreensão social dele como cigano, já o projeta para associações essencialmente anticiganas. Inclusive, em uma formulação pessoal que o segmenta dos não-ciganos, assim também se diferenciando. A contradição, portanto, está justamente nesta relação, na qual não importa qual a qualidade e especialidade deste trabalho realizado pelos ciganos, que sempre serão projetados ao não-trabalho e à associalidade. Isso não é menos significativo quando pensamos na experiência social destes sujeitos pela referenciação com o nomadismo.

³⁰ Rede de supermercados e drogarias *Cooperativa de Consumo* (abreviado e conhecido como *Coop*) com unidades em quase todas as cidades do ABC Paulista, porém, também possui algumas lojas em outras localidades do estado de São Paulo.

Nesse ponto, a mobilização do trabalho configura como o fundamento social desta relação que, socialmente, aparece como meramente cultural e distinta. Portanto, a particularidade cultural parece configurar, também, o aspecto dúbio que os ciganos atingem no estatuto social pelo valor.

CAPÍTULO 2: O PROCESSO DE TERRITORIALIZAÇÃO DO CAPITAL COMO MOMENTO DA REPRODUÇÃO SOCIAL

2.1 O processo de territorialização do capital

A partir da centralização das relações de trabalho no debate e a efetiva crítica da naturalização do trabalho, necessitamos compreender que a categoria trabalho, enquanto socialização, também está envolvendo problemáticas nas escalas territoriais. Isto significa dizer que para compreendermos essas relações sociais de trabalho, o seu processo de formação deve ser abarcado e, para isso, a territorialização do capital tem como intuito problematizar as *“especificidades e particularidades com foco na escala territorial do Estado nacional desde sua formação”* (HEIDEMANN *et al*, 2014: p. 56).

Como conferido na argumentação sobre a discussão da nacionalização dos ciganos por Asséo (2007), essa se dá efetivamente pela sedentarização e assimilação social, no qual o trabalho é a base do processo de nacionalização e territorialização desses Estados em formação – ainda que em um contexto europeu –, pensamos que não há como compreender as relações sociais de trabalho na particularidade brasileira, sem também tematizarmos o porquê a socialização pelo trabalho se realiza socialmente como unívoca. Para isso, discutiremos nos termos de Heidemann *et al* (2014) a respeito da territorialização do capital como a forma de ser que as relações sociais (de trabalho) capitalistas são constituídas e reproduzidas. Não há qualquer possibilidade de entendimento da socialização pelo trabalho, sem entender sua expressão enquanto reprodução social, e a isso o processo de sua territorialização é mister.

Como discutido por Heidemann *et al*, a diferença qualitativa entre os produtos do trabalho é pressuposto da divisão do trabalho, no sentido de que *“o próprio Estado nacional brasileiro é um resultado da divisão territorial do trabalho e não uma comunidade que decidiu conscientemente por essa forma de organização territorial”* (*ibid.*). Em outros termos, a própria reprodução social do trabalho como relação primordial social implica em sua divisão e territorialização, na qual as qualidades dos diferentes trabalhos se faz enquanto *meras particularidades* (*ibid.*), aparecendo socialmente enquanto especialização e profissionalização.

Porém, como assentem os autores:

A variedade de trabalhos remete à variedade de mercadorias deles decorrentes, mas também à variedade de necessidades de uma sociedade complexificada. A concepção de diversas atividades tão concretas sob a qualidade de trabalho representa o seu caráter abstrato. Essa abstração real reitera-se como violência que força ao trabalho e que exige a troca constante de tempo de vida por ganhos monetarizados, fundamento fetichista do valor nessa sociedade. Enquanto a atividade se espreme na camisa de força do trabalho, essa mesma moldura se reproduz enquanto forma social, postulando a validade social de atividades das mais diversas. No limite, porém, essa validade só é efetiva quando representa para o trabalhador o recebimento do salário, ou, de outro ponto de vista, quando permite a obtenção do lucro, direta ou indiretamente pela exploração do trabalho alheio. (*ibid.*; grifo nosso)

Neste sentido, a divisão social do trabalho confere duas proposições: primeiro, como a força de trabalho, diante da violência que a socialização (naturalizada) pelo trabalho se realiza, troca efetivamente seu tempo de vida por um fundamento fetichista e obscuro, a saber, o dinheiro. Segundo, como a divisão social do trabalho implica, como pressuposto, na especialização social (cada vez maior) de diferentes trabalhos decorrente da variação de mercadorias e de seus vínculos sociais – inclusive como necessidade. Não é à toa que, num mundo globalizado, a ebulição das mais diferentes mercadorias tecnificam e complexificam relações de trabalho que, em outro momento, não se apresentavam de tal maneira.

Deste modo, a multiplicação das mercadorias e, portanto, a multiplicação de necessidades pelo próprio processo de produção social do valor e do trabalho como alicerce desta relação, leva ao desdobramento de novos conteúdos das relações sociais de trabalho.

À multiplicação de necessidades acarretada pela diversificação das mercadorias produzidas articula-se uma constelação de novos tipos de trabalhos, muitos dos quais sem remeter diretamente a uma atividade produtora de mercadorias. As “necessidades” de mediação social parecem se desdobrar em “necessidades” de novas formas de burocratização, controle e representação social. (*ibid.*: p. 57).

Esta “necessidade” de novas formas está para o próprio movimento da modernização capitalista, não estando alheio à formação do Estado nacional enquanto esta forma necessária de reprodução social pelo capital. Aqui, não iremos nos ater no processo explicado pelos autores da passagem de um *momento regional* para um *momento nacional*, como movimento da autorrealização do processo social mediado pelas relações de trabalho e reproduzidas territorialmente por meio das diferenças entre essas relações. O que se é central no debate é tanto a mobilização do trabalho, quanto a compreensão de uma *totalidade em processo* que pelas “*formas particulares de relações de trabalho, ainda que possam se repor em lugares determinados, precisam ser problematizadas em suas relações com o território do Estado*

nacional e com a totalidade territorial que transcende as fronteiras desses Estados” (ibid.: p. 61).

O *momento nacional* se relaciona, assim, como duplo parâmetro de violência tematizado por Marx [1867] no Capítulo XXIV³¹: “*a violência econômica, internalizada pelo trabalhador, acaba por se opor à violência extraeconômica, caracterizada pelo padrão jurídico estatal consolidado historicamente*” (ibid.; grifos dos autores). Neste sentido, o que está em voga não são os padrões de territorialidades isoladas em sua análise, mas sim como a territorialidade capitalista, imposta coercitivamente pelo trabalho e na venda da mercadoria força de trabalho como única possibilidade de sobrevivência pelo capital, determina as relações sociais capitalistas em sua magnitude.

O Estado se edifica como esse representante máximo pela padronização e universalização de uma forma de cidadania que está ancorada pela formação e imposição da categoria trabalho. Por conseguinte, aqueles tidos como avesso ao trabalho ou “externos” às amarras sociais e jurídicas do Estado serão coercitivamente sistematizados e violentados pela mobilização do trabalho na figura do Estado, que também implicará na generalização das relações de trabalho pela imposição forçada por parâmetros de territorialidade do capital.

Desta maneira, o Estado entendido para além de uma lógica suprema, mas sim diante de uma totalidade em processo, nos leva a compreender que, tanto a formulação global das relações de trabalho, quanto a particularidades desses diferentes trabalhos, se realizam socialmente diante a territorialização desse processo que, na escala de análise do Estado, *mobiliza* estas relações conforme uma lógica que não se esgota em si, ou em suas fronteiras. Ou seja, pensando no movimento que até agora estávamos realizando em relação aos assim

³¹ “Assim, a população rural, depois de ter sua terra violentamente expropriada, sendo dela expulsa e entregue à vagabundagem, viu-se obrigada a se submeter, por meio de leis grotescas e terroristas, e por força de açoites, ferros em brasa e torturas, a uma disciplina necessária ao sistema de trabalho assalariado. / Não basta que as condições de trabalho apareçam num polo como capital e no outro como pessoas que não têm nada para vender, a não ser sua força de trabalho. Tampouco basta obrigá-las a se venderem voluntariamente. No evoluir da produção capitalista desenvolve-se uma classe de trabalhadores que, por educação, tradição e hábito, reconhece as exigências desse modo de produção como leis naturais e evidentes por si mesmas. A organização do processo capitalista de produção desenvolvido quebra toda a resistência; a constante geração de uma superpopulação relativa mantém a lei da oferta e da demanda de trabalho, e, portanto, o salário, nos trilhos convenientes às necessidades de valorização do capital; a coerção muda exercida pelas relações econômicas sela o domínio do capitalista sobre o trabalhador. A violência extraeconômica, direta, contínua, é claro, a ser empregada, mas apenas excepcionalmente. Para o curso usual das coisas, é possível confiar o trabalhador às “leis naturais da produção”, isto é, à dependência em que ele mesmo se encontra em relação ao capital, dependência que tem origem nas próprias condições de produção e que por elas é garantida e perpetuada. Diferente era a situação durante a gênese histórica da produção capitalista. A burguesia emergente requer e usa a força do Estado para “regular” o salário, isto é, para comprimi-lo dentro dos limites favoráveis à produção de mais-valor, a fim de prolongar a jornada de trabalho e manter o próprio trabalhador num grau normal de dependência. Esse é um momento essencial da assim chamada acumulação primitiva.” (MARX, 1867/ 2013: pp. 808-9).

chamados ciganos, a forma de inserção social destes sujeitos não significa que estejam compreendidos enquanto *mônadas*³². Muito pelo contrário, pensando na totalidade em processo com os acontecimentos que autores europeus retratam cerca os ciganos (FRASER, 1995; LUCASSEN, 1998; ASSÉO, 2007), não deve ser compreendida isoladamente em sua magnitude.

