



Ministério da Saúde
Fundação Oswaldo Cruz

**INSTITUTO DE COMUNICAÇÃO E INFORMAÇÃO CIENTÍFICA E
TECNOLÓGICA EM SAÚDE**

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM INFORMAÇÃO E
COMUNICAÇÃO DA SAÚDE**

**PRODUÇÃO SOCIAL DOS SENTIDOS EM PROCESSOS
INTERCULTURAIS DE COMUNICAÇÃO E SAÚDE: A
APROPRIAÇÃO DAS POLÍTICAS PÚBLICAS DE SAÚDE PARA
CIGANOS NO BRASIL E EM PORTUGAL**

ALÚÍZIO DE AZEVEDO SILVA JÚNIOR

2018

ALUÍZIO DE AZEVEDO SILVA JÚNIOR

TESE DE DOUTORADO

**PRODUÇÃO SOCIAL DE SENTIDOS EM PROCESSOS
INTERCULTURAIS DE COMUNICAÇÃO E SAÚDE: A
APROPRIAÇÃO DAS POLÍTICAS PÚBLICAS DE SAÚDE PARA
CIGANOS NO BRASIL E EM PORTUGAL**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Informação e Comunicação e Saúde (PPGICS), do Instituto de Comunicação e Informação Científica e Tecnológica em Saúde (ICT), da Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz) para obtenção do grau de Doutor em Ciências.

Orientadora: Profa. Dra. Inesita Soares de Araujo

Rio de Janeiro
2018

Catálogo na fonte
Instituto de Comunicação e Informação Científica e Tecnológica em Saúde
Biblioteca de Saúde Pública

Silva Júnior, Aluizio de Azevedo

Produção social dos sentidos em processos interculturais de comunicação e saúde: a apropriação das políticas públicas de saúde para ciganos no Brasil e em Portugal / Aluizio de Azevedo Silva Júnior. - Rio de Janeiro, 2018.

II, 504 f.; il.

Tese (Doutorado) – Instituto de Comunicação e Informação Científica e Tecnológica em Saúde, Pós-Graduação em Informação e Comunicação e Saúde, 2018.

Orientadora: Inesita Soares de Araujo.

Coorientadora: Maria Natália Ramos.

Bibliografia: f. 505-520

1. Ciganos. 2. Comunicação e Saúde. 3. Interculturalidade. 4. Políticas Públicas. 5. Cinema e Audiovisual. I. Título.

ALUÍZIO DE AZEVEDO SILVA JÚNIOR

PRODUÇÃO SOCIAL DE SENTIDOS EM PROCESSOS
INTERCULTURAIS DE COMUNICAÇÃO E SAÚDE: A APROPRIAÇÃO
DAS POLÍTICAS PÚBLICAS DE SAÚDE PARA CIGANOS NO BRASIL E
EM PORTUGAL

Aprovado em: 13 de agosto de 2018

Banca Examinadora

Prof.^a. Dr.^a. Inesita Soares de Araujo – Orientadora
ICICT/Fiocruz

Prof.^a. Dr.^a. Maria Natália Ramos – Coorientadora
CEMRI/Lab

Prof.^a. Dr.^a. Kátia Lerner
ICICT/Fiocruz

Prof. Dr. Wilson Couto Borges
ICICT/Fiocruz

Prof. Dr. José Ivo Pedrosa
Medicina/UFPI

Dedico este trabalho

Aos meus avós Alda e Ranulfo, Floripes e Laurindo, no reconhecimento de que as nossas raízes culturais e seus valores são o maior legado que puderam me deixar.

À minha doce sobrinha-afilhada Clarinha, na esperança de que o futuro seja de amor e conhecimento.

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar a Deus que tem me permitido caminhar com saúde e em favor da saúde.

O maior agradecimento é a todos os antepassados ciganos, pela resistência e pela força com que mantiveram nossa cultura Kalon e aqui hoje posso estar, especialmente representados pela vó Jandica e a Vó Maria, minhas duas bisavós, com quem tive o prazer de conviver e com quem muito pude aprender.

Agradeço com muito carinho aos maiores amores da minha vida, meus pais, Irani e Aluízio, pela dedicação com que me educaram, sempre incentivando e estando ao meu lado nos momentos mais alegres e nos mais difíceis; e à minha irmã Erlaine, companheira fiel com quem posso confiar plenamente e sem julgamentos quando mais preciso. Com essas três pessoas, homenageio a todos os meus familiares, vivos ou não.

Agradeço com muito respeito, carinho e admiração à minha orientadora Inesita Soares de Araujo, que sempre teve uma palavra de apoio, de confiança e que me ensinou a valorosa lição que a comunicação não é só harmonia, mas também conflitos e isso não a torna menos humana e sim mais importante, porque também é só por meio dela, do diálogo e da negociação, que podemos construir um mundo melhor.

Ao Rodrigo Zaiden, companheiro leal que acompanhou todos os momentos desse trabalho e inclusive participando efetivamente dele na pesquisa de campo, contribuindo com sua sagacidade, sua vontade incentivadora e seu olhar amoroso, que soube me escutar com paciência nos momentos mais tensos e me incentivar nos mais difíceis.

Agradeço à Karen Ferreira, que muito mais do que contribuir com o seu *know-how* fílmico e empréstimo de equipamentos, contribuiu com a sua sensibilidade, com seu olhar aguçado estético e sua verve artística e militante, o que foi um grande diferencial na realização do trabalho. Sem o Rodrigo e a Karen, certamente, teria sido mais pobre.

À professora Natália Ramos que nos acolheu plenamente no estágio sanduíche realizado na Universidade Aberta de Lisboa (UAb) e cujo olhar técnico e teórico nos permitiu avançar na construção do trabalho em Portugal, bem como foi decisiva para trazer o olhar fílmico no campo da interculturalidade e saúde.

Agradeço especialmente a quatro pessoas ciganas que foram essenciais para este trabalho: Jefferson e Wanderley da Comunidade Nova Canaã e o casal Marisa e Bruno Gomes, de Figueira da Foz.

A todas as amigas e amigos que acompanharam direta ou indiretamente a realização deste trabalho e que torceram pela sua realização, representados por três amigos que foram fundamentais para possibilitar e viabilizar a produção e a captação fílmica: Fernanda Caiado (MT), Piménio Ferreira (Portugal) e Isabela Padilha (Brasília).

Aos professores e servidores do PPGICS, pela dedicação com que atuam pela melhoria da comunicação e saúde do país. E aos colegas de graduação, em especial à Marina Fasanello.

Agradeço imensamente a todas as pessoas que participaram dos diálogos na pesquisa de campo, assim representadas:

Tias e Tios: Marinalva (Nova Canaã) Olga (Seixal), Adérito (Lisboa), Araxides (Tangará), Nilva (Rondonópolis), Anésio (Tangará) e Ranulfinho (Campo Grande-MS), Francisco (Águeda), Laura (Loures).

Mulheres Marias ciganas: Barbosa (Tangará), Gil (Porto), Luiza (Beja), Amélia (Beja), Divina (Rondonópolis), Rosa (Beja)

Casais: Bruno e Marisa (Figueira da Foz); tio Eurípedes e tia Nerana (Tangará); Seu Batista e D. Maria (Nova Canaã); tio Stoesse e tia Leida (Tangará), tia Zilma e tio Tiãozinho (Rondonópolis).

Jovens: Fernanda (Cuiabá), Piménio (Ericeira), Luan (Nova Canaã) e Joaquim Barão (Beja)

Crianças: Antônio (Loures), Saiuri (Nova Canaã), Maciel (Nova Canaã), Lucas (Rondonópolis) e Jéssica (Rondonópolis).

Mil Nações

Mil nações
Moldaram minha cara
Minha voz
Uso pra dizer o que se cala
O meu país
É meu lugar de fala

Mil nações
Moldaram minha cara
Minha voz
Uso pra dizer o que se cala
Ser feliz no vão, no triste, é força que me embala
O meu país
É meu lugar de fala

Pra que separar?
Pra que desunir?
Por que só gritar?
Por que nunca ouvir?
Pra que enganar?
Pra que reprimir?
Por que humilhar?
E tanto mentir?
Pra que negar
Que o ódio é que te abala?

(Elza Soares)

SILVA JÚNIOR, Aluísio de Azevedo. *Produção Social de Sentidos em Processos Interculturais de Comunicação e Saúde: a apropriação das políticas públicas de saúde para ciganos no Brasil e em Portugal*. Qualificação (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Informação e Comunicação em Saúde, Instituto de Comunicação e Informação Científica e Tecnológica em Saúde, Fundação Oswaldo Cruz, 2018.

RESUMO

Esse trabalho é fruto de um esforço coletivo para mapear e analisar os processos interculturais de comunicação (produção, circulação e apropriação) das políticas públicas de saúde para ciganos no Brasil e em Portugal. Partindo de um arranjo epistemológico-teórico-metodológico híbrido e multirreferencial entre os estudos anticoloniais, pela via das Epistemologias do Sul (Santos, 2016) e os Estudos Culturais e Estudos Semiológicos, pela via do modelo da Comunicação como Mercado Simbólico (Araujo, 2002), organizamos nossas reflexões tendo como eixos as desigualdades sociais e as mediações em torno dos processos de apropriação de tais políticas por parte das pessoas ciganas. Trata-se de uma pesquisa dialógica, realizada no campo da Comunicação e Saúde (C&S), cujo principal objetivo se pautou por analisar – e, comprovamos que – se as violências físicas e simbólicas, expressas pelas políticas persecutórias e racistas, respectivamente, aplicadas historicamente pelos Estados brasileiro e português contra as pessoas ciganas, o que deixou um rastro de pobreza e exclusão, impactam nas condições e situações de vida e saúde dessas comunidades. A aplicação das Epistemologias do Sul e seus procedimentos como as sociologias das ausências e das emergências e as ecologias dos saberes e dos reconhecimentos, nos possibilitou a construção de um saber compartilhado junto ao movimento político cigano, valorizando as suas vozes, olhares e saberes, que foram silenciados ou invisibilizados pelas sociedades ocidentais e a ciência hegemônica, comprovando que mantêm uma sofisticada filosofia de vida, que estrutura um sistema de ação e organização sociocultural, lhes permitindo resistir às opressões e dominações do capitalismo e do colonialismo. Já as categorias trazidas pelo mercado simbólico e sua matriz de mediações, nos permitiu mapear os principais interlocutores, suas comunidades discursivas, instâncias, campos, seus fatores e fontes de mediação, revelando contextos da elaboração, circulação e apropriação da saúde cigana nos dois países. Para dar consistência e horizontalidade entre as vozes ciganas que participaram da pesquisa de campo, as vozes teóricas e acadêmicas e às vozes oficiais estatais, que já têm alto poder de interlocução, colocamos em prática uma metodologia experimental, baseada numa matriz fílmica intercultural e semiológica, aos moldes antropológicos compartilhados de Jean Rouch, mas hibridizada com elementos das três matrizes mencionadas. Entre os conceitos aportados, destacam-se: a provocação (Rouch), a negociação (Rouch, 1975, Rouch e Ribeiro, 2007), o lugar de interlocução (Araujo, 2002), a tradução intercultural e tradução interpolítica (Santos, 2007 e 2017) e a criação (Rouch). Esse entrelaçamento mostrou-se viável tanto como possibilidade de mapeamento do fluxo comunicacional e simbólico, como de produção de um conhecimento com as pessoas ciganas e não sobre elas, o que fez toda diferença. Como resultados, comprovamos a pertinência do conceito de Tradução para a produção de um conhecimento crítico na área da comunicação e saúde, visto que, entre as inovações do nosso trabalho está a concretização do início de um intercâmbio de saberes entre os movimentos políticos ciganos brasileiro e português. Esse arranjo proporcionou de fato, uma intervenção na realidade estudada, denunciando ausências e negligências na saúde cigana, além de fazer emergir questões como: contextos e temas comuns, diferenças, demandas e lutas por igualdade racial e inclusão comunicacional na saúde. Mas, a comunicação só será emancipatória, transformadora das injustiças sociais e propulsora da cidadania a se trazer a possibilidade do exercício do direito à comunicação, que converte o ator social em ator político, para agir e transformar o mundo.

Palavras-Chave: Ciganos, Comunicação e Saúde, Políticas Públicas, Interculturalidade.

SILVA JÚNIOR, Aluizio de Azevedo. Social production of meanings Intercultural communication processes and health: the appropriation of public health policies for Gypsies in Brazil and in Portugal. Qualification (PhD)-Graduate Program in Information and Communication in Health, Institute of Communication and Scientific and Technological Information in Health, Oswaldo Cruz Foundation, 2018.

ABSTRACT

His work is a study of the intention of mapping and analyzing the intercultural processes of communication (production, circulation and appropriation) of public health policies for the Roma in Brazil and Portugal. Based on an epistemological-theoretical-methodological hybrid and multireferential arrangement between anticolonial studies, by Epistemologies of the South (Santos, 2016) and Cultural Studies and Semiological Studies, by the Symbolic Market Communication Model (Araujo, 2002), we organized our reflections. They have as skeletons as social inequalities and as mediations around the processes of appropriation of such policies by the gypsy people. It is a dialogical research carried out in the field of Communication and Health (C&S), whose main objective was to analyze – and we prove that – the physical and symbolic violence, expressed by the persecutory and racist policies, respectively, applied historically by the Brazilian and Portuguese states against Roma people, which left a trail of poverty and exclusion, impact on the conditions and situations of life and health of these communities. The application of the epistemologies of the South and its procedures such as the sociologies of absences and emergencies and the ecologies of knowledge and recognition enabled us to build a shared knowledge with the Gypsy political movement, valuing their voices, looks and knowledge, which were silenced or invisible by Western societies and hegemonic science, proving that they maintain a sophisticated philosophy of life, which structures a system of action and socio cultural organization, allowing them to resist the oppressions and dominations of capitalism and colonialism. On the other hand, the categories brought by the symbolic market and its matrix of mediations allowed us to map the main interlocutors, their discursive communities, instances, fields, their factors and sources of mediation, revealing contexts of the elaboration, circulation and appropriation of Gypsy health in both countries. To give consistency and horizontality between the Roma voices who participated in the field research and the theoretical and academic voices and the state officials, who already have high power of interlocution, we put into practice an experimental methodology, based on an intercultural and semiological filmic matrix, to the shared anthropological molds of Jean Rouch, but hybridized with elements of the three matrices mentioned. Rouch, Rouch, and Rouch, 2007), the place of interlocution (Araujo, 2002), intercultural translation and inter-political translation (Santos, 2007) and creation (Rouch). This interlacing proved feasible both as a possibility of mapping the communicational and symbolic flow and of producing a knowledge with the gypsy people and not about them, which made all the difference. As a result, we verified the pertinence of the concept of Translation to produce critical knowledge around communication and health, since among the innovations of our work is the realization of the beginning of an exchange of knowledge between the Brazilian and Portuguese gypsy political movements. This arrangement, in fact, is an intervention in the studied reality, denouncing absences and negligence in Gypsy health, as well as raising issues such as: common contexts and themes, differences, demands and struggles for racial equality and communicational inclusion in health. But communication will only be emancipatory, transforming social injustices and propelling citizenship if it brings the possibility of exercising the right to communication, which turns the social actor into a political actor, to act and transform the world.

Key-words: Gypsies, Communication and Health, Public Policies, Interculturality.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1	Imagem do sítio eletrônico do MPF com a reportagem "Justiça para Mudar verbete do Dicionário Houaiss" distribuída à.....	40
Figura 2	Cartaz online da campanha #direitoaseroquequiserem.....	45
Figura 3	Foto da reportagem “O Cemitério dos Vivos”, realizada com a comunidade cigana em Beja.....	145
Figura 4	Representação Gráfica do Modelo do Mercado Simbólico.....	200
Figura 5	Cartaz Povo Cigano o acesso humanizado e acolhedor em todos.....	341
Figura 6	Mandala.....	498
Figura 7	Caleidoscópio.....	498

LISTA DE TABELAS

Tabela 1	Funcionamento do Modelo do Mercado Simbólico.....	147
Tabela 2	Ecologia de saberes – uma síntese	171
Tabela 3	Vantagens do método fílmico compartilhado.....	204
Tabela 4	Matriz de aplicação do método fílmico	216
Tabela 5	Lista de tratados e documentos internacionais ratificados pelo Brasil e que impactam na saúde cigana.....	263
Tabela 6	Documentos nacionais e ações interministeriais que regem a saúde cigana.....	270
Tabela 7	Documentos e normativas que regem a saúde cigana em Portugal	288
Tabela 8	MUNIC 2009, 2011 e 2014: Existência de acampamento cigano e em área pública destinada a este fim.....	381
Tabela 9	Estimativas sobre o número de ciganos em Portugal.....	391
Tabela 10	Fatores culturais que influenciam a saúde cigana	424
Tabela 11	Principais dificuldades de saúde por instância em Portugal.....	425
Tabela 12	Principais problemas de saúde encontrados pela REAPN Portugal – 2009.....	426
Tabela 13	Problemas nos atendimentos básicos em saúde no Brasil	429

LISTA DE SIGLAS

ABL	Academia Brasileira de Letras
ACIDI	Alto Comissariado para a Imigração e Diálogo Intercultural
ACM	Alto Comissário para as Migrações
ACS	Agente Comunitário de Saúde
AD	Análise de Discursos
AEEC-MT	Associação Estadual das Etnias Ciganas de Mato Grosso
AL	América Latina
ALBA	Aliança Bolivariana para os Povos da Nossa América
AMEC	Associação de Mediadores Ciganos de Portugal
AMUCIP	Associação para o Desenvolvimento das Comunidades Ciganas
ANEC	Associação Nacional das Etnias Ciganas
AMSK	Associação Internacional Maylê Sarah Kali
AP	Amapá
APODEC	Associação para o Desenvolvimento das Comunidades Ciganas
ASCOM	Assessoria de Comunicação Social
BA	Bahia
BM	Banco Mundial
CAN	Comunidade Andina de Nações
CAS	Comissão de Assuntos Sociais
CDS-PP	Partido Popular
CDH	Comissão de Direitos Humanos e Legislação Participativa
CDCR	California Department of Corrections and Rehabilitation
CIBs	Comissões Intergestores Bipartites
CCCS	Centre for Contemporary Cultural Studies
CICDR	Comissão para a Igualdade e Contra a Discriminação Racial
CIT	Comissão Intergestores Tripartite
CNS	Conselho Nacional de Saúde
CNPIR	Conselho Nacional da Promoção da Igualdade Racial
CNPq	Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico
CONAPIR	Conselho Nacional de Igualdade Racial
CONCIG	Grupo Consultivo para a Integração das Comunidades Ciganas
C&S	Comunicação & Saúde
DAGEP	Departamento de Apoio à Gestão Estratégica e Participativa
DGH	Departamento de Gestão Hospitalar
DF	Distrito Federal
DPU	Defensoria Pública da União
DST	Doenças Sexualmente Transmissíveis
EC	Estudos Culturais
ECO	Escola de Comunicação e Artes
ENICC	Estratégia Nacional de Integração das Comunidades Ciganas
ENCC	Estudo Nacional sobre as Comunidades Ciganas
ES	Espírito Santo
ESF	Estratégia Saúde da Família

FAPE	Fundo de Apoio à Estratégia Nacional para a Integração das Comunidades Ciganas
FIOCRUZ	Fundação Oswaldo Cruz
FMI	Fundo Monetário Internacional
FSG	Fundación Secretariado Gitano
FSSK	Fundação Santa Sarah kali
FUNASA	Fundação Nacional de Saúde
GACI	Gabinete de Apoio às Comunidades Ciganas
GDF	Governo do Distrito Federal
GNR	Guarda Nacional Republicana
GO	Goiás
GPEA	Grupo Pesquisador em Educação Ambiental
GT	Grupo de Trabalho
GTI Cigano	Grupo de Trabalho Interministerial Cigano
GTMS	Grupo de Trabalho e Mobilização Social
HFA	Hospital Federal do Andaraí
HFB	Hospital Federal de Bonsucesso
HFCF	Hospital Federal Cardoso Fontes
HFI	Hospital Federal de Ipanema
HFL	Hospital Federal da Lagoa
HFSE	Hospital Federal dos Servidores do Estado
HRAM	Hospital Regional da Asa Norte
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas
ICICT	Instituto de Comunicação e Informação Científica e Tecnológica
LGBTQ	Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transgêneros e Queers
LILACS	Literatura Latino-Americana e do Caribe em Ciências da Saúde
MDH	Ministério do Desenvolvimento Humano
MDS	Ministério do Desenvolvimento Social
Mercosul	Mercado Comum do Sul
MinC	Ministério da Cultura
MG	Minas Gerais
MMA	Ministério do Meio Ambiente
MPF	Ministério Público Federal
MS	Mato Grosso do Sul
MS	Ministério da Saúde
MT	Mato Grosso
MUNIC	Pesquisa Municipal de Municípios
NACI	Núcleo de Apoio às Comunidades Ciganas
NERJ	Núcleo Estadual do Rio de Janeiro
OBCIG	Observatório das Comunidades Ciganas
OCDE	Organização para a Cooperação e Desenvolvimento Econômico
OIT	Organização Internacional do Trabalho
ONG	Organização Não Governamental
ONU	Organização das Nações Unidas
OMS	Organização Mundial de Saúde
OPAS	Organização Pan-americana de Saúde
OPRÉ	Programa Operacional Para a Promoção da Educação
PA	Pará
PAAC	Programa de Apoio ao Associativismo
PALOP	Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa

PNAI	Plano Nacional de Ação para a Inclusão Social
PNP/ciganos	Plano Nacional de Políticas para os Povos Ciganos
PNDH	Plano Nacional de Direitos Humanos
PNPS	Política Nacional de Promoção da Saúde
PPGE	Programa de Pós-Graduação em Educação
PS	Partido Socialista
PSD	Partido Social Democrata
PSF	Programa de Saúde da Família
PBS	Programa Brasil Sorridente
PPGICS	Programa de Pós-Graduação em Informação, Comunicação e Saúde
RCC	Roma Community Center
RCAAP	Repositórios Científicos de Acesso Aberto de Portugal
ROMED	Programa Europeu de Formação de Mediador
REAPN	Rede Europeia Anti-Pobreza
RJ	Rio de Janeiro
RSI	Rendimento Social de Inserção
SAS	Secretaria de Assistência Social
SGEP	Secretaria de Gestão Estratégica e Participativa
SEPPIR	Secretaria de Políticas e Promoção da Igualdade Racial
SESAI	Secretaria de Atenção à Saúde Indígena
SINTEP	Sindicato dos Trabalhadores no Ensino Público
SNS	Sistema Nacional de Saúde
STF	Supremo Tribunal Federal
SUAS	Secretaria Único de Assistência Social
SUS	Sistema Único de Saúde
UAb	Universidade Aberta de Lisboa
UBS	Unidade Básica de Saúde
UCB	União Cigana do Brasil
UE	União Europeia
UFF	Universidade Federal Fluminense
UFMT	Universidade Federal de Mato Grosso
UFPB	Universidade Federal da Paraíba
UFRJ	Universidade Federal do Rio de Janeiro
UNb	Universidade de Brasília
Unasul	União de Nações Sul-Americanas
UPA	Unidade de Pronto Atendimento
USP	Universidade de São Paulo
URI	União Romani Internacional
VIH/Sida	Vírus da Imunodeficiência Humana

SUMARIO

1. INTRODUÇÃO - PODE O CIGANO FALAR E SER OUVIDO?	18
2. CONSTELAÇÕES CONCEITUAIS E ARRANJOS EPISTEMOLÓGICOS: OS MODOS DE OLHAR E CRITICAR E OS MODOS DE AGIR E FAZER	68
2.1. O Sul nos Territórios Epistemológicos: ultrapassando fronteiras na produção do interconhecimento	70
2.1.1. Do funcionamento das Linhas Abissais e sua ligação com o pensamento moderno	80
2.1.2. As comunidades Ciganas como comunidades do Sul: um convite ao diálogo Sul-Sul	87
2.2. Os Estudos de Cultura como um lugar de luta anticolonial	95
2.2.1. Do multiculturalismo à interculturalidade: a cultura como categoria política .	102
2.2.2. A teoria das mediações: os conceitos de articulação, campo e hibridação	111
2.2.3. A matriz de mediações e o mapeamento de fontes e fatores	120
2.3. O olhar semiológico para as políticas de saúde para ciganos	128
2.3.1. Contextos históricos da semiologia (e análise) dos discursos sociais	130
2.3.2. Entre a pragmática, a AD Francesa a semiologia dos discursos sociais	134
2.3.3. O confronto de vozes e a valorização do outro na teoria de Mikhail Bakhtin .	137
2.3.4. Os postulados da semiologia dos discursos sociais	140
3. ARRANJOS METODOLÓGICOS: OS MODOS DE EMERGIR, FAZER E TRADUZIR.....	158
3.1. Os modos de articular e emergir a partir do Sul e com o Sul	160
3.1.1. Das formas da produção da não existência à uma sociologia das ausências e das emergências e uma teoria da tradução	163
3.1.2. A sociologia das Ausências para combater a razão metonímica	166
3.1.3. A sociologia das Emergências para combater a razão proléptica	173
3.1.4. O campo das sociologias das ausências e das sociologias das emergências.....	175
3.1.5. Da impossibilidade de uma teoria geral ao trabalho de tradução intercultural.....	177
3.2. A semiologia (e análise) dos Discursos sociais para emergência de vozes e discursos ausentes	187
3.2.1. Do texto aos discursos: uma análise social e multidimensional da comunicação.....	189
3.2.2. Os elementos centrais do modelo do Mercado Simbólico da comunicação	192
3.3. Metodologia fílmica compartilhada, pensamento anticolonial e desigualdades sociais: uma articulação para o diálogo e a tradução intercultural.....	201

Código de campo alterado

Código de campo alterado

Código de campo alterado

Código de campo alterado

Código de campo alterado

Código de campo alterado

Código de campo alterado

Código de campo alterado

Código de campo alterado

Código de campo alterado

Código de campo alterado

3.3.1. O audiovisual como método científico: limites, desafios e perspectivas	202
3.3.2. O método fílmico (com) partilhado: uma proposta anticolonial.....	206
3.4. Matriz Fílmica Intercultural para emergência das vozes e discursos ciganos	210
3.5. O método fílmico para mapeamento dos fatores e fontes de mediação da saúde cigana	217
4. O UNIVERSO CIGANO: OS CONTEXTOS DE APROPRIAÇÃO DAS POLÍTICAS PÚBLICAS DE SAÚDE	239
4.1. Os Contextos macropolíticos: o colonialismo e as políticas persecutórias	240
4.2. As políticas de integração: da exclusão para a desigualdade	260
4.2.1 O Brasil e as políticas de inclusão e de saúde	264
4.2.2. Portugal e as políticas de integração e saúde	280
4.3. Contextos existenciais: o universo cigano pela filosofia Kalon e seu sistema de ação e organização social	296
4.4. Contextos situacionais: as condições de vida e saúde das comunidades ciganas no Brasil e em Portugal.....	373
5. CONDIÇÕES E SENTIDOS DA SAÚDE CIGANA	420
5.1. Algumas condições de saúde das comunidades ciganas em Portugal.....	422
5.2. Algumas condições de saúde das comunidades ciganas no Brasil	427
5.3. Racismo na saúde: um problema comum no Brasil e em Portugal.....	440
5.4. As ausências e as emergências da saúde em Portugal.....	449
5.5. Ausências e emergências da saúde cigana no Brasil.....	452
5.6. Entre fronteiras e desafios	469
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	505
ANEXOS	521
1. Aprovação Comitê de Ética	521
2. Termos de Livre Esclarecimento e Termos de Autorização de Uso de Imagem.....	522

Código de campo alterado

Código de campo alterado

Código de campo alterado

Código de campo alterado

Código de campo alterado

Código de campo alterado

Código de campo alterado

Código de campo alterado

Código de campo alterado

Código de campo alterado

Código de campo alterado

Código de campo alterado

1**INTRODUÇÃO****PODE O CIGANO FALAR E SER OUVIDO?**

Eu apenas amo as palavras! Juvenil Rodrigues Cunha, cigano Kalon (in SILVA JÚNIOR, 2009).

“As palavras são tecidas a partir de uma multidão de fios ideológicos e servem de trama a todas as relações sociais em todos os domínios (Bakhtin, 2002, p. 41)”. São a base de toda condição humana, posto que é delas que se constituem as línguas e as linguagens, que por sua vez, estruturam o pensamento, a consciência, as formas de organização social e as manifestações de identidades e diferenças culturais.

Articuladas em discursos e enunciações, alguns autores as entendem metaforicamente como Jano, possuindo dupla face; mas prefiro¹ vê-las ao modo Medusa, com múltiplas faces, por vezes, escondidas, mas podendo petrificar aqueles que ousam desafiar os seus vários rostos ou desvelar os seus segredos e sentidos ocultos ou naturalizados. Recorrendo a mais um símbolo assumido por muitas pessoas ciganas como parte de seus repertórios culturais, são como punhais que navalham para os dois lados, podendo tanto auxiliar para as transformações em favor da justiça social, quanto ajudar na manutenção de privilégios e opressões, bem como no acirramento de desigualdades e exclusões sociais (Fairclough, 2001, Araujo, 2002).

“Cada palavra se apresenta como uma arena em miniatura onde se entrecruzam e lutam os valores sociais de orientação contraditória” (Bakhtin, 2002, p. 66). Nesse contexto, amar as palavras não significa dizer que elas sejam boas ou más em si mesmas. É uma forma poética e sutil de compreender que há poder no reino das palavras e o direito de falar e de ser ouvido, ser levado em consideração – por conseguinte, ter sua existência reconhecida – é uma conquista. Há disputas pelo poder simbólico, o poder de fazer ver e fazer crer (Bourdieu, 1989). Há negociações para que um ponto de vista seja aceito e legitimado. Há conflitos e tensões entre os interlocutores de um ato comunicativo para a prerrogativa da última palavra (Pinto, 2002).

¹ Alterno a utilização da primeira pessoa do singular e da primeira pessoa do plural, no reconhecimento das múltiplas vozes que compõem a pesquisa. No primeiro caso, refiro-me mais a minha experiência pessoal e no segundo as experiências ou entendimentos mais coletivos.

É na relação entre diferentes interlocutores que se produzem e reproduzem os sentidos que circulam nas sociedades (Araujo, 2002).

As relações discursivas não são simétricas ou de igualdade. Alguns atores das práticas discursivas, devido a uma série de fatores e competências, estratégias e contextos, detêm maior parcela dos capitais econômico, cultural e simbólico (Bourdieu, 1989), desta forma, do poder simbólico, acabando por se tornarem vozes oficiais e hegemônicas, que vão ditando narrativas, regras e valores; enquanto outros atores, desprovidos de capital simbólico, econômico ou cultural ficam a margem discursiva, tendo suas vozes ora desqualificadas, por meio de políticas de silenciamento, com a utilização de estratégias como a censura ou a interdição; ora apagadas, excluídas de qualquer possibilidade de manifestação ou visibilidade (Araujo, 2000).

Aqueles que possuem capital simbólico levam vantagem neste mercado discursivo, que é contínuo e opera em qualquer ato comunicativo incluindo as políticas públicas de saúde para ciganos. Também rege a escrita de uma tese de doutorado que busca investigar tal tema partindo do campo da Comunicação & Saúde (C&S), como é o nosso caso e, sob o prisma das mediações, busca examinar as estratégias de produção, circulação e apropriação que constituem e viabilizam essas políticas de modo a desvelar iniquidades aí presentes.

Levar em conta esse processo discursivo permanentemente conflituoso, que aponta para as relações de poder e de desigualdades nas cenas discursiva e social, é fundamental, tanto para construirmos uma análise crítica das políticas em conjunto com as pessoas ciganas – as mais interessadas neste assunto –, quanto para basilar os parâmetros da relação que estabelecemos com essas pessoas, compreendê-las como dotadas de saberes próprios, como quem tem o que falar e merece ser escutado e tomado em consideração.

Nesta perspectiva, consideramos que gestores e técnicos dos sistemas públicos de saúde, donos dos meios de produção e circulação e controladores de muitas fontes e fatores de mediação, que atuam diretamente na apropriação das políticas públicas, averbam para si o direito à fala e à prerrogativa da verdade, se constituindo em vozes oficiais e autorizadas, passando a ditar os valores e as regras que conduzem o jogo enunciativo, definindo histórias e narrativas dominantes. No contraponto, as pessoas ciganas, em sua maioria excluídas ou em situação de desigualdade, desprovidas de capitais econômico e simbólico, negligenciadas na área da saúde e obrigadas a viver nas periferias das sociedades portuguesa e brasileira, tiveram suas vozes historicamente censuradas ou apagadas (Silva Júnior e Araujo, 2015). Mas, lutam pela inclusão comunicacional e social, colocando em (enunci)ação táticas de resistência para se manterem na disputa pelo poder simbólico e estarem mais ao centro na rede discursiva, conquistando o direito à saúde, à comunicação e à cidadania.

Partindo desta preocupação, trazemos à tona uma questão levantada por Gayatri Spivak (2010), que incomodamente emerge ao ocuparmos o lugar de fala e de interlocução (Araujo, 2002), de pesquisadores que estudam grupos “subalternos”, marginalizados ou colonizados, caso dos grupos ciganos, seja no Brasil ou em Portugal: “pode o subalterno (no nosso caso os ciganos) falar(em)? Pode(m) o(s) subalterno(s) (ciganos) participar(em) do processo comunicativo – o das políticas públicas em específico e o desta tese em particular – sem ocupar um lugar de inferioridade?”

Não é nosso intuito responder a essas questões agora e tampouco adentrar os conceitos de colonizado, subalterno ou de marginalizado, termos utilizados por Spivak (2010), para classificar pessoas e grupos sociais que – recorrendo a Boaventura de Sousa Santos (2002) –, estão do outro lado da linha abissal, sofrendo dominações do capitalismo, do colonialismo e do heteropatriarcado, ou recorrendo em Araujo (2002), estão na periferia discursiva. Desprovidos dos direitos básicos da humanidade, são invisibilizados e lhes é negado o direito de falar, serem ouvidos e se autorrepresentar, caso dos grupos ciganos.

Tais questões nos permitiu uma atitude autocrítica, que se pautou em todos os momentos pelo cuidado de não causar qualquer “violência epistêmica” ou simbólica, cujo resultado, fosse a “obliteração do rastro do outro” (Spivak, 2010, p. 14) o que, ao contrário de nossos objetivos, contribuiria para manter os ciganos como sujeitos silenciados e censurados, ou na melhor das hipóteses, estereotipados e estigmatizados. Para não cair neste equívoco, procuramos nos alinhar a correntes e autores da C&S que problematizam a intervenção na realidade social, potencializando a luta política dos grupos estudados, na área da saúde pública, a exemplo de Araujo e Cardoso (2007).

Como Spivak (2010, p. 14), elas buscam “lutar contra a subalternidade”, destacando a necessidade da criação de “espaços e articulações para que possam falar e ser ouvidos”, que potencializem vozes periféricas, como as ciganas, questionando a exclusão dessas populações da possibilidade de protagonismo na saúde, particularmente, pela política de silenciamento e invisibilidade que tomam formas nas políticas e práticas de comunicação dos órgãos de saúde pública no Brasil (Aguiar, 2017 e Lavor, 2014) e em Portugal (Ramos, 2004 e 2005).

Pensar por essa ótica produz consequências diretas na maneira de refletirmos o tema, que se desdobra em novas questões: as pessoas romani participaram ativamente da produção de tais políticas e seus produtos comunicacionais de circulação? Podem elas apontar e analisar como está ocorrendo a sua apropriação? Diante dessa problemática, o maior desafio foi manter o foco no direito das pessoas ciganas de se auto representarem, falarem por si mesmas e serem ouvidas e não nas vozes de gestores ou profissionais de saúde que já são fortalecidas

institucionalmente pelas instâncias e campos estatais aos quais se vinculam; ou ainda na agência e no papel de pesquisador, que já possui uma voz ativa fortalecida por uma gama de vozes e correntes teórico-epistemológicas legitimadas academicamente. Não ignoramos as vozes oficiais, apenas as deslocamos de sua habitual centralidade, conferindo esta prerrogativa às vozes ciganas, que nos contextos históricos têm sido completamente marginalizadas ou excluídas.

Não subestimamos a influência na cota de poder que o lugar de fala e de interlocução de pesquisador e profissional da área da C&S do SUS (Sistema Único de Saúde) nos permite acesso e legitimação; mas o fato de ter uma identidade kalon – e conquistar o lugar de fala de doutorando, rompendo com uma barreira social e cultural baseada no estereótipo e no racismo de que pessoas ciganas não estudam e não gostam de estudar –; muito contribuiu para um o encontro e a aproximação com as pessoas ciganas na pesquisa de campo, bem como a construção de um diálogo baseado na lealdade, no respeito e na confiança mútuas, o que nos proporcionou produzir um conhecimento de fato coletivo e dialógico com as pessoas ciganas e não sobre ou para os ciganos, como tem acontecido na maior parte dos estudos referentes à tais comunidades.