Pensando na relação e na particularidade que os ciganos atingem socialmente no território brasileiro, na verdade, nos leva a problematizar que se realizando enquanto um *momento* do processo social, é obnubilado por outros *momentos* da reprodução social que se executam como se fossem isolados da totalidade do Estado territorial brasileiro. Portanto, pensando nas formas e estratégias de inserção social dos ciganos no Brasil, não há como estarem tidos “como de fora” quando representam uma das múltiplas diversificações que as relações sociais de trabalho ante a diversificação das mercadorias se realizam na particularidade destes sujeitos enquanto distinta.

Quer dizer, o nomadismo como esta representação imediata do cigano é, na realidade, a forma territorializada de compreensão de uma totalidade que não se esgota em termos puramente culturais e/ou estatais, mas sim, representando a efetivação de um processo social na particularidade desses sujeitos. Isto posto, considerando que, mesmo com as diferenças das relações sociais de trabalho, os ciganos ainda atingem o estatuto social com a alcunha de nômades, nos leva a pensar que a territorialização destas relações de trabalho, na particularidade destes sujeitos, se realiza efetivamente através desta formulação social que não pode ser compreendida de forma desterritorializada.

Assim, a distinção que os ciganos apresentariam socialmente, sobretudo, enquanto nômades relegados ao não-trabalho, diria particularmente ao conteúdo das relações sociais de trabalho que, territorializadas pela complexificação social da divisão do trabalho, os compreenderia e os territorializaria desta forma distinta.

³² Termo da filosofia de Leibniz [1714] que se refere essencialmente à compreensão de uma “coisa” em sua substância simples, portanto, sem compostos, sem partes e à parte. Prossegue em sua argumentação: “*Ora, onde não há partes, não há extensão, nem figura, nem divisibilidade possíveis. E tais Mônadas são os verdadeiros Átomos da Natureza e, em uma palavra, os Elementos das coisas*” (LEIBNIZ, 1714/2016: p. 39) Neste sentido, os ciganos entendidos como esta “*coisa em si*” (KURZ, 1992) com conteúdos apartados da totalidade, estariam sendo projetados à externalidade social e ao essencialismo da natureza. Portanto, enunciando pela inserção social dos ciganos, como compreender as relações sociais de trabalho que executam juntamente com a territorialização dessas relações de forma apartada socialmente? A nós fica claro que esta relação é uma das muitas tentativas de tematizar os ciganos enquanto uma comunidade essencialmente distinta que em nada estaria relacionada com o contexto (MARUSHIAKOVA & POPOV, 2011) e totalidade social.

2.2 A territorialização do capital como momento da reprodução social capitalista

Voltando aos argumentos de Ferrari (2010), gostaríamos de discutir a formulação que a compreensão das relações sociais de trabalho, diante suas complexificações e diversificações, se reproduz territorialmente. Pensando na totalidade em processo e na forma como estas relações são empreendidas socialmente, a própria ideia de desterritorialização, como argumenta a autora, não compreende as formas de inserção social e as particularidades dos ciganos. Temos, portanto, para Ferrari que o nomadismo em termos cosmológicos:

Essa argumentação nos leva a compreender o movimento calon sobretudo como *decorrência* da recusa de se fixar. É apenas nesse sentido que o cigano pode ser definido como *nômade*. Se quisermos usar a noção de *nomadismo* para descrever a relação dos ciganos com a terra, devemos lançar mão da noção tal como reconceitualizada por Gilles Deleuze e Félix Guattari (1980) em seu “Tratado de nomadologia”: “O nômade tem um território, segue trajetos costumeiros, vai de um ponto a outro, não ignora pontos (de água, de habitação etc.). Mas a questão é diferenciar o que é princípio do que é somente consequência na vida nômade. [...] É falso definir o nômade pelo movimento” (1980, v. 5: 50, 52). O nômade, ao contrário do migrante, não vai de um ponto a outro, “os pontos são para ele alternâncias num trajeto” (id. *ibid.*: 51). (...) O modo pelo qual os Calon se relacionam com a terra remete ao que Deleuze e Guattari chamam de “desterritorialização”. Não são “nômades” no sentido comum analisado no início deste capítulo, mas nômades no pensamento, na forma como se pensam em relação com a terra: trata-se de um nomadismo cosmológico. *Andando* ou *morando*, sua relação com a terra não muda, pois o movimento para eles não é relativo, mas *absoluto*; levam-no dentro de si, mesmo que parados. Neusa resumiu essa ideia quando disse que, em viagem, “o mundo *passa*”, ou seja, não é o calon que está em movimento, mas o mundo em torno dele. Na formulação dos filósofos: “Só o nômade tem um movimento absoluto, isto é, uma velocidade” (id. *ibid.*: 53). A vida só pode ser pensada como um fluxo, uma “vida de correria”, e se eles estão, vistos de fora, “parados”, a recusa de ligação com a terra permanece atuante. (...) Estar “parado” não significa tornar-se “sedentário”, mas antes configura um “movimento em velocidade zero”. Do mesmo modo, o “sedentário” não se define como alguém que está “parado”, mas como alguém que se *territorializa*, que cria uma relação com a terra, uma relação de propriedade, de pertencimento. (FERRARI, 2010: pp. 267-8; destaques da autora).

Deste modo, o entendimento da desterritorialização dos Calon viria perante à argumentação de que o nomadismo para os ciganos não é o mesmo que para os *gadje*. Porém, mesmo que tenham efetivas interpretações divergentes e cosmológicas, ainda assim considerar como uma coisa em si, desacoplado de qualquer relação social – que não seja meramente discursiva – é obnubilar um processo de violência que incide e repõe na particularidade desses sujeitos. A formulação do nomadismo, sem a categoria trabalho em tensionamento (como em

FRASER, 1995; FERRARI, 2010), leva a interpretações que não abarcam a complexificação desta relação social que, não sendo somente cultural, também se reproduz enquanto um efetivo momento da totalidade em processo.

Nesses termos, a desterritorialização dos ciganos como essa compreensão de uma relação aquém dos ditames da socialização pelo capital repõe a incisiva imputação social como externos. A desterritorialização não é possível em uma sociabilidade edificada e capilarizada pelo trabalho, que perante a reprodução social dos ciganos, também não pode estar avessa. Nos parece que a forma desterritorializada que os ciganos, e principalmente o nomadismo relacionado a eles, atinge na *forma social capitalista* (SCHOLZ, 2009), se relaciona diretamente com essa aparência social de (des)territorialidades não especificamente capitalistas (HEIDEMANN *et al*, *Op. cit.*), mas que não estariam de outro modo, senão entremeadas pelas relações sociais de trabalho. De modo que falar de um “trabalho cigano” é, em si, fetichista e excludente, com a formulação e divisão clara entre a “sociedade em geral” e os ciganos em mente. Como notamos:

É importante lembrar que “fixar”, no contexto calon, também está associado ao “trabalho *gadje*” – assalariado, com carga horária determinada, marcado pela subordinação – que se opõe à “viagem”, como vimos enunciados por calins anteriormente (cap. 1). Virgínia Bueno, em sua pesquisa sobre espacialidade e territorialidade entre calons em São Paulo, colheu o seguinte depoimento, que dá suporte a essa analogia com o trabalho: “Eu hoje trabalho, estudo, e sou *morador*, mas antes de ficar velho abandono tudo para ser feliz”, Luiz Soares Nogueira – “calon sedentário”, Tatuí, setembro de 1990 (Bueno 1990: 69). (*ibidem*: p. 267, nota de rodapé 22; destaques da autora)

Ferrari aborda como o territorializar e fixar, no contexto Calon, está sendo associado diretamente com o “trabalho *gadje*” (*ibid.*: p. 267). Mesmo que nos termos dos próprios ciganos – e da “sociedade em geral” – sejam entendidas desta maneira, nos perguntamos: qual é a diferenciação que a autora faz em relação ao trabalho, já que a nós não há nenhuma separação possível entre os conteúdos que são mobilizados nestas relações sociais que não sejam violentos e espoliativos. Importante reiterar que a distinção dos Calon – mas não só – em relação ao trabalho atinge socialmente a formulação de não-trabalho. Mas como Scholz (2014) afirma, a posição acerca do trabalho cigano não ser configurado trabalho já está por adotar uma posição anticigana e expiatória, da qual não estariam se realizando perante à totalidade social (como todos), mas à margem.

Mesmo que nos argumentos de Ferrari (2010) a enunciação do não-trabalho esteja querendo contrapor o trabalho *gadje*, acreditamos que não há como não estar associada a esta

figuração social do cigano nômade associal que é avesso ao trabalho. Por isso, compreender a territorialização do capital enquanto *momento* da realização e reprodução social, nos parece pertinente. A questão está, justamente, que ao falarmos de trabalhos realizados por ciganos, estamos pensando essencialmente na diversificação destas relações sociais de trabalho em sua máxima como *divisão social e territorial do trabalho* (HEIDEMANN *et al*, *Op. cit.*). É de se notar que os ciganos atingem socialmente determinadas profissões e determinadas posições que não podem estar descoladas com a forma como são representados e concebidos.

Nestes termos, iremos abordar no próximo capítulo como, esta forma de representação social, não sendo meramente representativa, se realiza enquanto efetiva socialização dos ciganos no capitalismo. O que seria esta enunciação que se repõe do cigano como um pária, senão a própria externalização social desses sujeitos, perfeitamente incluídos na socialização pelo trabalho?

CAPÍTULO 3: O NOMADISMO COMO EXPRESSÃO E FORMA DE EXTERNALIZAÇÃO SOCIAL DOS CIGANOS

3.1 Arcaicos em meio à modernidade

Vanda é bisneta de cigana da etnia Rom³³ e seus bisavôs vieram para o Brasil, ainda no final do século XIX, fugindo de uma perseguição familiar na (atual) Romênia. Por conta disso, nos termos da interlocutora, sua família começara a ocultar sua ascendência cigana, inclusive com a perda do idioma *romani/romanês*. Vanda era orientada pela sua mãe a não revelar sua ascendência, com receio do preconceito que, como nos relatou, teria sofrido sua bisavó. Segundo a interlocutora, os desafios e dificuldades que representam a cultura cigana e sua manutenção social, não transpassa nessa beleza “*de novela das oito*” que muitas vezes é tematizada.

(Vanda) – Eles são muito patriarcais, e esses costumes me deixariam louca. Por exemplo: casamento, é só arranjado... as mulheres são submissas, tem que ser passivas... ou por exemplo, se uma mulher é casada e quer se divorciar, ela vai ser condenada!

(Matheus) – Entendi. Mas você acha que todas as comunidades são assim?

(V) – É, assim, isso que eu falo são para aquelas menos desenvolvidas, sabe. Algumas tribos ainda não se desenvolveram, sabe...

Eu sei que com o meu estilo de vida eu não seria bem aceita.

É interessante ver nas constatações de Vanda como aparece o aspecto patriarcal da estrutura familiar e cultural dos ciganos. Sua justificativa, da qual reitera esse não-pertencimento aos ciganos, se refere ao fato dela abdicar de seguir as “tradições” e costumes, mesmo que em outros momentos, tenha identificado que não se tratam da totalidade do que significa ser cigano. A questão está em compreender como se dá esta particularidade do

³³ Em nossa interlocução, Vanda em vários momentos não se definia enquanto Rom, pois considerava que pelo apagamento ocorrido pela sua família, “*não teria nenhuma propriedade em dizer sobre o assunto*”. O que ocorre é que, mesmo assim, em muitos momentos de nossas conversas tinha esse duplo entre o ser e o não ser.

patriarcado capitalista na socialização dos ciganos que, de um modo ou de outro, não estão avessos às estruturas sociais e familiares da “sociedade em geral”.

Outro ponto a ser debatido é justamente esta divisão entre tradicional e desenvolvimento. Em seu relato, a interlocutora diferencia os ciganos menos desenvolvidos, aqueles que estariam se reproduzindo pelas tradições e este essencialismo do ser-se cigano, daqueles outros mais desenvolvidos, que estariam para sujeitos que se identificam como ciganos, mas não perpetuam os costumes. Neste sentido, há uma certa representação que esses costumes, socialmente, atinjam sinônimos de um arcaísmo.

O duplo entre arcaico e moderno aparece em muitos momentos do relato, mas não só. Ao pensarmos nas formas de figuração social dos ciganos, o próprio nomadismo configura enquanto uma relação pretérita ao *momento nacional* (HEIDEMANN, *Op. cit.*), desacoplado de qualquer entendimento relacional entre o ser nômade e o Estado Nacional. Uma das prerrogativas sociais de sedentarizar os ciganos passava, necessariamente, pela tentativa de subverter uma essência cigana ligada ao estado de natureza³⁴ e à recusa do trabalho que esses sujeitos figuram em uma sociedade constituída pelo e para trabalho (SCHOLZ, 2014), ambos se articulando na experiência social de forma a repor a violência do que representam esses conteúdos impositivos e expiatórios dessa socialização.

Este dualismo entre arcaísmo e modernidade rompe enquanto relação mediada entre o processo produtivo do capital e sua territorialização. Isto significa que, considerando que alguns espaços estariam para além da temporalidade do moderno, reminiscências arcaicas e pré-capitalistas seriam possibilidades efetivas também de socialização aquém do capital, mesmo que no nosso entendimento isso não seja possível e, até mesmo, fetichista. Mas, perante a manifestação do processo social, a temporalidade moderna e a territorialidade desses espaços, configuram também nexos obscurecidos da própria produção e reprodução social capitalista. A questão está justamente no fato do porquê esta relação se edifica principalmente aos considerados povos tradicionais. Seria a tradição, portanto, uma encruzilhada? Ou seria esta, por si só, uma imputação outrificada?

No caso dos ciganos, a projeção ao momento ainda não incorporado pelas formas de sociabilidade capitalista, através do entendimento de suas tradições culturais é posto como paradigma. Entendidos como arcaicos em meio a modernidade (SCHOLZ, 2014), sua existência configura um duplo entre a resistência e ao “não-incorporado”. Por um lado, as duras

³⁴ Recuperando Sorre [1954], esse estado de natureza passa primordialmente pela sua argumentação do porquê os ciganos estariam como *casos-limite de mobilidade máxima* (*ibid.*: p. 131).

violências que estes sujeitos sofrem na senda do processo de reprodução capitalista – em todas suas instâncias, ou seja, produção, circulação, territorialização, etc. – são compreendidas como fatores de resiliência por não cederem às pressões vindas “de cima” (cf. por exemplo, FRASER, 1995; FERRARI, 2010), ou seja, do Estado e da “sociedade em geral”.³⁵

Por outro lado, compreendidos na impossibilidade de se modernizarem devido às suas formas distintas de sociabilidade, são projetados imediatamente a um arcaísmo que ainda não foi modernizado, ou seja, que ainda não teriam sido incorporados ao capitalismo. Do mesmo jeito como este arcaísmo pulsa para o simbolismo e *imaginário social*³⁶, também se complexifica na cotidianidade desses sujeitos através de uma invisibilização e esquecimento, principalmente pensando no contexto brasileiro³⁷.

Porém, ambas as acepções não deixam de representar o cigano como este sujeito essencialmente resiliente, positivando-os no que diz respeito ao entendimento das relações sociais modernas representam tanto social quanto economicamente. Não é de se espantar que a identidade cigana nestes contextos esteja desacoplada de qualquer relação com a totalidade em processo.

Roswitha Scholz (2014) argumenta que esta condição de projetá-los ao arcaísmo representa a própria essência da socialização capitalista moderna que produz de forma dialética o seu “outro”, mas que, do mesmo modo, a sua existência é impassível de ser suportada (*ibid.*: p. 55). Assim, compreendendo a exclusão como uma relação constitutiva do sujeito moderno, para se ter o cidadão, a preservação do bem-estar social e a lei, produzem sua antítese como essência para ser incluído/pertencido socialmente. Em outras palavras, a exclusão no capitalismo é inerente à reprodução e constituição do processo social.

Deste modo, estas relações ditas arcaicas nada mais representam que o próprio processo do capital, inclusive em sua porosidade cotidiana, constituindo-as como antitéticas da

³⁵ Cf., por exemplo: Pierre Clastres. *Sociedade contra o Estado: Pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Ubu Editora, 2017 [1974]. pp. 166-192.

³⁶ Segundo Kalifa (2017): “*Os imaginários sociais descrevem o modo como as sociedades veem seus componentes – grupos, classes, categorias – hierarquizam suas divisões, elaboram seu futuro. Mas que refleti-lo, eles produzem e instituem o social*” (KALIFA, Op. cit.: p. 21).

³⁷ No Brasil, particularmente, os ciganos não constam no censo nacional realizado e publicado a cada década. Isto leva a diversas complicações tanto no pleito de políticas públicas, quanto na visibilidade que estes sujeitos possuem socialmente. Por não constarem no censo, não se há uma estimativa oficial da quantidade de pessoas que se identificam ciganas no Brasil. In: BRASIL. Senado Federal. *Projeto de Lei do Senado nº 248, de 2015. Cria o Estatuto do Povo Cigano*. Brasília: Senado Federal, 2015. Disponível em: <[https://legis.senado.leg.br/sdleg-getter/documento?dm=4038455&ts=1655324480404&disposition=inline&_gl=1*atembc*_ga*MTQ2MjQwMzQwMS4xNjk3NzY0MTA5*_ga_CW3ZH25XMK*MTY5Nzc2NDEwOS4xLjEuMTY5Nzc2NDI3MC4wLjAuMA..](https://legis.senado.leg.br/sdleg-getter/documento?dm=4038455&ts=1655324480404&disposition=inline&_gl=1*atembc*_ga*MTQ2MjQwMzQwMS4xNjk3NzY0MTA5*_ga_CW3ZH25XMK*MTY5Nzc2NDEwOS4xLjEuMTY5Nzc2NDI3MC4wLjAuMA..>)>. Acesso em 19 out. 2023.

modernização enquanto momento e escala máxima de produção da realidade social. Isto é, a modernidade representa esta contradição imanente entre o que foi ou não transformado, mesmo que, na prática, os conteúdos das relações modernas atravessam de formas distintas e particulares os sujeitos, porém, em todos os casos, violentamente.

Com a argumentação de Scholz, estamos abordando como, na verdade, o fato de os ciganos serem imputados ao arcaísmo representa o *Nomos*³⁸ da Modernidade (SCHOLZ, *Op. cit.*: p. 64), além de, ainda, estarmos já, por suposto, pensando em uma identidade que se faz sempre relacional. Assim, a evocação do imaginário social do cigano com todos os conteúdos e contradições que o constituem se faz pela relação, ou seja, ao mesmo tempo que é autoidentificada, é também sempre coletiva. Por isso, a sua mera presunção enquanto sujeitos pré-modernos representa uma das muitas formas do anticiganismo.

Este medo é também motivado pela circunstância de, no caso do estereótipo do cigano, a discriminação de natureza social e racista alternarem desde o início da Modernidade, como em nenhuma outra variante de racismo num processo de conversão recíproca. No caso do *cigano* – é legítimo supor que assim é -, não se trata somente de uma luta contra o próprio passado, como sucedeu durante um longo período no processo da Modernização, mas contra o que aí vem, quando na fase do “colapso da modernização” “o estado de exceção se torna regra”. (*ibidem*: p. 95)

Assim, ainda com esta ideia do arcaísmo em mente, porém, contextualizando-a na contemporaneidade, o estigma deste “passado” revivido pelos assim chamados ciganos, diante de uma imputação do não-trabalho tendem só a piorar no contexto de *crise do trabalho* (HEIDEMANN, 2004). A *humilhação primária* representada pela submissão do sujeito pela “*imposição coercitiva e sangrenta (...) do moderno sistema produtor de mercadorias*” (*ibid.*: p. 27), centralizado na categoria trabalho, transformou as pessoas em “produtos” do *processo de valorização* (*ibid.*).