Há uma mudança de narrativa e de paradigma: os participantes encontraram interlocutores, que não eram pesquisadores convencionais que estavam querendo falar pelos ciganos ou ocupar os seus lugares de representação e de interlocução, apagando suas vozes e invisibilizando seus olhares. Mas um pesquisador kalon, que conhece a ciganidade, suas maiores alegrias e piores dores, mas que teve uma orientação teórica que incentivou tal configuração; e uma equipe de audiovisual que estava de fato disposta a ouvi-los e a considerá-los como sujeitos dessa enunciação e das enunciações das políticas públicas oficiais.

Talvez, esta seja uma tática dos participantes ciganos, que buscam auxílio acadêmico para legitimar e potencializar os seus lugares de interlocução nos atos enunciativos que participam, ampliando assim a cota de poder simbólico que dispõem para efetivar negociações de suas demandas sociais, políticas, culturais e econômicas; ao mesmo tempo, legitimam e fortalecem o poder de denúncia e combate aos preconceitos, racismos, exclusões, perseguições e outros dramas que historicamente sofreram e sofrem.

As linhas que seguem, se configuram como o resultado do nosso esforço para garantir a participação de pessoas ciganas brasileiras e portuguesas na produção de um conhecimento emancipador, calcado na solidariedade (Santos, 2002), de maneira a oportunizar articulações enunciativas em que elas pudessem expressar livremente suas falas e deixassem explícitas as demandas que considerassem importante serem analisadas no âmbito da comunicação para as

políticas públicas de saúde destinadas para si mesmas. E, neste processo, perceber as desigualdades sociais e raciais aí estabelecidas e denunciá-las.

Importante pontuar que a maioria dos nossos interlocutores da pesquisa de campo eram da etnia kalon. Dos 45 participantes diretos, apenas três brasileiros eram da etnia Rom. Mas muitas de nossas inferências, análises e correlações, não se limitam a essa etnia, podendo ser aplicáveis também a outras etnias ciganas como os Rom e os Sinti, da mesma forma, como, guardadas as devidas proporcionalidades, podem ser aplicáveis a minorias étnicas em situação de exclusão e desigualdade social ou em periferia discursiva, caso de todas as populações que são geridas pelo Departamento de Gestão Estratégica e Participativa (DAGEP) do MS (Mato Grosso do Sul), a exemplo da população LGBTQ (Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais ou Transgêneros e Queers), os povos do campo, das águas e das florestas, de matrizes africanas, como quilombolas e de terreiros ou os próprios povos indígenas, que não estão neste departamento, mas na Secretaria de Atenção à Saúde Indígena (SESAI).

Cabe ressaltar, que para além das vozes ciganas, o trabalho é constituído por outras vozes: as fundadoras das epistemologias, teorias e metodologias; as vozes que imprimiram sua marca através da orientação acadêmica e científica, no Brasil e em Portugal; as vozes de profissionais de saúde que atendem a população cigana e as de profissionais ligados a organizações da sociedade civil. Fontes importantes para a compreensão dos contextos da saúde cigana, elas têm o seu destaque merecido neste trabalho, mas não hierarquicamente, de forma superior às vozes ciganas; e sim num patamar de horizontalidade.

Passamos agora a apresentar o modo como articulamos o trabalho, organizado em cinco capítulos. No capítulo introdutório “Pode o cigano falar e ser ouvido?”, trazemos seis cenários e objetivos que conformam a estrutura geral da tese: 1) No descomeço era o verbo: para uma semiologia da in(ter)venção cigana (Objeto Teórico); 2) Isto (não) é um cigano? (!) (Objeto Empírico); 3) Nos Labirintos dos Sentidos: uma possível amarração das cordas (arranjos teóricos-metodológicos-epistemológicos); 4) O Campo da Comunicação & Saúde e a problemática da relação ciganos e saúde (problemática aplicada); 5) Do outro lado da Linha Abissal: comunidades ciganas e a exclusão social (justificativa); 6) Entre objetos e objetivos: retalhos do ‘eu-outro-mundo’ (trajetória do pesquisador).

No segundo capítulo, “Constelações Conceituais e Arranjos Epistemológicos: os modos de olhar e criticar e os modos de agir e fazer”, trazemos a configuração epistemológica articulada numa multirreferencialidade de saberes e uma fundamentação teórica híbrida, que se ancora em três ramos principais: 1) A proposta anticolonial, anticapitalista e antipatriarcal de Boaventura de Sousa Santos, que propõe um novo modo de produção do conhecimento, as

Epistemologias do Sul (2010, 2017), assumido radicalmente nesta pesquisa, cujo enfoque está na valorização, validação e diálogo com os conhecimentos e saberes de povos, grupos e comunidades excluídos pelos processos de colonialismo-capitalismo, mas que ainda assim, mantém identidades de resistências e modos alternativos de vida a estes sistemas opressores. De posse de seu acervo conceitual, que conforma uma sociologia das ausências e das emergências, realizamos uma experimentação prática do conceito operacional de tradução intercultural e tradução interpolítica entre comunidades ciganas brasileiras e portuguesas. O olhar crítico de Santos à globalização neoliberal que se efetiva com discursos e ares de pós-modernidade e multiculturalismo, mas que, contraditoriamente, mantém ainda sistemas de hierarquização social de exclusão e desigualdades, nos ancora a compreensão de que as comunidades ciganas são afetadas por esses dois sistemas, adensando a justificativa da pesquisa. 2) Os Estudos Culturais (EC), que percebem a comunicação como um produto simbólico que se configura nas relações interculturais, zonas fronteiriças de contatos e disputas (Canclini, 2004), sendo permeada por múltiplos fatores e fontes de mediações como a cultura, a religião, a história, as motivações e os interesses, as relações pessoais e grupais, as competências, as nomeações e classificações, as instâncias, os campos, os dispositivos e práticas, enfim... (Araujo, 2002). Além do que, os estudos culturais revelam os meandros dos processos identitários, deslocando a centralidade do sujeito e da identidade como questões naturalizadas, essencializadas, fixas e imutáveis, para entendê-las enquanto construções fragmentárias que se realizam em processos culturais e sociais de diferenciação (Hall, 2003; Barbero, 1993 e Bhabha, 1998). Partir desta ótica nos permite compreender o caráter político das identidades ciganas e suas estratégias de resistências identitárias como saberes, conhecimentos, ou bens simbólicos em disputa, que interferem no lugar de interlocução que ocupam no mercado simbólico das políticas públicas de saúde. 3) A teoria da produção social dos sentidos, que nos traz a compreensão da comunicação como uma questão multidimensional, multirreferencial e multilinear que permeia um circuito produtivo manifestado por meio de redes discursivas e discursos concorrentes (Pinto, 2002). Este mercado simbólico (Araujo, 2002), é composto por três movimentos estratégicos: a produção ou elaboração, a divulgação ou circulação e o consumo ou apropriação, espaços interligados, contextuais, movediços e porosos, onde múltiplas vozes entram em disputas pelo poder simbólico, o poder de “fazer ver e fazer crer” (Bourdieu, 1998). Essa teoria possibilita uma crítica às políticas públicas na área da saúde para os ciganos, entendendo que enquanto manifestadas pela prática da comunicação social, elas só se concretizam, de fato, quando atendem aos três ciclos comunicativos, sendo apropriadas pelas pessoas ciganas o que, normalmente, não ocorre, visto que este último

processo, na maioria das vezes é negligenciado, tanto no campo da saúde pública, como no campo da comunicação e o resultado é que as pessoas ciganas são alijadas do processo comunicacional envolvendo as políticas destinadas a si.

No capítulo 3, “Arranjos metodológicos: modos de emergir, fazer e traduzir”, destacamos os caminhos percorridos em termos de eleição e aplicação de métodos, conceitos operacionais e metodologias. Explicitamos nossos modos de fazer e produzir, que se pautou por um modelo híbrido e ancorado na multirreferencialidade de saberes, a começar por uma mescla entre pesquisa bibliográfica e documental, focadas nos assuntos relacionados as comunidades ciganas no Brasil e em Portugal. A partir das Epistemologias do Sul, apresentamos os modos de articular e emergir o conhecimento a partir do Sul e com o Sul, trazendo elementos e conceitos do campo das sociologias das ausências e das emergências, além do enfoque na impossibilidade de uma teoria geral, remetendo-nos ao trabalho de tradução intercultural e interpolítica.

Neste capítulo, mostramos como a Semiologia pode contribuir para a emergência de vozes e discursos ausentes da saúde cigana, apresentando os modos de perceber a comunicação como um mercado simbólico, que passa pelos sentidos sociais, o conceito de lugar de interlocução, o reconhecimento dos contextos como condições de produção e a possibilidade de compreender a disputa dos sentidos sociais entre posições discursivas entre o centro e a periferia. Construímos uma ancoragem metodológica de intervenção na realidade social estudada, que utilizou elementos de uma metodologia fílmica antropológica (Rouch, Mac Dougall e Ramos, 2005), se ancorando em recursos de uma observação participante.

Destacamos a possibilidade de realização de um mapeamento do movimento político cigano nos dois países, a partir da elaboração e aplicação de uma matriz fílmica intercultural para emergência das vozes e discursos ciganos, para tradução intercultural e interpolítica e análise semiológica, por meio do levantamento dos fatores e fontes de mediação via audiovisual. Executamos a experiência de criar canais de escuta aprofundada que possibilitaram a tradução intercultural e interpolítica entre ambos, fortalecendo suas lutas locais, enquanto grupos transnacionais que produzem conhecimento anticoloniais.

No capítulo 4, “O universo cigano: os contextos de apropriação das políticas públicas de saúde”, nos aprofundamos nos contextos da saúde cigana, tanto no Brasil, quanto em Portugal a partir, principalmente, das pesquisas bibliográficas, documentais e de campo. Buscamos elencar as determinações sociais da saúde, começando pelo histórico de dramas e sofrimentos, denunciando exclusões, perseguições, racismo e anticiganismo, estigmas, estereótipos, enfim, mostrando que no ocidente, incluindo Brasil e Portugal, as comunidades

ciganas, de uma forma em geral, sempre estiveram do lado de lá da Linha Abissal (Santos, 2002).

Aqui apresentamos contextos macropolíticos do colonialismo e das políticas persecutórias, desde a chegada na Europa aos dias de hoje, mostrando que o anticiganismo foi uma constante nas políticas coloniais no Ocidente, inclusive o processo de deportação dos ciganos de Portugal para o Brasil. E evidenciamos que essa perseguição faz parte das cicatrizes dos sentidos (Araujo, 2002), da memória discursiva cigana que tem as perseguições como um elemento comum, seja no Brasil, seja em Portugal.

Onde apresentamos o mapeamento das leis e políticas públicas para ciganos, documentos e princípios do SUS (Sistema Único de Saúde), no caso de Brasil e do SNS (Sistema Nacional de Saúde), em Portugal; situando condições sociais de vida, educação, habitação, trabalho, cultura e infraestrutura em que vivem atualmente as comunidades romani brasileiras e portuguesas. Neste capítulo trouxemos os contextos existenciais, apresentando o universo cigano pela filosofia Kalon e seu sistema de ação e organização social. É o tópico em que discutimos a produção social da ciganidade, para na sequência apresentar o modo como as nomeações e a ciência criaram ou reproduziram racismos e estereótipos contra as pessoas ciganas.

Trabalhamos a identidade e a cultura como questões políticas, apresentando episódios que ocorreram no campo da pesquisa e que comprovam a pertinência da utilização da identidade como uma estratégia política. Aqui apresentamos a filosofia (de vida) cigana e o sistema *laje no mui: a tradição kalon*, que formam os pilares de seus modos de olhar e ver o mundo e códigos culturais basilares em um sistema de ação e organização social, denominado “viver em poesia”, cujo enfoque está na família como uma instância do viver e nos velhos como símbolo de poder. É onde apontamos os contextos situacionais, as condições de vida e saúde das comunidades ciganas nos dois países, com enfoque na habitação e saneamento básico, na educação e trabalhos formais.

No quinto e último capítulo, “Condições e sentidos da saúde cigana”, nos despedimos dessa enunciação, apresentando algumas condições e sentidos da saúde cigana no Brasil e em Portugal, a começar pela falta de indicadores e dados de saúde nos sistemas de saúde do SUS e do SNS. Neste sentido, privilegiamos as vozes ciganas e dos profissionais e gestores de saúde para apresentarem questões gerais, enfoque no racismo institucional e estrutural na saúde como um problema comum nos dois países. Enfocamos nas ausências e as emergências da saúde cigana no Brasil e em Portugal, sendo que neste último, enfocamos no caso da Comunidade Nova Canaã e sua relação com a UBS (Unidade Básica de Saúde) da Rota do Cavalo. E, para

encerrar, reorganizando ideias, rerepresentamos principais problemáticas e as reflexões que giraram em torno delas ao longo do texto e nossas considerações finais.

Cenário 1 - Retalhos do eu-outro-mundo: o cigano pesquisador

Os males comunicados / são sentidos por
metade / mas aqueles reprimidos / Estragam sem
piedade² (Cancioneiro dos Ciganos in MORAES
FILHO, 1981, p. 59).

O verso acima faz parte do Cancioneiro popular cigano (Moraes Filho, 1981) e revela o quão importante é a comunicação para nós seres humanos, condenados, inevitavelmente, a passar por sofrimentos ao vivermos neste "mundo absurdo" (Camus, 2009). O entendimento da poesia cigana é o de que ao serem compartilhados em comunidade, os sofrimentos são aliviados. Esta concepção não diz que a comunicação vai resolvê-los, mas argumenta que o ato de (d)enunciá-los alivia metade do sentimento negativo que possam causar.

Quando propus investigar as mediações e dispositivos de comunicação nas políticas públicas de saúde para ciganos, o que mais me motivou foi justamente comunicar os males e denunciar os dramas e sofrimentos que as pessoas ciganas sofreram e sofrem, porque do mesmo modo são as dores que também sinto, desde quando fui gerado na barriga de uma Kalin ("cigana" na língua Kaló Romanó), Rita Irani³ e nasci (1980) no município de Tangará da Serra (Mato Grosso, a 240 km da Capital). Mais do que uma trajetória acadêmica ou profissional, a escolha em estudar esse universo é uma busca pessoal, ainda que essas três dimensões reverberem em um constante diálogo interno, ressoando as múltiplas vozes que me habitam.

Minha ciganidade foi herdada no convívio com uma comunidade Kalon formada por aproximadamente 800 pessoas que vivem entre os Estados de MT, Minas Gerais (MG), Goiás (GO), Mato Grosso do Sul (MS) e Pará (PA). Foi nesta cultura que me criei, sendo educado nos mitos e rituais, nas histórias e rotinas, fundamentalmente, no espaço coletivo. Sempre morando em casas fixas (ainda que existam parentes que continuem no estilo de vida nômade e tenha visitado e dormido em acampamentos), conheço e vivencio de perto os problemas e prazeres, preconceitos e saberes do universo romani.

² MORAES FILHO, Mello. **Os ciganos no Brasil e Cancioneiro dos ciganos**. Belo Horizonte / São Paulo, Editora Itatiaia / Editora da Universidade de São Paulo, 1981. Reconquista do Brasil, 59.

³ Há uma dúvida se meu pai é meio cigano. Meus avós maternos, Ranulfo e Alda, afirmavam com absoluta certeza que meu avô paterno, Laurindo era também cigano e ele inclusive falava a *chib*. De qualquer modo, após mais de 40 anos de convivência, com certeza tornou-se um kalon. Como o matrimônio também é uma forma de aliança social, meu grupo paterno se aproximou do materno criando um forte entrelaçamento.

Diferentemente da maioria das pessoas ciganas ao redor do globo que não tiveram a mesma oportunidade, a educação formal é um tema presente em minha vida, graças ao meu pai, Aluízio, que é professor (Graduação em Letras) e nos incentivou a estudar (eu e minha irmã Erlaine). Após o casamento, minha mãe, que tinha apenas a alfabetização, voltou a estudar e graduou-se em Pedagogia, tornando-se a segunda cigana do nosso grupo a concluir o ensino superior. Ambos foram aprovados como professores concursados da rede estadual de ensino de MT, onde se aposentaram. Eles fizeram parte da direção do Sindicato dos Trabalhadores e Professores do Estado (SINTEP-MT), de maneira que o ativismo da luta político-sindical e o tema educação foram uma constante em nossa casa.

A opção em cursar Jornalismo (1998 a 2002) na Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT), em Cuiabá, foi uma adequação ao interesse que desenvolvi pela literatura e poesia, manifestado precocemente antes de aprender a ler aos quatro anos. O tema "ciganos" passou ileso na graduação. Mesmo tendo sido bolsista de iniciação científica do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) – à época participava de um projeto com indígenas Chiquitano –, não pensei em estudar meu próprio povo, um *insigth* que só fui ter após entrar no mestrado. Antes de partir para a pós-graduação, cursei durante seis semestres o curso de graduação em Ciências Sociais na UFMT.

Na Capital do Estado de MT, vivi até 2012 onde exerci a profissão de jornalista, focado nos setores de cultura e de política. Atuei como repórter do caderno de política do Jornal A Gazeta (principal impresso local), assessor de imprensa da deputada estadual, Ana Carla Muniz (Partido Popular Socialista) e assessor de comunicação da Secretaria de Estado de Educação (SEDUC-MT entre 2003 e 2006). Por meio deste último lugar de fala, me aproximei da prática de assessoria de comunicação e da gestão em educação pública, o que me permitiu estabelecer uma ponte para estudar o tema no Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGE) da instituição, que ministrava as formações continuadas da rede estadual de ensino.

Ingressei no PPGE em março de 2007, pesquisando o poder na educação escolar indígena Xavante. O despertar veio após seis meses, quando troquei de tema. Fui acolhido no Grupo de Pesquisa em Educação Ambiental (GPEA), que é coordenado pela professora doutora Michèle Sato e possui um movimento crítico, aberto e inovador que trabalha as questões ambientais aliada às culturais, dialogando com os saberes de povos tradicionais e culturas minoritárias, como ciganos, quilombolas, indígenas, LGBTs (Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transgêneros), povos das águas e florestas... Um lugar que abriu caminhos para defender uma dissertação, com o título: "A Liberdade na Aprendizagem Ambiental Cigana dos Mitos e Ritos Kalon", pesquisando a educação não formal e mitológica Kalon, a partir de uma

pesquisa de campo (etnográfica e participante) que ocorreu com as pessoas do meu próprio grupo, especificamente com as 96 famílias que viviam à época em Mato Grosso.

O diálogo que estabeleci teve como ancoragem a fenomenologia do imaginário (com foco nos quatro elementos de Gaston Bachelard e ênfase no fogo), o que proporcionou uma viagem pela liberdade da aprendizagem ambiental cigana, "manifesta no culto à vida e na aceitação absurda do destino humano, que oscila ora ofertando temperos e sabores da comida farta nas festas de casamentos, nascimentos, aniversários e batizados; ora nos dissabores, problemáticas, sofrimentos, traumas e dores trazidos pelas doenças e mortes" (Silva Júnior, 2009, p. 10). Mas, trabalhar cientificamente com o meu próprio povo não foi e nunca será uma tarefa fácil. Na dissertação, anunciava que aquela tessitura nascia também "da busca por evidenciar limites, na tentativa de esboçar uma visão crítica da cultura cigana" e assim também ocorre neste doutoramento, visto que:

[...] impossível falar da condição humana – de poesia –, que é múltipla e complexa, sem que isso não cause ambiguidade negação, afirmação, existência. Imagina falar da minha própria identidade Kalon? Esta tarefa tornou-se pra mim um ato nevrálgico, porém, fascinante, que significou uma dupla consciência: em primeiro lugar que mergulhei no mais profundo do meu ser, nas minhas raízes. Em segundo lugar, que a responsabilidade de representar algo ou expor essa essência é uma tarefa extremamente dolorosa e espinhosa, baseada numa vontade de traduzir algo, que talvez seja intraduzível, na medida em que ecoam desertos áridos, tragédias mitológicas, ou os mistérios da vida. (SILVA JÚNIOR, 2009, p. 37)

A "tragicidade deste ato revela-se, na medida em que, ao falar da minha cultura, enquanto "sujeito-objeto" de pesquisa, estou representando meu povo, sua trajetória, lutas e expectativas" (Silva Júnior, 2009, p. 45). E nesse sentido, é preciso dizer que, assim como no mestrado, no doutorado também senti "dificuldade em realizar o movimento de distanciamento do tema investigado, pressuposto da monocultura do saber, tendo na maior parte das vezes um olhar de maravilhamento". E para dar conta de cumprir a construção do cenário empírico e teórico dentro dos parâmetros exigidos pela academia, assim como na dissertação, aqui também privilegio um recorte que reconhece três dimensões: "os espaços identitários subjetivos de cada sujeito – Eu; as lutas das tribos, guetos ou grupos – outro; e a capacidade inventiva de perceber o mundo para além de nossas próprias lutas, assumindo o tecido emaranhado do mosaico internacional – Mundo" (Silva Júnior, 2009).

O conceito de Eu-outro-mundo é ancorado por Merleau-Ponty (2000) e foi fundamental para estabelecer um diálogo aberto, para vencer os conflitos e traumas entre o ser pesquisador e o ser pesquisado. A lógica por trás desta noção é a de que só podemos existir enquanto

peçoas, constituindo identidade própria enquanto indivíduo, caso tenhamos um outro, um universo social e cultural (pai, mãe, família e identidade coletiva de um grupo social) para nos espelhar. Um mundo que também se expressa físico-espacialmente, compondo-se de todas as condições propícias e adequadas para que possamos viver. Como pontua M. Ponty (2000), o corpo humano está pleno de simbolismo e ao mesmo tempo esclarece-se pela linguagem, confirmando, que ela também é corpo e aberto. E isso significa dizer, que o nosso corpo é o intermediário do mundo e o mundo é intermediado pelo corpo.

Nesta compreensão, por meio deste trabalho, o meu corpo expressa o ser cigano que necessita manter, o "viver em poesia cigano" como guia e fonte de estranhamento e aproximação, por isso vai em busca do ser pesquisador, tentando avançar nessa conquista de manutenção da cultura e da identidade cigana Kalon, que não é apenas uma conquista sua, mas também uma conquista para as diferentes comunidades ciganas espalhadas pelo Brasil, Portugal e mundo afora. Um cigano que ocupa o papel de pesquisador aberto ao aprendizado e ao diálogo acadêmico-científico, que respeita suas regras e limites, mas sabe de que lado está e deixa isso muito bem explícito: o lado dos ciganos.

Na esteira dessas ponderações, este espaço de contextualização existencial e situacional (Araujo, 2002) do pesquisador permite algumas reflexões epistemológicas, a exemplo da relação entre pesquisadores e grupos sociais, que se traduzem em várias camadas de relações: orientador x orientando, sujeito x objeto, saber científico x outros conhecimentos e se configuram por relações de poder que estão entrelaçadas e são contraditórias, conflituosas e desiguais. Começamos a fazer essa reflexão no tópico anterior, ao trazermos os questionamentos de Spivaki (2010), de Araujo (2002) e Araujo & Cardoso (2007), acerca dos lugares de interlocução sempre periféricos que as populações excluídas e em situação de desigualdade social ocupam nos discursos ocidentais, incluindo aí a produção de conhecimento científico de pesquisadores que os investigam. De fato, não cometer violência epistemológica, tomando o cuidado de criar espaços de fala e escuta aprofundada para que as pessoas ciganas tivessem o direito de falar, ser ouvidas e se autorrepresentarem neste trabalho, como recomenda Spivaki (2010) e Araujo & Cardoso (2007) requereu cuidados redobrados e outras reflexões.

Santos (2002, p. 17), destaca que "não é tarefa fácil aceitar que na crítica há sempre algo de autocrítica", o que torna a prática da autorreflexividade um exercício nevrálgico que traduz limites e dificuldades para os pesquisadores, para os grupos sociais e para a própria produção de conhecimento. Um desses limites é o afastamento da ciência dos problemas enfrentados pelas pessoas em suas vidas. Essa ponderação remete a outra questão que tem sido abandonada

no fazer científico: "a ideia de que o cientista social não pode impor as suas preferências normativas por carecer de um ponto de vista privilegiado para o fazer" (Idem, p. 17).

“A pergunta que sempre serviu de ponto de partida para a teoria crítica – de que lado estamos? – tornou-se para alguns uma pergunta ilegítima, para outros uma pergunta irrelevante e para outros, ainda uma pergunta irrespondível (...) se alguns, por acharem que não têm de tomar partido, deixaram de se preocupar com a pergunta e criticam quem com ela se preocupa, outros, talvez a geração mais jovem de cientistas sociais embora gostassem de responder à pergunta e tomar partido, veem, por vezes, com angústia, a dificuldade aparentemente cada vez maior, de identificar as posições alternativas em relação as quais haveria que tomar partido". (SANTOS, 2002, p. 17)

Tomar partido, enunciando de que lado estou como cigano e pesquisador, é crucial e ajuda a perceber os deslizamentos e deslocamentos entre as narrativas das múltiplas identidades (Hall, 2003) que compõem o meu ser, a começar pela cigana, que compartilho com aqueles a quem pesquiso. Sendo um cigano, subjetivamente, sou "objeto" da minha própria pesquisa? Para iluminar esta questão, como Santos (2002, p. 248) reconheço que todo "conhecimento deve-se traduzir em autoconhecimento" e, todo "desenvolvimento tecnológico deve traduzir-se em sabedoria de vida". Não tenho a pretensão de continuar aprofundando nestas questões. Mas é importante estabelecê-las, na medida em que o saber está vinculado à linguagem e às relações sociais que se estabelecem entre sujeitos pesquisadores e pesquisados.

Considero que o pesquisador é um fator de mediação muito forte da pesquisa que conduz e os textos e discursos que a partir dela produz (Garcia, 2016) e, levo em conta que a tão cara "neutralidade científica" da linha positivista há muito não passa de uma falácia que as ciências sociais, críticas já superaram na medida em que é impossível haver isenção frente a qualquer "objeto" de estudo, ainda mais sendo este "objeto", os ciganos, "sujeitos" que possuem identidades culturais e modos de vida e organização social diferentes das nações ocidentais.

Assim, oscilo entre duas posições nesse texto: ora falando na primeira pessoa do plural, em respeito às múltiplas vozes que compõem qualquer discurso, já que aqui mantemos um diálogo polifônico e dialógico (Bakhtin, 1981); e ora falando na primeira pessoa do singular, já que esse lugar de fala e interlocução permite expressar a experiência do cigano e do pesquisador e de quem atua e produz conhecimento na área da Comunicação & Saúde (C&S) há seis anos. Mas, voltando à trajetória pessoal, após o despertar para a cena acadêmica, percebi que a luta pela defesa dos direitos das comunidades ciganas não poderia ficar restrita a ela, ao que comecei um caminho no sentido de aliar a trajetória pesquisadora à militância. Este movimento começou após o início do mestrado e continua até hoje, ocorrendo por meio de dois processos:

- a) **Ativismo político:** comecei a representar as comunidades ciganas em movimentos populares e de controle social articulados pela sociedade civil organizada, como o Grupo de Trabalho e Mobilização Social (GTMS) em MT, que reunia representantes de quase 40 movimentos sociais para discutir e acompanhar políticas públicas estatais de interesses em comum, que afetavam a todas elas, como o Zoneamento Socioeconômico Ecológico do Estado;
- b) **Arte engajada:** dei vazão a uma intensa manifestação artística, com a temática cultural cigana, que se desdobrou em contos, poemas e artigos, desenhos e telas, um vídeo documentário, denominado "É Kalon: Olhares Ciganos" (2011, 35 minutos) – aprovado e financiado pelo Fundo Estadual de Cultura de MT, do qual fui diretor, roteirista e montador; e a produção do radioconto "Contos ciganos: Roda de Fogo e o Desafio da Princesa", que venceu o concurso "Nossa Onda" do Ministério da Cultura (MinC), em 2011 e foi distribuído para 52 rádios educativas e comunitárias brasileiras.

Mesmo tendo ingressado na área acadêmica, na produção artística e na militância, nunca abandonei o mercado da comunicação social – jornalismo, sempre focando nas áreas de política e cultura. Entre os trabalhos realizados na área política constam: assessorias de imprensa a deputados estaduais e campanhas para candidatos ao governo de Mato Grosso (2010) e as prefeituras de Cuiabá (2012), Rondonópolis (2004) e Campinas (2004). Na área cultural, fiz uma especialização em cinema e audiovisual (Universidade de Cuiabá, 2006-2007) e me aprofundei nesta área, sendo produtor e assessor de imprensa do Festival de Cinema e vídeo de Mato Grosso durante cinco anos (2007 a 2011). Produzi ainda roteiros para um curta-metragem (Dom Aquino Correia - O Poeta da Esperança) e três vídeos: "Africanidades em Cuiabá" e "Verdão, Memórias e Demolição" que foram aprovados pelo Fundo Estadual de Cultura de MT; e "Juína - Tríplice Confronto", que venceu o concurso "Microprojetos da Amazônia Legal (2011), um edital do Ministério do Meio Ambiente (MMA).

No ano de 2012, tive aprovado um projeto no edital Etnodoc de filmes curtas-metragens etnográficos para salvaguarda do patrimônio imaterial, um concurso realizado pelo Instituto do Patrimônio Histórico Nacional (IPHAN) em parceria com o Ministério da Cultura e financiado pela Petrobrás. Eram 890 projetos concorrentes e fui um dos 15 premiados. Com o recurso do prêmio produzi a película "Manoel Chiquitano Brasileiro" que aborda a temática dos indígenas chiquitanos que vivem na fronteira entre Brasil e Bolívia, finalizada em 2013 e exibida em 2014

e 2015 na grade da TV Brasil, além de ser selecionado na Mostra SESC Amazônia, que propiciou a sua circulação em todas as capitais dos Estados que compõem a Amazônia Legal.

Paralelamente a essas atividades, em 2008 comecei a atuar como docente do curso de Jornalismo da Universidade de Cuiabá (Unic), de onde saí em 2012 para assumir o cargo de jornalista do Ministério da Saúde, em Brasília. Na Unic, ministrei disciplinas como "Técnicas de Reportagem e Entrevista", "Assessoria de Imprensa", "Teorias da Comunicação", "Jornalismo Especializado", "Técnicas de Redação I" e "Trabalho de Conclusão de Curso". Também atuei por dois semestres (2010), como professor substituto do curso de Jornalismo da UFMT, quando ministrei disciplinas como: "Jornalismo Online", "História da Imprensa no Brasil", "Linguagem de Vídeo" e "Redação Jornalística".

Durante os 15 anos de jornalismo, nunca havia trabalhado com televisão ou a saúde, o que veio a acontecer conjuntamente em julho de 2012, quando tomei posse no cargo de Técnico em Comunicação Social do MS. Fui lotado na Assessoria de Comunicação do gabinete do Ministro (Ascom/GM), em Brasília, onde acumulei os cargos de produtor-roteirista e subcoordenador do núcleo de audiovisual do ministério, que na época atuava também como sucursal do Canal Saúde⁴ no Distrito Federal (DF). Trabalhando no órgão máximo de gestão e financiamento das políticas do SUS até março de 2014, pude acompanhar de perto a sistemática do SUS, seus fundamentos, diretrizes, funcionamento, organicidade, formas de financiamentos, bem como compreender avanços, falhas e desafios.

Naquele lugar, produzi diversos vídeos institucionais para o MS e reportagens para o Jornal da Saúde do Canal Saúde, abordando quase todos os principais temas, programas e políticas públicas de saúde, a exemplo do Programa Mais Médicos, ao qual acompanhei desde sua implantação até o primeiro ano de existência, pelo que percorri lugares longínquos como aldeias indígenas no interior do Amapá (AP), municípios do sertão mineiro (MG) ou bairros da periferia de Salvador (Bahia).

Foi como trabalhador da comunicação do SUS que tive meu interesse despertado acerca da saúde para a minha própria etnia no Brasil e, posteriormente, em Portugal, o que só poderia ser abordado de forma profunda e análise crítica por meio de uma tese. Me inscrevi e fui aprovado no Programa de Pós-Graduação em Informação, Comunicação e Saúde (PPGICS), da Fiocruz, um *locus* apropriado para desenvolver uma pesquisa que relaciona ciganos e as políticas de comunicação e saúde, dentro da proposta de investigação oferecida pela linha de pesquisa 2 "Informação, Comunicação e Mediações em Saúde". Iniciei o curso em março de

⁴ Órgão da Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz), com sede no Rio de Janeiro (RJ).

2014, pelo que solicitei a remoção da Ascom (Assessoria de Comunicação Social) em Brasília para a Ascom do Núcleo Estadual do MS no Rio de Janeiro (NERJ), onde atualmente presto serviços ao próprio núcleo e ao Departamento de Gestão Hospitalar (DGH), responsável pela gestão da rede federal de saúde na capital fluminense, que é composta pelos hospitais federais do Andaraí (HFA), Bonsucesso (HFB), Cardoso Fontes (HFCE), Ipanema (HFI), Lagoa (HFL) e Servidores do Estado (HFSE).

Apesar de curta, a imersão nos últimos seis anos como trabalhador do SUS do campo da C&S foi bastante intensa e se dividiu em dois momentos completamente distintos. Nos dois primeiros anos, acompanhei a construção, elaboração e as estratégias utilizadas e questões colocadas a partir do ponto de vista do gestor central, encarnado pelo seu ministro. E, nos dois últimos, fui para a outra ponta do SUS: os serviços de saúde oferecidos pelas unidades vinculadas ao sistema diretamente à população e, que enfrenta no cotidiano os principais problemas e desafios para colocar as políticas públicas de saúde, até mesmo as específicas, em prática, buscando a prestação de um atendimento com qualidade e inclusão, equidade e universalização.

Como no mestrado, no doutorado investigo meu próprio povo, mas desta vez confronto a identidade cigana em suas várias faces (ativista, artista, pessoa comum que foi criada na cultura cigana Kalon e não Rom, por exemplo) com a identidade de trabalhador da comunicação e saúde que pesquisa o seu próprio campo de atuação profissional e vivencia as questões e problemáticas dos ciganos, como das políticas de comunicação no/do/para o SUS. Desta maneira, a tese foi construída como um micro diálogo, em que estabeleço com os múltiplos “eus” que me habitam. Ela se inscreve, fundamentalmente, num grande diálogo de muitas outras vozes do campo da Comunicação e Saúde, autores e seus conceitos e, mais que isso as próprias vozes ciganas, que convivo a um diálogo equipolente e equivalente (Bakhtin, 1981). Entre essas vozes, é preciso destacar que uma delas foi fundamental para a amarração e a condução deste trabalho: a da minha orientadora, Inesita Soares de Araujo, voz ativa no seu papel institucional de orientação, como fonte da C&S e da teoria da produção social dos sentidos.

Cenário 2 - No “descomeço” era o verbo: para uma semiologia da in(ter)venção cigana

Uma didática da invenção

No descomeço era o verbo.
Só depois é que veio o delírio do verbo.
O delírio do verbo estava no começo, lá
onde a criança diz: Eu escuto a cor dos
passarinhos.
A criança não sabe que o verbo escutar não

funciona para cor, mas para som.
Então se a criança muda a função de um
verbo, ele delira.
E pois.
Em poesia que é voz de poeta, que é a voz
de fazer nascimentos —
O verbo tem que pegar delírio.
Manoel de Barros⁵

Para adentrar de forma inédita no universo cigano, à maneira de Manoel de Barros, propomos "descomeçar" as visões naturalizadas sobre as comunidades ciganas, que são carregadas de preconceitos, estigmas, estereótipos e racismo. Os roteiros para esta jornada às "avessas" serão construídos por meio de uma nova in(ter)venção da própria noção (inter)cultural, anticolonial e semiológica da palavra/identidade "cigano"; na compreensão de que este termo não dá conta de representar, se não de forma caolha ou míope, os inúmeros grupos e culturas espalhados pelo mundo que nele estão conjuntamente nomeados, sem homogeneizá-los ou padronizá-los.

Diferente do que faz crer a historiografia moderna ou as representações do senso comum, que permeiam a mídia e a literatura; ao mencionarmos "ciganos", não estamos falando de personagens de lendas populares ou fantasias de carnaval ou pior ainda, de vagabundos, trambiqueiros, mendigos ou criminosos perigosos (ladrões, sequestradores, furtadores etc.). Estamos propondo um diálogo científico inovador e dialógico (Bakhtin, 1981), com seres humanos, cujos ancestrais começaram a chegar à Europa provavelmente por volta do século X, em sucessivas ondas migratórias, primeiro na Grécia e países Balcânicos e depois se espalhando por todo o continente, incluindo Portugal (Século XV), de onde vieram, em sua maioria, deportados para o Brasil a partir do século XVI.