Agora, com a categoria em crise, nem mesmo a própria introjeção da violência social e cotidiana representada pelo trabalho se dará nos mesmos termos, na qual as bases da sociabilidade capitalista se esgarçam pela falta daquilo que a substancializa. Estamos diante da *humilhação secundária* (*ibidem*), ou seja, já internalizado nos sujeitos a socialização capitalista *pelo e para o trabalho* (KURZ, 1992), nem essa violência e disciplinarização representada pelo processo de modernização se tornam possíveis. A concorrência pela ínfima possibilidade de

³⁸ *Nomos* é a materialização das leis humanas. Porém, o interessante de utilizar este termo é pelo fato de que estas leis aparecem quase como naturais. Deste modo, a figura do cigano estaria representada por esta contradição imanentemente moderna entre social e natural.

trabalho, de qualquer natureza que seja, chega a níveis desproporcionais, no qual a própria categoria se torna supérflua³⁹.

Com o trabalho em crise, consequentemente, a sociedade capitalista também está em crise, visto que a coesão (e coerção) social representada pelo trabalho, não se mantém mais como outrora já fora. Com uma contradição irremediável, o *sistema produtor de mercadorias*:

(...) de um lado, visa aumentar a utilização valorizadora do trabalho; de outro, atendendo à coerção da concorrência, visa ao aumento da produtividade, isto é, predominantemente, à substituição da força de trabalho humana por capital fixo “cientificizado” As últimas décadas demonstraram que a velocidade de inovação do processo da terceira revolução industrial, a microeletrônica, ultrapassa a velocidade de inovação do produto. Mais trabalho é racionalizado do que pode ser reabsorvido por uma expansão dos mercados. O robô e as novas tecnologias substituem cada vez mais a energia humana e o trabalho se torna supérfluo. (HEIDEMANN, *Op. cit.*: p. 33; grifo nosso)

Não só o trabalho se torna supérfluo, mas aquele que dá a sua substância, o seu nexo social, a saber, o trabalhador – em suas mais variadas funções sociais e trabalhos. Com a impossibilidade de se reproduzir pela única forma de sociabilidade capitalista, a manutenção e salvação da categoria continua a todo custo, mesmo que isso represente a desagregação social e a enunciação – ainda mais profunda – de bodes expiatórios.

O medo crescente e incipiente da decomposição social projeta na figura dos ciganos, este sujeito que não possui trabalho e que representa à inferioridade da pirâmide social (SCHOLZ, *Op. cit.*). Assim, o anticiganismo se manifesta como este medo de “*ser como um cigano*” (*ibid.*: p. 93), ou seja, aquele que nada mais representa do que um “ser” sem eira nem beira. O cigano passa a ser a figura de fundo de projeções, medos e anseios de um sujeito que, arruinado socialmente, precisa externalizar em outrem suas próprias angústias (HENRIQUE, 2020).

³⁹ Isto não significa que o trabalho tenha deixado de representar o nexo moral e social da socialização capitalista, muito pelo contrário. Agora com a categoria em crise, a mínima possibilidade de possuir um emprego atira os trabalhadores a (sub)empregos miseráveis e, de todo, precários. A concorrência para conseguir um emprego faz com que o próprio entendimento do *exército industrial de reserva* de Marx [1867] não seja mais uma efetivação do processo social capitalista, no sentido de que, esse exército não será mais mobilizado nem em momentos de baixa de trabalhadores, visto que com a escassez cada vez maior por postos de trabalhos, terão sujeitos que nem mais incorporados serão, tornando-se *supérfluos* (HEIDEMANN, 2004).

Ainda, o próprio trabalhador não deixará de ser mais explorado quando empregado. Em contrapartida, com a crise, qualquer trabalho, do mais espoliativo e precário que for, terá sua máxima realização em um sujeito que se encontra sem possibilidades de sobrevivência em uma socialização que também não se sustenta sem a centralização no processo social representado pelo trabalho. Por isso, a crise esmaga ainda mais as condições de trabalho, significando que qualquer possibilidade de reprodução pelo mesmo deverá ser mantida, com a iminência de sempre passar a se torna um sujeito supérfluo, ou seja, um sujeito sem trabalho e dinheiro.

A representação social da crise do trabalho *aparenta* se manifestar de forma a expiar o próprio desamparo do sujeito para com si mesmo. Neste sentido, recaem (também) aos sujeitos tidos como “externos”, todo o tipo de alcunha, personificação e culpabilidade de uma sociabilidade não mais passível de qualquer reprodução, que não seja pelo aprofundamento da crise de suas próprias bases e categorias essenciais. Eis o ponto contraditório de todo o processo social que representa o capital.

Aos ciganos, nesta prerrogativa, a figuração do nômade associal e arcaico vem à tona, agora somada à impossibilidade de reprodução e gestão social, perante estes “maus elementos”. Novamente, o nomadismo aparece como este acoplamento ao cigano de uma forma pretérita e longínqua de reprodução social, se mantendo perante a usurpação e externalidade social, porém, agora somado aos conteúdos das relações de uma sociedade em crise generalizada. À vista disso, o anticiganismo é parte do processo social capitalista na contemporaneidade.

Desta maneira, qualquer entendimento do cigano como “de fora” nada mais é que a própria relação social capitalista, que na figura do outro e do não incorporado se realiza enquanto *forma social* (SCHOLZ, 2009). O arcaísmo imputado aos ciganos, portanto, constitui a própria coerção e imposição violenta do trabalho como fundamento social, no qual aparecendo externos ao mundo do trabalho, os projeta a um estado de barbárie representada por essa única possibilidade que a socialização capitalista impõe: ser-se sujeito do trabalho monetarizado⁴⁰. Isto estaria só a intensificar em uma socialização em crise, na qual as formas de se reproduzir socialmente pelo trabalho e dinheiro estão cada vez mais difíceis e escassas.

Junto à localização discursiva desta repetição aparentemente incessante, foi possível apreender o modo como o anticiganismo incidia sobre os sujeitos, cuja singularidade era radicalmente obliterada, a fim de enquadrá-los a uma imagem reducionista, deixando encoberta suas práticas cotidianas. Mas, se por um lado, podemos afirmar a insistência em atribuir-lhes determinadas características - vinculadas ao roubo, à trapaça, à obscuridade de sua negritude relacional e à astúcia de uma feminilidade lasciva - , por outro lado, caberia um estudo mais detalhado sobre o modo como esta repetição ocorre, na medida em que ela não se dá sempre de uma maneira igual a si mesma.

(...)

⁴⁰ A própria categoria trabalho também está sendo entendida na senda desse processo duplo e contraditório da relação entre o arcaico e o moderno. De forma a estar internalizada no sujeito moderno, o trabalho e a norma civil aparentam estar nesse processo de superação da barbárie que outrora já representaram estas condições de trabalho, sobretudo, no início da Modernidade (HENRIQUE, 2020). Porém, do mesmo modo, isto não significa que não estejamos diante de uma catástrofe social que se reproduz também na expropriação, sobrecarga e precarização do trabalho em todos os seus sentidos. Deste modo, o arcaísmo concebido das relações – sempre como superado – aparenta representar a própria tentativa de externalização do que o processo de modernização foi/é.

Isso porque, de alguma maneira, o anticiganismo parece não responder mais às demandas de imposição de uma norma civil, já deveras internalizada, tal como era o caso do início do período moderno. Atualmente, ela [norma civil] aparece como algo da ordem do obsoleto, de um arcaico sem fundamento social algum. Sobretudo diante de políticas contemporâneas que se esforçam para enunciar o seu caráter multicultural ao mesmo tempo em que colaboram para a manutenção de uma forma social esvaziada de sentido. (HENRIQUE, *Op. cit.*: pp. 298-9)

Por conta disso, não estando alheios às formas de representação e entendimento dos ciganos, os estudos e políticas direcionadas aos ciganos nas últimas décadas também estão imersos nesse movimento contraditório que representa a própria sociabilidade capitalista em crise, mesmo que em âmbitos discursivos apareçam de modo a combater o racismo moderno representado, nesse caso, pelo anticiganismo. Sendo assim, o pressuposto de externalização dos ciganos parece estar na iminência da reprodução discursiva e de como se é concebida na realidade social em processo.

3.2 Exotizados ou marginalizados?

A insurgência da questão cigana estaria, nas últimas décadas, centralizada no debate do que chamamos de “Estudos Ciganos”. Apesar de sua importância, o que de fato ocorrera em grande parte dos meios acadêmicos e políticos foi a mobilização da imagem dos ciganos enquanto sujeitos desamparados socialmente, representantes de um arcaísmo em ruínas e, principalmente, necessitados de uma postura de zelo e assistencialismo. Marushiakova & Popov (2011) contribuem para essa discussão ao problematizar como, na realidade, os Estudos Ciganos estariam diante de dois paradigmas: o da exotização e marginalização.

A questão paira em torno de como estes sujeitos são percebidos socialmente, pois de um lado entendidos enquanto limiões da sociedade “em geral”, ou seja, como uma “sociedade à parte”, estariam nos termos de uma marginalização; e do outro, compreendidos como comunidades culturais, sem relacionar a totalidade das dimensões sociais, são exotizados. Em ambas as formas, aparenta que os ciganos são interpretados enquanto externos à sociedade e, em suma, não pertencentes a *totalidade social* (SCHOLZ, 2009). Novamente, a representação do cigano enquanto pária associal é mobilizada, porém, desta vez, diante do duplo assistencialista e romântico.

When the Gypsies are seen primarily as part of the respective social structure, they are mostly referred in terms of marginalization, usually of social and economic kinds. When the Gypsies are primarily seen as a community, and when the general cultural context and their social dimensions are ignored, it appears that they are being exoticized. (MARUSHIAKOVA & POPOV, *Op. cit.*: p. 89)

Assim, entendendo esse paradigma para além dos termos acadêmicos e políticos, este duplo também se complexifica na experiência social dos ciganos, visto que ambas as formas de representação e enunciação, conferem uma externalidade social para os mesmos. Isto não deixa também de aparecer na forma como a inserção dos ciganos se dá socialmente. Como podemos conferir nos relatos de Angus Fraser (1995) sobre os ciganos do Leste Europeu, o imagético que evocam também são reiterados pelos próprios sujeitos que se identificam enquanto tais.

A questão da ciganidade parece estar sendo permeada pela constituição de os projetarem à externalidade social em relação à “sociedade em geral”. Isto pode ser visto, por exemplo, na forma como as mulheres da etnia Kalderash possuíam uma distinção essencial por utilizarem ou não lenços coloridos nos cabelos, ou no fato de as mulheres Lovara não utilizarem mais saias longas, tanto com o entendimento de não representarem as “ciganas mais autênticas” no imagético social⁴¹, quanto para com as próprias mulheres das respectivas etnias que poderiam atribuir à “degeneração cultural”.

The great range of ethnic-linguistics diversity is mirrored and crosscut by variations in all aspects of contemporary Gypsies' life, affected by developments in their relationship to the society around them, whether it be population growth and increasing land shortage, sedentarization, having to live close to the *gadžo*, motorized transport, industrialization, or fluctuations in earning opportunities. The demise of Gypsy society has often been forecast; the fact that language, customs, traditions and entire life-style are in constant change and adopt elements from other societies is taken to indicate decline. One group becomes differentiated from another, because the influences come from different sets of *gadžé*; but each is the product of general tradition of adaptability – social, geographical, and occupational. (...) Old trappings and customs sometimes die away – as when Kalderash women give up the colourful kerchief over their hair, or Lovara women no longer wear picturesque long skirts – but this does not destroy or diminish the feeling of separateness, however much other Kalderash and Lovara may view such lapses as a sign of degeneration, and even if the

⁴¹ “Thus it turns out, somewhat paradoxically, that the boundaries of this community in the sense of Frederic Barth (Barth, 1969) are determined in fact not by its members, but by the surrounding populations, regardless of the self-perception of the Gypsies and their identity (or at least the one they would like to demonstrate in public), and they will always be perceived (and treated, respectively, in various life situations) as nothing other than Gypsies.” (MARUSHIAKOVA & POPOV, *Op. cit.*: p. 88).

Como retratado pelos autores, esta cisão entre ciganos e não-ciganos é complexificada, principalmente, por uma forma de representação que os ciganos atingem e são compreendidos socialmente. Neste sentido, a imputação de separação não está vindo apenas pelo sentimento, mas pela efetiva realização desta separação pela “sociedade em geral”.

gadžo thinks that the most authentic Gypsies must be the most exotic. (FRASER, *Op. cit.*: pp. 304-5; grifo nosso).

A partir da enunciação de Fraser, na qual os ciganos assumiriam comparativos sociais devido à autenticidade de suas representações imagéticas – principalmente culturais –, tange um aspecto central para o entendimento da relação entre a imputação e a identificação dos mesmos. Perante os inúmeros contextos e particularidades, os grupos ciganos também possuem distinções entre si, ainda que pertencendo à mesma etnia e/ou cultura. Isto posto, a ciganidade, portanto, é entendida para além de um essencialismo evocado de que teria um “cigano ideal”, mesmo que, na prática social, esses conteúdos e representações estejam constantemente se reiterando e sendo evocados, inclusive, pela forma como esses sujeitos se autoidentificam e identificam outros ciganos da mesma etnia e/ou cultura, porém, pertencentes a outras famílias e turmas, como tematizado por Fraser.

Assim, os ciganos, a identidade cigana e a relação cultural também devem ser entendidas em processo, nos termos de que o idealismo projetado a eles, obnubilam os verdadeiros conteúdos sociais e seus atravessamentos na particularidade dos ciganos. Neste sentido, a compreensão de uma totalidade fragmentada se faz presente na diversidade que o processo social se dará, ainda que ainda estejamos falando de uma socialização capitalista que os atravessa em várias instâncias da vida cotidiana.

Porém, diferentemente da argumentação de Fraser, não acreditamos que estas relações particulares que os ciganos experienciam, inclusive diante os diversos contextos sociais, políticos e econômicos que fazem parte, mantenham e “*não diminuem ou destroem o sentimento de separação*” (*ibidem*; tradução nossa). Não concordamos que essa relação com os *gadžo* sob o aspecto cultural-identitário dos ciganos seja apenas uma “influência”, em que o sentimento de separação continuaria enquanto esta relação constituinte entre ciganos e não-ciganos. De modo a compreendê-los de forma externa, ao aferir que estas diferenciações se dão por diferentes apropriações destes elementos culturais que *influenciam* as comunidades ciganas e sua “*tradição de adaptabilidade*” (*ibid.*; tradução nossa), Fraser já está por considerá-los à parte, em que, nesses termos, o aspecto idealizado e exotizado dos ciganos será proponente. Essa noção de adaptabilidade dos ciganos os confere uma clara divisão entre “nós” e “outro”, que na socialização capitalista não deixam de atingir nexos essencialistas e naturalizantes.

O fato destas transformações culturais se darem de modos distintos nos mostra como, na realidade social, o entendimento desta sociabilidade em processo vai incorporando novos conteúdos sociais devido aos aprofundamentos contraditórios e resistivos da socialização

capitalista. Deste modo, os ciganos não estariam apenas como influenciados pelos *gadžo*, mas sim em completa relação.

Acontece que em ambas as perspectivas enunciadas pelos autores, ou seja, tanto aquela que reitera a visão de uma comunidade exótica quanto aquela que pontua o seu caráter marginal, apelam para uma ideia dos clãs ciganos como figuras excepcionais, alheios a uma sociabilidade comum a todos os sujeitos pertencentes ao mundo globalizado. Assim, os ciganos além de não serem considerados pelo senso comum como pertencentes a uma comunidade com valores que deveriam ser perpetuados, tão pouco aparecem como sujeitos sociais devidamente integrados à totalidade dos Estados-nação multiculturais dos quais fazem parte. Talvez a grande questão aqui seja entender o porquê desta imagem dos ciganos como membros de uma comunidade fechada, exótica e fortemente marcada por um perfil de associalidade. Pensando junto com Roswitha Scholz, talvez seja possível sugerir que um entendimento mais profundo sobre os fundamentos do anticiganismo só seja possível a partir de uma visão mais geral sobre a sociedade que constitui formas subjetivas específicas de acordo com os interesses objetivos próprios à sociabilidade moderna. (HENRIQUE, *Op. cit.*: pp. 102-3).

A partir da argumentação de Henrique, temos como esses fundamentos do anticiganismo são possíveis apenas em tensionamento com as formas subjetivas específicas da modernidade, entendidas enquanto processo social que se faz como proposições universais. Portanto, qualquer tentativa de tradução desta ciganidade, não estando em perspectiva a crítica da sociabilidade e subjetividade moderna, estão a reiterar essa pretensa essência que os ciganos atingem no estatuto social capitalista, ainda que estejam sendo compreendidas de modo a enunciar que os elementos culturais não-ciganos “incorporados” pela população cigana, não os tornariam menos ciganos. A pergunta que fica é porque a separação se faz como fundante para compreendê-los na sociedade capitalista.

Retomando o excerto, em que os ciganos representariam essas “*figuras excepcionais, alheios a uma sociabilidade comum a todos os sujeitos pertencentes ao mundo globalizado*” (*ibid.*), Henrique nos dá uma pista para a nossa proposição da externalização social dos ciganos como a forma particular de compreendê-los na socialização capitalista. A partir do entendimento da *forma social* (SCHOLZ, 2009) iremos conferir como a sociabilidade dos ciganos, mas principalmente a figuração social do nomadismo enquanto essência do que significa socialmente ser cigano, os colocam em um paradigma de que são compreendidos externos à socialização capitalista moderna. Portanto, reiterando posições que os imputam enquanto reminiscências arcaicas ou posições de os considerarem à parte/à margem da sociedade.

3.3 A mobilidade cigana como externalidade social

Com o caminho que expomos e argumentamos até o momento, a externalidade social que os ciganos são compreendidos pela sociedade capitalista, está para além da mera representação simbólica e discursiva. Enquanto manifestação real e concreta, os ciganos efetivamente estariam sendo externalizados da sociabilidade moderna diante dos mais diversos adjetivos e figurações anticiganas. Porém, enquanto centralização do debate aqui formulado e observado, a mobilidade cigana expressa pelo nomadismo generalizante *aparenta* ser a forma mais imediata de retratação e referência aos ciganos.

Do momento de imposição máxima do trabalho pela *institucionalização e aparelhamento estatal* (FOUCAULT, 1973/2013) à contemporaneidade, o cigano é acoplado e calcado por imputações outrificantes, que assumem na *forma social* (SCHOLZ, 2009) pelo valor a externalização de qualquer sociabilidade concebível. Utilizamos a externalidade social como o entendimento dialético de que ao externalizar, há sujeitos considerados internalizados por essa sociabilidade, no qual a figura do cigano, referido por posições antitéticas, acaba servindo quase como o espelho do que este sujeito moderno do valor não deve (e não pode) ser⁴², na iminência de ser desclassificado socialmente. O nomadismo, portanto, constitui essa relação dialética que cindiria os ciganos em relação à “sociedade em geral” por constituir seu avesso, ou melhor, sua negação.