Falamos de uma infinidade de pequenas e médias comunidades pertencentes a três grandes grupos étnicos, os Rom, os Sinti e os Kalon, que por sua vez formam inúmeros subgrupos que estão espalhados por todos os continentes e quase todos os países e juntos somam cerca de 12 a 15 milhões de pessoas. Populações que possuem em comum um histórico de sofrimento e de conflitos com sociedades majoritárias e Estados-nações onde vivem, que sempre os trataram como estrangeiros *ad eternum*. Ou seja, nunca os reconheceram como cidadãos de pleno direito, executando permanentes políticas excludentes e persecutórias que, entre outras, se manifestam por rejeições abissais (Santos, 2002), assassinatos e castigos físicos,

⁵ Acesso disponível em: <https://pensador.uol.com.br/frase/OTgwMzE3/>

racismos e discriminações (Moonen, 2011 e Silva Júnior, 2009), problemáticas que se traduzem em pobreza e desigualdades sociais e raciais, segregação e exclusão generalizadas.

A forma secular de exotização e estrangeirismo dos romani pode ser exemplificada com o caso de Portugal que, apesar de ter por volta de 100 mil ciganos e ciganas, constituindo-se como a minoria étnica mais numerosa e excluída do país, dispõe de apenas um departamento, o Núcleo de Apoio às Comunidades Ciganas (NACI), que é vinculado ao Alto Comissariado para as Migrações (ACM), para fazer o diálogo e gerir políticas públicas destinadas a estas comunidades. Ou seja, o Estado português continua privando-os de exercerem os seus direitos cidadãos, inclusive na área da saúde. Estudos realizados pela Rede Europeia Anti-Pobreza - Portugal (REAPN Portugal, 2009) apontam que as pessoas ciganas portuguesas vivem em média 18 anos a menos que a população portuguesa no geral.

Falamos de comunidades que apesar de todas essas problemáticas, criaram sofisticadas táticas e saberes, que lhes permitiram resistir, mantendo modos de ver e identidades culturais próprias, bem como modos de viver e organizações sociais alternativas ao estilo de vida ocidental (Silva Júnior, 2009 e 2015); mas que até muito recentemente viveram extremamente fechados e afastados das instituições estatais devido ao histórico de sofrimentos e exclusão, que do ponto de vista da comunicação se efetiva por meio do silenciamento e da invisibilidade e do ponto de vista da saúde pública, se expressa pelo negligenciamento e iniquidades.

Todavia, nos contextos de implantação das sociedades democráticas, da emergência dos Direitos Humanos após a II Guerra Mundial; e diante da necessidade implacável de sobreviver em contato mais próximo com as sociedades majoritárias num mundo globalizado; militantes ciganos de vários países europeus começaram a se organizar politicamente, articulando movimentos políticos nacionais e lançando as bases para estabelecer um movimento cigano político transnacional, no intuito de para mudar tais realidades e também alcançar a inclusão social e a cidadania plena. Aliados à ativistas de organizações não governamentais e órgãos internacionais de defesa dos direitos humanos, ativistas ciganos brasileiros e portugueses passaram a pressionar seus governos a buscarem soluções para a exclusão romani.

Tanto no Estado lusitano como no brasileiro – onde chegaram deportados de Portugal a partir de 1500 e, atualmente somam aproximadamente 500 mil pessoas –, tais reivindicações ecoaram a partir de seus processos de redemocratização, também fruto de intensa mobilização popular e social, que após muitas lutas e embates, tiveram Constituições Federais (1974 e 1988) promulgadas e estabelecendo direitos e princípios básicos para garantir os direitos fundamentais a todos os cidadãos, independente de origens étnicas, opções religiosas ou sexuais. Desde então, ambas as nações iniciaram um processo de implantação de políticas públicas de integração em

vários setores sociais como saúde, educação, trabalho, habitação, lazer, entre outros, abarcando os diferentes grupos periféricos, incluindo aí as minorias étnicas ciganas.

Instituído pelo artigo 196 da Constituição Federal e regulado pela Lei 8.080 de 1990, o Sistema Único de Saúde (SUS); bem como o Sistema Nacional de Saúde (SNS), criado em 1979, são exemplos de macropolíticas públicas que abrangem as comunidades romani nos dois países. Tomando por base princípios como a universalidade, a integralidade e a equidade, instituições e agentes do SUS e do SNS normatizam o atendimento às comunidades ciganas nos serviços de saúde, teoricamente reconhecendo e dialogando com suas especificidades culturais e tradições. Opera aqui o princípio da emancipação social (Santos, 2007), que vendo um efeito de desigualdade, busca solucioná-lo, equilibrando por meio de políticas específicas.

O Ministério da Saúde (MS) brasileiro, por exemplo, criou em 2007 a Política Nacional de Gestão Estratégica e Participativa do SUS⁶ (Participa SUS), coordenada e implementada pela Secretaria de Gestão Estratégica e Participativa (SGEP/MS)⁷. Respondendo aos princípios de acesso, equidade e, principalmente, participação, a política contempla a criação de espaços de diálogo e participação social de grupos periféricos, como os povos do campo, das águas e das florestas, as comunidades ciganas, as populações em situação de rua, as comunidades quilombolas, os povos de terreiros e as minorias sexuais, na formulação de políticas de saúde.

Dentro da SGEP-MS, cabe única e exclusivamente ao Departamento de Apoio à Gestão Participativa e ao Controle Social (DAGEP) trabalhar com todos esses grupos. Para tanto, mantém Comitês de Saúde ou Grupos de Trabalho (GT), mas no que diz respeito ao âmbito da saúde cigana, o órgão não criou nem um GT e nem um comitê. Cada população tradicional é regida por uma política ou um plano nacional específico, exceto a população cigana. O que o MS mantém é uma equipe neste departamento que “cuida” das populações ciganas, que nos últimos 15 anos manteve apenas um técnico e desde 2017, conta com três técnicas atuando sendo que, apenas uma é servidora concursada e as outras duas são contratadas por meio da Organização Pan-Americana de Saúde (OPAS).

Foi por meio desta secretaria, que o MS publicou a portaria 940 de 2011, atendendo às comunidades de circo, povos ciganos e populações em situação de rua, dispensando-os de apresentarem comprovação de endereço nas unidades de saúde do SUS. Também publicou dois dispositivos comunicacionais: o cartaz “Povo Cigano – Acesso Humanizado e Acolhedor em todos os serviços de saúde” (2012), que enfocou a divulgação da portaria 940; e a cartilha

⁶ Acesso disponível em: http://bvsmms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/politica_estrategica_participasus_2ed.pdf

⁷ Acesso disponível em: <http://portalsaude.saude.gov.br/index.php/conheca-a-secretaria-sgep>

“Subsídios para o cuidado à saúde do Povo Cigano” (2016), com 44 páginas, que abordou diversos temas relacionados não apenas à saúde, mas à cultura, histórico e especificidades das comunidades Romani. Os materiais foram direcionados aos profissionais de saúde.

A Constituição Portuguesa de 1976, no artigo 64, traz o acesso à saúde como um direito social previsto a toda sua população, tendo por base os princípios da universalidade, generalidade e gratuidade (Gomes, 2014, p. 4). Contudo, o SNS caracteriza-se por um sistema de saúde misto, com diferentes modelos de pagamento, incluindo a gratuidade, no caso de pessoas com baixa renda. Segundo Ribeiro & Pires (2002, p. 9), o aumento da prestação e do cofinanciamento por entidades privadas provocou cisões no acesso aos cuidados de saúde, levando ao questionamento do imperativo da equidade.

Já em Portugal, além dos serviços que o SNS oferta a toda população, o MS não desenvolve políticas específicas para as comunidades ciganas, deixando a cargo do ACM a responsabilidade de dialogar neste âmbito. O órgão elaborou e gere a Estratégia Nacional para Integração das Comunidades Ciganas 2013-2020, que orienta o Estado português nas questões ciganas. O documento possui cinco eixos, um deles a saúde, destacando a equidade como um princípio geral, "entendida como a garantia de que o acesso à prestação de cuidados de saúde se realize em condições de igualdade efetiva, portanto, fator de destaque para a implementação de políticas específicas de saúde para a população cigana". E estabelece quatro prioridades: a) promover ações de formação/informação sobre educação para a saúde e serviços disponíveis; b) contribuir para ganhos em saúde das comunidades ciganas, apostando na prevenção; c) sensibilizar e formar os profissionais de saúde para a diversidade cultural; e d) criar e/ou aprofundar as relações de proximidade entre os serviços de saúde e as comunidades ciganas.

Ocorre que, tanto em Portugal, quanto no Brasil, a relação intercultural entre as pessoas ciganas, os serviços de saúde – representados por seus profissionais, fluxos, atendimentos – e os usuários não ciganos é permeada por conflitos. Por se configurar como experiências novas e complexas, atravessadas por várias mediações, há dificuldades para que as políticas, programas, ações e projetos elaborados pelos dois sistemas de saúde cheguem até os ciganos, sendo efetivados na ponta dos serviços.

Se por um lado, possuem modos diferentes de se colocar no mundo e práticas milenares sobre a saúde, que lhes causa problemas com o racismo institucional dos serviços públicos de saúde, ferindo o princípio da equidade; por outro, posto que são populações historicamente negligenciadas e em situação de desigualdade social e racial, em sua maioria privados dos direitos humanos básicos, enfrentam problemas extremos de saúde pública. Saúde aqui entendida como conceito amplo, que abrange as suas determinações sociais, destacadamente,

as questões de saneamento básico e infraestrutura; e as questões sociais como a saúde mental, que se pode notar em problemas como a depressão, o alcoolismo, a violência doméstica e a gravidez precoce; a alta taxa de natalidade e a baixa expectativa de vida.

Com baixa escolaridade, fora dos mercados de trabalho formais, vivendo em condições precárias de habitação, sem saneamento básico, esgoto, água, luz e, muitas vezes, isolados de serviços públicos como transporte público ou privado e estruturas de lazer, as pessoas ciganas não conseguem meios para garantir os princípios da acessibilidade universal, da equidade e da integralidade no tratamento dos serviços de saúde.

Tampouco conseguem acesso às instâncias oficiais de participação social, como os conselhos municipais, estaduais e nacional de saúde, ou as conferências de saúde, que integram o SUS. Estudos em Comunicação e Saúde defendem que há no SUS (Araujo & Cardoso, 2007) e no SNS (Ramos, 2004) um problema de inadequação da comunicação pública em saúde voltada para os cuidados de prevenção e promoção à saúde de populações negligenciadas, caso dos ciganos. A portaria 940 do MS, por exemplo, não contempla a questão de como as pessoas romani tomarão conhecimento das políticas que lhes são específicas.

O documento não leva em consideração, que nesse processo, entram em cena diferentes formas de saberes e cosmovisões de mundo distintas, que se cruzam no âmbito da saúde pública, em que os papéis da tradução, da mediação, da negociação e sobretudo da comunicação emergem como fatores fundamentais para que as políticas cheguem ao conhecimento dos grupos ciganos; e ao conhecimento dos servidores das instituições de saúde, que precisam estar atentos para prestar um serviço equitativo e integral, numa perspectiva intercultural.

Já a ENICC, em Portugal, apesar de contemplar algumas iniciativas na área de comunicação, não tem desenvolvido ações na área da comunicação e saúde, um trabalho que tem ficado a cargo das próprias ONGs ciganas e não ciganas. Estas últimas sem a mínima estrutura para tanto, pouco tem olhado para a saúde e as primeiras, em sua maioria, desenvolvem apenas trabalhos de assistencialismo, por vezes, reforçando estereótipos e não um modelo de emancipação em saúde, com foco em questões como a prevenção e a promoção, os modos de acesso equitativos aos serviços, ou ainda os direitos e deveres no âmbito da participação social na saúde pública.

Neste cenário, algumas questões emergiriam: na prática cotidiana dos serviços, tais lógicas de negligenciamento e iniquidade em saúde se manifestam articuladas aos estereótipos, preconceitos, racismo e discriminações históricos contra as pessoas ciganas? É possível garantir o acesso diferenciado com equidade, integralidade e participação em saúde que as políticas buscam assegurar? A comunicação ocupa um lugar que dificulta ou facilita esse processo?

Tais questões podem ser analisadas sob variados ângulos e lentes. Primeiro, porque a saúde tem suas complexidades e ambiguidades, enquanto palavra que designa ao mesmo tempo um conceito, um campo científico, um serviço (unidades de saúde), um sistema (SUS e SNS), um estilo de vida e até mesmo bem-estar físico, social, econômico, cultural e emocional; portanto, precisa ser observada a partir de suas múltiplas determinações sociais. Desta forma, a entendemos não como um campo estanque e fixo, apenas da ordem médico-biológica, mas sim entrelaçado a outras dimensões sociais, políticas e culturais que a determinam (Almeida Filho, 2011). Segundo, porque o universo cigano é repleto de contrassensos, contradições, lacunas, e mais parece com uma colcha de retalhos gigantesca composta aleatoriamente por uma miríade de buracos e fios soltos, que exige sensibilidade investigativa e múltiplos olhares. E terceiro, porque a comunicação, vista como processo social de sentidos, é multidimensional, multidirecional, fluida, da ordem do simbólico e constantemente em modificação.

Desta forma, não tivemos a pretensão de abranger totalmente as dimensões dessa complexidade. Nem pretendemos defender uma verdade absoluta sobre ciganos. Nosso intuito foi proceder a uma investigação que privilegiasse o debate e a reflexão aprofundada sobre o tema, que ainda carece de compreensão crítica e análise comunicacional, de modo a perceber aquilo que de outro modo pode passar despercebido, como as iniquidades em saúde. Concentramos nossa atenção em analisar criticamente a apropriação comunicacional que as comunidades romani fazem dessas políticas.

Ressalta-se que esta investigação se configurou como um roteiro em "situação *mutatis mutantis*", (Bourdieu, 1989, p. 20), se configurando no contato com vozes teóricas e sujeitos de pesquisa. Aos moldes de Bakhtin (1981), nossa proposta se concretizou tendo por base a construção de um "grande diálogo", em que no lugar de um autor monológico e autoritário, que fala pelo outro, nos colocamos como interlocutores de múltiplas vozes.

Uma investigação criticamente elaborada, conduzida em conjunto com as pessoas ciganas, ouvindo suas demandas e anseios, bem como repertórios culturais e simbólicos acerca da saúde; para que, assim, como Manoel de Barros, fizéssemos o verbo cigano "pegar delírio", enriquecendo o colorido de nossos olhares com os variados tons de seus valores milenares, seu viver em poesia (Silva Jr, 2009), no reconhecimento de saberes de quem resiste mesmo contra todos os obstáculos e perseguições (Santos, 2002). Nosso maior desejo é que este estudo seja apropriado e sirva de subsídio para que as pessoas ciganas conheçam, exerçam e critiquem os direitos e deveres que possuem.

Cenário 3 - Isto (não) é um cigano? (!)⁸

"Cigano (...)
 (...) 6 (1899) pej. que ou aquele que trapaceia;
 velhaco, burlador
 (...) 7 pej. que ou aquele que faz barganha,
 que é apegado ao dinheiro;
 agiota, sovina (...)"
 Significados da palavra ciganos no Dicionário
 Houaiss

Figura 1: Imagem do sítio eletrônico do MPF com a reportagem distribuída à imprensa



No dia 27 de fevereiro de 2012, a assessoria de imprensa do Ministério Público Federal (MPF) distribuiu *press-release* informando que o órgão entrou na "Justiça para Mudar verbete do Dicionário Houaiss"⁹ (Figura 1). A pauta-denúncia trouxe à tona ação civil pública ajuizada na Justiça Federal "contra a Editora Objetiva e o Instituto Antônio Houaiss exigindo a retirada de circulação, suspensão de tiragem, venda e distribuição das edições do Dicionário Houaiss", por conter "expressões pejorativas e preconceituosas relativas aos ciganos".

O tema foi abordado em vários veículos como: a Rede Globo de televisão (Programa do Jô); jornais O Globo e Folha de São Paulo; portais Terra, G1 e Uol e publicações especializadas, como o *site* Observatório da Imprensa e a Revista Língua. Ganhou também destaque no grupo TVi de Portugal. O procurador da república Cleber E. Neves, que ajuizou a ação, baseou sua decisão no julgamento do Supremo Tribunal Federal (STF) do "Caso Ellwanger",

⁸ Uma referência ao quadro do surrealista René Magritte, "Isto não é um Cachimbo".

⁹ Acesso disponível em: <http://www.prmg.mpf.br/imprensa/noticias/direitos-do-cidadao/mpf-vai-a-justica-para-mudar-verbete-do-dicionario-houaiss>.

compreendendo que "a propagação de ideias discriminatórias contra um povo, em um livro, constitui crime de racismo, não sendo apenas mera expressão de liberdade intelectual".

Em seu argumento: "a publicação faz semear aos que consultam esse significado a prática da intolerância étnica", "em verdadeira afronta aos artigos 3º e 5º da Constituição". A significação atribuída pelo Houaiss teria violado a lei que tipifica o crime de racismo (7.816/89). No dizer do procurador, ao recusar-se a retirar o conteúdo pejorativo, como fizeram as editoras, Globo e Melhoramentos, que negociaram com o MPF mudando o termo em seus dicionários; a editora objetiva "agrediu de maneira injustificável o patrimônio moral da nação cigana" e estaria causando "dano moral coletivo".

“Ao se ler em um dicionário que a nomenclatura cigana significa aquele que trapaceia, velhaco, entre outras coisas do gênero, ainda que se deixe expresso que é uma linguagem pejorativa, fica claro o caráter discriminatório assumido pela publicação. Ora, trata-se de um dicionário. As pessoas consultam-no para saber o significado de uma palavra. Ninguém duvida da veracidade do que ali encontra. Sequer questiona. Pelo contrário. Aquele **sentido, extremamente pejorativo, será internalizado, levando à formação de uma postura interna pré-concebida em relação a uma etnia**”¹⁰.

Essa polêmica converge algumas das principais questões ciganas da atualidade. Levanta pontos nevrálgicos, como o racismo/estereótipo existente contra os ciganos, expresso no exemplo da classificação da identidade cigana, um problema que tange diretamente o tema da apropriação das políticas públicas para ciganos, que é multidimensional e intercultural. Trata-se de um debate que ocorreu no cenário midiático, isto é, no campo linguístico-discursivo, por meio de um texto que se inscreve no âmbito do gênero jornalístico (notícia), cujo tema traz à tona a nomeação racista dos ciganos e os estereótipos envolvidos na construção social de sentidos em torno desta palavra e identidades sociais que ela genericamente representa.

Nossa investigação, por sua vez, ocorre na esfera dos estudos comunicacionais, de discursividade social, estando situada no campo da Comunicação & Saúde, portanto, deve estar atenta a essas questões, que perpassa tanto os sistemas de nomeações (Araujo, 2002), quanto as mídias, que nas sociedades de massas (Barbero, 2009), medeiam e agem sobre a produção de sentidos. Da mesma forma, a apropriação das políticas de saúde pelos ciganos também está sujeita a essas esferas constitutivas do sentido.

Trouxemos tal polêmica, porque a consideramos como um excelente exemplo da complexidade da produção social de sentidos nas sociedades atuais, que é composta por

¹⁰ Grifo nosso.

múltiplas mediações (Orozco, 1994 e 2005), em que distintas instituições sociais, atores individuais ou comunidades discursivas (Maingueneau, 1997), agem como num mercado de concorrência discursiva, disputando o poder simbólico para conquistar lugares de interlocução mais ao centro nas redes enunciativas e cenas sociais (Araujo, 2002). Considerando que os discursos são formados por "vozes que se defrontam e se confrontam na língua, numa luta pelo predomínio discursivo" e "são o espaço primeiro no qual se dão os embates sociais e se estabelecem as relações de poder" (Araujo, 2002, p. 31), observo que há disputas de poder na relação intercultural entre ciganos e não ciganos, inclusive na saúde.

A situação revela atores sociais em luta nas negociações e articulações de sentido em torno da palavra/identidade cigano, sua definição e classificação e em torno da exclusão ou inclusão das pessoas dessas etnias à cidadania brasileira: a) os ciganos e seus diferentes grupos e culturas que lutam pelo direito de autorrepresentação/classificação/definição; b) o MPF, um órgão estatal de controle que entra com uma ação civil pública junto à c) justiça federal, outro órgão estatal integrante do sistema jurídico; d) o Instituto Antonio Houaiss, detentor do discurso científico e construtor/legitimador do direito de classificar e nomear; e) uma editora, enquanto instituição comercial negociadora do dicionário Houaiss, um bem simbólico; f) os diversos veículos de imprensa (mídia), enquanto instâncias mediadoras perante a opinião pública.

O posicionamento do MPF na busca pela sua inclusão cidadã dos ciganos é um movimento associado a um contexto maior de mudança no tratamento que o Estado brasileiro tem dispensado a estes grupos, saindo de uma posição secular de elaborador de políticas persecutórias e anticiganas para uma tentativa de sua integração social. Para nós esse questionamento torna-se mais interessante, na medida em que questiona duramente o processo racista de nomeação dos ciganos nos dicionários de língua portuguesa, processando judicialmente e cobrando a penalização de duas instituições negociadoras de bens simbólicos.

Olhando para o Estado brasileiro, além da criação do MPF, que assumiu a defesa das minorias étnicas e sociais; vimos que houve a implementação do SUS tendo os princípios da equidade, universalidade, integralidade e participação social nos seus serviços e acolhendo a todos os cidadãos brasileiros, incluindo os ciganos. Mais recentemente, no governo petista e após muita mobilização do movimento negro, ocorreu a criação da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPPIR¹¹, 2003), que passou a gerir as relações interétnicas.

Nossa investigação começou em 2014, num contexto em que o Estado brasileiro tinha a frente o Partido dos Trabalhadores (PT), um governo de esquerda, que valorizava os direitos

¹¹ Acesso disponível em: <http://www.seppir.gov.br/>

humanos, sociais e das minorias étnicas. Mas, desde o afastamento da ex-presidenta Dilma Rousseff, em março de 2016, assistimos a uma guinada do poder no país à direita, o que poderá causar retrocessos nas políticas específicas que atendam a públicos minoritários e excluídos, caso dos ciganos. Órgãos como a SEPPIR ou a Secretaria de Direitos Humanos, que tinham poderes de ministérios, com autonomia e financiamento próprios, no atual governo perderam esse *status*, sendo vinculados à presidência da República, com orçamentos incorporados ao gabinete do presidente. Cogita-se nos bastidores em Brasília, que podem ser extintas.

Mas, voltando a questão trazida pelo MPF, considerando a noção de que "as palavras não são apenas nomes (almas) que se dissolvem", mas também "são corpo (materialidade) e têm o peso da história" (Orlandi, 1995, p. 47), observamos que a postura racista e discriminatória verificada na definição do Houaiss é reflexo de um contexto histórico mais amplo. Rodrigo Corrêa Teixeira (2008, p. 11), destaca que "o termo cigano traz consigo uma série de inquietudes semânticas, ideológicas, antropológicas etc.", de maneira que a visão estereotipada e racista em torno dos ciganos já se encontra delimitada em dois dicionários portugueses dos mais antigos – um de 1712, de autoria de Raphael Bluteau e outro de 1922, editado por Antonio de Moraes Silva:

[...] Ciganos – Nome que o vulgo dá a uns homens vagabundos e embusteiros, que se fingem naturais do Egito e obrigados a peregrinar pelo mundo, sem assento nem domicílio permanente, como descendentes dos que não quiseram agasalhar o Divino Infante quando a Virgem Santíssima e S. José peregrinavam com ele pelo Egito. (*Vocabulário Portuguez, & Latino, Áulico, Anatomico, Architectonico*¹², 1722, in TEIXEIRA, 2008, p. 6)

Aliás, há uma correlação entre o contexto de mudança na forma de tratamento do Estado brasileiro para com as comunidades ciganas e o cenário global. A representação negativa dos ciganos não ocorre somente na língua portuguesa, como faz parte de uma questão mais ampla, se repetindo em todos os países onde vivem (ONU, 2015 e ONU, 2016). O racismo e a discriminação contra os romani estão de tal forma arraigados no imaginário e representações ocidentais que parece que os estereótipos e estigmas, interditos e rejeições, são naturais (biológicos) a todas as pessoas dessas etnias, o que é um grande equívoco e traveste-se como uma estratégia de opressão e dominação, hierarquização social, como diria Santos (2007).

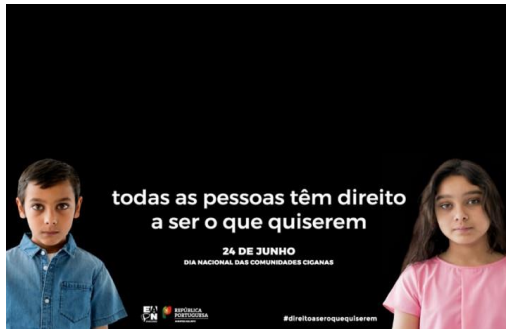
Na Espanha em 2015, o assunto da nomeação e classificação dos ciganos foi destaque em campanha lançada pelo Conselho Estatal do povo "gitano" e financiada pelo Ministerio de

¹² Primeiro dicionário da língua portuguesa, editado pelo padre Rafael Bluteau. Referência: Bluteau, R., "Cigano", In: *Vocabulário portuguez, & latino, aulico, anatomico, architectonico...*; tomo II, Coimbra, Real Collegio das Artes da Companhia de Jesus; Lisboa Ocidental, Pascoal da Sylva, 1712. p. 311-312.

Sanidad, Servicios Sociales e Igualdad y el Fondo Social Europeo. Denominada #YoNoSoyTrapacero (#EuNaoSouTrapaceiro) #YoNoSoyTrapacera¹³ (EuNaoSouTrapaceira) e com o lema "una definición discriminatoria genera discriminación" ("Uma definição discriminatória gera discriminação"), a campanha explorou as reações de indignação de crianças ciganas ao descobrirem a definição da palavra "gitano" no novo "Diccionario de la Real Academia Espanhola", classificado como "trapacero" (trapaceiro): "que con astucias, falsedad y mentiras procura engañar a alguien en un asunto" ("que com astúcias, falsidade e mentira procura enganar a alguém em um assunto").

Por sua vez, em junho de 2017, o ACM lançou em Portugal a campanha nacional #direitoaseroquequiserem contra a discriminação das comunidades ciganas e marcando as comemorações do dia nacional dos ciganos, que em terras lusitanas ocorre no dia 24 de junho. Realizado pela ONG Rede Europeia Anti-Pobreza Portugal (EAPN), o material reúne dois vídeos¹⁴ e materiais gráficos impressos (dois cartazes) e online (*banners, full banners*, imagens, etc.). A campanha apela para garantir os sonhos das crianças ciganas, que têm direito a serem o que quiserem quando crescerem e um dos vídeos traz o Diretor Geral do Departamento de Atenção à Saúde do Ministério da Saúde dialogando com "os miúdos".

Figura 2: Cartaz online da campanha #direitoaseroquequiserem



Entre as diferentes etnias e grupos ciganos a construção de suas identidades e culturas, não seguem um processo homogêneo. Não há uma essência cultural cigana única, mas sim múltiplas identidades, com distintos grupos, subgrupos, que variam conforme a região e o país

¹³ Vídeo da campanha #yonosoytrapacero pode ser acessado no seguinte link: <https://www.gitanos.org/actualidad/archivo/111180.html>

¹⁴ Acessos disponíveis nos seguintes links: <https://youtu.be/oeMy1e82aL8> e https://youtu.be/DPn6hOw8m_g

onde se movimentam, sendo que costumam se autoidenficar de três formas: 1) os ROM, ou Roma, que falam a língua romani; são divididos em vários subgrupos (sic), com denominações próprias, como os *Kalderash*, *Matchuaia*, *Lovara*, *Curara* etc.; são predominantes nos países balcânicos, mas a partir do Século XIX migraram também para outros países europeus e para as Américas; (2) os SINTI, que falam a língua sintó e são mais encontrados na Alemanha, Itália e França, onde também são chamados *Manouch*; (3) os CALON, KALON¹⁵ ou KALÉ, que falam a língua caló, os “ciganos ibéricos”, que vivem principalmente em Portugal e na Espanha, onde são mais conhecidos como Gitanos, mas que no decorrer dos tempos se espalharam também por outros países da Europa e foram deportados ou migraram inclusive para a América do Sul (Moonen, 2000, p. 05 e 06).

Kalon, na língua *romanon-chibe*, é a palavra utilizada para nomear todas as pessoas “ciganas”, independente da etnia. Da mesma forma, a palavra Rom é utilizada para nomear todas as etnias ciganas nos dialetos dos grupos Rom; e a palavra Sinti ou Manush para nomear todos os ciganos no dialeto Sintó. Porém, essas palavras também têm significados diferentes em cada língua. No *romanon-chibe*, Rom significa “homem” e “kalon” no dialeto Rom significa “preto”. Por outro lado, *Manush* no dialeto *Romanon-chibe* é a palavra para significar cavalo. Vale observar que os grupos Kalon se ligam culturalmente ao manuseio e as andanças de tropas de equinos, mas principalmente, os cavalos. Já os subgrupos Rom, se ligam a doma de outros bichos ou então as suas profissões, como os *Kalderash*, que trabalham o cobre e metais; os *Lovari*, que trabalhavam com lobos, os *Ursari*, com ursos...

Aproveito para esclarecer algumas questões. A palavra “cigano” foi criada pela sociedade majoritária de maneira a homogeneizar diferentes etnias sob uma mesma nomenclatura. Historicamente, este nome, em várias línguas europeias (*gypsy* no inglês, ou *gitano* no espanhol, por exemplo) foi carregado de estereótipos e uma carga semântica muito negativa. O que motivou o movimento cigano europeu a propor uma mudança nos termos nomeadores para tais grupos, substituindo-se a palavra “cigano” e seus equivalentes nas línguas europeias pelo termo “Rom”, “Romá” ou “Romani”, como nova autodenominação, menos carregada de estereótipos. Mas, esta nova terminologia não está isenta de conflitos, na medida em que é questionada especialmente pelos Kalon e pelos Sinti, que não se sentem representados nesse termo, que diz respeito a forma com que grupos e subgrupos da etnia Rom se

¹⁵ Segundo Moonen (2000, p. 4) as referências bibliográficas não chegam a um acordo sobre a grafia das (auto) denominações ciganas. Porém, baseado na Revista de Antropologia, (volume 2, 1954 p. 150-152), como ele, em observação à “Convenção para a grafia dos nomes tribais” (indígenas), aprovada na 1ª Reunião Brasileira de Antropologia (1953), opto em utilizar “os Rom” e não “os Roma”; da mesma forma “os Kalon”, “os Sinti”, etc.

autonomeiam, um fato que demonstra como a identidade só pode ser compreendida como um processo negociado e político de diferenciação.

Ainda que haja uma tendência para nomear a todas as etnias ciganas de Rom ou Romá, inclusive com indicação da ONU para tal; não podemos classificá-las desta forma. Por outro lado, a palavra Romani tanto é um patronímico de “Romá” ou de cigano, como é utilizada para nomear a língua dos grupos Rom. Se seguissemos ao pé da letra, não poderia ser utilizada para classificar a todas as etnias ciganas, mas por uma questão de fluidez aqui nesse texto, romani aparece como sinônimo do termo “ciganos” e para indicar a todos os ciganos, sejam eles Rom, Sinti ou Kalon. Falaremos mais sobre as nomeações ciganas no capítulo de resultados.

Nesse cenário, ao mesmo tempo em que expomos os meandros da construção histórica de sentidos em torno da identidade cigana, dentro de uma perspectiva de cunho político e ideológico, revelamos também estratégias opressoras da sociedade ocidental moderna capitalista frente às populações ciganas sempre combinaram a violência simbólica com a física, o que pode ser exemplificado em dois pontos nevrálgicos: 1) o processo de vigilância e violência simbólica, expressos entre outros, nas disputas de sentidos na construção e nomeação das identidades ciganas, ligando-as a inúmeros estereótipos e estigmas, manifestados nas diversas formas de racismo, como preconceito e discriminação; 2) e o processo de controle, através da violência física, por meio de genocídios, expulsões, prisões, castigos corporais, separação de famílias; além de danos materiais, com sequestros de bens, roubos etc., expressos pelas políticas anticiganas (Moonen, 2011, Silva Junior, 2009).

Apesar de não constituírem nosso objetivo central, tais reflexões estão presentes, pois influenciam diretamente nas formas de apropriação e nos dispositivos de comunicação das políticas para ciganos. Como os quatro pontos levantados acima permitem várias entradas e múltiplas possibilidades de abordagens epistemológicas, procurarei ancorá-las tomando como parâmetros algumas categorias conceituais dos estudos anticoloniais, culturais e semiológicos. É o que veremos a seguir.

Cenário 4 - Nos Labirintos dos Sentidos: uma possível amarração das cordas

“Antes de mais, a construção do objeto – pelo menos na minha experiência de investigador – não é uma coisa que se produza de uma assentada, por uma espécie de ato teórico inaugural e o programa de observações e análises por meio do qual a operação se efetua, não é um plano que se desenhe antecipadamente, à maneira de um engenheiro: é um trabalho de grande fôlego que se realiza pouco a pouco, por retoques sucessivos, por toda uma série de correções e de emendas, sugeridas por o que se chama o ofício, quer dizer,

esse conjunto de princípios práticos que orientam as opções ao mesmo tempo minúsculas e decisivas". (BOURDIEU, 1989, p. 27)

Como todo texto, este nasceu com alguns intuitos dispersos que foram reunidos segundo algumas condições e coerções. Em primeiro lugar, tratou-se de uma obrigação ritualística de produção do conhecimento científico para que, enquanto um aprendiz de doutorando do Programa de Pós-Graduação em Informação, Comunicação e Saúde (PPGICS) da Fiocruz, pudesse concluir com êxito o curso, do qual participei durante quatro anos.

Por esta condição, esse diálogo já está sujeito a seguir certos limites e rigores epistemológicos – enquanto dimensões do fazer científico necessárias para que a legitimidade do campo da comunicação e saúde seja confirmada e eu aprovado como um especialista – que constroem e constituem tanto a forma com que devo me colocar enquanto pesquisador, quanto ao objeto empírico que vou abordar, que se institui como "as estratégias de apropriação das políticas públicas de saúde para ciganos no Brasil e em Portugal".

Não tenho, prudentemente, a pretensão de buscar qualquer resposta conclusiva. O intuito é privilegiar o debate e reflexão aprofundada, uma crítica discursiva e multidimensional sobre tal problemática. Mas esse trabalho não nasceu da noite para o dia. Foi uma construção que percorreu muitos caminhos ao longo de quase cinco anos, sendo burilada por sucessivos retoques. A cada disciplina cursada, sempre lá estava uma contribuição nova. A cada reunião com a orientadora esclarecia-se uma dúvida, mas surgiam outras duas e muitas sugestões. Em cada evento participado ou texto elaborado, o reforço de algumas questões e o recorte de outras. Em cada diálogo estabelecido na pesquisa de campo, um novo olhar.

Investigação viva e orgânica, que foi transformando-se e agora chega a um resultado final, cujo conteúdo e arranjos só puderam ser viabilizados com a valiosa contribuição de muitos autores, conceitos e teorias com quem fomos dialogando ao longo do caminho. Vozes e olhares epistemológicos, teóricos e metodológicos, responsáveis por transformar os nossos modos de produzir, ver, construir e analisar os resultados aqui presentes e que nos permitiram desvelar as principais questões comunicacionais acerca da saúde cigana, mas num prisma multidimensional, considerando para tanto as vozes daqueles que são os principais interessados neste tema, as próprias pessoas romani.

Também é resultado dos "olhares" epistemológicos do que chamo de "Filosofia Cigana Kalon", que se sustenta em narrativas e discursos mitológicos que povoam as memórias e histórias orais e se fazem presentes na estruturação de elementos culturais, portanto, simbólicos e comunicacionais, de grupos ciganos brasileiros e portugueses, que são postos em prática e ensinados de geração em geração a milênios. Elementos estes que ancoram seus modos de ver

e viver a vida, isto é, suas formas de organização social e de estar no mundo, que subvertem e/ou resistem aos modos capitalistas e ocidentais de vida e sua ênfase no consumo e no descarte do ser humano, assumindo valores de solidariedade e amizade (Silva Júnior, 2009).