Neste sentido, a externalização social seria a condição fundamental da constituição subjetiva moderna, para tanto necessitando sempre de mobilizar categorias que dessem conta de tratá-los enquanto reminiscências não incorporadas pelo processo. Ao atingir a máxima social, no caso dos ciganos, através da sistemática perseguição, banimento e violência, assim como pelas suas formas mais obnubiladas na contemporaneidade, que assumem pressupostos assistencialistas e de identificação territorial externa em relação aos Estados dos quais fazem

⁴² Como Scholz (2014) argumenta: “Ora é precisamente neste esquecimento que se reflecte a circunstância de o *cigano* ser supérfluo mesmo entre os “supérfluos”, de representar, por assim dizer, o *homo sacer* do *homo sacer*, que de certo modo constitui o arquétipo do *homo sacer*, o *homo sacer* originário. O anticiganismo é, de uma forma peculiar, o pária entre vários tipos de racismo. O *cigano* representa, na construção racista e associal, o último dos homens na sociedade, a “escumalha”, como declarou Heinrich Moritz Gottlieb Grellmann, o *perito em ciganos* alemão do Iluminismo (citado a partir de Ufen, 1996, p.75). Representa assim o exemplo por excelência a não seguir pelo cidadão *normal*. Mostra-lhe “onde ele vai parar” se não agir como deve ser e não obedecer, comportando-se antes *como um cigano*.” (SCHOLZ, 2014: pp. 61-2; destaques da autora).

parte, os ciganos são remontados a uma origem comum que, além de desconsiderar qualquer processo social e constitutivo da identidade cigana, ainda estaria a projetá-los “para fora”⁴³.

Apropriando-se do argumento de Roswitha Scholz (2009), o conceito de *forma social*⁴⁴ constitui-se como o fundamento da sociedade (e socialização) capitalista, no sentido de que, considerando o processo em sua historicidade, há uma mediação concreta das relações sociais. Deste modo, a realidade social, da forma como ela se apresenta, já é por si só o desdobramento das contradições em processo, que efetivamente se concretizam.

Assim, essa exclusão e aparente externalização dos ciganos, para além do plano puramente sociológico, não só se realiza na prática como se efetiva enquanto a realidade social capitalista em suas transformações. Portanto, através deste paradigma entre externo e interno, a outrificação de alguns sujeitos estaria para a constituição social e subjetiva capitalista. Porém, como Roswitha assente:

Contudo, não se pode simplesmente prosseguir a crítica do valor inicial e tomar o “valor” pelo conjunto da totalidade; esta tem os seus próprios pressupostos. Justamente ao registrar o conceito de totalidade, é preciso fazer notar que não é só o valor e o que habitualmente é entendido por ele, a economia, que são constitutivos da totalidade, mas que a “totalidade” é mais abrangente; (...) Profundamente impressionados e afectados pelo “colapso”, poderíamos desde logo, nomeadamente, voltar a esquecer (de novo) que a sociedade é mais que o conjunto de um contexto económico e que este sempre foi o entendimento adoptado no conceito de fetiche.

⁴³ Há uma formulação proposta da origem comum dos ciganos, principalmente a partir da primeira metade do século XX (FRASER, 1995). Originários da Índia, esses estudos apontam que os ciganos teriam tido uma longa história de perseguição e banimento, passando pelo Irã, Armênia, Egito, até finalmente chegarem a Europa pela Turquia e Grécia. Através de relatos (escassos e esparsos) sobre indivíduos nômades pertencentes às tribos de dançarinos e artistas das castas menos abastadas, localizadas nas margens do Rio Ganges, na Índia, a origem dos ciganos é, então, apontada e (trans-)historicizada. Entretanto, a principal evidência seria linguística, a partir da comparação dos sistemas e estruturas linguísticas há muitas semelhanças entre o Romani e as derivações da língua hindu. Porém, fazemos coro ao contra-argumento de Fraser (1995), no qual apesar de constituir essa identificação linguística, ainda assim: “*Isso significa que, durante todo o período que é particularmente importante para o estabelecimento da origem e das afinidades mais próximas ao Romani, há uma névoa de obscuridade sobre o que estava acontecendo*” (ibidem: p. 18; tradução nossa).

A questão está no porquê os ciganos teriam que ser descendentes de castas indianas baixas ou criminosas? Sendo uma questão muito mais do viés do pesquisador em relação ao seu objeto, imputá-los a tais ascendências diz mais sobre a perspectiva que assumem na modernidade do que realmente um remonte histórico da origem dos ciganos. Não há evidências suficientes e plausíveis para que a imputação dos ciganos às castas subalternas, ou de trapaceadores e andarrilhos da Índia, que não estejam demonstrando a visão do cigano como pária social na sociabilidade do *moderno sistema produtor de mercadorias* (KURZ, 1992). Há muito juízo de valor envolvido em ambas as hipóteses e que, ao nosso ver, não escapam do imaginário social (moderno) arquetípico do cigano. Além disso, a tentativa de externalização social se faz mister se considerarmos que os primeiros relatos dos ciganos – inclusive, diante esta própria alcunha – se dão em solo europeu, a partir do século XV (FRASER, *Op.cit.*).

⁴⁴ O conceito de *forma social*, apesar de utilizarmos na formulação de Scholz (2009), possui uma ampla discussão teórica. Teorizado por Lukács e, posteriormente, por Adorno – pertencente a chamada Escola de Frankfurt que se dedicou amplamente nos estudos do processo e da forma social –, o conceito de forma social fora formulado em detrimento da análise marxista e crítica do fundamento social fetichista da forma-mercadoria. A relação entre sujeito e objeto estão como pano de fundo dessa discussão teórica, que de modo insuficientemente sabido, não conseguiremos abordar em sua amplitude de tratamento, análise e compreensão.

Esquecimento este que se manifesta, por exemplo, na suposição que todos “nós” somos atingidos pela crise imediatamente e sem distinção. (*ibidem*: n.p.; grifo nosso)

Isto nos possibilita entender que o valor como esse lastro e coesão social permite o entendimento de uma *totalidade concreta* (*ibid.*), mas que se reproduz de forma distinta e com conteúdos sociais diferenciados entre si. Segundo a autora, esta totalidade social, constituída e cindida pelo valor, se realiza efetivamente e concretamente de modo totalmente fragmentário. Significando, portanto, que diferentemente de posturas que considerem todos no mesmo pé de igualdade, os diferentes sujeitos (e aqueles imputados a não-sujeitos pelo valor) experienciam a socialização capitalista de forma particulares, assim como sua crise.

Não há como subsumir os diferentes níveis da análise e formulação do processo social em sua concreção. Por isso, a totalidade social, apesar de mobilizar os mesmos conteúdos de uma sociabilidade imposta e reiterada pela violência, ainda assim, está perante as diferenças constitutivas do próprio processo que, na cotidianidade e particularidade dos sujeitos, é experienciada de formas distintas. Isso significa que a subsunção de tudo ao valor é, em suma, subsumir os diferentes momentos da reprodução social capitalista em sua magnitude e diferenciação. A fragmentação do processo não só é sua realização, como também é sua efetiva forma de constituição do social. Deste modo, a *totalidade fragmentada* representada pelo valor, nos possibilita compreender que esta relação mediada entre aparência (real) e essência possui como coesão o *fetichismo da mercadoria* (MARX, 1867/2013), visto que não há compreensão possível que não se tenha em mente a mediação social por excelência da realidade em seus níveis de concreção e abstração.

Para Marx [1867], o *fetichismo da mercadoria* está para o duplo que a forma-mercadoria adquire no processo de produção social. Em sua aparência material, ou seja, como valor de uso, ela é uma coisa óbvia: satisfação de “*necessidades humanas por meio de suas propriedades*” (*ibid.*: p. 146). Porém, diante seu caráter místico pelo valor (valor de troca), não será o cumprimento dessas necessidades que estará sendo abstraído de sua produção, mas sim a igualdade dos diferentes trabalhos humanos.

A igualdade dos trabalhos humanos assume a forma material da igual objetividade de valor dos produtos do trabalho; a medida do dispêndio de força humana de trabalho por meio de sua duração assume a forma da grandeza de valor dos produtos do trabalho; finalmente, as relações entre os produtores, nas quais se efetivam aquelas determinações sociais de seu trabalho, assumem a forma de uma relação social entre os produtos do trabalho.

O caráter misterioso da forma-mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens os caracteres sociais de seu próprio trabalho como

caracteres objetivos dos próprios produtos do trabalho, como propriedades sociais que são naturais a essas coisas e, por isso, reflete também a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social entre os objetos, existente à margem dos produtores. É por meio desse quiproquó que os produtos do trabalho se tornam mercadorias, coisas sensíveis-suprassensíveis ou sociais. (*ibid.*: p. 147)

É precisamente nesta forma social em que os produtos do trabalho humano assumem as relações sociais capitalistas por excelência, em vez de, na realidade, representarem diferentes relações entre produtores de mercadorias de diferentes qualidades de trabalho humano. Exercendo sua máxima social: a *coisificação das pessoas* e a abstração social *pela personificação das coisas* (*ibidem*: p. 187), muito mais que uma *aparente* inversão da realidade, a mercadoria assume a mediação social, por excelência, da realidade, em toda sua concreção e abstração. Isso, em Marx, se refere à *abstração real* (*ibid.*) do processo social capitalista.

Trata-se de uma relação física entre coisas físicas. Já a forma-mercadoria e a relação de valor dos produtos do trabalho em que ela se representa não tem, ao contrário, absolutamente nada a ver com sua natureza física e com as relações materiais [*dinglichen*] que dela resultam. É apenas uma relação social determinada entre os próprios homens que aqui assume, para eles, a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas. (*ibid.*: p. 147)

A fantasmagoria assumida por essa relação entre os produtos dos diferentes trabalhos privados adquirem uma “*objetividade do valor socialmente igual, separada de objetividade de uso, sensivelmente distinta*” (*ibid.*). Como característica essencial do trabalhador e de seus diferentes trabalhos privados temos o *duplo caráter social* (*ibidem*: p. 148), no qual do mesmo modo que os trabalhos úteis têm de satisfazer necessidades por meio das propriedades das mercadorias, também são equivalentes e permutáveis entre si, mesmo que a qualidade sensível não seja a mesma. Assim,

A igualdade *toto coelo* [plena] dos diferentes trabalhos só pode constituir numa abstração de sua desigualdade real, na redução desses trabalhos ao seu caráter comum como dispêndio de força humana de trabalho, como trabalho humano abstrato. O cérebro dos produtores privados reflete esse duplo caráter social de seus trabalhos privados apenas nas formas em que se manifestam no intercâmbio prático, na troca dos produtos: o caráter socialmente útil de seus trabalhos privados na forma de que o produto do trabalho tem de ser útil, e precisamente para outrem; o caráter social da igualdade dos trabalhos de diferentes tipos na forma do caráter de valor comum a essas coisas materialmente distintas, os produtos do trabalho. (*ibidem*: p. 149).