No labirinto de sentidos possíveis advindos das relações entre temas como “ciganos”, “políticas públicas”, “comunicação” e “saúde”, recortamos questões de análise que buscam tensionar as condições em que se gestam as diferenças, as desigualdades, a inclusão/exclusão nos processos interculturais entre ciganos e não ciganos estabelecidos nas relações do campo da saúde. Não nos restringimos em observar as políticas em si, como são redigidas e apresentadas, adentrando nas condições e nos modos de acesso, na experiência da relação que os ciganos têm com outras políticas, agentes do Estado e a experiência com os sistemas de saúde. Falamos das condições de apropriação das políticas públicas de saúde, que inclui, além de diversos contextos e determinações sociais, a visão dos profissionais de saúde que atendem na ponta, bem como dos gestores de saúde ou organizações sociais, que formulam e executam as políticas públicas do setor.

Articular um referencial teórico capaz de fazer frente a essa problemática e objetivos propostos, que entrelaça múltiplos temas e dimensões, como o universo cigano, as desigualdades sociais e as suas relações com a comunicação e a saúde; requer esforços multirreferenciais (Santos, 2002, 2007) e transdisciplinários (Canclini, 2004). Neste tópico vamos discutir as questões epistemológica e teórica, mostrando como se configura a relação ciganos e saúde, nos amparando em três correntes teóricas.

Seguimos a orientação de Nestor Garcia Canclini (2004, p. 13), segundo o qual, para aplicarmos uma teoria consistente da interculturalidade, é preciso trabalhar em conjunto os três processos políticos/modelos de existência/as desigualdades, vinculadas à sociologia, posto que sociólogos costumam deter-se a observar os movimentos que nos igualam e os que aumentam a disparidade; as diferenças que historicamente têm vindo a ser tratadas pela antropologia, que tem focado na preocupação do que tem nos homogeneizado e a desconexão, um campo privilegiado dos especialistas em comunicação, que tendem a pensar tanto as diferenças, quanto as desigualdades em termos de inclusão ou exclusão, ou conexão e desconexão.

Como explica o autor (2004, p. 13), de acordo com a ênfase de cada disciplina, os processos culturais são lidos com chaves distintas. Para as antropologias, a diferença cultural é uma pertença comunitária e se realiza no contraste com os outros. Algumas sociologias da desigualdade veem a cultura como algo que se adquire formando parte das elites, ou adquirindo o seu pensamento e seus gostos e, nesta medida, as diferenças culturais procederiam da

apropriação desigual dos recursos econômicos e educativos. Por sua vez, os estudos comunicacionais quase sempre consideram que ter cultura é estar conectado. Mas, atenção:

[...] não há um processo evolucionista de substituição de umas teorias por outras: o problema é averiguar como coexistem, chocam ou se ignoram a cultura comunitária, a cultura como distinção e a cultura.com¹⁶. (IDEM, p. 13 e 14)

No argumento de Canclini (2004, p. 14), este é um assunto para resolver no âmbito da teoria e um dilema chave nas políticas sociais e culturais. Não apenas como forma de reconhecer as diferenças, mas como maneira de corrigir as desigualdades e conectar as maiorias às redes globalizadas. Para definir como acontece cada uma desses três processos, é necessário pensar os modos como se complementam e se desencontram. Nenhuma destas questões eram formuladas há 30 anos. Mudaram desde a globalização tecnológica que interconecta simultaneamente quase todo o planeta e cria novas diferenças e desigualdades (Idem).

Pensar interdisciplinarmente é parte integrante da teoria da hibridação, o que na visão de Canclini (2006) trata-se de um posicionamento metodológico nas intersecções de disciplinas ou de culturas. Essas três questões estão entrelaçadas nos processos sociais e a diferença acaba por se confundir com a desigualdade, na medida em que esta, por vezes, implica diferenças que não se resolvem corrigindo a desigualdade e, sobretudo na segunda metade do século XX, a possibilidade de conectar-se ou de estar desconectado gera também novas diferenças e desigualdades (Canclini, 2006, p. 9).

Partindo deste princípio de hibridação transdisciplinária, como sugere Canclini, proponho a articulação de três modos de ver e criticar as políticas públicas de saúde para ciganos para dar conta desses três processos: 1) os estudos anticoloniais¹⁷, a partir da teoria das Linhas Abissais de Boaventura de Sousa Santos para analisar as desigualdades; 2) os Estudos (Inter) Culturais Latino-Americanos, especialmente em Canclini e Barbero, no diálogo com Homi Bhabha e Hall, com foco nos conceitos de hibridez/hibridação, identidade/diferença e interculturalidade, para pensar as questões das diferenças e 3) a Semiologia dos Discursos Sociais, principalmente em Bakhtin (1989, 2002), Araujo (2002) e Pinto (2002) para pensar a questão comunicacional e as teorias da conexão/desconexão, ou inclusão/exclusão.

¹⁶ Tradução nossa de todos esses trechos de Canclini aqui apresentados.

¹⁷ Há uma enorme discussão acerca dos termos, pós-colonialismo, descolonialismo, neocolonialismo. Prefiro aqui classificar autores de anticoloniais, no sentido, de que são teorias que lutam contra o colonialismo, que não acabou com os processos de independência político-administrativas apenas se reconfigurou na atualidade, ganhando novos contornos de apropriação cultural e violência. E atenção a apropriação, neste caso, é uma estratégia de dominação e padronização cultural, com vias a obter lucro, via capitalismo.

A partir da proposta de Epistemologias do Sul, de Santos, tomo um quarto modo de pensar as problemáticas e objetivos estabelecidos: os modos de olhar e ver dos ciganos, que é calcado na filosofia cigana e que apresenta outras formas de estar no mundo e viver a vida, diferentes do modelo ocidental (Silva Júnior, 2009) e que aqui busco apresentar também como uma epistemologia, um modo de produzir conhecimento. Se tal perspectiva é possível, é porque ela se ancora no modelo de racionalidade cosmopolita proposta por Santos (2002 e 2007) e seus procedimentos, como as sociologias das ausências e das emergências, a tradução intercultural e a ecologia de saberes, que no conjunto, para além de um diálogo intercultural, permitiram um diálogo interpólitico e a produção de um interconhecimento, com a validação científica dos saberes e práticas de povos ciganos que foram oprimidos pelo colonialismo, pelo capitalismo e pelo heteropatriarcado, sendo excluídos ou integrados desigualmente nas sociedades ocidentais.

As considerações Santos (2007 e 2016) que tece, por exemplo, acerca dos epistemicídios e identitadicídios enfrentados por grupos excluídos, como os Romani, dialogam com os conceitos de silenciamento e de invisibilidade, complementando as visões comunicacionais e ajudando a desvelar as iniquidades presentes na comunicação e saúde para ciganos. Desta forma, há aqui uma proposta radical de hibridação, conceito holístico que fundamenta toda a tese, alcançando não apenas as transdisciplinaridades e as interdisciplinaridades teóricas e metodológicas, como também na multirreferencialidade de saberes efetivada por meio de um diálogo Sul-Sul de duas faces.

A primeira, uma face epistemológica, por meio da aplicação da ecologia de saberes que culminou na construção de conhecimento compartilhado entre saberes científicos e saberes ciganos, no reconhecimento de que as pessoas romani produzem e têm acumulado um conhecimento sobre o mundo e a vida, expresso pelos valores identitários e culturais, modos de ver e viver, ser e olhar. E uma segunda política, uma vez que a própria tese se configurou como uma proposta de tradução intercultural, posta em prática por meio da experimentação da aplicação de uma metodologia fílmica compartilhada e colaborativa nos moldes propostos por Jean Rouch. Este arranjo nos abriu a oportunidade de intervenção na realidade para o estabelecimento de um intercâmbio intercultural e interpólitico entre diferentes grupos e movimentos ciganos, primeiro entre duas comunidades brasileiras e depois entre os movimentos ciganos brasileiro e portugueses.

A articulação com o pensamento anticolonial de Jean Rouch foi importante para a aproximação com as pessoas ciganas e o estabelecimento de um diálogo de confiança, proporcionando um espaço de escuta aprofundado e qualificado. O rico intercâmbio cultural e político, expresso nas trocas de mensagens entre ciganos brasileiros e portugueses, auxiliou

sobremaneira na compreensão mútua de contextos periféricos, perseguições históricas; mas também no histórico de resistência, lutas e demandas comuns, questões que influenciam os dispositivos de apropriação das políticas públicas de saúde no Brasil ou em Portugal.

Além de possibilitar metodologicamente a proposta de tradução intercultural e interpolítica entre comunidades ciganas brasileiras e portuguesas, o método fílmico dialogou muito bem com a proposta do modelo de comunicação como um mercado simbólico e seu componente de análise, a matriz de mediações de Araujo (2002), que foram articulados como princípios adotados no contexto metodológico da condução da pesquisa de campo, expresso significativamente pelo conceito de negociação, que compôs uma matriz fílmica intercultural, uma das propostas inovadoras dessa tese, contribuindo na atualização do modelo rouchiano. O que nos permitiu atuar em campo a partir de um roteiro aberto de diálogo, baseado na provocação criativa, na negociação e no improviso, nos momentos interpessoais ou políticos, em situações de militância ou no cotidiano das comunidades ciganas.

Os estudos anticoloniais, assim como os Estudos (Inter) Culturais Latino-Americanos, revelam a contínua luta simbólica ocorrida nos campos porosos da cultura e da comunicação, ligados umbilicalmente. Campos que se entrelaçam às dimensões sociais, econômicas e políticas, conformando um intrincado de maneiras de ver e de pensar o papel que a informação adquiriu em tempos de “pós-colonialismo” e, cujo comando hegemônico, está atrelado aos sistemas eletrônicos e virtuais desenvolvidos pelo poderio econômico do capitalismo global, que se ancora na ideologia neoliberal “da mão livre” do mercado, colocando os Estados-nações, seus sistemas políticos e governos de joelhos para atender às suas ambições expansivas na busca do lucro infinito, não importando a produção de lixo, inclusive humano (Santos, 2002, Bauman, 1997) e o exaurimento do planeta e suas fontes naturais (Silva Júnior, 2009).

Os autores anticoloniais auxiliam na compreensão crítica de dinâmicas dos processos sociais e políticos em tempos de globalização neoliberal e “pós-colonialismo” – sejam lá as ambiguidades e contradições que os termos evocam e voltaremos mais e eles. As considerações de Bauman (2000, 2005, 2007) sobre a política, a identidade na sociedade líquida atual e o pensamento pós-abissal de Santos (1997, 2008, 2010 e 2017) fortalecem a análise comunicacional em vários pontos.

Embora possuam constelações conceituais particulares e tradições teóricas distintas, que ora convergem, ora divergem, os autores da semiologia e dos EC – e posso dizer, que de certa forma, os autores anticoloniais, já que estas definições são arbitrárias, porosas e muitos deles como Bhabha, Bakhtin, Foucault e Araujo podem entrar nas três classificações – têm debatido alguns objetos e questões comuns como a produção e reprodução dos sentidos sociais,

pensando-os como parte de um circuito ou um mercado simbólico, no qual o tema da constituição das próprias identidades é parte integrante, possuindo, uma estreita correlação com o campo discursivo e a manutenção ou transformação das desigualdades e da exclusão social.

Ao considerar os circuitos simbólicos e culturais, inclusive no âmbito das políticas públicas, como processos históricos advindos de negociações permeadas por diferentes mediações, a perspectiva dos EC atrela os estudos sobre cultura e sobre as relações interculturais à uma dimensão de luta política. Já a análise de discursos sociais põe ênfase na relação entre os processos de produção dos sentidos e as relações sociais e de poder, percebendo o processo de comunicação como um mercado simbólico (Araujo, 2002), o que permite revelar os conflitos entre os diferentes agentes, comunidades discursivas e instituições sociais na luta para dar a última palavra na arena da comunicação, tornar hegemônico seus valores e atender aos seus interesses, instituídos claramente ou não nas cenas discursiva e social.

Especificamente, a análise da apropriação das políticas de saúde para ciganos teve ancoragem em um modelo teórico-metodológico que se filia tanto a corrente da semiologia social, quanto aos EC: o modelo da Comunicação como Mercado Simbólico (Araujo, 2002), que conta com uma matriz para captar as mediações e as trocas simbólicas e cujo conceito central é a noção de poder simbólico (Bourdieu, 1998). Segundo sua autora, Inesita Araujo (2002, p. 248), esse modelo foi desenvolvido sob a ótica da semiologia para promover "uma compreensão da dinâmica que rege a prática comunicativa no campo das políticas públicas" sendo bastante adequado à nossa proposta, que se situa no campo da prática comunicativa das políticas públicas de saúde para ciganos.

A articulação desse modelo, demonstra algumas vantagens e pontos de conexão e complementaridade entre a semiologia e os EC, a começar pelo fato de que as duas correntes operam com uma perspectiva híbrida, que nos permite "lançar mão de métodos de análise oriundos de várias disciplinas" (Idem, p. 69). E mais do que isso,

[...] ambos têm um compromisso historicizante e, em consequência, leem os textos como construções cujo sentido é contextualizado. Ambos trabalham com a materialidade institucional da cultura, com a racionalidade dos produtores textuais e pressupõem que a linguagem é constitutiva das relações sociais. Por fim, os EC, assim como a Semiologia, não são apenas campo de transdisciplinaridade, mas espaço de negociação de outros campos que não os disciplinares, o que os converte em enfoque preferencial para abordar os processos de intervenção social. (ARAUJO, 2002, p. 69 e 70)

Tomando por base os preceitos dos EC e da semiologia, como já afirmamos na introdução, podemos "desnaturalizar" dispositivos de enunciação, como os processos de

identificação e diferenciação (nomeação, definição, classificação), fundamentais para a constituição das identidades individuais e coletivas, incluindo aquelas de resistência, como as ciganas. Tais processos são utilizados como estratégias discursivas dos que estão mais ao centro e que detêm a hegemonia para estereotipar, discriminar ou excluir os que estão à periferia na rede discursiva de um ato comunicativo qualquer (Araujo & Cardoso, 2007).

Imbuído desta ancoragem, compreendemos que a identidade genérica “cigana”, possui duas faces que perpassam fortemente o senso comum, a visão midiática e a ciência tradicional, ora numa visão negativa e inferiorizante, com adjetivos como ladrões, trambiqueiros, vagabundos, subversivos, perigosos; e ora numa visão romântica, idealizada, irreal; ambas visões rasas e equivocadas, mas que foram forjadas de maneira racista em processos de identificação/diferenciação posto em jogo pelas sociedades ocidentais, especialmente, a partir de estereotipação e discriminação operadas pelos sistemas de representação e nomeação.

Nesta perspectiva, averiguamos que o racismo e a desqualificação histórica dos ciganos como pessoas com direito a voz e cidadania se configuram como elementos que interferem nas condições de apropriação das políticas, impedindo a mudança na melhoria da saúde e da qualidade de vida dessas comunidades que, ao longo de séculos, no Brasil e em Portugal, entre silêncios e invisibilidades, resistiram, criando táticas de sobrevivência e de subversão ao sistema que valorizam outros aspectos da vida, que não os estritamente materiais, a exemplo dos laços de solidariedade e espiritualidade – o seu “viver em poesia” (Silva Júnior, 2009).

Apesar de serem pensados dentro de uma perspectiva universalista e equitativa, na prática, os sistemas públicos de saúde são engessados, com especificidades e procedimentos burocráticos; além de estarem fundados num modo cultural e político de funcionamento, que se conformam dentro de um sistema político neoliberal, dominante na sociedade moderna capitalista, que não aceita outros modos de vida e não reconhece outros saberes e conhecimentos que não os validados pelo crivo científico, o que provoca a exclusão das pessoas ciganas da cidadania e dos serviços de saúde e um atendimento equitativo e integral. Como resultado, temos uma situação nefasta, que reproduz e amplia o racismo, a exclusão e as desigualdades sociais em que a maioria das comunidades ciganas se encontram hoje.

Adotamos um conceito ampliado de saúde, que ecoa dentro do campo da saúde coletiva e pensa o setor com a complexidade de vida, sem desconsiderar as suas questões sociais, políticas, econômicas e culturais. Trata-se da visão da produção social do processo saúde-doença, que o considera como resultado de múltiplas determinações e não apenas olha para seu aspecto puramente biológico ou medicalizante. Essa é uma perspectiva que considera os contextos destes processos, como advindos não apenas da falta de acesso aos serviços de saúde

públicos ou privados, mas como resultado de uma gama de fatores, que incluem as condições de vida e saúde, de trabalho, de habitação, escolaridade, lazer, estilos de vida, cultura, gênero, idade... (Barata, 2009; Rocha e David, 2015; Buss e Pellegrini, 2007; e Lobato, 2012).

Neste cenário, a tese se inscreveu como um método de intervenção na realidade estudada, que proporciona entre outras potências e potencialidades: o fortalecimento do movimento político cigano brasileiro e o início de uma retomada de sua inserção no movimento político cigano transnacional – bem como o fortalecimento do movimento cigano português, ainda que indiretamente –; o fortalecimento das causas, lutas e demandas ciganas em todas as áreas sociais, especialmente as que dizem respeito ao campo da comunicação e saúde, da cidadania e das denúncias de racismos, exclusões e desigualdades sociais e em saúde.

Nos alinhamos ao posicionamento de Santos (2010, p. 32), para quem “deve dar-se preferência às formas de conhecimento que garantam a maior participação dos grupos sociais envolvidos na concepção, na execução, no controle e na fruição da intervenção”. Não tenho a ilusão que uma tese mude radicalmente as condições de vida e saúde das comunidades ciganas. Mas creio que o conhecimento produzido coletivamente sobre essas realidades pode ser parte da solução, caso apropriado pelas pessoas ciganas e governos que podem viabilizar políticas públicas para resolvê-las. Tomo por verdadeiro o pressuposto da pragmática discursiva de que falar é fazer, ou melhor, falar é ver e, portanto, fazer existir (Araujo, 2000, p. 19).

Cenário 5 - O Campo da C&S e a Problemática da Relação Ciganos e Saúde

“Por Comunicação e Saúde nos referimos à existência de um campo composto, formado em intercessão, buscando seus próprios caminhos políticos, conceituais e práticos. O Conectivo "e" expressa essa articulação, delimitando "um território de disputas específicas, ainda que atravessado e formado pelos elementos característicos de um, de outro e da formação social mais ampla que os abriga" (CARDOSO e Araujo, 2009:95). Outras denominações frequentes, Comunicação para a Saúde e Comunicação em Saúde historicamente sedimentadas, apresentam um aspecto em comum que as diferenciam: traduzem uma visão da comunicação a serviço da saúde, perdendo sua dimensão de campo”. (ARAUJO e CUBERLI, 2015, p. 2)¹⁸

O campo da C&S, vem se estruturando a partir da década de 90 e abarca as interfaces entre outros dois campos: o da comunicação e o da saúde. De acordo com Araujo e Cuberli (2015, p. 339), como qualquer outro campo científico, é conformado por "história, políticas, discursos, teorias e metodologias, práticas e tecnologias, capitais, sujeitos individuais e coletivos, agendas, interesses, negociações, conflitos e interfaces".

¹⁸ Tradução própria.

Assim a comunicação configura-se como constituinte das práticas sociais, portanto, aquelas decorrentes das políticas de saúde (Araujo e Cardoso, 2007). De modo estruturante, o campo se relaciona com o das políticas públicas, já que elas só se constituem efetivamente quando são circuladas e apropriadas pela população. E, neste caso o conceito de apropriação ao qual nos referimos é a apropriação comunicacional, que inclusive dá título à esta tese e não a apropriação cultural citada acima por Santos (2002), que aliada à violência, se configura como uma estratégia de opressão. Neste caso, a apropriação das políticas públicas afirmativas, são formas de aceder a direitos cidadãos e emancipação. Além disto, a definição das políticas é sempre precedida por uma disputa simbólica pelo modo mais legítimo e adequado de analisar os problemas sociais e as demandas públicas e seus modos de enfrentamento, processo em que o que está em pauta é o poder de fazer ver e fazer crer (Bourdieu, 1989).

A C&S se delinea no entremeio de conflitos, contradições, limites e desafios. Segundo Araujo e Cuberli (2015), é um campo em permanente construção, marcado por várias tendências, que buscam olhar processos que se referem à produção, à circulação ou a análise de temas de saúde, como a produção e aplicação de estratégias comunicacionais para a prevenção e promoção da saúde dos distintos grupos populacionais, bem como a implementação de políticas de saúde e movimentos de caráter reivindicatório.

Há diversos interesses e estratégias na disputa discursiva dos processos de comunicação das políticas e práticas de saúde, inclusive os que aqui são discutidos, posto que assumo uma abordagem da C&S que prioriza a saúde pública coletiva, assumindo um marco teórico que também é político, na medida em que "é impossível não assumir uma postura política quando se trata de um campo relacionado com práticas sociais tão importantes na vida dos seres humanos e da sociedade (Araujo e Cuberli, 2015, p. 2)"¹⁹.

Nesta concepção, o direito à comunicação não se dissocia do direito à saúde e da noção de cidadania, no entendimento de que existe uma forte relação entre a comunicação e a desigualdade, que se expressa pela invisibilidade pública e pelo silenciamento, que, por sua vez, desembocam na ausência de cidadania, exclusão e vulnerabilidade. Invisibilidade na comunicação gera uma comunicação negligenciada e uma ausência de indicadores e instâncias que cuidem das desigualdades na saúde. Sem visibilidade, informação e comunicação não há políticas públicas, recursos financeiros, serviços adequados, acesso com qualidade e não há equidade. Populações negligenciadas, desiguais políticas e socialmente, não são contempladas

¹⁹ Tradução própria.

adequadamente com políticas e serviços públicos, com recursos financeiros, com informação e comunicação. Não se cumpre, o princípio da equidade (Araujo, Moreira e Aguiar, 2013).

Para entender como a C&S acolhe o nosso objeto empírico, é necessário compreender que no contexto da saúde para os povos negligenciados, incluindo aí os ciganos, a comunicação "precisa escutar e entender os silêncios, as ausências, amplificar as vozes historicamente abafadas, entender os sentidos clandestinizados por força das estruturas e práticas autoritárias" (Araujo e Cardoso, 2007, p. 111). Essas considerações nos fazem levantar três questões: 1) qual comunicação está sendo praticada atualmente nas políticas públicas de saúde?; 2) qual política as pessoas ciganas querem?; e 3) como deve ser a luta para alcançarmos tal comunicação?

Sem querer esgotar a reflexão sobre tais questões que estarão permeadas ao longo do trabalho, adotamos a visão de que a relação entre saúde e comunicação pode ser pensada no contexto da saúde aplicando-se os mesmos princípios do SUS, uma sugestão de Araujo e Cardoso (2007, p. 110) e são seus apontamentos que adoto para ancorar teoricamente a problemática de pesquisa no que se refere à sua dimensão comunicacional. Desta forma, devemos pensar a comunicação nos contextos de saúde, inclusive os investigativos, como vinculados à universalidade, equidade, integralidade, descentralização, hierarquização e participação; ao mesmo tempo, considerar outros três aspectos: a) os contextos; b) os processos políticos de estabelecimento de prioridades, condições sociais, materiais, institucionais e subjetivas da produção de sentidos; e c) as relações de poder, que determinam e são determinadas pelos processos e práticas comunicacionais. Vejamos:

Universalidade: o princípio da universalidade passa pelo acesso. As Constituições Brasileira e Portuguesa e os Sistemas Públicos de Saúde dos dois países estabelecem que a saúde é um direito de todos. A universalidade se aplica no entendimento de que a comunicação é também um direito de todos. Ao longo da história, o poder de falar sempre pertenceu às instituições estatais e oficiais de saúde, que o utilizaram na implantação de políticas, prescrevendo comportamentos e normas à população, a qual sempre foi vista como passiva, sem informações e sem direito à fala. Para combater esta situação, a proposta trazida pela C&S e adotada por nós, aponta para o conceito de "lugar de interlocução" (Araujo, 2002), que questiona o lugar de receptor passivo e silenciado historicamente estabelecido para os ciganos e permite pensar a população cigana como tendo algo a dizer, que necessita e tem direito a ser escutada, ter um lugar de interlocução de agente de sua própria presença pública, sendo para isso necessário a criação de canais apropriados de espaço de fala e de escuta.

Para compreender a prática comunicativa na clivagem da universalidade e ancorá-la numa investigação no campo da C&S, o conceito de polifonia (Bakhtin) é indispensável, uma

vez que, permitindo entender a natureza polifônica da linguagem e decorrentemente os processos de silenciamento, busca dar vazão às vozes reprimidas nos processos políticos, sociais, econômicos e culturais da saúde.

“No contraponto de uma comunicação linear, bipolar e unidirecional, podemos pensar em uma comunicação em rede, um tecido formado por muitos fios. Os fios da rede correspondem a vozes sociais e circulam em várias direções, conduzindo múltiplos discursos, ideias, propostas, opiniões, saberes, sentimentos...”. (ARAUJO e CARDOSO, 2007, p. 63)

Ao refletir sobre o tema da apropriação das políticas públicas de saúde para ciganos a partir da ótica da universalidade, duas questões se colocam: 1) os representantes das comunidades ciganas tiveram acesso à comunicação, suas demandas foram ouvidas e seus conhecimentos levados em consideração?; e 2) as pessoas ciganas conhecem os direitos de acessibilidade e universalidade que possuem no âmbito da saúde, fazendo uso deles?

Equidade: este princípio vincula-se diretamente à necessidade de tratar diferentemente os desiguais. Está ligado à perspectiva da saúde pública para os ciganos tanto no Brasil, quanto em Portugal. As Constituições Federais dos dois países e os documentos e leis que regem os seus sistemas públicos de saúde (SUS e SNS), trazem o princípio da equidade como uma premissa. A possibilidade de apropriação é um parâmetro para equidade. Para que o acesso seja universal, é preciso que o sistema de saúde e suas políticas se adaptem às diversidades, contextos e condições sociais das populações, oferecendo acesso integral aos serviços de saúde, sem qualquer preconceito ou exclusão de raça, gênero, idade, classe social, religião etc.

O conceito de contextos está diretamente ligado à produção social dos sentidos e é compreendido como "práticas socioculturais onde os produtos culturais se originam (e acrescentaria circulam) e são consumidos" (Pinto, 2002). As linhas que separam os diversos contextos são movediças e se colocam como espaços de negociação, confrontos e lutas, afetando o acesso das pessoas às informações e apropriação, visto que o acesso não é garantido apenas pela oferta ou códigos, passando também pela articulação dos contextos de circulação e apropriação (Araujo, 2002).

Trata-se de oferecer condições de vida e saúde, como uma necessidade e possibilidade fundamental das pessoas e parte de uma premissa: a existência das desigualdades e da exclusão social. Daí a necessidade de elaborar políticas redistributivas, que considerem contextos e especificidades, especialmente aquelas vinculadas aos grupos marginalizados e em situação de pobreza e desigualdade social ou racial. “Falamos, então, de contextos, dentro do princípio da equidade que, sem abrir mão do direito universal à saúde, chama atenção para as diferenciações

sociais com a decorrente exigência de práticas que atendam a essa diversidade” (Araujo e Cardoso, 2007, p. 65).

A circulação é uma dimensão da comunicação onde a presença ou ausência da equidade incide fortemente. A capacidade de fazer circular ideias e participar de modo mais equânime da rede de produção de sentidos não é distribuída equitativamente, sendo na circulação que as vozes são amplificadas ou silenciadas. "A equidade apresenta à C&S o desafio de promover a redistribuição do poder de produzir e fazer circular suas ideias, ser ouvido e ser levado em consideração" (Araujo e Cardoso, 2007, p. 66 e 67).

Neste diapasão da equidade emergem questões: quem na saúde consegue fazer circular sua voz e ser ouvido? Que lugar na rede das políticas públicas os ciganos estiveram? Em quais posições, mais periféricas ou mais centrais? Em que contextos se produziram as políticas públicas para ciganos? Representantes da etnia participaram da sua elaboração? Orientaram suas demandas? E depois: se apropriaram das políticas? Tiveram seus direitos específicos respeitados? Qual a perspectiva de saúde para os ciganos? Quais modos de perceber, pensar e praticar a saúde? Existem práticas de saúde tradicionais? Quais as formas e modos de encarar o processo de doença-cura-saúde-morte? Quais relatos e discursos possuem sobre saúde?

Integralidade: A integralidade prevê "uma comunicação multidimensional, entendida como práticas, saberes, memórias, expectativas, emoções, lugares de fala" (Araujo e Cardoso, 2007, p. 73). Portanto, exige atributos como: a) práticas de escuta e reconhecimento do lugar de interlocução do outro (polifonia); b) serviços como espaço de conversa e troca; c) recusa ao fechamento; e d) recusa as falas autorizadas. Nesta ótica, a comunicação é entendida como "um ciclo produtivo" e uma estratégia de comunicação como "um ato de ativar o circuito produtivo dos sentidos sociais". Acontece que a maioria dos modelos atuais e vigentes da comunicação enfocam apenas o âmbito da produção, deixando a circulação e a apropriação incompletas e falhas. Cabe aqui uma pergunta central: porque é importante fazer uma pesquisa de campos com os ciganos? Porque, segundo Araujo e Cardoso (2007) a apropriação é o lugar onde se define se a comunicação se realiza ou não e que sentidos finalmente dela resultarão; é o lugar no qual a polifonia social se manifesta com vigor.

Neste princípio, outras perguntas: quais canais e instrumentos a rede pública de saúde que oferece os serviços dispõem para ouvir a população cigana? E os formuladores de políticas públicas no momento da gestão, que canais e instrumentos se utilizaram para ouvir suas demandas, interesses e posições?

Descentralização: Pensar o princípio da descentralização a partir da comunicação é caminhar no sentido de "desconcentração de poder", posto que "concentrar comunicação

significa também concentrar poder” (Araujo e Cardoso, 2007, p. 77). O campo da comunicação tem a tradição de concentrar o poder de falar nas instituições, ou seja, o direito de falar e ser ouvido é desigualmente distribuído. O sentido aqui é fortalecer atores sociais para o exercício da cidadania e do seu poder de cidadão. Temos a convicção de que as pessoas adquirem poder simbólico quanto se apropriam dos meios de produção, canais de circulação, conteúdos, processos e políticas, enfim (Araujo e Cardoso, Idem).

Nesta ótica, podemos considerar que a concretude da descentralização pode ocorrer com a criação de canais locais de fala e escuta; a divisão equitativa de recursos gastos com as políticas públicas de saúde e a observância dos diversos contextos e atores ciganos envolvidos na pesquisa. Como foram os gastos com as estratégias de comunicação e materiais? Essas estratégias respeitaram atores e contextos, no caso os ciganos e suas especificidades? As pessoas ciganas se apoderaram das políticas públicas em seu favor?

A hierarquização: Pensar a comunicação a partir deste viés, requer entender que o SUS é uma rede composta por unidades, instâncias e níveis e, que a informação e a comunicação podem ser hierarquizadas. A ênfase normalmente fica no papel dos gestores e setores governamentais e com foco em campanhas. Porém, é preciso ir além e pensar o papel do Estado, enquanto um ente maior e que deve repassar recursos aos seus entes federados, quanto aos próprios movimentos sociais, sociedade civil organizada, ou à população local, tradicional, como no caso dos ciganos.

Contudo, essa mudança, segundo Araujo e Cardoso (2007, p. 79) não é fácil pois passa pela cultura do paternalismo instalada nos órgãos e no *modus operandi* da política brasileira, do mesmo modo que na portuguesa. Pensar a hierarquização na comunicação pede, portanto, a construção de outra visão da competência de falar admitindo que mais instâncias sejam delas investidas. E a redistribuição de competências passa pelas redes de produção de sentidos.

Deste princípio também emergem questões: quem são as comunidades discursivas nas políticas públicas de saúde para cigano? Quais órgãos lidam diretamente e indiretamente com a etnia? Os membros das comunidades ciganas possuem assentos em conselhos? Existem ONGs que representam ciganos? Quais atores disputam a prerrogativa de fazer valer sua percepção da realidade nessas políticas? Os ciganos desenvolvem em plenitude suas estratégias de comunicação para apropriação e circulação interna dos discursos e comunicações das políticas públicas de saúde?

Participação: Remete ao controle social, com a inserção da sociedade nos conselhos e outras formas de fiscalização dos serviços e ações estatais. A participação em qualquer serviço público de saúde é fundamental, tanto enquanto usuário/utente, como nas instâncias oficiais de

acompanhamento e fiscalização, sejam elas do próprio órgão ou serviços vinculados aos órgãos de fiscalização e controle dos serviços públicos como o Ministério Público.

Na comunicação, Araujo e Cardoso (2007) lembram que a participação está ligada aos outros cinco princípios. Para elas, o desafio da participação ocorre no cotidiano dos serviços, onde o nível mais simples, o direito de ser ouvido e considerado, é frequentemente negado. O SUS, por exemplo, destina canais para participação popular, como os conselhos e as conferências de saúde, mas não são espaços que garantem a discussão ou o acesso à participação de todos os grupos sociais, excluindo aqueles que não estão organizados, caso dos ciganos.

De um outro lado, o princípio nos levou a confirmar a necessidade de que para garantir a participação cigana neste trabalho era preciso construir uma pesquisa de campo que conseguisse acompanhar o cotidiano, as lutas políticas do movimento social cigano e ao mesmo tempo ouvir os relatos de pessoas da etnia. Esse princípio remeteu a questões práticas, metodológicas, das maneiras de criação de canais de escuta para que as pessoas ciganas, dialogicamente, participassem de fato na produção deste trabalho, fortalecendo suas vozes, lutas, causas e demandas na saúde, na comunicação, enfim, na cidadania.

Cenário 6 - Do outro lado da Linha Abissal: comunidades ciganas e a exclusão social

“As práticas sociais, as ideologias e as atitudes combinam a desigualdade e a exclusão, a pertença subordinada e a rejeição e o interdito. Um sistema de desigualdade pode estar, no limite, acoplado a um sistema de exclusão. É o caso do sistema das castas na Índia e a exclusão dos parias ou intocáveis. Quer a desigualdade, quer a exclusão permitem diferentes graus. O grau extremo de exclusão é o extermínio: o extermínio dos judeus e dos ciganos no nazismo, a limpeza étnica dos nossos dias. O grau extremo da desigualdade é a escravatura”. (SANTOS, 1999, p. 4)

Em outro lugar (Araujo e Silva Júnior, 2015), colocamos em foco o controle e a vigilância que os Estados-nações ocidentais sempre impuseram às minorias ciganas por não se encaixarem nos padrões culturais, sociais, políticos e econômicos da sociedade capitalista moderna. De acordo com Foucault (1999), na modernidade, as marcas que significam *status*, privilégios, filiações, tendem a ser substituídas ou acrescidas de um conjunto de graus de normalidades, que não são sinais de filiação a um corpo social homogêneo, mas que têm em si mesmos um papel de classificação, de hierarquização e de distribuição de lugares.

Foucault (1999) utiliza o panóptico de Bentham, uma máquina de super vigilância elaborada para prisões de alta segurança como uma metáfora para os processos de vigilância nos Estados capitalistas, que se utilizam de castigos, punições e dispositivos disciplinares contra aqueles que não se encaixam nos padrões estabelecidos pela normalidade da cultura ocidental.

"O panóptico é uma máquina de dissociar o ver-ser-visto: no anel periférico, se é totalmente visto, sem nunca ver; na torre central, vê-se tudo, sem nunca ser visto" (Idem, p.165).

Na modernidade, tal poder e controle disciplinar perpassam todas as relações, as escalas e as instituições sociais, não apenas as estatais (exército, cadeia, escola, hospitais e unidades de saúde). Daí que "a ramificação da penalidade perpétua que atravessa todos os pontos e controla todos os instantes das instituições disciplinares compara, diferencia, hierarquiza, homogeneiza, exclui" (Foucault, 1999, p. 153). Essa realidade se aplica aos ciganos, que sempre estiveram à mercê das exclusões, hierarquizações, normalizações e homogeneizações, vigilância e controle das instituições estatais brasileiras e portuguesas, manifestadas pelas perseguições policiais e fundamentadas em estereótipos/estigmas de que todos os ciganos seriam perigosos ou criminosos; com a sua expulsão e relegação à ocupação de lugares sempre periféricos.

Exploramos a perspectiva de que as etnias ciganas desenvolvem formas de resistência às técnicas de vigilância e controle social, que se materializam, entre outras possibilidades, nos modos como se apropriam das políticas públicas. Modos que evidenciam as práticas segregacionistas e excludentes dos governos. Tomando como ponto de partida as reflexões de Boaventura de Sousa Santos (1999) de que na atual transição da sociedade global, os Estados liberais utilizam os sistemas de exclusão e de desigualdade como formas de controle social manutenção de classes sociais diferenciadas, é possível entender a situação de vulnerabilidade social generalizada dos grupos ciganos.

Enquanto a desigualdade se configura como um sistema hierárquico de integração com a pertença ocorrendo pela integração subordinada, na medida em que quem está em baixo está dentro e a presença é indispensável; o sistema de exclusão assenta igualmente num sistema hierárquico, mas dominado pelo princípio da exclusão, onde a pertença dá-se pela forma com que se é excluído – quem está em baixo, está fora (Santos, 1999).

A exclusão é reservada aos que não se enquadram nos padrões sociais e devem ser excluídos do convívio da sociedade. É típico das sociedades coloniais, embora persista em nossos dias travestido no modelo de pós-colonialismo global. Por sua vez, o sistema baseado na ideia de desigualdade leva a reconhecê-la como uma anomalia do sistema social, em decorrência, busca-se resolvê-la através de políticas públicas, como as desenvolvidas no âmbito da saúde para ciganos, que minimizem as múltiplas formas de desigualdades que afetam principalmente aos que estão no sistema de exclusão. É típico das sociedades modernas e mostram atualmente forças redobradas (Santos, 1999).

A vigilância das populações excluídas é controlada por ambos os sistemas de hierarquização, que são viabilizados de diversos modos, como por legitimação da ciência

positivista, que cria dispositivos de normalização, qualificadores ou desqualificadores ou por dispositivos jurídicos e legais. A desqualificação como louco ou como criminoso, por exemplo, consolida a exclusão e é a periculosidade pessoal que a justifica. "A exclusão da normalidade é traduzida em regras jurídicas que vincam, elas próprias, a exclusão. Assenta num discurso de fronteiras e de limites que justificam grandes fracturas, grandes rejeições" (Santos, 1999, p. 3).

Os grupos excluídos, como a maioria das comunidades ciganas brasileiras e portuguesas, inserem-se nos sistemas de desigualdade e de exclusão, em combinações complexas, que variam em diferentes escalas, dependendo do grau de articulação entre o local, o nacional e o global, os territórios e poderes constituídos em cada grupo, comunidade, cidade, estado ou país em que se encontram. Entretanto, todas elas estão subordinadas ao sistema maior: o capitalismo hegemônico na sua fase de globalização neoliberal (Santos, 1999).

No entendimento de Santos (2002), o domínio global da Ciência moderna como conhecimento-regulador levou à destruição e ao apagamento de saberes, principalmente dos povos objetos do colonialismo, produzindo silêncios e tornando impronunciáveis suas necessidades e aspirações. Tal modo de compreensão se aplica aos ciganos, na medida em que sempre estiveram à mercê das exclusões, hierarquizações, vigilância e controle das instituições estatais brasileiras e portuguesas, manifestadas pelo empreendimento de políticas anticiganas, principalmente pela perseguição policial, justificada em estereótipos e estigmas de que todas as pessoas ciganas seriam perigosas e criminosas. Ou a expulsão e relegação à ocupação de lugares sempre periféricos, insalubres e em formato de guetos modernos, sendo privados da acessibilidade aos direitos básicos cidadãos, principalmente os de educação, de saúde, de habitação e saneamento básico (água, luz e esgoto).

Tanto que foram citados por Santos (2009), como exemplo de minoria étnica que sofreu o grau mais alto de manifestação do sistema de exclusão: o holocausto nazista. Uma tragédia, ignorada por pesquisadores sobre a II Guerra Mundial até bem recentemente. Além do nazismo, também foram vítimas do escravismo por quase 400 anos na Romênia e Valáquia. Caçados, perseguidos e expulsos sem cessar de um país a outro, inclusive com o apoio da Igreja Católica, que perseguiu as pessoas ciganas na santa inquisição, principalmente as mulheres, acusadas de bruxaria pela prática da leitura de mãos (Moonen, 2011).

Durante todo o contato com a civilização ocidental, nunca tiveram paz, a ponto de ser hoje a minoria étnica mais vulnerável de todos os países da Europa (ONU, 2015), incluindo em Portugal, onde regeram leis contra ciganos, pelo simples fato de serem ciganos, gerando torturas, mortes, prisões, expulsões e degredos. No Brasil também foram perseguidos pelo Estado, numa política de marginalização, exclusão, perseguições policiais constantes e centenas

de ciganos mortos ou dizimados, situação que, ainda em menor grau, perdura em termos de desigualdades sociais até os dias de hoje (Teixeira, 2008, Silva Júnior, 2009).

Basta uma pesquisa no site brasileiro da Organização das Nações Unidas (ONU) e vemos que há mais de 10 anos a entidade vem denunciando tal realidade, cobrando dos Estados-membros soluções no combate à violência e à marginalização dos romani, além de políticas públicas específicas, que garantam a sua integração e inclusão social, econômica, cultural, política. Vejamos alguns títulos de notícias publicadas:

- Alta Comissária da ONU preocupada com deportações na França (14/09/2010);
- Direitos humanos da ONU condena ataques a ciganos na Bulgária (04/10/2011);
- Especialistas da ONU cobram medidas de proteção de ciganos contra o racismo e a intolerância (02/08/2012);
- Criminalização de ciganos europeus é preocupante e perigosa, alerta especialista da ONU: (31/10/2013); e
- Relatora especial da ONU cobra ações inclusivas para a comunidade cigana²⁰ (17/06/2015).

Aprofundando o olhar para a última, notamos que o texto²¹ aborda estudo realizado pela relatora especial sobre questões das minorias das Nações Unidas, Rita Izsák, apresentado na 29ª sessão do Conselho de Direitos Humanos da instituição, que ocorreu em junho de 2015 em Genebra (Suíça) e levanta questões fundamentais: 1) o fenômeno do “anticiganismo” no mundo, que se manifesta por meio de estereótipos, racismo, estigmatização, invisibilidade, perseguição, entre outras formas de violências; 2) o fato de que a maioria dos programas destinados aos ciganos se concentram no curto prazo e não conseguem uma abordagem na integralidade; o que os deixam vulneráveis em áreas como a saúde e a educação; e 3) faz uma crítica aos profissionais e veículos de comunicação social pelo uso generalizado de estereótipos em suas representações dos ciganos e suas culturas e identidades. Diante deste panorama, a relatora pede aos Estados-membros da ONU (incluindo Brasil e Portugal) a pensarem fora do “modelo de pobreza”, realizando políticas públicas com governança para os ciganos.

Mediante o exposto e pensando em termos da linha abissal, que separa o Norte e o Sul, em termos de sociabilidade global, como metáforas de toda situação que opõe um sistema

²⁰ As pesquisas com todas as matérias podem ser lidas e acessadas na íntegra no seguinte link: http://nacoesunidas.org/?post_type=post&s=ciganos

²¹ (A luta contínua das comunidades ciganas em todo o mundo – Novo relatório da perita das Nações Unidas sobre as minorias – tradução livre). Acesso disponível em: <http://www.ohchr.org/FR/NewsEvents/Pages/DisplayNews.aspx?NewsID=16086&LangID=E>

colonizador superior, o Norte, que está do lado de cá da linha, integrado e incluído plenamente na sociedade do consumo; e outro colonizado inferior, o Sul, do lado de lá da linha, excluídos ou integrados desigualmente (Santos,2010); podemos considerar que os instrumentos oficiais de atendimento às minorias são criados para atender a recomendações de órgãos internacionais e nacionais de direitos humanos, mas não estão adequados à sua efetiva implantação, pois continuam mantendo ora os ciganos excluídos do acesso dos serviços, ora integrando-os desigualmente, sem o devido cuidado com o respeito às suas diferenças e diversidades.

Por um lado, os Estados brasileiro e português vigiam para que eles continuem do lado de lá, muitas vezes excluindo da cidadania, como negando-os do acesso aos serviços de saúde, nos casos mais graves; e por outro, controlam, quando permitem que passem, mantendo-os dentro de um grau de inclusão desigual, por exemplo, por meio da padronização cultural, do racismo institucional ou de um atendimento desigual em saúde, sem equidade e integralidade. Assim, mantém-se a linha divisória através do controle, pois os ciganos foram historicamente destituídos do seu direito de ir e vir, de falar e ser ouvido e assim permanecem, muitos integrados, mas não de fato incluídos na sociedade majoritária. Na perspectiva de Santos (1997, p. 29) "o dilema cultural que se levanta é o seguinte":

[...] dado que no passado, a cultura dominante tornou impronunciáveis algumas das aspirações à dignidade humana por parte da cultura subordinada, será agora possível pronunciá-las no diálogo intercultural sem ao fazê-lo justificar e mesmo reforçar a sua? (IDEM)

Partindo desta reflexão, entendemos que abordar as culturas ciganas implica compreender um universo complexo, que envolve múltiplas dimensões de desigualdade, exclusão, racismo, estigmas, interdições... ainda que os Estados brasileiro e português reconheçam no discurso tal situação e desenvolvam algumas políticas específicas; na prática, são ações insuficientes e continuam excluindo as pessoas ciganas, que por sua vez, resistem enquanto grupos étnicos com suas distintas identidades e culturas.

Tomando o caso brasileiro, como exemplo o Plano Nacional de Saúde afirma que os ciganos são um dos "públicos" prioritários do SUS. No entanto, reúne todos esses públicos, como ciganos, quilombolas, povos de terreiro, povos das águas e florestas, LGBTs, dentro de um mesmo departamento e regulados pela mesma lei que garante o atendimento diferenciado às especificidades das minorias. Ora, se todas as minorias estão homogeneizadas num espaço e regulamento único, onde fica a especificidade de cada uma delas?

Neste cenário, em que as comunidades ciganas sofrem duplamente do controle imposto pelos Estados brasileiro e português, sendo enquadrados nas políticas de exclusão e nas políticas

de integração desigual; ao modo proposto pelos estudos culturais (Canclini, 2004), estamos olhando a construção das políticas de saúde para ciganos e a atuação dos sistemas públicos de ambos os países como espaços de contatos interculturais, fronteiriças, de intersecções entre ciganos e não ciganos, entre distintos modos de ver e viver a vida e de estar no mundo. Nos posicionar desta maneira epistemologicamente, é deixar claro que enquanto “especialistas da cultura”, é importante, num primeiro momento, adotar o ponto de vista dos oprimidos, no nosso caso as pessoas ciganas, para construir hipóteses, ou melhor, contra hipóteses, que desafiem saberes constituídos e suas lacunas.

“Que ganha o especialista em cultura em adotar o ponto de vista dos oprimidos ou dos excluídos? Pode servir na etapa de descobrimento, para gerar hipóteses ou contra hipóteses, que desafiem os saberes constituídos, para fazer visíveis os campos do real descuidados pelo conhecimento hegemônico. Mas, no momento da justificativa epistemológica, convém desenvolverem-se entre as intersecções e as zonas onde as narrativas se opõem e se cruzam. Só nesses cenários de tensão, encontro e conflito é possível passar das narrações setoriais (ou francamente sectárias) a elaboração de conhecimentos capazes de demonstrar e controlar os condicionamentos de cada enunciação”.²² (CANCLINI, 2004, p. 165).

Na compreensão de que, "nem as práticas sociais são isentas de contradições, nem os discursos são espaços fechados", ambos estão em processo contínuo de reconfiguração, sendo afetados por tensões, acordos, rupturas e mediações de toda ordem (Araujo e Cardoso, 2007, p. 96), buscamos, orientados por Canclini (2004, p. 166) entender e nomear os lugares onde as demandas na área da saúde das pessoas ciganas, entram em conflitos com as pessoas não ciganas. “A ênfase nos conflitos não significa que vemos o mundo apenas como um lugar de contradição, mas efetiva-se como um instrumento para compreender sua estrutura e dinâmicas”.

Num primeiro movimento, como cigano, vejo no diálogo acadêmico, por meio de uma sociologia das ausências (Santos, 2007) a possibilidade de abertura para (d)enunciar os problemas enfrentados pelas comunidades ciganas, como as exclusões e desigualdades. Desta (d)enunciação, a partir da aplicabilidade de uma sociologia das emergências (Idem) é possível fazer emergir demandas e reivindicações tornadas invisíveis e negligenciadas, expondo seus limites e desafios, na esperança de que haja a mudança dessa realidade, bem como o reconhecimento de que os ciganos possuem saberes que merecem ser levados em consideração.

²² Tradução própria.

Compreendemos que levantando tais cenários, conseguiremos sair de uma narração local vivida pelos ciganos, para a elaboração de um conhecimento emancipador (Santos, 2002), que se reverte em ganhos para sua luta em prol do acesso e equidade na saúde. Afinal,

[...] as utopias de mudança e justiça, neste sentido, podem articular-se com o projeto dos estudos culturais, não como prescrição do modo em que se devem selecionar e organizar os dados e sim como estímulo para indagar em que condições (reais) o real pode deixar de ser a repetição da desigualdade e da discriminação, para converter-se em cena do reconhecimento dos outros (...) a absolutização de sujeitos privilegiados como fontes de conhecimento tem algo de simulação. Nem os subalternos, nem as nações periféricas podem por si só entregar a chave do social. Não é questão de recair em interpretações tendenciosas das elites ou de países de primeiro mundo, invertendo a autoafirmação excludente de um sujeito. Mas bem se trata de colocar-se nas intersecções, nos lugares onde os sujeitos podem falar e atuar, transformar-se e ser transformados. (CANCLINI, 2004, p. 166)²³

Desta forma, desafiamos o modo cartesiano e racional de fazer ciência que trata os sujeitos de pesquisa como meros objetos, ignorantes, desprovidos de conhecimento (Santos, 2002). Lembramos que a proposta não foi simplesmente representar as vozes silenciadas ciganas, ainda que o pesquisador seja um. Vislumbramos duas armadilhas que podem inviabilizar tais iniciativas: a) acreditar que os conhecimentos e a resistência dos ciganos sejam poderosos e autossuficientes para sozinhos resolver seus problemas que, como vimos, são muitos; b) a dificuldade do pesquisador em tomar partido, mas sem cair no maravilhamento, mantendo o olhar crítico para conseguir perceber os pontos problemáticos, os limites e desafios das culturas ciganas. Talvez estes sejam os maiores desafios da tese, mas nos propusemos a enfrentá-los, porque sabemos que os ciganos continuam sendo injustiçados e sofrem iniquidades, situações que precisam cessar. E também porque a comunicação é uma dimensão fundamental na luta pela equidade e justiça na saúde.

Destacamos ainda, que ao desenvolvermos tal temática suprimos duas lacunas: a) a falta de bibliografias científicas na área da C&S sobre os grupos ciganos, uma vez que poucos são os estudos que os abordam de uma forma que não estereotipada e praticamente não existem outros que investigam a relação entre ciganos e a saúde enquanto prática social, do ponto de vista da comunicação e com enfoque na apropriação; e b) a falta de informações, narrativas históricas, estudos científicos e estatísticas confiáveis acerca das comunidades ciganas. O Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas (IBGE) não faz a contagem da população cigana e, tampouco o governo de Portugal (Silva Júnior, 2015).

²³ Tradução própria.

Por fim, enquanto comunicador que atua no SUS, ao aprofundar os conhecimentos sobre o campo da C&S, amplio o entendimento sobre o papel que ocupo na engrenagem do sistema, tentando melhorá-lo. Ainda que de forma micro – dentro dos limites dos cargos de servidores públicos – acredito que podemos contribuir com um papel construtivo e libertador da C&S.

7. Objetivos

Geral

Compreender e analisar criticamente os processos de produção, circulação e apropriação das políticas públicas de saúde para ciganos no Brasil e em Portugal.

Específicos

Mapear e analisar fatores e fontes de mediação presentes nos contextos de apropriação dos serviços públicos de saúde pelas comunidades ciganas brasileiras e portuguesas.

Compreender como as políticas públicas de saúde para ciganos são produzidas e circuladas e qual o lugar de interlocução as pessoas romani ocuparam nesta construção.

Contribuir na divulgação e fortalecimento dos direitos cidadãos das pessoas ciganas, enunciando suas demandas na área da saúde, potencializando a conservação de suas culturas, de forma a reforçar o reconhecimento de suas identidades, saberes e práticas e, ao mesmo tempo, combater racismos e estereótipos.

Estabelecer uma tradução intercultural e interpolítica entre movimentos políticos ciganos brasileiro e português no sentido de melhor compreensão das realidades ciganas em saúde nos dois países.

2

CONSTELAÇÕES CONCEITUAIS E ARRANJOS EPISTEMOLÓGICOS: OS MODOS DE OLHAR E CRITICAR E OS MODOS DE AGIR E FAZER

Wanderley da Rocha: No artigo quinto da Constituição Federal, diz que todos são iguais diante da lei, sem distinção de raça ou cor, com direito de ir e vir, aquela coisa toda e agora, pela misericórdia de Deus, até um tempo das nossas vidas, nós ficamos estacionados, sem saber onde ir, onde procurar nossos direitos. Nós não sabíamos. Hoje, pela misericórdia de Deus, nós entendemos que somos capazes, somos seres humanos, somos brasileiros, temos uma cultura milenar riquíssima, né que faz parte de todo Brasil. Somos... a nossa cultura, ela é rica demais. Nós temos vários valores culturais que estão se apagando, acabando, por falta de apoio das autoridades competentes. Como se nós estivéssemos invisíveis diante deles. Então, nós estamos buscando visibilidade.

Afirmamos que seguiríamos o conselho de Canclini (2004), para quem uma teoria crítica e consistente da interculturalidade (no nosso caso os processos interculturais de comunicação e saúde ciganos) deve buscar amparos híbridos em teorias de três campos, o sociológico para olhar as desigualdades, o antropológico para pensar as diferenças e o comunicacional para considerar a problemática da desconexão, em termos de exclusão. Mencionamos também que para cumprir esses três aspectos articulamos os Estudos Anticoloniais para dar conta das desigualdades, os Estudos Culturais para olhar as questões da diferença e a Semiologia dos Discursos Sociais para a desconexão em termos de exclusão. É recorrendo a essas abordagens que prosseguimos neste capítulo.

Os Estudos Anticoloniais, ancorados na proposta de Boaventura de Sousa Santos e o seu pensamento pós-abissal, nos forneceram categorias analítico-operacionais fundantes na discussão que desenvolvemos acerca das políticas públicas de saúde: Linhas Abissais, Epistemologias do Sul, sociologias das ausências e emergências, ecologia de saberes e tradução intercultural e interpolítica. Além de subsidiar nosso olhar sobre a desigualdade socioeconômica na crítica ao movimento de globalização e ao paradigma hegemônico da ciência moderna, que reforçam o colonialismo, o capitalismo e o patriarcado. Essas noções ainda nos proporcionaram uma revisão no processo epistemológico da ciência moderna, na proposição de um modelo híbrido radical de produção de conhecimento, que se fez de olhares

teóricos, mas privilegiou, sobretudo, os olhares epistemológicos da filosofia cigana como também um elemento central na produção do conhecimento produzido.

Os Estudos Culturais, especialmente a corrente latino-americana, em Jesús Martín-Barbero e sua teoria das mediações, Homi Bhabha e a teoria do hibridismo e Inesita Soares de Araujo (2002) com a sua matriz de mediações, que também bebe nesses dois autores, acrescentando o diálogo com Guillermo Orozco Gómez e o conceito de articulação de Frederic Jameson. Esse feixe ‘teórico-conceitual’ ancora o nosso lugar ‘teórico-político’ em favor das comunidades ciganas, que olha para as questões da diferença, mas sabe que ela é complexa, que precisa ser analisada desde uma perspectiva “inter” ou “entre”, considerando as categorias de identidade, de cultura, de diferença e de conflito, como questões não apenas ‘teórico-metodológicas’, mas também de cunho político que se revelam nas estratégias de poder, negociações e embates que estão envolvidas, desvelando questões como a equidade e a igualdade racial como elementos fundamentais para a efetivação da cidadania.

A Semiologia dos Discursos Sociais, foi desenvolvida por Milton Pinto (2002), que nela articulou as vertentes francesa e anglo-saxã da análise de discursos. Nosso diálogo com essa linha ocorreu principalmente pela via do modelo da comunicação como um mercado simbólico, constructo de Araujo (2002)²⁴, que combina diversas teorias, refuta outras que ancoram modelos hegemônicos de comunicação e propõe uma outra maneira de olhar a dimensão comunicacional dos processos sociais. A partir de um diálogo com autores como Mikhail Bakhtin²⁵ e a sua visão da linguagem como uma arena dos conflitos sociais, articulando com a teoria do poder simbólico de Pierre Bourdieu, a microfísica do poder de Michel Foucault e as concepções semiológicas Eliseo Verón, propõe um olhar incomum sobre a dimensão comunicacional dos fenômenos sociais, especialmente os que ocorrem no âmbito das políticas públicas. Sua perspectiva põe foco nos conflitos e concorrências discursivas, mas também na possibilidade de transformação social por esta mesma via, sendo a corrente que nos permitirá olhar as questões da exclusão cigana com foco nos dispositivos e táticas que movem os lugares de interlocução das pessoas ciganas no mercado simbólico da saúde.

²⁴ Araujo foi a discípula de Milton Pinto que desenvolveu e aplicou sua Semiologia no âmbito das Políticas Públicas. O modelo do mercado simbólico reúne uma formulação teórica, uma representação gráfica e uma matriz de mediações, que são convocados em distintos momentos da tese na medida da necessidade de composição do diálogo com outros autores.

²⁵ Alguns desses autores poderiam estar em outras das correntes aqui nomeadas, por serem transversais a todos estes campos de saber, a exemplo de Bakhtin que poderia entrar nas duas últimas classificações ou Araujo, vinculada às demais matrizes.

A articulação entre estas abordagens e autores estará presente ao longo da tese, particularmente na metodologia e na análise, por enquanto vamos aprofundar o olhar para cada uma dessas correntes e como elas podem ajudar a iluminar nossas questões, sujeitos e objeto de pesquisa, apontando as tendências, linhas e tensões de cada uma delas, para na sequência elencar os elementos, categorias e limites epistemológicos que nos amparam nos nossos modos de ver, de criticar e de agir e de fazer – sendo este último objeto do próximo capítulo.

Essa composição híbrida, que permite a conversação com os interlocutores da realidade empírica estudada, no caso as pessoas ciganas, nos auxilia a estruturar a produção de um conhecimento-emancipatório que, como deixamos claro, também tem um lado bem definido, o das comunidades romani, que historicamente sofreram opressões do colonialismo, do capitalismo e do heteropatriarcado, seja na relação com a sociedade portuguesa, seja com a sociedade brasileira. E, que não custa ressaltar, foram vozes ativas neste trabalho.

2.1. O Sul nos Territórios Epistemológicos: ultrapassando fronteiras na produção do interconhecimento

D. Marinalva: Olha, cigano chegava, ia viajando, chegava e pousava. Às vezes chegava até uma hora da tarde, duas horas, três horas... as crianças com fome. Olhe, é preciso pousar pra fazer comida pras crianças. Quando botava as coisas no chão, lá vem o pessoal tudo, os moradores: *'Ei, pode sair daqui! Pode sair daqui que nós vamos chamar a polícia!'* Falamos, não gente, nós vamos parar aqui um pouquinho, para fazer a comida para as crianças, porque eles estão com fome. Ah!? Com muito custo, fazia a comida pras crianças ali, geralmente, às vezes eles nem deixava pousar e a gente tornava a romper. Quando eles (os homens ciganos) via um carro zoar, ficava com medo que lá vem a polícia, eles montava o peito no arame, lá na cerca ia embora, corria, com medo da polícia, agora sem fazer nada, coitados, né? Pegava e corria, tchu? E as mulheres ficava aí e a polícia chegava e: *'olha cadê os homens?'* Uai, os homens não estão aqui não, os homens saiu. *'É porque os ciganos não podem ficar aqui não. O dono da propriedade não quer cigano aqui não! Não aceita cigano aqui não!'* Meu amigo, ó o tanto de crianças pequenas, pra gente fazer comida pras crianças, pera aí, o que que é, vocês são? Filho de Deus? Vocês também tem filho, tem mãe, tem pai, rapaz! As mulheres conversava com as polícias né. Tinham uns que concordava, tinham outros que eram ruins, até bater nas mulheres batia. Tá entendendo? É... até bater nas mulheres batiam! Sei lá achava um tipo de ignorância. Acho que era um tipo de ignorância, que as polícias perseguiam. Acho que é um tipo de ignorância, porque as polícias de hoje, não é ignorante que nem as de primeiro, tá entendendo? As polícias de hoje, é mais humilde²⁶.

²⁶ Um dilema nas transcrições das falas dos interlocutores ciganos está na maneira de adaptação da linguagem. Alguns autores defendem a transcrição *ipsis literis*. Outros optam por uma “tradução” para a linguagem formal. Preferimos ficar no meio termo, suavizando algumas palavras, mas mantendo aspectos principais, como o sotaque, posto, que considero que o modo de falar tem influência no sentido que pretendemos produzir.

Considerando que, “para a teoria crítica pós-moderna todo o conhecimento crítico tem de começar pela crítica do conhecimento” (Santos, 2002, p. 29) e levando em conta que a efetivação dessa possibilidade “constrói-se a partir de uma tradição epistemológica marginalizada e desacreditada da modernidade, o conhecimento-emancipação” (Idem, p. 30), começaremos este tópico abordando a dimensão epistemológica.

Nos cânones convencionais da ciência moderna exige-se para a prática da produção de conhecimento a delimitação de dois aspectos centrais: os teóricos e os metodológicos, elementos que fazem garantir/legitimar ou rechaçar/reprovar a validade deste conhecimento. Mas tende-se a excluir do processo a discussão ética acerca do modo como foi produzido, isto é, as condições de articulação e negociação e seu impacto e responsabilidade acerca do assunto e grupos estudados. Ao negligenciar tal questão, torna-se incapaz de produzir autocríticas. Escondendo falhas e limites, naturaliza-se como único conhecimento rigoroso, repetindo-se como uma fórmula universal, válida independente de contextos.

Pesquisadores fazem e refazem ciência nesta fórmula, mas não põe em foco o problema de sua epistemologia/ontologia e isso cria uma ilusão de que é um sistema autossuficiente: o único capaz de uma análise e representação verdadeiras da realidade. Tal processo oculta atrás de si um pensamento abissal, sustentado por um paradigma hegemônico, o positivista, que se construiu dentro de um contexto específico, o da modernidade ocidental e com propósitos estrategicamente demarcados: defender ideologicamente e epistemologicamente aos interesses da classe dominante, elaborando justificativas e estratégias, bem como criando técnicas para a defesa e o desenvolvimento dos três principais sistemas da atuação desta classe no mundo, o capitalismo, o colonialismo e o heteropatriarcado (Santos, 2007 e 2017).

“Historicamente, do conhecimento e da sua produção foram eliminadas as relações sociais, as respectivas práticas e os contextos socioculturais, eliminação que conduziu à afirmação mistificante e ilusória de uma ideologia de neutralidade científica. Efectivamente, a epistemologia dominante fundamenta-se em contextos culturais e políticos bem definidos: o mundo moderno cristão ocidental, o colonialismo e o capitalismo”. (SANTOS e MENESES, 2009, p. 183)

Na perspectiva engessada e mecanicista do paradigma dominante científico, não se pode trazer numa tese de doutorado os discursos dos interlocutores da pesquisa de campo, já no capítulo teórico. Desqualificadas historicamente, tais vozes admitidas – quando o são – somente depois do capítulo metodológico. Reconfiguradas como informações coletadas, servem apenas para confirmar as hipóteses traçadas de antemão pelo pesquisador.

Posto que o “especialista acadêmico é treinado para não entender o outro e sua perspectiva” (Santos, 2017, Aula Magistral “Tradução Intercultural e Luta Social na esteira de Gandhi”, Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra.)²⁷, mesmo esta representação não é autônoma e segue a lógica de uma “epistemologia da cegueira”, que submete tais vozes a estratégias de estereotipação ou estigmatização, as emudecendo ou invisibilizando, de maneira a transformá-las de sujeitos a objetos (Santos, 2002). Ou seja, normalmente, os interlocutores das pesquisas de campo nas ciências sociais, especialmente os de grupos excluídos ou subalternizados (Spivaki, 2010), são representados de acordo com as teorias que sustentam o discurso supostamente neutro, objetivo e verdadeiro do pesquisador, propriedades e capacidades de autorrepresentação que eles, por falta de teorias, conceitos e categorias analíticas, não teriam (Santos, 2017).

Privilegiando uma epistemologia que opera a partir de uma "descontextualização social, política e institucional do conhecimento", tal *modus operandi* da ciência moderna serviu “de quadro teórico legitimador de todas as formas de dominação” (Santos e Meneses, 2009, p. 183 e 184), sendo responsável por justificar muitas exclusões ou apagamentos de outras maneiras de produção de conhecimentos populares; além de considerar os saberes emergidos destes sistemas como sequer pensáveis ou existentes.

A crítica ao paradigma da ciência moderna não é por ser má e sim “por arrogar ser o único conhecimento” (Idem). Denominada por Santos (2002), de “Epistemologias do Norte”, tal paradigma é um conjunto de métodos e também uma “política do conhecimento extremamente agressiva que amarra todos os outros conhecimentos que existiam nas zonas coloniais, por onde a experiência econômica de dominação se estendeu e procura destruir todos” (Santos e Meneses, 2009, p. 184).

“A produção do conhecimento científico foi configurada por um único modelo epistemológico, como se o mundo fosse monocultural, o que descontextualizou o conhecimento e impediu a emergência de outras formas de saber não redutíveis a esse paradigma. Assistiu-se, assim, a uma espécie de epistemicídio, ou seja, à destruição de algumas formas de saber locais, à inferiorização de outros, desperdiçando-se, em nome dos desígnios do colonialismo, a riqueza de perspectivas presente na diversidade cultural e nas multifacetadas visões do mundo por elas protagonizadas”. (SANTOS e MENESES, 2009, p. 183).

²⁷ Explicação proferida na Aula Magistral 4 ocorrida em 22 de maio de 2017 – Tradução Intercultural e Luta Social na esteira de Gandhi – na Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra. Acesso disponível em: <https://www.youtube.com/embed/Dy31z60nZtU>

Elaborando separações radicais entre o sujeito e o objeto, a cultura e a sociedade e entre a sociedade e a natureza, esse paradigma afastou a ciência dos “princípios e fins da vida” focando apenas nos “meios”. Nos outros saberes, inclusive os que compõem a filosofia cigana (Silva Júnior, 2009), não há esta separação, o que reflete na produção de um conhecimento vinculado à vida e seus ciclos. “Parecendo universal”, o paradigma sociocultural moderno é “ocidental e provinciano” (Santos, 2002, p. 18) e produz uma visão de mundo nortecêntrica e eurocêntrica que é imposta às pessoas de outros lugares do mundo, especialmente as do Sul e do Oriente geopolítico, fazendo com que elas não se sintam em casa em seus próprios mundo.

Se é verdade que, numa ação emancipatória, de solidariedade, o conhecimento permite apropriar do mundo e transformá-lo; ao nos ser imposto um mundo alienígena, por certo que não o poderemos transformar, já que não é nosso. Tal imobilidade se configura como um fator de opressão e dominação e o colonialismo é a melhor expressão dessa visão (Santos, 2014, Aula Magistral 1, “Porquê as Epistemologias do Sul?”, Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra)²⁸. Ao adotarmos essa perspectiva crítica, surge uma questão: “e aqueles que estão fora dos centros acadêmicos que produzem conhecimento eurocêntrico? Certamente verão que a ciência não lhes permite apropriar do mundo como deles próprios” (Idem).

Trazendo para o nosso cenário: e aqueles que produzem saberes de resistência, na luta, em situação de desigualdade social ou exclusão, colocando em prática uma epistemologia que toma como base as mitologias e os saberes vinculados à culturas e identidades tradicionais – ainda que híbridas – que ocorrem na oralidade, caso das comunidades ciganas de Brasil e de Portugal? E mais: será que ao se apropriarem das políticas públicas de saúde, produzidos dentro de uma concepção de Estado que aplica a dicotomia apropriação/violência e uma regulação ordenadora e colonialista, as pessoas ciganas poderão transformá-las para se apropriarem dos serviços públicos de saúde numa perspectiva equitativa e participativa? Serão elas tratadas como sujeitos na saúde?

A experiência das pessoas ciganas com quem dialogamos e a minha como Kalon e pesquisador do tema diz que a resposta para essas questões é “não”. Mas não quero me alongar nesta argumentação agora, uma tarefa que será construída ao longo deste trabalho. As destaco para confirmar que o pensamento circular e tautológico que só conhece como problemas aqueles que foram formulados cientificamente, é um dos gargalos centrais do saber acadêmico,

²⁸ Trecho proferido na Aula Magistral 1, “Porquê as Epistemologias do Sul?” 14 de março de 2014, proferida na Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra. Acesso disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=svprXT8AjPw>

que não reconhecendo nada além de si próprio, produz uma retroalimentação infinita, cega, injusta, exploratória, em uma palavra: “indolente” (Santos, 2002b).

Esse processo de autoenclausuramento e autossuficiência, acabou desconfigurando a ciência de sua função social de “espelho” institucional emancipatório da sociedade em “estátua”, que apenas cumpre a função reprodutora de um sistema que se proclama universal, mas é hierárquico, excludente e particular (Santos, 2002). Neste prisma, a ciência ocidental “tem que ter a força suficiente para ver os seus limites” e abrir diálogo com outras ciências e outros conhecimentos (Santos, 2014).

Algumas dessas questões foram apagadas ou produzidas como não existentes e só emergem neste trabalho porque as articulamos dentro de uma proposta que tem como um de seus objetivos e ancoragens um diálogo entre as epistemologias ciganas, isto é, seus conhecimentos, saberes e cosmovisões de mundo (Silva Júnior, 2009) e a Ciência Social, via campo da Comunicação & Saúde e a aplicação das Epistemologias do Sul.

Uma proposta como esta de produção de conhecimento não pode ser “lida” por uma ciência convencional, mas se torna possível pela aplicação das Epistemologias do Sul, que pode ser definida como: “um conjunto de procedimentos criados no intuito de reconhecer ou validar o conhecimento produzido por aqueles que tem sofrido sistematicamente as injustiças, a opressão, a dominação e a exclusão, causadas pelo capitalismo, colonialismo e patriarcado” (Santos, 2014), caso das comunidades ciganas, sujeitas ao colonialismo português e brasileiro desde os primeiros contatos há mais de 500 anos até hoje (Silva Júnior, 2009 e 2015).

O objetivo não é demonizar a ciência. Há correntes contrárias ao modelo hegemônico, que produziram importantes críticas, mas que não sendo capazes de superá-las, foram marginalizadas e desqualificadas. Trata-se de recuperar essas críticas e apontar a incapacidade do paradigma científico hegemônico de olhar para além do próprio umbigo, tentando ultrapassá-lo. Reconheço que as dificuldades são muitas, só sendo superadas com a combinação de fatores e elementos, que fundamentem a nossa proposta não apenas teórica e metodologicamente, como também epistemologicamente e politicamente. Isto é, a partir de uma proposta transgressiva de produção de saber. Alguns procedimentos para a realização destes objetivos são disponibilizados pelas próprias Epistemologias do Sul. Destaco três:

- 1) A sociologia das ausências e a sociologia das emergências, que de um lado trouxeram à tona questões silenciadas, apagadas ou produzidas como inexistentes pela historiografia ou etnografia moderna e sua visão evolucionista eurocêntrica. Entre os exemplos dos temas resgatados, podemos citar os mecanismos de estereotipação,

invisibilização, silenciamento ou produção da não existência que constituem e são constituídos pelo racismo histórico contra os ciganos – ciganofobia – e também as políticas violentas e persecutórias executadas pelos Estados brasileiro e português contra membros dessas etnias. Já a sociologia das emergências, joga luz sobre os problemas atuais enfrentadas por tais comunidades, mas que têm sido suprimidos e/ou negligenciados pelo poder público, como as demandas urgentes por igualdade racial, visibilidade pública e direitos à saúde, à comunicação e à cidadania. Uma outra questão trazida por ambas as sociologias foi a possibilidade de amplificar os saberes contra-hegemônicos de ativistas e movimentos políticos ciganos brasileiros e portugueses.