Portanto, a desigualdade representada por essa redução das diferentes qualidades dos trabalhos privados úteis também assume a forma da desigualdade entre os produtores desses trabalhos. Representando socialmente enquanto relações sociais entre produtos, a igualdade

entre os trabalhadores se torna única e exclusivamente a *forma social* de existência no capitalismo. Neste sentido, e voltando atenção aos ciganos, gostaríamos de fazer uma apreciação acerca dessa igualdade *toto coelo* da mercadoria que reflete nas relações sociais capitalistas também enquanto unicidade e igualação, tendo como sua antípoda a desigualdade que, a nós, constitui essencialmente sua negação.

A priori, essa igualdade a todo custo necessita de sua constituição dialética representada pela desigualdade. Entretanto, por finalidade de inserir o sujeito na névoa que constitui o processo social, a relação entre os trabalhos e seus produtores se faz como uma grande relação jurídica e igualitária que, efetivamente, na forma social se executa nessa condição. Porém, como intrínseco a qualquer constituição subjetiva moderna, a desigualdade é a real substância dessas relações sociais capitalistas, na qual abstraindo todas as qualidades de suas diferentes apropriações e formas, se iguala por um conteúdo esvaziado de sentido.

Tendo como fundamento social do valor essa desigualdade, as relações sociais capitalistas seriam, dessa forma, essencial e puramente desiguais em sua plena realização social. Deste modo, compreender a desigualdade entre os diferentes sujeitos sociais se faz mister, no sentido de que se constitui como relação social elementar e, portanto, inerente à *forma social capitalista*. Assim, os ciganos em sua concreção e realidade social, estariam intrinsecamente projetados ao não-trabalho, em que o “modo de vida” nômade tomando a essência dessas relações, abstrai as diferentes qualidades e conteúdos destas relações sociais. Portanto, seria essencialmente na exclusão do cigano que estaria plenamente internalizado na lógica de reprodução e socialização pelo capital.

O aspecto do não-trabalho traz uma constatação a mais para o entendimento desses sujeitos, mas ainda assim, podemos aferir que é justamente pelo caráter de externalização social pelo não-trabalho que os ciganos estariam sendo socializados – mesmo que, como levantamos a partir das entrevistas, estejam se reproduzindo pelo trabalho das mais diversas maneiras e estratégias. Assim, como Roswitha Scholz (2014) argumenta:

Pelo contrário, enquanto banido, o *cigano* é livre como um pássaro (*vogelfrei*); encontra-se no exterior do mundo do trabalho e da lei, e precisamente nesta exclusão ele está dialecticamente incluído na forma jurídica, como *homo sacer par excellence* (...) esta circunstância prende-se com a existência como *homo sacer*, que representa a “lei” autêntica e fundamental da socialização da dissociação-valor na forma de ausência da lei. (*ibidem*: p. 97; destaques da autora).

Assim, é precisamente nesta forma de desclassificação social dos ciganos como os párias nômades e associais que a forma fundamental da socialização pelo trabalho se projeta

em toda sua instância. O nomadismo, enquanto relação social, configura essa aura do cigano como externo e avesso à sociedade capitalista, quando, no mais, estão *essencialmente* mobilizados e articulados pela sociedade do trabalho, mesmo que na aparência de não-trabalho. Deste modo, a *forma social* na particularidade dos ciganos constitui esse *quid pro quó* que, perante o entendimento de um fora-da-lei por excelência, externo a qualquer disciplina estatal e (principalmente) do trabalho, estariam representados enquanto distintos. Na realidade, o nomadismo parece figurar esse fator máximo da imputação do cigano ao não-trabalho e a externalidade social capitalista, a partir da dissociação desses valores intrínsecos a lógica da reprodução e produção social pelo capital em todos seus momentos e realizações.

Acontece que, abstraindo as qualidades dos diferentes trabalhos humanos, podemos conferir que o nomadismo constitui, por excelência, essa forma de inserção social dos ciganos na socialização pelo trabalho, mesmo que na aparência social seja imputado ao não-trabalho – e realmente se executando como tal na experiência social desses sujeitos. Em nossas idas e entrevistas em campo, pudemos conferir que os ciganos estariam diretamente ligados à lógica de uma vida nômade, mesmo que nem todos, atualmente (e mesmo anteriormente) tenham alguma relação social que se assemelhe ou reproduza enquanto nômade. Ainda, àqueles que possuíam o nomadismo como sociabilidade, propusemos que estivessem essencialmente articulados com o trabalho, visto que as lógicas e territorialidades da relação social nômade, em si, estavam articuladas com a reprodução social da vida cotidiana que, não pode e não há como não estar entremeada com o trabalho.

(...) tem de pôr em relevo o anticiganismo como variante específica do racismo, torná-lo visível como uma forma central da barbárie da Modernidade civilizada; ela tem de mostrar as crueldades que foram perpetradas contra os Sinti e Roma, rigorosamente para além de toda a romantização ou idealização – que já são sempre a outra face da fúria eliminatória relativamente aos *ciganos* – em vez de os associar, ainda que na forma meramente imaginária, a outros santos utópicos, e os instrumentalizar no interesse da “cultura dominante” (...) Os Sinti e Roma, ainda que discriminados, de modo nenhum são *per se* adversários do capitalismo, mas estão profundamente marcados por ele, tal como todos os outros; a sua posição social está condicionada precisamente pela sociedade capitalista do trabalho, na medida em que se esta, por um lado, os separa de si, colocando-os nos seus antípodas, eles constituem, por outro lado, o pressuposto desta socialização negativa, como matriz do *homo sacer par excellence*. (SCHOLZ, 2014: pp. 102-3; destaques da autora, grifo nosso)

Assim, a partir desta constatação, pensando na exclusão incipiente como *forma social* dos ciganos, em que seria justamente no caráter de externos à lógica do trabalho que a própria categoria constituiria as relações sociais dos ciganos. A matriz da socialização pelo trabalho constitui uma maneira *sine qua non* para o entendimento da modernização enquanto

desdobramento da vida social. As relações modernas capitalistas são substancializadas pelo trabalho, em que somente a este é possível compreender a totalidade social diante todas suas particularidades e realidades (SCHOLZ, 2009).

Assim, a socialização negativa pressuposta no imagético e representação social dos ciganos, na verdade constitui o próprio processo social capitalista de imposição, disciplinamento e coerção física e psíquica do trabalho, em que projetando a eles todo o tipo de estereótipos em relação à vagabundagem, se realiza na negação de si própria enquanto violência. Deste modo, mesmo que os ciganos estejam empregados formalmente, ainda assim a associação com o não-trabalho se edifica enquanto pressuposto, visto que, no limite, representaria o modo de expiar o caráter constitutivo da lógica capitalista na figura deste “outro”. Nesses termos, seria pelas mazelas do próprio processo social em sua máxima, que a justificativa social e subjetiva de submissão ao trabalho edificaria enquanto constituinte do ente.

Por fim, argumentamos que a externalização social dos ciganos perante a socialização capitalista *pelo e para o trabalho* (KURZ, 1992) confere um caráter essencialmente fetichista para essa relação. Aparecendo de forma a obnubilar os verdadeiros conteúdos sociais (inclusive do trabalho) que os ciganos atingem no estatuto social pelo valor, seria pela despromoção social e a imputação ao não-trabalho que os ciganos *realmente* estariam sendo socializados. Neste sentido, o “ser nômade” também constitui essa relação fetichista em toda sua máxima social, se dando pelo obscurecimento do nomadismo como (também) uma relação social de trabalho expressa pelos padrões territoriais do capital, que estaria sendo representado socialmente como um modo de vida avesso à sociabilidade capitalista.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No decorrer desse trabalho, argumentamos de forma insistente e reiterativa que a externalização social dos ciganos constitui como componentes da socialização particular no capitalismo. O nomadismo aparecendo como relação constitutiva do ente, eleva a categorização dos ciganos ao *status* de inerente da forma de inserção e reprodução social na sociedade capitalista. A mobilização do trabalho, nesse sentido, é central no entendimento deste movimento dialético assumido pelo nomadismo enquanto relação social, ainda mais diante dos conteúdos da socialização capitalista em seu modo mais violento, coercivo e impositivo.

Será através da sistemática imputação do cigano como o “outro” a ser subjugado devido ao não-trabalho, que se dará sua socialização negativa na sociedade produtora de mercadorias. A negação irrompe como processo. Neste sentido, é através da expiação dos verdadeiros conteúdos sociais que a relação social dos ciganos se apresenta na *forma social capitalista* (SCHOLZ, 2009) do modo como se dá. Assim, o processo se nega o tempo todo diante de suas próprias categorias e alicerces, em que diante da objetividade social estão constantemente a serem positivadas e reiteradas.

O nomadismo, portanto, constituiria essa negação essencial do processo de mobilização e territorialização do capital, que não significa que esteja avesso, mas sim que aparece deste modo e se constituindo enquanto relação inerente à sociedade. Assim, o sujeito nômade, transpassando essa aura de liberdade e desprendido de qualquer relação coerciva – mesmo que, em nossa argumentação, não o seja verificável – revelam a negação dos fundamentos da modernização enquanto processo e forma social. Ademais, é através da figura do cigano que todos os conteúdos velados e obnubilados pela forma-mercadoria e pela relação objetificante do sujeito, serão apreendidos em sua contradição e introjeção. Mas, como argumentamos, não significa que o “cigano” também não esteja reificado por todas essas categorias que se cristalizam na socialização capitalista, porém, de modo particular.