- 2) A Ecologia de Saberes, que abriu três possibilidades: a) no reconhecimento da pluralidade interna da ciência, proporcionou a articulação entre conhecimentos que nela foram marginalizados, como o pensamento pós-abissal de Santos (2002) acerca das desigualdades sociais em tempos de transição paradigmática, a partir de seu conceito de “Linhas Abissais” e o pensamento crítico dos Estudos (Inter)Culturais Latino-Americanos, especialmente em Barbero, Canclini e Araujo, no entendimento de que fazer estudos com grupos marginalizados ou subalternos em tempos atuais é articular um projeto político e epistemológico anticolonial e abordar as diferenças e as identidades desde a interculturalidade e uma teoria das mediações e das hibridações; b) permitiu o diálogo com o pensamento alternativo da semiologia social dos discursos, por meio de conceitos como contextos (Pinto e Araujo), polifonia e dialogismo (Bakhtin), que permitem uma postura de crítica às relações de poder, desde a inclusão/exclusão ou conexão/desconexão); e c) por outro lado, no reconhecimento de outros saberes, que não os científicos, propicia uma produção de um diálogo intercultural entre conhecimentos no campo da Comunicação & Saúde e a filosofia cigana produzidos na luta em favor da efetivação de seus direitos humanos, incluindo aí, os direitos à saúde, ao trabalho, à moradia com saneamento básico, à educação, à cidadania, enfim, a uma vida digna.
- 3) E o conceito de tradução intercultural e interpolítica, que nos foi muito útil como ferramental metodológico viabilizando a possibilidade de ancorar e validar o diálogo entre movimentos sociais ciganos, primeiro entre dois grupos distintos do Brasil e depois entre os movimentos ciganos brasileiro e português, na perspectiva de realização de um intercâmbio cultural, para o fortalecimento de suas lutas e

estratégias de resistência, principalmente contra a apropriação/violência (Santos, 2002) que sofrem há séculos e continuam sofrendo no presente.

Tais elementos ancoram uma proposta de produção de um conhecimento anticapitalista, anticolonialista e anti-heteropatriarcal. E, é partindo de um diálogo transdisciplinar, multirreferencial de saberes e intercultural (Santos, 2007 e Canclini, 2004) para a produção de um interconhecimento pós-abissal, que iniciamos este capítulo e este tópico com duas narrativas de pessoas ciganas, D. Marinalva e o seu irmão Wanderley da Rocha, do acampamento Nova Canaã (Sobradinho I – Distrito Federal), duas das principais vozes desta pesquisa.

Partindo do princípio de que “para se aprender a partir do Sul, devemos, antes de mais nada, deixar falar o Sul, pois o que melhor identifica o Sul é o fato de ter sido silenciado” (Santos, 2002 p. 372), reconhecemos que, apesar de não ter escolaridade nenhuma, D. Marinalva é a pessoa mais velha de sua comunidade e, portanto, tem muita experiência acumulada. Tem o que falar e deve ser ouvida com prioridade e credibilidade, posto que vive numa cultura que também gera um saber de resistência, ainda que não legitimado enquanto tal, pelas Epistemologias do Norte. E mais, os saberes de D. Marinalva – uma idosa que tem prestígio interno não por sua militância política e o diálogo com instituições políticas ou sociais, mas pelo sistema de organização cigano que põe ênfase na sabedoria dos anciãos – são orientados por um sistema educacional (epistemológico, portanto) integral e holístico, isto é, para a vida em todas as suas etapas: desde o seu início (nascimento, origens, mitologias, memórias orais, discursos, narrativas), passando pelo seu meio (casamento, língua, comida, família, cultura, identidade, etc.) até o seu fim (a morte e renascimentos – espiritualidade, tempo cíclico).

Entretanto, isso não significa que este sistema, o mundo e a vida, não tenham conflitos, limites, contradições e desafios (Silva Júnior, 2009). O que está bem explícito na fala de D. Marinalva, que narra uma realidade de sofrimento e perseguição, um conhecimento que a ciência moderna ignora, portanto desconhece. Por outro lado, a narrativa de Wanderley, este sim com prestígio tanto internamente nos moldes tradicionais da cultura cigana, quanto externamente, já que se destaca como um dos mais ativos líderes do movimento político cigano brasileiro, põe ênfase na militância cigana e nos problemas enfrentados por essas comunidades como a invisibilidade e o não reconhecimento como seres humanos.

Inclusive, o seu discurso é revelador da dupla hibridação presente na militância cigana. É que, para além do discurso em torno da identidade e da cultura cigana, que reconhece ser invisível frente “as autoridades” (estatais) e como correndo riscos de “apagamento” ou o

genocídio cultural, o líder Kalon utiliza-se de múltiplos referenciais, revelando que absorveu estratégias políticas, jurídicas, religiosas e científicas, que justificam o seu modo de pensar e a busca por direitos de visibilidade para inclusão social, política, econômica e cultural.

Nossa intenção agora não é aprofundar as questões que emergem dessas duas narrativas – o que melhor será feito no capítulo de resultados, mas validá-las como um conhecimento de resistência, criado na luta. Do ponto de vista das Epistemologia do Sul, podemos notar que a narrativa de D. Marinalva revela a combinação dos três sistemas de dominação:

- 1) O colonialismo interno patrocinado pelo Estado brasileiro contra as comunidades ciganas, cujo ponto de saber (ordem) não reconhecia qualquer argumento que D. Marinalva ou as mulheres Kalin utilizassem, sequer permitindo a sua presença física, o que podemos verificar na violência dos moradores e dos policiais que os expulsavam;
- 2) O capitalismo, que por meio da polícia, defende a propriedade privada acima da vida das pessoas, uma vez que os grupos ciganos não podiam ficar nas terras que não lhes pertenciam;
- 3) O sistema do heteropatriarcado, denunciado pela violência machista da polícia e pela “covardia” da configuração interna dos grupos ciganos, em que homens fugiam, deixando as mulheres para lidar com a violência policial.

Destarte, a violência física não foi a única estratégia de exclusão utilizada contra os ciganos. O colonialismo interno, um conceito de Pablo González Casanova (1965)²⁹ e bastante utilizado por Santos (2017), também é sentido na violência simbólica, expressa por meio da discriminação estereotípica e do racismo. Assim como Wanderley e D. Marinalva, o Kalon brasileiro Luan Pessoa Souza (filho de D. Marinalva) nos traz uma narrativa que também se situa na dimensão da política de expulsão continuada dos ciganos na história brasileira. Para ele, o motivo da intolerância (ignorância) está nas imagens preconceituosas e estigmatizadas acerca dos ciganos, como também na “falta de informação” (ignorância, portanto), que as pessoas têm destas culturas e identidades.

Luan Sousa: Quando chegava numa fazenda, num estabelecimento, cigano era enxotado como se fosse uma pessoa leprosa. Falava: *cigano rouba e se você ficar você vai levar tudo o que eu tenho. Então, eu não quero você aqui de hoje pra mais tarde. Eu quero que você saia agora!* Não dava tempo nem

²⁹ “Internal Colonialism and National Development”, *Studies in Comparative International Development*, que pode ser traduzido como: “Colonialismo Interno e Desenvolvimento Nacional”, *Estudos de Desenvolvimento Comparativo Internacional*”.

de cozinhar né, fazer o fogão a lenha e fazer a comida pras crianças. Tinha vez que criança passava até da hora de comer. Lá na frente, quando ia fazer, a chuva batia, molhava as coisas tudo, molhava as malas, que é chamada também de bruaca ou mala de couro e quando chegava em outro estabelecimento, não aceitava! Até completar 500 anos de história e até hoje tem preconceito. Porque o preconceito, hoje, é falta de informação. Se as pessoas, hoje tiver informação e tiver uma identidade né? E nós lutamos para isso, para que a nossa identidade esteja exposta para as pessoas verem. E as pessoas que também tiver curiosidade que venha nos fazer uma visita, dar uma entrevista, falar conosco, o que nós gostamos de fazer mais no dia, qual é o sonho, entendeu? Tem muitas crianças aqui que tem muitos sonhos. E inclusive eu tenho uma prima que ela é cigana e quando ela estava estudando as pessoas julgavam ela pelas vestimentas. Mas ela ficou em terceiro lugar, porque teve o primeiro, o segundo e o terceiro e ela foi uma das três selecionadas para ser técnica de enfermagem e é cigana. E foi uma pessoa muito estudiosa, muito inteligente, que mostrou capacidade no que ela queria. Nós temos capacidade de atingir aquela nossa meta, aquilo que nós sonhamos.

Nesta narrativa, revela-se a incapacidade de fazendeiros e comerciantes – o norte da sociedade brasileira – em compreender, acolher, respeitar ou dialogar com as comunidades ciganas, com base na manutenção de um discurso de ódio e de uma prática de racismo. Também demonstra que as pessoas ciganas possuem identidades, conhecimentos e capacidades. Tanto o seu discurso, como o de D. Marinalva evidenciam que ignorância e o conhecimento, por conseguinte, a verdade e o próprio mundo, se constroem em jogos contraditórios, dialéticos, tensos, em articulação e conflito, mas de uma forma hierárquica, em que são dependentes das lutas entre os diversos atores, mas também das epistemologias adotadas e seus contextos econômicos, políticos, culturais, sociais e comunicacionais.

Assim, sustento que ambas as narrativas estão ancoradas numa filosofia cigana (de vida), cunhada num duro e rígido percurso, que têm anteparo nos conhecimentos tradicionais (educacionais, culturais, mitológicos) que são circulados e postos em prática no marco da oralidade, passados de geração em geração a milênios. Também defendi essa proposta no mestrado (Silva Júnior, 2009):

[...] se essa nova configuração torna-se possível hoje, é porque o grupo pesquisado reconhece no diálogo científico uma importante parceria, até porque pressentem que sozinhos podem não conseguir resistir à padronização cultural. Nesta tessitura, a EA proporcionou um suporte metodológico híbrido, baseado na fenomenologia etnográfica, por meio de uma observação participante junto a um grupo Kalon, aliada a historiografia bibliográfica dos ciganos. Alinhavadas, essas metodologias ajudaram a articular uma hipótese de que a Educação cigana é familiar, transmitida culturalmente de geração em geração nos marcos dos saberes orais e nos contextos da religiosidade (mitologia), organização familiar, no histórico de vida, enfim na sua identidade cultural. (SILVA JÚNIOR, 2009, p. 40)

Estamos cientes de que adotar tal perspectiva é ir contra um paradigma epistemológico hegemônico de fazer ciência, que jamais admitiria uma tal “desordem”. Mas reafirmo, que tanto no mestrado, quanto no doutorado, articulamos um pensamento ancorado na lógica das Epistemologias do Sul, que “visa a recuperação dos saberes e práticas dos grupos sociais que, por via do capitalismo e do colonialismo, foram histórica e sociologicamente postos na posição de serem tão só objeto ou matéria-prima dos saberes dominantes, considerados os únicos válidos” (Santos, 2008, p. 22), caso das comunidades ciganas, em toda a parte em que estejam.

Assim, para a produção de um conhecimento emancipatório no campo da saúde pública para ciganos, é preciso, além de considerar as suas dimensões teórico-metodológicas, pensá-lo a partir das questões éticas (axiológicas). Mais do que refletir sobre os modos de ver e analisar (teorias e metodologias) os temas estudados, é necessário deixar claro o envolvimento, os modos de agir do pesquisador e da política de conhecimento utilizada na produção deste saber, explicitando a articulação entre as vozes da pesquisa. Interesses em cena, diria Araujo (2002).

Mais do que enquadrar numa teoria ou fórmula de contato exploratória, “extrativista” (Santos, 2017, Aula Magistral 3, “A Sociologia Pós-Abissal: Metodologias Não Extractivistas”, Auditório da Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra), precisamos olhar com cuidado para os modos de agir e proceder com os interlocutores da pesquisa de campo (praxiológica). Especialmente quando trabalhamos com populações vítimas do colonialismo e do capitalismo – com as comunidades ciganas –, que afinal, são as mais interessadas neste conhecimento, garantindo a sua apropriação em favor de um fortalecimento de suas lutas e resistências contra esses sistemas.

A produção de um saber crítico no campo da saúde cigana em favor das próprias pessoas romani, tem de, necessariamente, passar por uma epistemologia dialógica e coparticipativa, que privilegia a horizontalidade nas relações envolvidas entre saberes e entre os interlocutores da pesquisa, independente se são os que propuseram o estudo, ou aqueles que são os sujeitos do tema e da realidade em questão problematizada. Deve observar uma proximidade com a vida cotidiana e vivida. Deve ter familiaridade com a mudança e a justiça social.

É neste sentido, que propomos um diálogo intercultural no modo Sul-Sul (Santos, 2014), entre saberes, entre a ciência, via aplicação das Epistemologias do Sul e os saberes tradicionais ciganos, para a análise e a crítica às estratégias e mediações presentes na comunicação das políticas de saúde para ciganos. Para evidenciarmos como se estrutura essa proposta, queremos mostrar que as pessoas e comunidades ciganas, brasileiras ou portuguesas, vivem na sociabilidade excluída do Sul. Portanto, do lado de lá da Linha Abissal-radical, invisível e eficaz, que as separam do lado de cá da linha, o Norte, hegemônico, central e dominador. Então,

temos aqui dois grandes conceitos para comentar: as Linhas Abissais e o Sul, ambos diretamente ligados. Vamos começar com as Linhas Abissais para depois falar sobre o Sul.

2.1.1. Do funcionamento das Linhas Abissais e sua ligação com o pensamento moderno

Inicialmente, a ciência moderna construiu um “revolucionário paradigma sociocultural assente numa tensão dinâmica entre regulação social e emancipação social” (Santos, 2002, p. 15). Foi com a ascensão da burguesia que passa a reacionária, assumindo um “paradigma que tem uma transformação do mundo que vai sofregar nos modelos de dominação” (Santos, 2017, 4ª, aula magistral 1 “Porquê as Epistemologias do Sul?”. Auditório da Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra)³⁰; ecoando um pensamento que cria e reforça linhas abissais a partir de um “sistema de distinções visíveis e invisíveis” (Santos, 2007, p. 1).

“As distinções invisíveis são estabelecidas através de linhas radicais que dividem a realidade social em dois universos distintos: o universo “deste lado da linha” e o universo “do outro lado da linha”. A divisão é tal que “o outro lado da linha” desaparece”. (SANTOS, 2007, p. 1)

O lado de cá da linha só prevalece porque produz e oculta que “para além dela há apenas inexistência, invisibilidade e ausência não-dialéctica” (Santos, 2007, p. 1). Ou seja, pensar a epistemologia em termos de linhas abissais, que divide sociabilidades metropolitanas das sociabilidades coloniais, é fulcral para descortinar os modos que nos fizeram chegar às crises atuais, um tempo de monstruosidades e caráter sacrificial (Santos, 2017, “Os Monstros do Tempo Presente: Entre o Velho e o Novo”, Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra)³¹. As Linhas Abissais não são apenas muros físicos, ainda que por vezes, elas assim se apresentem. Vide fronteiras entre Estados Unidos e México e sua eterna problemática, ou a fronteira colonial e imperialista que Israel estabelece violentamente contra a Palestina.

Podem ser “traçadas no sentido literal como no metafórico”. No literal, são as que “definem as fronteiras como vedações e campos de morte”, dividindo as cidades em duas zonas: “as civilizadas” e um exemplo seriam os condomínios de luxo e alta classe, que gozam de todos os privilégios que o consumo pode oferecer, inclusive a segurança de que terão os seus direitos

³⁰ Aula Magistral 1 “Porquê as Epistemologias do Sul?”, proferida por Boaventura de Sousa Santos no dia 14 de março de 2014 no auditório da Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra. Acesso disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=svprXT8AjPw>

³¹ Aula magistral 2, “Os Monstros do Tempo Presente: Entre o Velho e o Novo”, proferida por Boaventura de Sousa Santos no dia 27 de abril de 2017, na Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra. Acesso disponível em: <https://www.youtube.com/embed/IX2EOK8aov4>

humanos garantidos; e as “selvagens”, prisões ora literais como “locais de detenção legal”, ora metafóricas como “locais de destruição brutal e sem lei da vida”, onde vivem sub-humanos ou não humanos a quem só é destinada a apropriação ou a violência (Santos, 2007, p. 15).

De fato, “o grande muro, está nas nossas cabeças”, que estão o tempo todo lidando com as pressões e as opressões de um sistema colonial, capitalista e heteropatriarcal (Santos, 2016³²). Dito de outro modo: “este lado da linha só prevalece na medida em que esgota o campo da realidade relevante” do outro lado da linha (Santos, 2007, p. 1).

Para mostrar como operam as Linhas Abissais do ponto de vista da epistemologia, Santos (2007, p. 2) aponta que o paradigma da modernidade ocidental está calcado na tensão dialética entre o conhecimento-regulação e o conhecimento-emancipação; uma distinção visível, que “fundamenta todos os conflitos modernos”. Tais modelos operam na lógica dos sistemas de conhecimento e de ignorância, que pode ser compreendido da seguinte forma: “o que ignoramos é sempre ignorância de uma certa forma de conhecimento e o que conhecemos é sempre o conhecimento em relação a uma forma de ignorância” (Santos, 2002, p. 29).

Assim, “todo ato de conhecimento é uma trajetória de um ponto A que designamos por ignorância para um ponto B que designamos por conhecimento” (Idem). Adaptando tal fórmula ao projeto da modernidade, compreende-se que o conhecimento-regulação é norteado por “um ponto de ignorância que se designa por caos”, traçando como “ponto de saber” o que “designa por ordem” (Santos, 2002, p. 29). Não por acaso “ordem e progresso” são símbolos máximos expressos na bandeira nacional brasileira. Nesta visão, o caos são os outros saberes que não-científicos, não-filosóficos e não-teológicos e a ordem é o colonialismo e claro, o capitalismo e o heteropatriarcado.

Já o conhecimento-emancipação parte de um “ponto de ignorância que designa por colonialismo e cujo ponto de saber se designa por solidariedade”. Neste conhecimento, o importante é reconhecer o outro como sujeito, que tem o direito de falar e ser ouvido, pois tem o que falar (Santos, 2002). “Conhecer é reconhecer e progredir no sentido de elevar o outro da condição de objeto à condição de sujeito” (Idem) e eu diria que é também combater os fundamentos de uma epistemologia opressora e a serviço da dominação.

Apesar de estarem ambas inscritas na matriz da modernidade eurocêntrica, o conhecimento-regulação veio a dominar o conhecimento-emancipação (Santos, 2002, p. 29). A solidariedade que era conhecimento na emancipação, passa à ignorância (caos) na regulação; e

³² Primeira aula magistral proferida pelo autor em 2016, no dia 18 de março, sob o título: Epistemologias do Sul: desafios teóricos e metodológicos.

o colonialismo, ignorância na emancipação, transforma-se no próprio conhecimento (ordem) na regulação. E o exemplo é a teoria crítica que se constituiu na ciência moderna, que ainda que tenha revelado alguns destes problemas, negligenciou outros, como a própria linha abissal, acabando por converter-se em regulação (Idem).

Boa parte deste processo se deve aos modos de funcionamento e entrelaçamento do paradigma da modernidade. Olhando para as Epistemologias do Norte, Santos (2002, p. 50) identificou três princípios estruturantes na estratégia da regulação: o Estado (em Hobbes), que consiste na obrigação política vertical entre cidadãos e Estado; a comunidade (em Rousseau), expressa “na obrigação política horizontal solidária entre membros da comunidade e entre associações”; e o mercado (em Locke e Adam Smith), que se viabiliza “na obrigação política horizontal e individualista e antagônica entre os parceiros de mercado”. Também distingue, a partir de Weber, três lógicas constituintes no campo da emancipação: “a racionalidade estético-expressiva”, das artes e da literatura; a “racionalidade cognitiva-instrumental”, da ciência e da tecnologia; e a “racionalidade moral-prática”, da ética e do direito (Idem).

No plano ideal, regulação e emancipação, são conformadas por três elementos, porque em princípio, cumprem seis dimensões fundamentais da sociabilidade humana, três no campo socioeconômico-político e três no epistemológico – ciência, artes e ética; além de proporcionar equilíbrio internamente, já que um não seria menos importante que o outro, ainda que estejam entrelaçados em constante diálogos. Ocorre que essa articulação ficou apenas no plano teórico e de fato, houve uma colonização do pilar da emancipação pelo pilar da regulação, assim como internamente, também houve colonização.

Na lógica das racionalidades, houve uma colonização das racionalidades moral-ética e estético-expressiva, pela racionalidade cognitiva-instrumental. No pilar da emancipação, a ciência passou a ditar os modos de saber e valor nas outras duas racionalidades, “contraindo as energias e potencialidades emancipatórias”. E no pilar da regulação, o princípio do mercado colonizou os princípios do Estado em maior grau e da comunidade, em menor grau, ao ponto de hoje termos uma emergência de uma “ideologia mundial de consumismo” (Santos, 2002, p. 57).

A redução da emancipação moderna à racionalidade cognitiva-instrumental e a redução da regulação ao princípio do mercado “constituem as condições determinantes do processo histórico que levou a emancipação moderna se render à regulação”. Em consequência, vivemos um momento de esgotamentos e bloqueamentos globais, com a proliferação das instituições regulatórias, que coexistem e geram práticas sociais cada vez mais contingentes, convencionais, rígidas e inflexíveis, que se traduzem pela ampliação da desigualdade e da exclusão (Idem).

Além da dialética entre regulação e emancipação, existe uma outra tensão invisível, na qual ela se funda: a distinção entre sociedades metropolitanas e territórios coloniais (Santos, 2007), que como vimos teve início no século XVI, com a expansão colonial do norte/ocidente rumo ao sul/oriente. E aí se incluem os processos de colonização da América, da África, da Ásia e da Austrália, não necessariamente na mesma ordem temporal, cada qual com suas especificidades, mas todos operando segundo as dinâmicas do colonialismo, do capitalismo e do heteropatriarcado. Do outro lado da Linha Abissal, é impensável a “regulação/emancipação”, aplicando-se as estratégias de “apropriação/violência” (Idem).

“A apropriação e a violência tomam diferentes formas na linha abissal jurídica e na linha abissal epistemológica. Mas, em geral, a apropriação envolve incorporação, cooptação e assimilação, enquanto a violência implica destruição física, material, cultural e humana. Na prática, é profunda a interligação entre a apropriação e a violência”. (SANTOS, 2007, p. 8)

Apesar de no começo operarem de forma dialética nas sociedades metropolitanas, regulação e emancipação se entrelaçam para tornar invisível a Linha Abissal que, paradoxalmente, as separam, mas também as unem às sociedades coloniais. O colonialismo se constituiu como “o grau zero a partir do qual são construídas as modernas concepções de conhecimento e direito”, inclusive as teorias liberais. Hobbes e Locke mostraram indivíduos modernos saindo do estado de natureza para a sociedade civil, regida pelo contrato social. Contudo, silenciaram que o Norte só pôde adotar este modelo, porque criava “uma vasta região do mundo em estado de natureza”, o Sul, onde milhões de seres humanos ficaram condenados à apropriação/violência (Santos, 2007, p. 3). A sociedade civil e o estado de natureza coexistem “separados por uma Linha Abissal com base na qual o olhar hegemônico, localizado na sociedade civil, deixa de ver e declara efetivamente como não-existente o estado de natureza” (Idem).

O paradigma moderno, focou na disputa entre a ciência, a filosofia e a teologia pelo “monopólio da distinção universal entre o verdadeiro e o falso”, sendo que a primeira acabou vencendo e os dois classificados como alternativos e aqui também está a colonização de saberes (Santos, 2007). Tal processo tornou visível a disputa epistemológica que ocorre do lado de cá da linha. Porém, cria e sustenta a invisibilidade de grupos como camponeses, indígenas ou comunidades ciganas, que estão do outro lado da linha. Populações que não possuiriam conhecimentos, mas “crenças, opiniões, magia, idolatria, entendimentos intuitivos ou subjetivos, que, na melhor das hipóteses, podem tornar-se objetos” (Idem) científicos.

“A linha visível que separa a ciência dos seus “outros” modernos está assente na linha abissal invisível que separa de um lado, ciência, filosofia e teologia e do outro, conhecimentos tornados incomensuráveis e incompreensíveis por não obedecerem, nem aos critérios científicos de verdade, nem aos dos conhecimentos, reconhecidos como alternativos”. (SANTOS, 2007, p. 3 e 4)

O paradigma moderno tem “eliminado uma vasta gama de experiências desperdiçadas, tornadas invisíveis, tal como os seus autores” (Santos, 2007, p. 5). Com base nas concepções abissais de epistemologia e da legalidade, a universalidade da tensão entre a regulação e a emancipação, aplicada deste lado da linha, não entra em contradição com a tensão entre apropriação e violência aplicada do outro lado da linha. A “apropriação” epistemológica, se expressa por processos como “incorporação, cooptação e assimilação”, que incluem pilhagem de conhecimentos tradicionais e a padronização de culturas e identidades (Idem, p.9).

Por seu turno, a “violência implica destruição física, material, cultural e humana”, que inclui outras formas de discriminação cultural e racial, como a proibição do uso das línguas próprias e a conversão forçada ao cristianismo (Santos, 2007, p. 7) – que por séculos foram aplicados com os ciganos tanto no Brasil, quanto em Portugal (Moonen, 2011, Teixeira, 2005) e continua a ser aplicado agora com investida muito forte do movimento evangélico protestante. Também entram nessa lista questões relacionadas ao tráfico de escravos e trabalho forçado, “pilhagem de recursos naturais, expulsão maciça de populações, guerras e tratados desiguais, diferentes formas de *apartheid* e assimilação forçada, etc.” (Santos, 2007, p. 7 e 8), as quais muitas delas foram e são aplicadas às comunidades e pessoas ciganas em todas as regiões do mundo, metrópoles ou colônias, no Brasil e em Portugal (Moonen, 2013, Magano, 2007).

O sistema político mundial neoliberal concebe “seres sub-humanos” ou não humanos, como excluídos até da possibilidade de uma “candidatura à inclusão moderna” (Santos, 2007, p. 8 e 9). O pior, é que esta realidade, que iniciou no período colonial, continua hoje. Destaca-se que “a permanência das Linhas Abissais não significou que elas tenham se mantido fixas, ainda que “em cada momento são fixas e fortemente vigiadas”. Nos últimos 60 anos, sofreram dois abalos (Idem, p. 10).

O primeiro diz respeito às lutas anticoloniais e processos de independência administrativa das antigas colônias, quando povos historicamente sujeitos à apropriação/violência, “reclamaram a inclusão no paradigma regulação/emancipação”. Durante algum tempo, imaginou-se que a linha tivesse o seu fim. Entretanto, como comprovam as teorias da dependência e os estudos pós-coloniais, as linhas não acabaram, ainda que naquele momento tenham recuado (Santos, 2007, p. 10 e 11). O segundo abalo ocorreu dos anos 70 para

os 80, quando as linhas se moveram no sentido de ampliação do outro lado da linha e encolhimento deste lado.

Embora a Linha Abissal tenha se deslocado, as exclusões continuam, mas com uma diferença, agora o colonial não se restringe às antigas “colônias”, mas transformou-se “numa dimensão interna do metropolitano” (Santos, 2007, p. 20). E ainda que sejam mais visíveis cruzamentos da Linha Abissal, há mais gente vivendo do outro lado da linha, que em qualquer outra época, colocadas nesta situação por novas estratégias de opressão e exclusões radicais.

“Não é outra coisa do que se passa hoje na forma com que a Europa trata os refugiados. Não é outra coisa o modo como a Europa tem tratado os chamados ciganos, do povo Romá. Não é outra coisa hoje aquilo que a extrema direita europeia quer fazer com os imigrantes. Há gente da Europa que está a viver monstrosidades do modelo que não os incluem e que pelo contrário, os exclui radicalmente”. (SANTOS, 2017, Aula magistral 2, “Os Monstros do Tempo Presente: Entre o Velho e o Novo”, Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra)³³

As sociedades atuais, do Sul ou do Norte, do Oriente e do Ocidente global, passam a viver esquizofrenicamente (Santos, 2002, p. 15): de um lado, evocam discursivamente os princípios da regulação/emancipação, que apontam “para a igualdade e a integração social”, mas apenas para aqueles da classe hegemônica e dominante; de outro, fazem cumprir os princípios da apropriação/violência a uma imensa maioria de pessoas (Santos, 1995, p. 1), que não merecem sequer ser tratados como humanos, seja por via inferiorização racista, seja por desqualificação machista. O binômio apropriação/violência atinge em cheio as comunidades ciganas, violentadas mundialmente de todas as formas; e que, em resposta, lutaram e continuam lutando, antes menos organizada nos moldes políticos democráticos e agora um pouquinho mais.

O regresso do colonial e do colonizador

[...] vivemos tempos de colonialismo, com imaginário de pós-colonial. Tempo de ditadura com imaginário democrático. Tempos de muros, de refugiados, com imaginário de globalização. Tempos de silenciamento como imaginário da comunicação. (SANTOS, 2017, Aula Magistral 2)

Para analisarmos as transformações e tensões ocorridas nas Linhas Abissais, Santos (2007) compreende dois movimentos: um que denomina de “o regresso do colonial e do

³³Aula magistral 2, “Os Monstros do Tempo Presente: Entre o Velho e o Novo”, proferida por Boaventura de Sousa Santos no dia 27 de abril de 2017, na Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra. Acesso disponível em: <https://www.youtube.com/embed/IX2EOK8aov4>

colonizador” e outro, que mais é um contramovimento e chama de cosmopolitismo subalterno; vamos aprofundar o olhar sobre o primeiro. Enquanto o regresso do colonial é utilizado como uma metáfora para nomear os que “entendem as suas experiências de vida como ocorrendo do outro lado da linha e se rebelam contra isso”; o regresso do colonizador conceitua “uma resposta abissal ao que é percebido como uma intromissão ameaçadora do colonial nas sociedades metropolitanas” (Santos, 2007, p. 10 e 11).

O colonial que regressa, diferente da primeira versão, que “não poderia jamais entrar nas sociedades metropolitanas, a não ser pelo colonizador”, como escravos, agora invade e trespassa os “espaços metropolitanos” principalmente de três formas: “o terrorista, o imigrante indocumentado e o refugiado” (Idem, p. 12). Acuado, o abissal metropolitano reage e por meio da imposição da “lógica ordenadora da apropriação/violência” busca redesenhar a linha a uma “distância tão curta quanto o necessário para garantir a segurança”; e o resultado é que “o que costumava pertencer inequivocamente a este lado da linha é agora um território confuso atravessado por uma linha abissal sinuosa” (Santos, 2007, p. 13).

“Parece que a modernidade ocidental só poderá expandir-se globalmente na medida em que viole todos os princípios sobre os quais fez assentar a legitimidade histórica do paradigma da regulação/emancipação deste lado da linha. Direitos Humanos são desta forma violados para poderem ser defendidos, a democracia é destruída para garantir a sua salvaguarda, a vida é eliminada em nome da sua preservação”. (IDEM, p. 14)

Olhando para o regresso do colonizador, é possível verificá-lo, por meio da ressuscitação de novas espécies de governos coloniais, até mesmo nas ex-metrópoles. Esta possibilidade se manifesta por meio de “governo indireto”, a exemplo da privatização dos serviços públicos, inclusive na área da saúde e a retirada do Estado do campo da regulação, para deixá-lo nas mãos do mercado. Assim, “poderosos atores não estatais adquirem controle sobre as vidas e bem-estar de vastas populações, quer sobre o controle dos cuidados de saúde, da terra, da água potável, sementes, florestas...” (Santos, 2007, p. 16). São formas de governo que atuam com um *modus operandi* da apropriação/violência, a que Santos classificou como “fascismo social” (Idem, p. 17).

Existem múltiplas maneira do fascismo social se exercer, sendo que três afetam diretamente as comunidades ciganas: 1) o *apartheid* social, que se configura pela criação de guetos e a segregação social e um caso exemplar é o da comunidade do Bairro da Pedreira na cidade de Beja, em Portugal, cuja situação de *apartheid* é tão grave que o local chegou a ser conhecido como “o cemitério dos vivos”; 2) o fascismo contratual, que compreende o projeto neoliberal já citado de privatização dos serviços públicos, minando o estado-providência, que

é “reduzido ao contrato individual de consumo” e neste sentido, as populações ciganas em sua grande maioria são desassistidas (em Portugal e no Brasil), de direitos cidadãos básicos, especialmente, na equidade em saúde; 3) o fascismo dos territórios, que pode ser exemplificado pela cooptação de instituições estatais ou a ausência do Estado para exercer a regulação territorial sobre locais onde vivem imensas populações, que não são chamadas a participar do debate que vai contra os seus interesses (Santos, 2007).

Há, assim, uma dupla atuação: uma que exclui grupos que estavam incluídos na modernidade e sem qualquer expectativa de regresso, a exemplo dos trabalhadores que tem direitos sociais e econômicos eliminados, gerando “populações descartáveis” e outro referente ao bloqueio do acesso à cidadania por grupos que se consideravam candidatos à cidadania, incluindo a maioria das pessoas romani. Neste cenário, “mais do que regular os conflitos sociais entre cidadãos”, o pensamento moderno é utilizado como estratégia “para suprimir conflitos sociais e a ratificar a impunidade deste lado da linha” (Santos, 2007).

“O pensamento abissal moderno, que, deste lado da linha, tem vindo a ser chamado para regular as relações entre cidadãos e entre estes e o Estado, é agora chamado, nos domínios sociais sujeitos uma maior pressão por parte da lógica da apropriação/violência, a lidar com os cidadãos como se fossem não-cidadãos, e com não-cidadãos como se se tratasse de perigosos selvagens coloniais”. (SANTOS, 2007, p. 21)

Subsistem as Linhas Abissais no pensamento europeu e ocidental. Assim, “a regulação se torna impossível” e a emancipação “impensável”. Uma imensa riqueza cultural e política de conhecimentos estão a ser desperdiçados (Santos, 2016, p. 27). Todavia, para combater tal desperdício, fazendo emergir iniciativas e movimentos alternativos, dando-lhes “credibilidade, de pouco serve recorrer às ciências sociais tal como a conhecemos”. Essa ciência é a responsável por desacreditar as alternativas (Santos, 2002, p. 2). Os conhecimentos validados pela ciência não favorecem os oprimidos. São conhecimentos dos vencedores contado por vencedores das lutas sociais”, portanto, é preciso uma outra forma de razão (Santos, 2016).

2.1.2. As comunidades Ciganas como comunidades do Sul: um convite ao diálogo Sul-Sul

Segundo Santos (2016, p.33), uma das condições “de aprendizagem com o Sul passa pelo esclarecimento de que tipo de sul ou suis devem ser incluídos neste entendimento”. Este sul do qual se fala não é o dos mapas cartográficos, que dividem o planeta em quatro eixos, a partir de duas linhas imaginárias, uma vertical (Meridiano de Greenwech), que demarca o Ocidente do Oriente e outra horizontal (Linha do Equador), que divide o Norte do Sul. Embora

metaforicamente ancorado nessa cartografia, o termo é utilizado para identificar uma posição epistemológica e política, que historicamente esteve nas periferias da ciência moderna e do sistema político mundial (Santos, 2016, p. 32). Como “uma metáfora do sofrimento humano provocado pelo capitalismo, pelo colonialismo e pelo patriarcado”, uma realidade que se torna possível porque há uma epistemologia – as Epistemologias do Norte – que a sustenta (Santos, 2016, Aula Magistral 1 “Epistemologias do Sul: Desafios Teóricos e Metodológicos”, Auditório da Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra)³⁴.

Nesta visão, o Sul é uma reconfiguração política e epistemológica dos eixos cardeais (Sul e Norte), para uma melhor compreensão do funcionamento da dominação econômica, política, cultural e social e suas relações com a dominação epistemológica, que, por um lado, é traduzida na hierarquização dos saberes, por outro, na negação da diversidade epistemológica (Santos e Meneses, 2016). Tal como o Oriente, o Sul, é um produto do império e a dominação capitalista da modernidade ocorreu sob a dicotomia/hierarquia: Norte-Sul e Ocidente-Oriente.

“Devido ao modo como foi construído pelo orientalismo (Said, 1985), o oriente acabou por ficar ligado à ideia de subordinação sociocultural, com sua conotação semântica dominante, enquanto o Sul tem sugerido predominantemente a ideia de subordinação socioeconômica. Mas, tanto o Sul como o Oriente, acabaram se transformando na periferia do sistema mundial e sofrem tanto a dominação cultural, quanto econômica. Assim, enquanto metáfora fundadora da subjetividade emergente, o Sul aqui é concebido de modo a sugerir os dois tipos de dominação”. (SANTOS, 2002, p. 368)

Em outros termos do próprio autor, “como símbolo da construção imperial, o Sul exprime todas as formas de subordinação a que o sistema capitalista mundial deu origem: expropriação, supressão, silenciamento, diferenciação desigual, etc.” (Santos, 2002, p. 368). Desta forma, o conceito não refere apenas países do sul global, estando desigualmente distribuído pelo mundo. Até nos países mais centrais como Inglaterra, Estados Unidos, Alemanha, Canadá, França e Austrália, o Sul insiste em ser demarcado/demarcarse. Nesta metáfora, o Norte também existe nos países do Sul, representada pelo sul imperial, a exemplo das elites que os dominam e que estão do lado de cá da linha (Santos, 2014).

³⁴ Trecho proferido pelo docente na Aula Magistral 1 “Epistemologias do Sul: Desafios Teóricos e Metodológicos”, proferida em 18 de março de 2016, no Auditório da Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra. Acesso disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=q75xWUBI8aY>

Mais do que países, o Sul “refere-se a grupos sociais, a povos, a nacionalidades que ou estão do lado de lá da linha ou tem vulnerabilidade total ao passar da linha” (Santos, 2017³⁵). “É um Sul Epistêmico” que reúne um conjunto de saberes, movimentos e ações coletivas de populações que sofrem as injustiças do colonialismo, do capitalismo e do patriarcado e lutam contra essas opressões. Os exemplos são muitos: os movimentos indígenas na América Latina, os camponeses da África, os Dálits da Índia (Santos, 2016). Também os movimentos ciganos da Europa, de Portugal e do Brasil, cujas identidades e culturas foram construtivas da identidade nacional e das artes brasileira e portuguesa, na comida, em alguns costumes, mas principalmente na literatura, na cultura, nas artes e na música; todavia são comunidades excluídas radicalmente em ambos.

E, por mais que existam pessoas lutando contra essas formas de dominação, “as suas lutas não são credíveis”, visíveis ou generalizantes, “porque há um dispositivo de conhecimento que bloqueia a capacidade delas, poderem ser mais conhecidas ou mais credibilizadas”, as transformando sempre em “locais, específicas” (Santos, 2016). Enquanto o colonialismo vigorar no saber, no poder, nas formas de racismo e xenofobia, “as Epistemologias do Norte continuam a serviço” dele, do capitalismo e do patriarcado; enquanto as Epistemologias do Norte operarem, “a única maneira é criar uma alternativa epistemológica” (Idem).

Mas esta não é uma tarefa fácil e é aqui que entram em cena as Epistemologias do Sul, que se configuram como um conjunto de procedimentos para identificar as Linhas Abissais, denunciando-as, por meio de uma crítica ao paradigma hegemônico da ciência moderna e aos modelos de dominação que o sustentam o capitalismo, o colonialismo e o heteropatriarcado. E também visando oferecer um pensamento alternativo à falta de alternativas que assolam o campo acadêmico, por meio de um pensamento pós-abissal, que busca amparo, justamente, nas ideias e saberes que foram expurgados pelas Epistemologias do Norte.

Por isso “sociologia abissal”, pois ao mesmo tempo que reconhece a Linha Abissal, sabe que ela continuará existindo enquanto houver dominação, capitalista, colonialista e heteropatriarcal, portanto, é preciso lutar contra ela. Como tal, uma primeira tarefa das Epistemologias do Sul – via sociologias das ausências e das emergências e de procedimentos como a ecologia dos saberes e dos reconhecimentos, além do trabalho de tradução intercultural e tradução interpolítica – é tornar visíveis, amplificar e validar, práticas de conhecimento e

³⁵Aula Magistral 3 “A Sociologia Pós-Abissal: metodologias não Extractivistas”, proferida em 15 de maio de 2017 auditório da Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra. Acesso disponível em: <https://www.youtube.com/embed/1SHnc6P7Z6A>

saberes que existiam e existem, mas estão do lado de lá da linha da exclusão e da exploração e que continuam a serem produzidos como inexistentes (Santo, 2016, Aula 1)³⁶, caso dos saberes produzidos pelas comunidades milenares ciganas.

As Epistemologias do Sul propõe duas rupturas: a) uma epistemológica, na medida em que dispõe de procedimentos para validar e legitimar os conhecimentos daqueles que sofrem as injustiças do capitalismo, do colonialismo e do patriarcado, dos excluídos, espoliados e explorados” e que lutam contra essas injustiças e b) outra política, servindo de meio para veicular e visibilizar “essa transição de vítima para resistente e para fortalecer as condições de resistência” (Santos, 2016, Aula Magistral 1 “Epistemologias do Sul: Desafios Teóricos e Metodológicos”, Auditório da Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra)³⁷.

É necessário reconhecer que, apesar de não ter sido nomeada desta forma, “as Epistemologias do Sul não são novas”. Sempre houve outros conhecimentos altamente rigorosos, inclusive, diálogos Sul-Sul, mas que assim não eram classificados. Apesar que, historicamente, o que se viu na ciência ou mesmo nas sociabilidades da modernidade foram os diálogos Norte-Sul, que são direcionais e hierárquicos, entre o Norte e o Sul (Santos, 2014b) e o exemplo é o colonialismo, que dividia metrópoles das colônias e continua dividindo hoje sociabilidades. Os diálogos Norte-Sul são falsos, pois “faz imposições coercivas”, censura, silencia, invisibiliza, exclui.

Já os diálogos Sul-Sul se propõem a realizar uma conversação horizontal, recíproca e multidirecional e se constroem partindo das dimensões política, econômica e epistemológica. Para avaliar essas dimensões e levando em conta que nas Epistemologias do Sul (Santos, 2014b)³⁸, assim como nos Estudos Culturais e na Semiologia dos Discursos Sociais, a questão do nomear é importante para compreender os contextos das lutas política e epistemológica (Araujo, 2002, Araujo e Cardoso, 2007, Canclini, 2004), será preciso averiguar como o Sul chegou a esta nomeação, se conformando por meio das batalhas que travou contra o Norte.

³⁶Trecho proferido pelo docente na Aula Magistral 1 “Epistemologias do Sul: Desafios Teóricos e Metodológicos”, proferida em 18 de março de 2016, no Auditório da Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra. Acesso disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=q75xWUBI8aY>

³⁷ Trecho proferido pelo docente na Aula Magistral 1 “Epistemologias do Sul: Desafios Teóricos e Metodológicos”, proferida em 18 de março de 2016, no Auditório da Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra. Acesso disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=q75xWUBI8aY>

³⁸A abordagem textual dos nomes que o Norte deu ao Sul e que o Sul se deu, nas tentativas de se autoneamar, foram trazidas da Aula Magistral de Boaventura de Sousa Santos, “O”, proferida no dia 21 de março de 2014, na Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra. Vem daí sua falta de aspas, por não serem *ipsis literis*, sendo uma reconstrução livre do que foi dito naquele momento.

De acordo com Santos (2014b), ao longo do tempo, houve duas estratégias para nomear o Sul: a sua própria maneira e os nomes que o Norte deu para o Sul. Há uma diferença enorme entre se autoneamar ou ser nomeado, hierarquicamente, por quem domina. Ora se os nomes impostos pela colonização não são próprios, então, o Sul que surge nessas designações não é representado ou definido com capacidades para transformar o mundo de acordo com suas referências e visão de mundo. É um sul estereotipado, genérico, inferiorizado.... Já ao se autoneamar, o Sul abre a perspectiva de um novo horizonte em que recusa a opressão.

Os nomes históricos do Sul

Entre os nomes que o Norte deu ao Sul, o primeiro, que ocorreu via capitalismo-colonialismo no início do século XVI, foi colônia, ao mesmo tempo em que se autoneameou como metrópole. Neste momento, teve início a grande fratura da Linha Abissal que divide socialmente, politicamente, economicamente e culturalmente o mundo ainda hoje, mesmo que de forma reconfigurada e metafórica. Bastante reducionista, essa nomeação inclui apenas a Europa na categoria de metrópole e todo o resto do planeta como colônia.

Tal classificação vigorou até os processos de independência da América Latina, que teve início a partir do século XIX com a Revolução dos Escravos, no Haiti (1804). Foi nesse contexto que surgiram as primeiras formulações de imperialismo entre Estados, uma configuração mais avançada do capitalismo/colonialismo, com os Estados Unidos dominando os países regionalmente. É um momento que saímos de um mundo totalmente europeu – o colonial – para um mundo que partilha a hegemonia com a América do Norte (Santos, 2014b).

Outros dois nomes que o Norte deu para o Sul e deu a si mesmo surgiram no século XX: o primeiro, veio no contexto da Guerra Fria, quando os países que eram colônias passaram a ser chamados de subdesenvolvidos e os países do Norte, ex-metrópoles, passaram a se autoneamar de desenvolvidos; e o segundo surge pós-guerra fria, no contexto de dividir o mundo em três: os países socialistas, que dominam o Leste europeu, capitaneados pela Rússia e China, que foram nomeados de segundo mundo; os países centrais da Europa e da América do Norte se autoneamaram de primeiro mundo e o resto (muitos colônias) como terceiro mundo.

Aqui ainda não havia o conceito de quarto mundo, surgido nos anos 80 com duas referências: uma para designar povos sem Estado, que lutaram contra o colonialismo, mas não conseguiram a independência político-administrativa, a exemplo dos indígenas, dos Curdos e dos povos ciganos; e outra para destacar que mesmo dentro do terceiro mundo existe uma

fratura interna, já que há países que estão em desenvolvimento, como Brasil, África do Sul e Índia; e outros pequenos e sem recursos naturais que são completamente subdesenvolvidos.

Na época moderna, a primeira maneira que o Sul tentou se autonear foi a Revolução dos escravos, no Haiti. Mesmo que o país tenha pago caro pela rebeldia, sendo submetido a um intenso bloqueio e dívidas econômicas o que resulta hoje numa pobreza abissal; foi um processo marcante, abrindo caminhos para que outras independências ocorressem na América Latina – os processos bolivarianos – e chegamos a outro dos nomes que o Sul tentou se dar.

Embora também tenham sido ambíguos, uma vez que significaram a independência dos descendentes dos colonizadores e não dos povos indígenas ou dos povos africanos e ciganos, os processos de independência da América Latina, simbolizaram o início da queda do poder centralizador europeu. O maior exemplo desta ambiguidade é o Brasil, cuja independência política-administrativa foi proclamada por um português, que copia a mesma forma de governo da metrópole, convertendo-se numa monarquia. É um Sul que se repete internamente na base da mesma configuração opressora e hierárquica do Norte-Sul, criando uma nova espécie de colonialismo o interno, como comprovam os estudos interculturais e latino-americanos, especialmente, em Pablo González Casanova (1965) que cunhou este termo e comprovou como se dá esta nova colonização interna.

Dois revoluções – independente do rumo que tenham tomado – ilustram outras tentativas de resistir às opressões colonialistas: a Russa (1917) e a Chinesa (1949). Também entram nestas formas de autonegação do Sul, os movimentos de libertação africana, como o da Argélia, que teve Franz Fanon como grande intelectual articulador. Outro exemplo, é a luta de Gandhi pela libertação da Índia, que desde 1908, constrói a ideia, hoje muito debatida nos estudos pós-coloniais e descoloniais, de que a independência política não significa o fim do colonialismo, havendo outras formas de dependência, espécies de “neocolonialismo” ou “imperialismos”, que não, necessariamente, utilizam a violência física, mas outras estratégias de violência simbólica, por meio da dominação cultural ou de imposições econômicas.

São destes movimentos que surgem algumas ideias fundamentais contra as opressões. Entre elas, a importância da união, alianças e articulações internacionais dos países sujeitos ao colonialismo para o confronto contra os países dominadores, sem a qual nunca vão ser independentes em todos os âmbitos. Também é daí que surgem questionamentos às Epistemologias do Norte, com as críticas elaboradas por teóricos da América Latina, a partir da teoria da dependência, revelando que os países centrais só são desenvolvidos porque exploram e oprimem os subdesenvolvidos. Olhando para os grupos sociais e o colonialismo interno, os grupos sociais dominantes, as elites, só são elites, porque exploram os outros grupos sociais.

Na atualidade, Santos (2014b), distingue algumas faces dos diálogos Sul-Sul na atualidade. São bastante distintas das que vimos anteriormente, mas sem dúvida, sofrem as consequências delas. O contexto político que surgiram se deu nas primeiras décadas do século XXI, a partir de três ruínas: a) a do socialismo de Estado do Leste europeu; b) a da social democracia europeia desde os anos 80 e c) a dos projetos de desenvolvimento nacional popular.

Algumas tentativas de diálogo Sul-Sul, ocorreram na América Latina com as criações de movimentos de livre-comércio e intercâmbio sociocultural como a Unasul (União de Nações Sul-Americanas), Alba (Aliança Bolivariana para os Povos da Nossa América – Tratado do Comércio dos Povos), o Mercosul (Mercado Comum do Sul) ou a CAN (Comunidade Andina de Nações), todos se baseando nas teorias da dependência latino-americana e também na teoria da desconexão dos países subdesenvolvidos, que viam no isolamento do modelo dominante mundial, neoliberal, uma saída para o enfrentamento do subdesenvolvimento. A ideia era de que, com medidas protecionistas da indústria, da economia, da política e até mesmo da cultura seria possível realmente uma independência do colonialismo, sob suas novas formas.

Estes movimentos se configuram como uma maneira de países latino-americanos debaterem seus problemas comuns, sem a presença do país imperialista da região, os Estados Unidos. Mesmo com as boas intenções, há muitas contradições. São movimentos que ora avançam, ora regridem ou paralisam, de acordo com as lutas sociais e os movimentos políticos mundiais, regionais ou interno de cada país, ou mesmo os movimentos epistemológicos que os sustentam na luta anticapitalista e anticolonialista.

Uma outra face é uma inovação completa no modo de organização dos diálogos Sul-Sul e surgiu com a realização do Fórum Social Mundial, cuja primeira edição ocorreu em 2001 e quando pela primeira vez se configura um movimento que não tem origem em países, mas sim em movimentos sociais, que buscam se unir, se articular, em suas lutas, por vezes comuns, por vezes diferenciadas, contra o capitalismo, o colonialismo e o heteropatriarcado.

Neste momento, emerge a importante ideia de que há duas globalizações ocorrendo em paralelo: uma hegemônica, neoliberal, desde a década de 80, que ou tem padronizado ou eliminado povos, culturas e a natureza; e uma globalização contra-hegemônica, de contracorrente, que se torna possível a partir dos movimentos sociais diferenciados, incluindo movimentos étnicos como os de camponeses, indígenas, ciganos, ou movimentos ecologistas, de direitos humanos e não apenas movimentos operários como preconizado nas lutas anticapitalistas e anti-imperialistas anteriores.

Apesar de ilustrar outra articulação muito mais interessante, parte das antigas lógicas dos países se infiltraram no Fórum Social Mundial, o que o torna ambíguo. Nele se juntam

organizações anticapitalistas, mas também organizações apenas antineoliberais. Nas palavras de Santos (2014b), “de alguma maneira a ordem socioeconômica mundial se insinua dentro do Fórum Social” por meio da presença de grandes organizações não governamentais, que representam interesses do Norte, disputando com os movimentos sociais de base os sentidos, as maneiras de ver e as perspectivas de luta e resistência.

Aquém dessas problemáticas, a lição do fórum é de união, mostrando que são várias lutas contra as opressões, todas importantes, portanto, para serem mais eficientes, os movimentos precisam se articular. Três frutos surgiram dessa iniciativa: a Via Campesina e sua luta contra transgênicos e agrotóxicos; a Marcha Mundial das Mulheres e sua luta pelos direitos das mulheres e a articulação transcontinental dos povos indígenas (Santos, 2014b). Embora os movimentos políticos ciganos não venham participando do Fórum Social Mundial, poder-se-ia afirmar que este movimento transnacional também está a ocorrer com os movimentos políticos ciganos; esta é uma das premissas e justificativas desta tese, que tem como um de seus objetivos fortalecer esse movimento, proporcionando a tradução intercultural e interpolítica entre diferentes grupos romani, ao mesmo tempo em que busca evidenciar a validade científica do conhecimento aí produzido.

Por fim, mas não menos importante – ao mesmo tempo em que é a face que mais nos interessa no âmbito desta pesquisa – é, para Santos (2014b), a face mais radical dos diálogos Sul-Sul e está ligada aos diálogos proporcionados pelas Epistemologias Sul-Sul. No argumento do autor não é possível haver qualquer diálogo que rompa com a lógica Norte-Sul, se não houver conjuntamente uma ruptura com a Epistemologia que a sustente. Ou seja, é preciso um pensamento que rompa com as várias manifestações da Linha Abissal no âmbito da ciência, como por exemplo, a linha radical que separa aqueles que no mundo (metropolitano) produziram conhecimentos e aqueles que só recebem (colonial).

Não há possibilidade do diálogo Sul-Sul, se não houver justiça cognitiva. “E nunca vai haver justiça social e nem justiça histórica, nem justiça de coisa nenhuma se não houver justiça cognitiva e justiça de formas de conhecimentos” (Santos, 2014b). Partindo deste princípio, os diálogos das Epistemologias Sul-Sul, se manifestam duplamente: num pensamento e numa ação pós-abissal, de maneira a privilegiar outros conhecimentos para participar da conversa, do desenvolvimento da humanidade e não apenas o conhecimento científico.

É esta face, que funda a ecologia de saberes, um procedimento que permite a tradução intercultural, privilegiando a diversidade epistemológica para enriquecer o mundo e as alternativas do presente e do futuro, uma tarefa que se faz a partir da revisitação do conhecimento negligenciado do próprio sul, como a Filosofia andina dos povos indígenas

(Santos, 2014b) e a filosofia dos povos ciganos, que também são outras formas de conhecimento, de ver e viver a vida (Silva Júnior, 2009), que tem que entrar nessa conversa da humanidade e do mundo. A importância desta última face para o nosso trabalho vem sobretudo de ela nos dar os parâmetros para fundamentar o diálogo entre as Epistemologias Ciganas e as Epistemologias do Sul, via campo da Comunicação & Saúde, a partir da multirreferencialidade de saberes científicos e não científicos.

2.2. Os Estudos de Cultura como um lugar de luta anticolonial

“Tendo nascido na Inglaterra, os EC se expandiram para os Estados Unidos e para a América Latina. Lá, mobiliza segmentos acadêmicos preocupados com as lutas sociais. Na AL, incluindo o Brasil, os EC apenas começam a configurar um movimento acadêmico, mas ainda não se apresenta como um projeto comum aos intelectuais e movimentos sociais. De um modo geral, eles surgem como esforço isolado de alguns pesquisadores, preocupados com a abordagem da cultura em bases mais contemporâneas e apropriadas às nossas particularidades regionais”. (ARAÚJO, 2002, p. 69)

Na introdução, enunciaremos algumas questões sobre os estudos culturais – a partir de agora abreviados por EC. Neste tópico o intuito é olhar para a sua constituição, destacando categorias conceituais que nos permitem criticar e analisar as políticas públicas de saúde para ciganos desde um mirante intercultural. Mas assim como ocorre com os estudos anticoloniais, ou os estudos semiológicos, não é possível uma definição fechada sobre o que sejam os EC. Tais estudos vêm recebendo diferentes qualificações como: “campo de pesquisa, prática metodológica, viés epistemológico, movimento e rede (Johnson), política cultural dos novos movimentos sociais (Jameson), campo interdisciplinar onde certas preocupações e métodos convergem (Turner)” (Araujo, 2002, p. 67).

Martino (2012, p. 80), aponta para um paradoxo: há um número razoável “de pesquisadores que se valem do repertório conceitual-metodológico dos Estudos Culturais”, mas não há consenso sobre eles. Existe uma “certa concordância” quanto à genealogia, mas não basta “para estabelecer um cânone teórico”. Até porque a “unidade desaparece quando se trata de definir seus princípios teórico-metodológicos” (Idem). Quanto a genealogia, a bibliografia clássica³⁹ é unânime em afirmar que os EC – ou *Cultural Studies*, no inglês – nasceram na universidade de Birmingham, Inglaterra, com a criação do Centre for Contemporary Cultural Studies (CCCS), em 1964.

³⁹Araujo, 2002; Costa, 2012; Escosteguy, 1998; Oliveira, 1999; Schulman, 2000; Mattelart e Neveu, 2004.

Jean Henrique Costa (2012, p. 159 e 160), informa que três textos estabeleceram as bases fundamentais desta linha anglo-saxã: “Richard Hoggart com *The Uses of Literacy* (1957), Raymond Williams com *Culture and Society* (1958) e E. P. Thompson com *The Making of the English Working-Class* (1963)”. A primeira obra, traduzida por “As utilizações da cultura” e cujo tema tratou sobre o “alcance dos meios de comunicação de massa entre trabalhadores da periferia na Inglaterra”, é tida “como o referencial teórico instituidor do CCCS” (Idem).

Esse tema não está distante do “ponto central da tese culturalista”, que, de acordo com Dalmonte (2012, p. 67), tem como intuito “verificar como se dá a apropriação do discurso difundido pelas mídias”, especialmente nas questões relativas à “difusão massiva de bens culturais”. Com uma orientação marxista e um forte diálogo com a obra de Antônio Gramsci (1891-1937), por meio da aplicação do conceito de hegemonia; os estudos culturais britânicos buscaram “o entendimento das relações entre pessoas e classes, levando em consideração os diversos grupos”, inclusive os oprimidos, como a classe operária (Idem, p. 70).

Baseados no conceito de hegemonia, os pensadores dos EC britânicos buscavam desvendar as dinâmicas em que grupos sociais dominam outros grupos, mas não por intermédio da utilização da violência física (força) e sim pela aplicação de estratégias padronizadoras e homogeneizantes, além de outras formas simbólicas de dominação (Dalmonte, 2012, p. 70 e 71). Assim, os EC se configuraram como uma “virada metodológica na maneira de pensar a dicotomia popular x erudito” (Costa, 2012, p. 159). Mas atenção,

[...] no dizer de Richard Johnson (2000, p. 10), os estudos culturais são um processo (uma espécie de alquimia para produzir conhecimento útil) e, assim sendo, qualquer tentativa de codificá-los em ‘Escola’ pode paralisar suas reações. (COSTA, 2012, p. 159)

Se estabelecer um discurso genealógico tem suas vantagens, pois ajuda a “situar as reflexões e os pesquisadores no tempo” (Martino, 2012, p. 85); tal ação é contraditória, pois, ao fixar fronteiras “do que pertence/pertenceu aos Estudos Culturais”, é possível questionar se, contrariando princípios de abertura e não rigidez, não se caminha para engessar a pluralidade interna que lhe é inerente (Idem, p. 87). Janotti Jr. e Gomes (2011, p.7) destacam que para responder à questão: “o que são os estudos culturais quando se voltam à análise do universo da comunicação e da cultura midiática?”; é preciso assumir que se caracterizam por um modo de olhar os fenômenos sociais, de compreender a cultura, a partir de diálogos, disputas e tensões.

Alguns autores consideram que “os estudos culturais não são uma disciplina e muito menos um campo de estudos” (Gomes e Janotti Jr., 2011, p. 7). Outros costumam apontá-los

como uma área interdisciplinar ou indisciplinar (Martino, 2012, p. 85). E outros reivindicam um estatuto de “antidisciplina” (Mattelart e Neveu, 2004, p. 15).

Para Ortiz (2004, p. 121), não há dúvidas que o movimento de institucionalização do conhecimento durante o século XX houve a preponderância de um saber fragmentado e compartimentado, em detrimento de uma visão global dos fenômenos sociais. Ainda que não se possa dizer que este processo tenha sido completamente negativo, posto que “possibilitou uma análise mais detalhada de certos eventos”. A fragmentação pouco favorece o aprimoramento do conhecimento, vinculando-se a interesses de grupos que lutam por verbas e posições de autoridade intelectual (Idem). Contudo, é preciso não confundir a importância da multidisciplinaridade com o fim das fronteiras. Caso isso aconteça, é possível que caíamos no senso comum que tem alardeado “o fim das ideologias, do espaço, do trabalho, da história”, substituindo “uma insuficiência real por um falso problema” (Ortiz, 2004, p. 121).

“A multidisciplinaridade não é, pois, um valor em si, mas um valor relacional (isto é, estabelece-se em relação às “verdades” disciplinares), e é preciso, portanto, vinculá-la a uma questão anterior: em que medida ela favorece ou não uma realização mais adequada do próprio pensamento. Se os Estudos Culturais propõem uma solução multidisciplinar, não é menos certo que outras alternativas podem também ser exploradas, por exemplo a transdisciplinaridade”. (ORTIZ, 2004, p. 121)

Apesar desta cartografia errante que marca os EC (Gomes, e Janotti Jr., 2011), “os vários enunciados flutuantes a respeito dos Estudos Culturais são transformados em um discurso, no qual convivem inúmeras vozes, mas com uma unidade subjacente” (Martino, 2012, p. 95). Como coloca Bhabha (1998, p. 245), a posição enunciativa dos EC “é complexa e problemática”, na medida em que “tenta institucionalizar uma série de discursos transgressores cujas estratégias são elaboradas em torno de lugares de representação não equivalentes”. Se qualquer tema pode se enquadrar como seu objeto de estudos, aí se instala uma problemática: o que não são os EC? (Martino, 2012, p. 92). Algumas análises⁴⁰, entendem que não é possível definir os EC desde sua genealogia ou na perspectiva metodológica, sugerindo que é possível vê-los como um posicionamento teórico, intelectual e político (Martino, 2012, p. 88).

Araujo (2002, p. 67 e 68), pontua que há uma certa concordância em dois pontos: a) sua natureza de projeto simultaneamente teórico e político e b) ter a cultura como área de atuação.

Sobre o projeto político, para além de estudar as relações de poder na sociedade, os estudos culturais estão implicados nelas, integrando o circuito que buscam analisar. Autores

⁴⁰ Como a de Couldry (2000) ou de Sardar e Van Loon (1997).

“tendem a assumir o compromisso de agir diretamente nas práticas políticas, sociais e culturais, que são o objeto de sua abordagem”, configurando a produção de um conhecimento ligado à um projeto de ação (Araujo, 2002, p. 68), como no nosso caso, que buscamos efetivar um projeto de intervenção na realidade da saúde cigana, denunciando problemáticas, como o racismo institucionalizado contra as etnias romani.

Quanto à cultura, Araujo (Idem) explica que os EC apontam para a necessidade de elaboração ou articulação de métodos capazes de “abordar pontos que singularizam e complexificam a contemporaneidade”, que exigem novos referenciais. “Talvez seja por isto que Johnson insiste na resistência a codificações acadêmicas, que poderiam funcionar como camisa de força” (Araujo, 2002, p. 68). Por sua vez, Martín-Barbero (1993, p. 61) destaca que a expansão dos EC e da comunicação respondem ao lugar estratégico que a comunicação ocupa nos processos de reconversão cultural que a modernização e suas crises requer.

Diz Barbero (1987, p.8), que a tendência parece ser “a de avançar tateando, sem um mapa ou apenas com um mapa noturno”, com o objetivo de investigar a dominação, a produção e o trabalho, mas também para olhar para as lacunas o consumo e o prazer. “Um mapa não para voo, mas para reconhecimento das situações de mediações”.

“Nem toda busca social ascendente é insurreição, pode ser uma forma de protesto e expressão de alguns direitos elementares. Daí a grande necessidade de uma concepção não reprodutiva ou culturalista do consumo, capaz de oferecer um enquadramento para a pesquisa em comunicação/cultura a partir do popular, isto é, permitindo-nos compreender os diferentes modos de apropriação cultural, os diferentes usos sociais da comunicação”. (BARBERO, 1987, p. 9)

Os EC privilegiam o espaço de reflexão sobre o consumo como um espaço das práticas cotidianas, um lugar de “interiorização muda da desigualdade social”, que alcança inúmeras dimensões: “desde a relação com o próprio corpo até o uso do tempo, do habitat e da consciência do que é possível em cada vida, do atingível e inatingível” e dos bens culturais e simbólicos. Um espaço que se configura, sobretudo, como “lugar do desafio desses limites e a expressão de desejos, de subversão de códigos e movimentos da pulsão e prazer” (Barbero, 1987, p. 9).

Martino (2012, p. 94 e 95) reforça, que numa “primeira abordagem, pode-se dizer que os Estudos Culturais a veem como uma prática”. Mas essa definição também é problemática, posto que incompleta. Por outro lado, se tais estudos se “expandiram para muitas partes do mundo, pode-se esclarecer de quais ‘Estudos Culturais’ se está falando: dos britânicos, norteamericanos, europeus, latino-americanos?” (Idem, p. 85). Independente da origem, uma das

inovações destes estudos, anglo-saxões ou latino-americanos, foi a possibilidade de trazer para a prática acadêmica questões ligadas às práticas sociais de grupos marginais (Idem, p. 98 e 99).

Outra contribuição específica é a compreensão da cultura como uma prática cotidiana, que, produzida materialmente, se liga à própria identidade dos grupos sociais (Martino, 2012, p. 96), inclusive aqueles que historicamente foram subalternizados e inferiorizados, que na visão moderna são considerados sem cultura ou, no máximo, como uma cultura primitiva, a exemplo de ciganos, indígenas ou os camponeses africanos.

Olhando do lugar de produção de conhecimento latino-americano, que também é o nosso lugar, Canclini (2006, p. 13) prefere “falar de estudos sobre cultura” principalmente, para “nos distinguirmos dos *cultural studies*”, que são uma nomeação genérica e não podem ser definidos como a mesma coisa na Grã-Bretanha, nos Estados Unidos, ou no Mundo asiático, posto que em cada lugar desenvolve concepções próprias. Ou seja, os estudos de cultura latino-americanos não são parte dos estudos culturais anglo-saxões. Mas isso, não equivale a dizer que ambas as correntes não dialoguem ou tenham posturas semelhantes em muitos aspectos. Também não significa dizer que não haja conflitos ou contradições entre ambas.

Entre as questões compartilhadas estão: “vocação transdisciplinária”; a busca por rela es entre a cultura, a estrutura e o poder; a percep o da sociedade dividida em classes e grupos de consumo; o interesse em estudar socioantropologicamente os produtos culturais; as tentativas de analisar as questões das artes não como isoladas, mas imersas na trama complexa das rela es de produ o cultural (Canclini, 2006, p. 13). Também   possível observar a predominância de certos autores como Williams, Hall, Foucault, Derrida, Bakhtin, Gramsci e Benjamin (Martino, 2012). Canclini e Barbero também são citados como autores de referências desses estudos, inclusive com relevância em outras partes do mundo, em especial no Brasil.

Há uma agenda temática comum que, além das questões citadas, inclui: “p s-colonialismo,  tnia, g nero e sexualidade, cultura popular, ecologia, políticas de identidades, práticas político-est ticas, discurso e textualidade, pós-modernidade, multiculturalismo, globaliza o” (Araujo, 2002, p. 68). Reforçando a reflexão sobre a instabilidade disciplinar e metodológica dos EC, no argumento de Canclini (2006, p. 12 e 13), não existe um paradigma internacional que estabeleça requisitos para que autores sejam “simplesmente afili veis”. Muitas vezes, esses autores são vinculados a outras correntes. Jesús Martín-Barbero, segundo Canclini (Idem), usa recursos dos EC britânicos e norte-americanos, “combinando-os com análises empíricas e com outras metodologias e estratégias de investiga o”.

“Os estudos anglo-saxões neste campo têm se concentrado na comunicação intercultural, entendida primeiro como as relações interpessoais entre membros de uma mesma sociedade ou de culturas diferentes, logo, abarcando também as comunicações facilitadas pelos meios massivos entre sociedades distintas (Hall, Gudykunst, Hamclink). Em França e outros países preocupados pela integração de migrantes de outros continentes, prevalece a orientação educativa que coloca os problemas da interculturalidade como uma adaptação a língua e a cultura hegemônicas (Boukons). Na América Latina predomina a consideração do intercultural como relações interétnicas, limitação a que vem escapando autores que circulam fluidamente entre antropologia, sociologia e comunicação”. (Grimson, Martín-Barbero, Ortiz). (CANCLINI, 2004, p. 20)

Como ensina o autor (2006, p. 14), outra característica que parece diferenciar latino-americanos” de outros (que podemos citar como parte de um grupo) é o fato de mantermos uma forte preocupação teórica, problematizando os modos como articulamos os recursos de diferentes disciplinas”. Além do que, “há aqueles que negam afiliação aos EC, como o brasileiro Renato Ortiz” (Idem). Sobre este assunto, para Janotti Jr. e Gomes (2011, p. 9), independentemente da controvérsia, muitos teóricos reconhecem sua obra como constituindo a “gênese local dos estudos culturais aplicados ao universo da comunicação”. Polêmicas à parte, ao privilegiar o estudo da formação da cultura popular brasileira ligando-a à modernização e industrialização do país, partindo de uma visão crítica acerca de aspectos macroglobais e da emergência da sociedade do consumo; Ortiz traz sim” as marcas dos estudos culturais” (Idem).

O próprio autor (Ortiz, 2004, p. 120), destaca que “os Estudos Culturais não existem no Brasil como área disciplinar”. Para ele (Idem), ao consideramos que os contextos epistemológicos são fundamentais para a construção conceitual e teórica, isto é, ao reconhecemos que “o conhecimento vem marcado pela história dos lugares nos quais os Estudos Culturais são produzidos”; então, é possível dizer que no contexto das universidades norte-americanas os EC podem até se configurar como uma “unidade disciplinar” ou “uma área específica do conhecimento”.

Contudo, o mesmo não ocorre na América Latina, incluindo no Brasil, onde a situação é ambígua. Conforme Ortiz (2004, p. 123), “num contexto de institucionalização restrigido” que se configura na América Latina, ainda que tais divisões existam nas universidades, elas “são mais porosas, fluidas, permitindo uma interação maior entre os praticantes das ciências sociais”. Olhando para o Brasil, o autor (Idem, p. 122) enfatiza que a entrada dos EC ocorre na “periferia do campo hierarquizado das ciências sociais, particularmente nas escolas de comunicação. E nenhuma delas se propõe a modificar o seu estatuto institucional”. Ou seja, textos e autores são utilizados, sem que a “comunicação, como área específica do conhecimento ou, se quiserem, de agregação de interesses, encontre-se ameaçado” (Idem).

“Claro, o interesse pelo que é produzido, seja na Inglaterra, via Escola de Birmingham, seja nos Estados Unidos, como estudos literários, pós-modernidade, globalização, está presente entre nós. Mas os termos da discussão são outros. Não sei se eles constituirão no futuro uma especialização acadêmica nem saberia dizer se isso seria realmente desejável. A verdade é que a institucionalização do conhecimento na esfera das humanidades se encontra mais ou menos definida, constituída por disciplinas e algumas atividades específicas, tais como comunicação e artes”. (ORTIZ, 2004, p. 120)

Janotti Jr. e Gomes (2011, p. 8), afirmam que, do lado dos *Cultural Studies*, o autor mais conhecido no Brasil é o jamaico-britânico, Stuart Hall e do lado dos Estudos Latino-Americanos de Cultura, os autores que mais se fazem presentes são o colombiano Jesús Martín-Barbero e o argentino Nestor García Canclini. Hall trabalha, fundamentalmente, com os estudos de recepção, analisando as maneiras de se pensar as identidades desde a globalização; com os modos de criticar os processos de comunicação, a partir da tríade emissão-circulação-recepção; e ainda com “as apropriações dos produtos midiáticos como parte fundamental das produções de sentido dos processos de comunicação” (Idem).

A análise de Hall acerca das identidades na pós-modernidade, ancorou o nosso trabalho na dissertação para a interpretação das identidades ciganas e agora, também, mas no diálogo com autores, como Silva, Hall e Woodward (2000) e Bauman e Vecchi (2005), que complementam a nossa visão sobre esse tema. Já Barbero com a teoria das mediações e Canclini, com a teoria da hibridiz, teceram uma importante parceria intelectual, que no conjunto, propõe um outro modo de olhar a indústria cultural, a política e as formas de dominação cultural e simbólica na América Latina (Janotti Jr. e Gomes 2011, p. 9).

Neste cenário de disputas e tensões em torno de construção e consolidação dos estudos de cultura; ao fazerem uma associação entre as formas culturais de poder às suas condições sociais de possibilidades (produção, circulação e consumo), eles contribuem para compreendermos as lutas de poder que se dão na ciência. Ajudam a revelar os discursos científicos como espaços de disputas de poder, que não são neutros, expressam a defesa dos interesses das elites e dos modelos e paradigmas hegemônicos de dominação, contribuindo para o fortalecimento das desigualdades política, cultural, social, política e das negligências no campo da comunicação e saúde (Araujo, 2002, p. 68).

Como espaço teórico-político, os EC permitem enfocar criticamente o contexto político e epistemológico da saúde cigana, que não é composto por vários discursos e narrativas, que são constituídas e constituem diversas mediações dos universos ciganos e não ciganos, inclusive no âmbito da ciência, que se inter cruzam e se chocam, na luta pela disputa de sentido e posições sociais, inclusão ou exclusão, dos direitos humanos e da cidadania. Os EC nos dão a condição

para expressarmos os interesses em jogo, inclusive os nossos próprios, deixando explícita a posição e o lado em que estamos: o lado dos ciganos.