Deste modo, o anticiganismo configuraria a partir de um fundamento que, tratando-os como “de fora”, os ciganos seriam e são interpretados a partir do aspecto longínquo que, fetichistamente, algum dia representaram. Vale frisar que qualquer remissão ao “cigano” para além do período moderno é, em suma, uma grande abstração nominal, se não a trans-historicização do processo social capitalista em sua máxima. Qualquer alcunha que esses

sujeitos tiveram, em nada se assumiria com a forma que irão ser substancialmente projetados à externalidade na *sociedade do trabalho* (KURZ, 1992), só estando a piorar em sua crise.

Na crise, esse caráter social do cigano toma características universalizantes, no sentido de que a despromoção social imputada a eles, não mais como um medo incipiente, se faz real pelo constante “cair para fora do sistema” (SCHOLZ, 2014). A relação entre o de “fora” e “de dentro”, mesmo que constitutivas, tornam-se expiatórias, já que agora tudo deverá ocorrer para a manutenção e reprodução cotidiana de sujeitos que, sem amparo, sem trabalho e sem dinheiro, irão se digladiar entre si pela ínfima possibilidade de trabalho numa sociedade arruinada pela crise. Esses conteúdos das relações sociais de trabalho irão se manifestar das mais diversas formas, sendo que em sua grande maioria pela projeção do próprio colapso subjetivo na figura deste “outro”, que aqui tematizamos através do cigano, mas não se limitando somente a esses sujeitos, ainda que o colorido particular dessas relações se medeiam de formas distintas.

Desta forma, e não estando alheio ao processo social, o sujeito alcunhado como cigano, mobilizado diante das mais diversas categorizações, diante de uma contradição imanente da própria sociedade produtora de mercadorias, é projetado a estados de externalidade que não mais se constituem como seu próprio espelho. O nomadismo, portanto, será essa relação por excelência de uma tentativa furtiva de tratar o cigano como antípoda de uma sociedade que, no mais, o constitui enquanto essência social e da socialização capitalista.

*

Para além do momento de realização deste trabalho, algumas perguntas se mantêm, na expectativa de poderem ser abordadas e estudadas a fio futuramente:

Para além dos conceitos de figuração e representação social do trabalho, gostaríamos de nos aprofundar no *fetichismo da mercadoria* como esta *relação sensível-suprassensível* (MARX, *Op. cit.*: p. 146) entre coisas, estando também para a *personificação* das relações de trabalho que diferentes sujeitos assumem no processo social capitalista. Qual seria a personificação das relações sociais do e pelo capital na particularidade dos chamados ciganos imputados ao não-trabalho? Quais conteúdos são evocados e desdobrados nessa prerrogativa?

Pensando na relação entre constituição subjetiva moderna e a crítica do sujeito ante o processo social de valorização do valor e de desdobramento das contradições em processo, nos perguntamos: teria uma constituição subjetiva que, manifesta pelo anticiganismo, se

desdobraria socialmente na projeção e externalização social do cigano? Quais seriam as introjeções do sujeito moderno do valor em relação ao cigano, tido como “de fora” do valor e (quase) como não-sujeito? O cigano seria o “outro”, por excelência, do trabalho ou do valor, ou dos dois?

Por último: A territorialização do capital em sua manifestação particular, também pode ser desdobrada em nexos racializados? Os ciganos, nesse sentido, estariam territorializados expressando um fundamento racial das relações sociais capitalistas?

REFERÊNCIAS

ANDRADE JÚNIOR, Lourival. Os ciganos e os processos de exclusão. In: *Revista Brasileira de História*, v. 33, n. 66, 2013. pp. 95-112.

ASSÉO, Henriette. L'invention des 'Nomades' en Europe au XX^e siècle et la nationalisation impossible des Tsiganes. In : NOIRIEL, Gérard (ed.). *L'identification : Genèse d'un travail d'État*. Paris: Belin Éditeur, 2007. pp. 161-80.

AUMERCIER, Sandrine. *Le "discours capitaliste" nous aide-t-il à comprendre le capitalisme?* Original: Hilft uns der lacanshe "kapitalistische Diskurs" den Kapitalismus zu verstehen? Seminário Psicanalyse et capitalisme. Edição do autor, 2022 (mimeo).

CALVINO, Italo. *As cidades invisíveis*. (2^a ed.) São Paulo: Companhia das Letras, 2002 [1972].

CLASTRES, Pierre. *Sociedade contra o Estado: Pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Ubu Editora, 2017 [1974].

FERRARI, Florencia. *O mundo passa: Uma etnografia dos Calon e suas relações com os brasileiros*. São Paulo: Departamento de Antropologia, FFLCH-USP, 2010. Tese de Doutorado.

FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas* (4^a ed.). Rio de Janeiro: Nau Editora, 2013 [1973].

FRASER, Angus. *The Gypsies*. (2^a ed.). Oxford: Blackwell, 1995.

GAUDEMAR, Jean-Paul de. *Mobilidade do trabalho e acumulação do capital*. Lisboa: Editora Estampa, 1977.

GUIMARAIS, Marcos Toyansk Silva. *O associativismo transnacional cigano: Identidades, diásporas e territórios*. São Paulo: Departamento de Geografia, FFLCH-USP, 2012. Tese de Doutorado.

HEIDEMANN, Heinz Dieter. Os migrantes e a crise da sociedade do trabalho: Humilhação secundária, resistência e emancipação. In: WITTE, André de. (Org.). *Migrações: discriminação e alternativas*. São Paulo: Paulinas, 2004. pp. 25-39.

HEIDEMANN, Heinz Dieter; TOLEDO, Carlos de Almeida & BOECHAT, Cássio Arruda. O trabalho no Brasil: Traçado interpretativo de sua história de formação e de sua crítica. In: *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 28, n. 81, 2014. pp. 55-67.

HENRIQUE, Juliana da Silva. *O fundamento anticigano: Contribuições para uma crítica à constituição lógico-histórica do mundo moderno*. São Paulo: Departamento de História, FFLCH-USP, 2020. Tese de Doutorado.

KALIFA, Dominique. *Os Bas-fonds: História de um imaginário*. São Paulo: Edusp, 2017.

KURZ, Robert. *O colapso da modernização: Da derrocada do socialismo de caserna à crise da economia mundial* (6ª ed.). São Paulo: Paz e Terra, 1992.

JAPPE, Anselm. *As aventuras da mercadoria: Para uma nova crítica do valor*. (2ª ed.). Lisboa: Antígona, 2013.

LA BLACHE, Vidal de. Os gêneros de vida na Geografia Humana. In: HAESBAERT, Rogério; PEREIRA, Sérgio & RIBEIRO, Guilherme (Orgs.). *Vidal, Vidais: Textos de Geografia Humana, Regional e Política*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012. pp. 131-84.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Princípios da filosofia ou a Monodologia*. Lisboa: Edições Colibri, 2016 [1714].

LUCASSEN, Leo. Eternal vagrants? State formation, migration and travelling groups in Western Europe, 1350-1914. In: LUCASSEN, Leo; WILLEMS, Wim & COTTAAR, Annemarie. *Gypsies and other itinerant groups: A socio-historical approach*. Nova York: Macmillan, 1998. pp. 55-73.

MARUSHIAKOVA, Elena & POPOV, Veselin. Between exoticization and marginalization: Current problems of gypsy studies. In: *Behemoth, A Journal on Civilisation*, vol. 4, n. 1, 2011. pp. 86-105.

MARX, Karl. *O capital: Crítica da economia política*. Livro I: O processo de produção do capital. São Paulo: Boitempo, 2013 [1867].

RODRIGUES, Maria Lucia & OLANDA, Elson Rodrigues. A invisibilidade da cultura cigana nos espaços escolares. In: GONÇALVES JÚNIOR, Marcos Antonio; FERREIRA, Evandson Paiva & MOURA, Elisandra Filetti. *Narrativas de professores para professores: Produtos educacionais para o ensino na educação básica*. Goiânia: CEGRAF UFG, 2020. Documento eletrônico. Disponível em: < <https://publica.ciar.ufg.br/ebooks/educacao-basica-pesquisa/volume1/03.html>>.

SCHOLZ, Roswitha. Forma social e totalidade concreta: Na urgência de um realismo dialéctico hoje. In: *EXIT! Crise e Crítica da Sociedade da Mercadoria*, n. 6, 2009.

_____. *Homo sacer e os ciganos: O anticiganismo – reflexões sobre uma variante essencial e por isso esquecida do racismo moderno*. Lisboa: Antígona, 2014.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: Cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SORRE, Maximilien. Migrações e mobilidade do ecúmeno. In: *Max Sorre: Geografia*. São Paulo: Editora Ática, 1984 [1954]. pp. 124-39.

STEWART, Michael. *The time of the Gypsies*. Boulder: Westview Press, 1997.

VAINER, Carlos. *Trabalho, espaço e Estado: Questionando a questão migratória*. Rio de Janeiro: PUR/UFRJ, 1984.

Outras fontes documentais

BRASIL. Senado Federal. *Projeto de Lei do Senado nº 248, de 2015*. Cria o Estatuto do Povo Cigano. Brasília: Senado Federal, 2015. Disponível em: <https://legis.senado.leg.br/sdleg-getter/documento?dm=4038455&ts=1655324480404&disposition=inline&_gl=1*atembc*_ga*MTQ2MjQwMzQwMS4xNjk3NzY0MTA5*_ga_CW3ZH25XMK*MTY5Nzc2NDEwOS4xLjEuMTY5Nzc2NDI3MC4wLjAuMA..>. Acesso em 19 out. 2023.

BUDAPESTE. Câmara de Deputados de Budapeste. *Projet de loi sur la réglementation des tziganes vagabonds par les législations*. Budapeste: Giulia Benkö, 1911.

INGLATERRA. *Caravan Sites Act*. Chapter 52, 1968. Disponível em : <<https://www.legislation.gov.uk/ukpga/1968/52>>.

MELLO, Affonso Bandeira de. Problemas de Imigração e de Colonização: Crises de trabalho nos Países super-povoados da Europa e da Ásia. In: *Jornal do Commercio*, edição 126, fev./1938.