Essa posição crítica dos EC quanto à ciência; é semelhante à crítica que Santos (2002), por meio das Epistemologias do Sul, faz ao *modus operandis* do paradigma científico da modernidade ocidental, que oprime e domina. Por meio de diversas estratégias, exclui conhecimentos e saberes não científicos, a exemplo da filosofia (de vida) cigana e se constitui como um espaço reprodutor do *status quo* da ordem hegemônica, atuando diretamente na defesa do colonialismo, do capitalismo e do heteropatriarcado (Santos, 2017).

Nessa dupla função, teórico e política, os EC dialogam com o pensamento pós-abissal de Santos (Idem), para no conjunto concretizar a produção de um conhecimento crítico, vinculando-o a um projeto de atuação. Os EC contribuem para, utilizando uma expressão de Santos (2002), a produção de conhecimento-emancipação que se cria na perspectiva de uma luta anticolonial, por cidadania e inclusão das comunidades ciganas, questões estas que não podem deixar de ser analisadas também pelo viés intercultural, da identidade e da diferença.

Apresentada as discussões seminais e ontológicas que constituem os EC, além de agendas temáticas e autores que consideramos como centrais, passemos ao debate sobre algumas questões fundamentais para o entendimento das políticas públicas de saúde para ciganos do ponto de vista das relações de poder, dos contextos e das mediações aí presentes. Para começar, vamos refletir sobre a teoria da interculturalidade, debatendo o conceito de cultura e passando pelas categorias de multiculturalidade e do multiculturalismo. Depois falaremos sobre a teoria das mediações, com foco nos conceitos: de campo, articulação e hibridação, mas já no contexto da proposta da matriz de mediações, de Araujo (2002), que fundamenta o nosso olhar analítico para a saúde cigana.

2.2.1. Do multiculturalismo à interculturalidade: a cultura como categoria política

“A análise da cultura constituiria um novo paradigma sistêmico? Pessoalmente não estou convencido de que as ciências sociais operem com paradigmas, no sentido que Kuhn atribui ao termo. Mesmo tomando o conceito de uma maneira mais alusiva e abrangente, como sinônimo de “referência teórica”, minhas dúvidas persistem. Alguns anos atrás um debate semelhante ocorreu em relação à comunicação. Existiria uma “teoria da informação” distinta das outras esferas de conhecimento? Seriam as escolas de comunicação o lugar privilegiado desse “sistema epistemológico”? O resultado dessa polêmica, hoje apagada pelo tempo, não foi encorajador. Gostaria, porém, de retomar a questão, se eu a compreendi bem, dando-lhe outra formulação: atualmente, a problemática da cultura encerra algo de

qualitativamente diferente em relação às perspectivas trabalhadas antes?”.
(ORTIZ, 2004, p. 123)

Concordando com Ortiz e partilhando de seu questionamento, neste trabalho não procuramos levantar uma “teoria geral da cultura”. O olhar que lançamos para a cultura não a vê como um paradigma. O objetivo não é adotar uma definição fechada do que seja o conceito de cultura ou mesmo uma classificação das culturas ciganas. Não queremos esgotar as definições de um conceito que possui inúmeras possibilidades, seguindo diferentes linhas, correntes ou teorias.

O nosso intuito é mostrar como a cultura está sendo trabalhada desde o mirante dos EC na sua versão latino-americana, isto é, enquanto categoria política e epistemológica que tem reflexos teóricos e práticos na saúde cigana. Tal escolha não é aleatória, a começar pelo fato de que este é o nosso lugar de fala e interlocução, enquanto pesquisador brasileiro. Há uma forte identificação com o pensamento de autores como Canclini, Barbero, Orozco, Ortiz e Araujo.

No entendimento de que “adotar uma perspectiva intercultural proporciona vantagens epistemológicas e dá equilíbrio descritivo e interpretativo, levando a conceber as políticas da diferença não somente como necessidade de resistir”, Canclini (2004, p. 21) chama a atenção para a teoria da hibridação, que busca se efetivar nas intersecções, nos espaços “inter”. Neste sentido, abrindo possibilidades tanto para observar os temas estudados, especialmente a cultura de grupos excluídos, desde os pontos de intercruzamentos, contatos e conflitos, como no nosso caso com as políticas públicas de saúde para ciganos; quanto para pensar epistemologicamente a composição de uma análise teórica e a aplicação de uma metodologia que se façam também na intersecção entre as teorias da diferença (antropologia), as teorias da desigualdade (sociologia) e as teorias da conexão ou inclusão (comunicação).

Adotar essa narrativa híbrida do ponto de vista intercultural, significa compreender que a análise da cultura deve levar em consideração uma questão muito em voga no mundo atual: o multiculturalismo. E multiculturalismo é diferente de interculturalidade, termos que implicam dois modos diferenciados de produção social. A crítica se instala, pois, as concepções multiculturais tendem a aceitar a diversidade de culturas e mesmo destacar as diferenças, inclusive, propondo “políticas relativistas de respeito”, mas, frequentemente, reforçam a segregação. Em vez disso, “a interculturalidade remete à confrontação e entrelaçamento, ao que sucede quando os grupos entram em relações e intercâmbios” (Canclini, 2004, p. 14).

“Multiculturalidade supõe aceitação do heterogêneo”, enquanto que “interculturalidade implica que os diferentes são os que estão em relações de negociação, conflito e empréstimos recíprocos” (Canclini, 2004, p. 15). Entretanto, não é simples sair do multiculturalismo para a

interculturalidade, ainda mais porque a bibliografia, em sua maioria advinda dos EC britânicos, atua nos formatos do multiculturalismo (Idem, p. 15). E mesmo que a preferência seja atuarmos na interculturalidade, a multiculturalidade e o multiculturalismo são conceitos diferentes, sendo que o primeiro tem avanço sobre o segundo e ambos têm contribuições que podem ser resgatadas num ponto de vista crítico e intercultural, desde que o façamos no entrelaçamento não apenas das questões locais e particularistas ou as nacionais, como das questões globais.

“A multiculturalidade, ou seja, a abundância de opções simbólicas, propicia enriquecimentos e fusões, inovações estilísticas tomando emprestado de muitas partes. O multiculturalismo, entendido como programa que prescreve cotas de representatividade em museus, universidades e parlamentos, como exaltação indiferenciada dos acertos e penúrias de quem compartilham a mesma etnia ou mesmo gênero, esquiva no local sem problematizar sua inserção em unidades sociais complexas de grande escala”. (CANCLINI, 2004, p. 22)

Entre os avanços da multiculturalidade, está o fato de que construiu ancoragens para tornar visíveis a grupos excluídos. Em alguns países, essa versão “tem chegado a funcionar como interpretação ampliada de democracia”, uma ação que nos faz ver que a democracia significa mais que a rotina de votar, como também: “o direito a ser educado na própria língua, associar com aqueles que são os nossos semelhantes para consumir ou protestar, termos revistas e rádios próprias que nos distingam”. Por centrar o olhar mais na resistência do que nas transformações estruturais, o multiculturalismo negligenciou questões como a “interlocução e convivência, assim como sua política de representação”, configurando-se como uma “versão segregacionista”, que conduz ao etnocentrismo (Canclini, 2004, p. 22).

O problema é que “o relativismo exacerbado da ação afirmativa obscurece os dilemas compartilhados com conjuntos mais amplos, seja a cidade, a nação ou o bloqueio econômico que nos associam ao livre comércio” (Idem). Para combater essa falha, à maneira de Canclini (2004, p. 16), assumimos trabalhar os obstáculos socioeconômicos, políticos e comunicacionais que se apresentam à interculturalidade constituinte das políticas de saúde para ciganos, trazidas por problemáticas como a desestabilização das ordens nacionais, étnicas e de gênero, seja na Europa-Portugal, seja na América-Brasil.

Tais processos globais, que são entrelaçados pelos aspectos nacionais e locais, são por vezes contraditórios e não avançam, sem sofrer reveses ou lutas antineoliberais, anticapitalistas e anticoloniais. É necessário estarmos atentos para não cairmos na ingenuidade de acreditar que o comércio internacional implantado pelo capitalismo global atenua o nacionalismo dos diversos povos, “aproximando-os e facilitando sua compreensão” (Idem, p. 18) ou mesmo promovendo uma inclusão igualitária, justa e cidadã para todos.

“O multiculturalismo tem sido percebido por seus críticos no quadro de uma estratégia central de reversão do que seria um crescimento contra-hegemônico das minorias, estratégia que resultaria em novas modalidades de hierarquização, segregação e exclusão. Um dos críticos mais ferrenhos da noção de multiculturalismo e correlatas, Muniz Sodré, considera que uma lógica de hegemonia político-econômica encontra-se por trás desse culturalismo”. (ARAUJO, 2002, p. 75)

Assim, o nosso objetivo não é – e sequer será possível – generalizar conclusões teóricas ou buscar verdades absolutas sobre o espaço intercultural da saúde cigana. Até porque as opções apresentadas pelo pós-modernismo, pela antropologia ou pelos estudos culturais, não ofereceram alternativas teóricas ou modelos socioculturais que substituam os dilemas modernos como adverte Canclini (2004, p.19) e como ratifica Santos (2002 e 2016).

Ora, se por um lado discursos hegemônicos apelam para a inclusão via consumo e, por outro, “se estamos numa época pós e multi, se faz tempo que é impossível instalar-se o marxismo, o estruturalismo ou outra teoria como única”, então, “o trabalho conceitual necessita aproveitar diferentes aportes teóricos debatendo suas intersecções” (Idem, p. 18). Assim, nos distanciamos da antropologia clássica, cujo propósito central de seus praticantes era o de “assumir inteiramente o ponto de vista interno da cultura elegida” (Canclini, 2004, p. 20) ou falar pelos pesquisados (Spivaki, 2010), transformando os sujeitos de pesquisa em representações objetificadas (Santos, 2002).

Ao contrário, nos baseamos em avanços de autores que parecem ter “sabido situar-se na interação entre culturas”, propondo um novo entendimento para a categoria, a pensando não mais como uma entidade a-histórica e apolítica ou como pacotes de funcionalidades que diferenciam as sociedades, mas sim “como um sistema de relações de sentidos que identificam diferenças, contrastes e comparações (Appadurai, 1996)” ou um “meio pelo que a relação entre os grupos é realizada (Jameson, 1993)” (Canclini, 2004, p. 21).

Neste sentido, é que Bhabha (1998) fala de ‘entre-lugar’, ‘entre-meio’ e ‘entre-tempo’, no inglês “*in-between*” ou “*time lag*”. Nesta visão, o que é “teoricamente inovador e politicamente crucial é a necessidade de passar além das narrativas de subjetividades originárias e iniciais e de focalizar aqueles momentos ou processos que são produzidos na articulação de diferenças culturais” (Bhabha, 1998, p. 20).

“Esses ‘entre-lugares’ fornecem o terreno para elaboração de estratégias de subjetivação – singular ou coletiva – que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação, no ato de definir a própria sociedade. É na emergência dos interstícios – a sobreposição e o deslocamento de domínios da diferença – que as experiências intersubjetivas

e coletivas de nação (*nationnes*), o interesse comunitário ou o valor cultural são negociados”. (BHABHA, 1998, p. 20)

Bhabha (1998, p. 19) destaca que, apesar de tantas definições, atualmente, a cultura se encontra “na esfera do além”. Para ele (Idem), é num contexto em que nossa existência hoje é marcada por uma tenebrosa “sensação de desorientação”, que autores como Fanon, mesmo conscientes sobre os perigos da fixidez e do fetichismo de identidades no interior das culturas coloniais, reconhecem “a importância crucial, para os povos subordinados, de afirmar suas tradições culturais nativas e recuperar suas histórias reprimidas” (Bhabha, 1998, p. 29 e 30). E, é neste contexto que situamos a questão em torno das culturas ciganas que buscam hoje exatamente realizar a afirmação de suas identidades, ao mesmo tempo em que procuram denunciar as opressões, além de fazer emergir silenciamentos e invisibilidades históricas.

No argumento de Bhabha (1998, p. 20), os termos do embate cultural são produzidos de maneira política. Assim, é um equívoco ler a “representação da diferença” como o resultado “de traços culturais ou étnicos preestabelecidos, inscritos na lápide fixa da tradição”. Opondo-se à essa visão essencialista, a articulação social da diferença desde uma perspectiva da minoria “é uma negociação complexa, em andamento, que procura conferir autoridade aos hibridismos culturais que emergem em momentos de transformação histórica” (Idem, p. 20 e 21).

Este modo de olhar para a cultura, muda o método de abordar e analisar os objetos. Ao invés de “comparar culturas que operariam como sistemas preexistentes e compactos, com inércias que o populismo celebra e a boa vontade etnográfica admira por sua resistência”, o objetivo muda para “prestar atenção às mesclas e aos mal-entendidos que vinculam aos grupos”. Ou seja, “para entender a cada grupo há que descrever como se apropria e reinterpreta aos produtos materiais e simbólicos estranhos” (Canclini, 2004, p. 21).

“Claro que não somente as mesclas: também os costumes em que se atrincheiram, a perseguição ocidental de indígenas ou muçulmanos (e eu acrescentaria aos povos ciganos)⁴¹. Não apenas os intentos de conjurar as diferenças, mas as lágrimas que nos habitam”. (CANCLINI, 2004, p. 21)

Ao estudar a saúde cigana o meu objetivo não é apenas conjurar as diferenças ou exacerbar o quão resistente ou quão superior são as culturas ciganas, ainda que elas sejam resistentes e não diria superior, mas, a meu ver, menos destrutivas do planeta e de outros povos do que as sociedades ocidentais (Silva Júnior, 2009); mas também demonstrar as “lágrimas que nos habitam”, os problemas e limites que nos assolam enquanto culturas perseguidas há séculos.

⁴¹ Grifo e inserção minha.

E isso não significa dizer que as diferenças deixaram de importar e nem que se trata de sair da diferença e passar às fusões (Canclini, 2004, p. 21).

A questão é “complexificar o espectro”, considerando em conjunto diferenças e hibridações; mas também as maneiras com que as teorias das diferenças se articulam com outras concepções das relações interculturais” (Canclini, 2004, p. 21). É o que propomos, ao analisarmos os cruzamentos ocorridos entre ciganos e não ciganos dentro das políticas públicas e serviços de saúde, desde uma perspectiva semiológica, intercultural e anticolonial.

O contexto macropolítico e macrossocial em que vivemos, nos faz conhecer repertórios e inovações de muitas culturas, contudo perdemos proteção sobre a propriedade intelectual ou os direitos de difusão, especialmente nos campos musicais, digitais, no cinema e na televisão, que se concentram em pouquíssimas corporações (Canclini, 2004, p. 23). Uns poucos centros do Norte controlam a indústria cultural e “a capacidade de captar e redistribuir a diversidade”, acumulando capital simbólico e econômico. Neste cenário: a questão que se coloca é “como reinventar a crítica em um mundo onde a diversidade cultural é algo que se administra nas corporações, nos Estados e nas ONGs?” (Idem).

Não é fácil responder a tal questão, porque raros autores e movimentos sociais prestam atenção a ela. Mesmo nas manifestações anticapitalistas mais fortes dos movimentos sociais, como no Fórum Social Mundial, onde aparecem críticas severas a desregulação, as privatizações, os programas de austeridade do Banco Mundial e do Fundo Monetário Internacional (FMI), ou as consequências da degradação ambiental, entre outras; faltam debates acerca das questões culturais e comunicacionais, “ou quando o fazem seguem apresentadas no rústico modelo de macdonaldização do mundo” (Canclini, 2004, p. 24). Mas esta é uma opção limitada e frágil teoricamente, que não dá conta da complexidade da produção social dos sentidos e das multidimensões e multidireções da comunicação.

Diante deste cenário, Canclini (Idem), sugere dois requisitos para “construir uma noção cientificamente aceitável” de cultura: 1) uma definição unívoca que situe a noção “em um sistema teórico determinado e o livre das conotações equívocas da linguagem ordinária” e assim o fizemos ao adotar uma definição de cultura como uma categoria política e multidimensional ao modo dos EC; e 2) um protocolo de observação rigoroso, que remeta aos fatos e processos sociais “em que o cultural pode registrar-se de modo sistemático”, o que fizemos com a adoção de um arranjo epistemológico híbrido, por meio da aplicação de uma matriz de mediações (Araujo, 2002), que busca mapear as relações de poder no campo das políticas estatais desde um ponto de vista não apenas da diferença, mas também da exclusão e da desigualdade social.

No argumento de Canclini (2004, p. 34), é o mundo dos sentidos que constitui a cultura. Chegamos assim, “a uma possível definição operativa”: “a cultura abarca o conjunto de processos sociais de produção, circulação e consumo na vida social” (Idem). Mas esta definição por si só não basta. É preciso considerá-la, observando olhares de algumas vertentes contemporâneas. De acordo com o autor (Idem, p. 35) quatro linhas trabalham estes aspectos:

- 1) A primeira “vê a cultura como instância em que cada grupo organiza a sua identidade”: desde o século XIV, antropólogos vêm estudando como as culturas se organizam para conceber a identidade. Uma vez que as condições de produção, circulação e consumo não ocorrem em uma apenas sociedade, o que se discute atualmente “é como se reelabora o sentido interculturalmente”, que acontece “não somente dentro de uma etnia, nem sequer dentro de uma nação”, mas “em circuitos globais, transpassando fronteiras, tornando porosas as partições nacionais ou as étnicas”. Esta configuração transversal do sentido complexifica os sistemas simbólicos, de maneira que afirmar que “a cultura é uma instância simbólica onde cada grupo organiza sua identidade é dizer muito pouco nas atuais condições de comunicação globalizada”. Mais do que isso, será preciso “analisar as complexidades que assumem as formas de interação e desprezo, de apreço, discriminação ou hostilidade” (Canclini, 2004, p. 35 e 36);
- 2) Há outra direção que olha a cultura como uma “instância simbólica da produção e reprodução da sociedade”. Nesta concepção, ela “não é um suplemento decorativo, entretenimentos de domingo e atividades de ócio ou recreio espiritual para trabalhadores cansados”. O cultural se constitui, sobretudo, nas interações cotidianas e ordinárias onde se desenvolvem processos de sentido. E aqui, podemos entender como também acontecendo nas situações em que ciganos interagem em prol da prevenção em saúde ou na busca por tais serviços. “Em todos esses comportamentos estão entrelaçados a cultura, a sociedade, o material e o simbólico” (Canclini, 2004, p. 37). Como reforça Canclini (Idem), “nas teorias sociosemiótica se fala de uma imbricação completa e intensa entre o cultural e o social”. Mister esclarecer que “todas as práticas sociais contêm uma dimensão cultural”, mas não significa dizer que “todas essas práticas sociais são cultura” (Idem);
- 3) Uma terceira linha é a que “fala da cultura como instância de conformação do consenso e da hegemonia, ou seja, da configuração da cultura política e também da legitimidade”. Neste caso, “a cultura é a cena em que se adquire sentido as mudanças

e a administração do poder e a luta contra o poder”. Entende-se que “recursos simbólicos e seus diversos modos de organização” estão ligados aos “modos de se representar e de representar aos outros em relações de diferença e desigualdade, ou seja, nomear ou desconhecer, valorizar ou o desqualificar” (Canclini, 2004, p. 37 e 38). Por meio desta visão, podemos fazer a crítica à maneira estereotipada e racista com que as comunidades ciganas tem sido representadas, seja por meio do senso comum das sociedades ocidentais, incluindo Brasil e Portugal, que pode ser exemplificado em atos de preconceito, seja por meio dos veículos tradicionais midiáticos, da literatura ou mesmo da ciência tradicional, que insistem em manter uma versão desqualificadora das pessoas ciganas, como ladrões, vagabundos, perigosos ou trambiqueiros, por exemplo;

- 4) Por fim, a quarta linha é a que compreende a cultura “como dramatização eufemizada dos conflitos sociais”. Não é de hoje que antropólogos ocidentais, por meio do trabalho com sociedades não ocidentais, enfatizam que “quando em uma sociedade se joga, se canta ou se dança, se está falando de outras coisas, não só daquilo que se está fazendo explicitamente” (Canclini, 2004, p. 38). Em tais ocasiões, também há alusões “ao poder, aos conflitos, até à morte ou a luta de morte entre os homens”. Destaca-se que a eufemização dos conflitos não ocorre da mesma maneira ou ao mesmo tempo em todas as classes. Esta vertente da cultura como “teatro ou representação, tem sido trabalhada por Bertolt Brecht, Walter Benjamin”, entre outros. E pode se dizer que se relaciona com a vertente anterior, na medida que se “estamos falando de lutas pelo poder” (Idem), como também de hegemonias e disputas simbólicas.

Essas vertentes, “não estão desconectadas” (Canclini, 2004, p. 38). Mas cabe uma ressalva: apesar de sua definição “como processos de produção, circulação e consumo do sentido na vida social” ser bastante útil “para evitar os dualismos”, desautorizando, portanto, “as bases ideológicas do racismo”; será preciso ir além e compreender que tal visão, “concebida para cada sociedade e com pretensões de validade universal, não abarca o que constitui em cada cultura por sua diferença e interação com as outras” (Idem, p. 39).

É neste sentido que alguns autores preferem considerar a cultura não como “substantivo, como se fosse algum tipo de objeto ou coisa”, mas “como adjetivo” (Canclini, 2004, p. 39). A justificativa é que olhar do ponto de vista “do cultural” torna possível compreender a cultura como ligada “às diferenças, aos contrastes e às comparações” e isso permite pensá-la “menos

como uma propriedade dos indivíduos e dos grupos e mais como um recurso heurístico que podemos usar para falar da diferença” (Appadurai, 1996: 12-13 in Canclini, 2004, p. 39).

Contudo, é preciso também relativizar esta visão do cultural como adjetivo. Como observa Canclini (2004, p. 48), olhando para os povos indígenas e os povos ciganos, muitas vezes, as práticas de diferenças culturais, ao invés de “sustentarem-se como absolutas, inserem-se em sistemas nacionais ou transnacionais para tentar corrigir a desigualdade social”.

“A reconceitualização em direção ao cultural, como adjetivo, não substitui inteiramente seu uso substantivado; que segue tendo sentido para os atores sociais falar de sua cultura, Aymara ou Zapoteca em alguns casos para diferenciarem-se da cultura nacional, brasileira ou mexicana, sem a diferenciação ter que se efetuar frente a estrangeiros ou em outro país. Em distintas escalas, o adjetivo sofisticada ou intercepta o sentido substantivado”. (CANCLINI, 2004, p. 49)

Assim, será preciso tomar em consideração “não apenas as definições múltiplas sobre o cultural dadas pelas humanidades e as ciências sociais, mas também as conceitualizações feitas pelos governos, os mercados, os movimentos sociais”. Em termos de etnias minoritárias, como ciganos e indígenas, o objetivo não é somente “uma resignificação e refuncionalização do tradicional desde o moderno”. O trabalho passa a ser: “a relocação das culturas antigas na complexa trama da interculturalidade contemporânea” (Canclini, 2004, p. 41).

Assumir esta visão do cultural como uma construção simbólica, política e multidimensional, nos faz pensar que as comunidades ciganas não são diferentes apenas por sua condição étnica, mas também porque a reestruturação neoliberal dos mercados e as flutuações dos Estados de Portugal e do Brasil a esta realidade, agrava as situações de desigualdade e de exclusão social em que se encontram. Os exemplos podem ser vistos nos casos de discriminação étnica que, no geral, adota formas e condições comuns de vulnerabilidade entre grupos minoritários excluídos, caso de indígenas, imigrantes e ciganos que são, em sua maioria, desempregados, indocumentados, sem habitação, com baixa escolaridade, enfim, desconectados.

A visão aportada por Canclini (2004) nos ajuda a ver que a maioria dos grupos ciganos tem a vantagem de conhecer ao menos duas línguas, ainda que muitos grupos e pessoas ciganas hoje tenham perdido o romanon; bem como articulam recursos tradicionais e modernos, combinando o trabalho pago, nas feiras e mercados, com o comunitário praticado dentro das comunidades. Sem dúvida, as culturas e identidades ciganas possuem conhecimentos, costumes e narrativas milenares, que podem enriquecer e servir como referência alternativa às maneiras dominadoras e opressoras das sociedades e conhecimentos ocidentais modernos.

Ressalta-se, que uma parte decisiva da contribuição cigana ao nosso trabalho consiste no fato de que as comunidades ciganas se encontram desde sempre a viver dentro da interculturalidade. Na sua resistência em não deixar se assimilar, tais grupos, culturas, comunidades e identidades que compõem a ciganidade, com suas distinções e semelhanças, sem dúvida, ajudaram a construir o Brasil e Portugal de uma forma mais enriquecedora, contribuindo para as suas culturas nacionais, ainda que este fato não seja reconhecido; e atuando na defesa para que a pluralidade interna destas nações não se empobrecesse.

2.2.2. A teoria das mediações: os conceitos de articulação, campo e hibridação

Já mencionamos a importância da teoria das mediações e da teoria da hibridação para aportar uma visão intercultural na análise da apropriação das políticas públicas de saúde para ciganos desde um ponto de vista das próprias comunidades ciganas e as relações de poder que neste campo emergem. Também explicitamos que para ter uma visão mais completa sobre tal questão, é preciso olhar a produção e a circulação dessas políticas públicas como um produto cultural, que necessita ser abordado não apenas enfocando a diferença, como também a desigualdade e a exclusão (Canclini, 2004), isto é, efetivando um ponto de vista transdisciplinar.

Neste contexto, aprofundo o debate acerca das categorias de mediação e hibridação, partindo da proposta de Inesita Araujo (2002), que construiu uma matriz de mediações como parte de um modelo que considera a comunicação como um mercado simbólico, justamente a partir de um diálogo entre teorias semiológicas e culturais. Desenvolvida com o objetivo de ser “um método de compreensão e planejamento estratégico dos lugares de interlocução que cada pessoa, grupo, ou organização ocupa ou procura ocupar em busca de uma parcela do poder simbólico” (Idem, p. 36 e 37), a matriz é fundante da nossa forma de operacionalizar tanto conceitualmente, como metodologicamente o trabalho de análise das políticas de saúde para ciganos, desde suas estratégias e táticas de apropriação comunicacional.

A matriz nos fornece quatro categorias chaves para pensarmos a estruturação teórico-operacional da tese. Primeiramente, a própria noção de mediações, que é estruturada a partir das propostas de Guillermo Orozco Gómez e Jesús Martín-Barbero. Também aporta o conceito de hibridismo nos moldes propostos por Bhabha, que “nos permite considerar as formas amalgamadas das culturas, a maleabilidade das fronteiras, as estratégias miméticas, os jogos de que são feitas as relações, enfim os processos de negociação dos sentidos” (Araujo, 2002, p. 261). Ao adotar tal noção, a matriz possibilita observar estratégias de hibridação de movimentos

políticos ciganos que buscam tornarem ativas as vozes de suas comunidades sem deixar se assimilar. Permite ver as identidades ciganas como estratégias políticas de luta e resistência.

A matriz de mediações oferece ainda a noção de articulação, em Jameson, que nos auxilia na compreensão das formas de conversação entre “campos e interesses em permanente tensão” (Idem, p. 38). É central para entendermos “como os campos e os fatores de mediação se combinam ou disputam espaço” e “faz funcionar outros conceitos”, permitindo a interligação entre autores, correntes e teorias. Outro conceito que a matriz nos lega é a categoria de campo, em Bourdieu, que aliada à teoria do poder simbólico, “permite lidar ao mesmo tempo com estruturas materiais da sociedade e com o conjunto de valores e regras que as sustentam”.

A aplicação da matriz de mediações potencializa nossa abordagem. Primeiro, porque “estabelece posições de poder discursivo que os atores sociais ocupam e os fatores de mediação que possibilitam e promovem o movimento estratégico entre eles” (Araujo, 2002, p. 18). Depois, porque, ao lado do modelo do mercado simbólico, se configuram como dois “modos de compreensão da prática comunicativa dos atores sociais, numa perspectiva de luta pelo poder simbólico e de transformação social” (Idem).

A matriz não se resume às quatro noções acima apresentadas, reunindo ou dialogando, por meio do modelo do mercado simbólico, com uma gama de elementos, como os conceitos de território, fronteira, interlocutores, contextos, centro e periferia discursivos, fontes e fatores de mediações, comunidade discursiva, rede de sentidos sociais e lugar de interlocução (Araujo, 2002). Essas noções dão organicidade à tese e a categoria de lugar de interlocução nos ancora duplamente. De uma maneira operacional, na aplicação da pesquisa de campo, quando assumi distintas identidades em cada momento com que tive que lidar com os diferentes atores, instituições, comunidades discursivas ligadas à saúde cigana. Analiticamente, para compreender como flui a problemática da comunicação e a interculturalidade nas relações da saúde cigana do ponto de vista das pessoas ciganas.

Posto que a matriz visa, por um lado, “oferecer uma estrutura de análise das relações de poder na sociedade, na perspectiva discursiva, que remete para negociações de lugares de interlocução mais favoráveis ao exercício do poder simbólico” (Araujo, 2002, p. 248) e, de outro, permitir “avançar no conhecimento como a sociedade organiza suas forças no contexto da geração/implantação/apropriação das políticas públicas” (Idem, p. 281), ela nos ajuda a cumprir dois objetivos: a) levantar e analisar as mediações e estratégias de poder presentes na apropriação das políticas públicas de saúde para ciganos no Brasil e em Portugal, ajudando a desvelar as iniquidades e conflitos existentes nas condições sociais e de saúde destas pessoas e

b) proporcionar melhores lugares de interlocução para as pessoas e comunidades ciganas no campo das políticas públicas de saúde e dos direitos cidadãos.

A categoria de campo: para entendimento dos contextos

“A noção de campo, em Bourdieu, descarta qualquer oposição dicotômica como forma de análise da estrutura e da prática social. Por seu turno, “classes” não constitui um conceito operatório para Bourdieu que, embora não a ignore – muito pelo contrário, dedica à discussão desse tema muitas páginas em sua obra – considera preferencialmente a noção de posições de sujeitos num campo determinado”. (ARAUJO, 2002, p. 43 e 44)

Embora outros autores tenham trabalhado com este conceito, optamos por adotar a visão trazida por Araujo (2002), que a toma emprestada da abordagem de Bourdieu. Nesta perspectiva, campo é definido como um espaço “competitivo de relações sociais, no qual se trava uma concorrência entre atores em torno de interesses específicos, em busca de um acúmulo de capital simbólico”. Tal visão que “não oculta o conflito” já que destaca os interesses em cena nos próprios campos, que mesmo sendo constituídos por parâmetros que dão aparência e requerem certa “hegemonia”, se reconhece que ela se instala na luta pelo poder, por meio das disputas de sentidos (Idem, p. 260 e 261).

Conforme Araujo (2002, p. 44), a teoria do poder simbólico “nos propõe um conhecimento das condições de produção dos saberes e as regras de funcionamento dos campos, que determinam o que é verdade e atribuem poder a seus enunciadores”. Um exemplo são “os sistemas legitimados de nomeação e categorização”, que funcionam como “pré-construídos da prática discursiva” e se configuram como uma “parte importante dos estudos do discurso numa perspectiva do poder” (Idem, p. 56).

Os campos funcionam como campos de forças e campos de luta, que ora transformam e ora conservam as forças que os regem (Araujo, 2002, p. 44). Neste sentido, se articula à noção de contextos, que compõe a matriz de mediações, mas é adotado a partir dos estudos semiológicos. Como explica Araujo (2002, p. 50), a noção de contexto, em sua plenitude, é possibilitada pela articulação “dos campos nos quais as forças sociais se movem, evidenciando estratégias de hibridismo como recurso de num mercado simbólico desigual”. Assim como os campos, os contextos podem ser pensados como espaços de alianças, de confrontos e de antagonismos, relações estratégicas “na constituição do mundo desejável” (Idem).

Se configuram como espaços mais ou menos definidos e estruturados. Entre os mais estruturados estão instituições como o Estado, a Igreja, a Escola, o Mercado, as Forças Armadas e a Sociedade Civil. Já entre os menos definidos estão temáticas e práticas sociopolíticas, a

exemplo da Saúde Coletiva, da comunicação, do ambientalismo; do movimento da reforma sanitária, do movimento político cigano, entre outros. Os campos desse segundo tipo são mais dinâmicos e de limites mais difusos, que dificilmente podem ser estabelecidos, mesmo que se expressem através de uma instância concreta (Araujo, 2002, p. 262).

Araujo (Idem, p. 260 e 261) lista três ganhos na aplicabilidade do conceito de campo: 1) permite lidar ao mesmo tempo com estruturas materiais da sociedade, as organizações e com o conjunto de valores e regras que as sustentam; 2) auxilia “a perceber o modo como funcionam as homologias de posições, as interseções e os antagonismos entre os vários domínios”; e 3) favorece a transdisciplinaridade e a identificação “de novos espaços transversais, processo que adquire cada vez mais relevância nos estudos da sociedade” (Idem), uma questão pertinente ao cenário empírico da saúde cigana, que reúne diferentes campos, instituições e contextos.

Ainda sobre as vantagens desta categoria está o fato de que ao proporcionar o acesso ao modo de produção e funcionamento dos campos sociais na perspectiva da produção dos sentidos e das legitimidades ou disputas que aí se efetivam, ampliam-se “as chances dos que sofrem alguma forma de violência simbólica, geralmente invisível ou irreconhecível, de gerarem estratégias de luta e contrapoder” (Idem, p. 44).

“Aí, na produção deste conhecimento, no desvelamento dos processos constitutivos das relações de dominação, estaria o papel do intelectual comprometido com a mudança social”. (ARAUJO, 2002, p. 44 e 45).

Articulação como categoria teórica e metodológica

Trazemos o conceito de articulação partindo da concepção de Frederic Jameson. Com valor teórico e metodológico, esta noção é chave para o nosso trabalho, pois constitui a articulação entre os diferentes conceitos e teorias utilizados, ao mesmo tempo, em que “favorece o entendimento de como a combinação dos vários níveis de mediação produz sentidos” (Araujo (2002, p. 69).

Levando-se em conta que os EC se constituem como um espaço em constante negociação entre campos diversos e suas relações, bem como movimentos sociais e políticos, seria de se estranhar se “articulação” não se apresentasse como um conceito relevante. Essa noção auxilia a olhar as relações entre as múltiplas problemáticas que afetam a cultura e a comunicação (Araujo, 2002, p. 69). Numa perspectiva relacional da produção de realidades, articulação é vital, mas, é um conceito difícil de se pôr em prática cientificamente.

A articulação tem destaque no meio da militância política e dos movimentos sociais. E aí é que mora o perigo “pela carga semântica do senso comum que carrega” pode chegar a

“sugerir acordos, harmonia, interação” e não as “tensões que ocorrem entre os campos de força e de poder” (Araujo, 2002, p. 69). É preciso estarmos atentos para, ao articular diferentes campos e correntes num projeto único, não refletirmos o mesmo tipo de argumento utilizado pela militância e não que isso não seja importante, mas não podemos perder de vista que “as formas de análise que derivam são realmente moldadas por uma compreensão do funcionamento de cada eixo de poder em relação aos outros” (Idem).

De qualquer modo, entender o conceito de articulação é uma tarefa central. São as articulações que permitem às estruturas se moverem, sejam elas textuais, disciplinares, culturais, institucionais... (Araujo, 2002, p. 69). Ao lado dos conceitos de mediação, hibridação, ecologia de saberes e tradução; articulação dá liga e faz movimentar o diálogo que propomos entre as teorias que se apresentam nas três correntes aqui mobilizadas, que além dos EC, engloba a semiologia, os estudos anticoloniais e a filosofia cigana.

Esta compreensão foi fundamental para ancorar nossa proposta de análise, com a “articulação” referenciando “uma ‘inter-ação’ que produz sentidos, sim, mas que pressupõe um embate” (Idem, p. 70).

Hibridação: uma estratégia de recusa da dominação

“O deslocamento de símbolo a signo cria uma crise para qualquer conceito de autoridade baseado em um sistema de reconhecimento: a especularidade colonial, duplamente inscrita, não produz um espelho onde o eu, apreende a si próprio; ela é sempre a tela dividida do eu e de sua duplicação, o híbrido”. (BHABHA, 1998, p. 165).

Araujo, elabora a sua noção de hibridismo baseando-se na voz principal de Bhabha, que também estamos em diálogo. Assumimos a compreensão desses autores que o processo de hibridismo não pode ser classificado como “um terceiro terma que resolve a tensão entre duas culturas ou as duas cenas do livro, em um jogo dialético de reconhecimento” (Bhabha, 1998, p. 163). Mas não é de hoje que hibridismo se liga aos estrangeiros-outros: Plínio, o Velho, já o utilizava para classificar “os migrantes que chegavam a Roma”. Mas foi só ao final do século XX que “passou a fazer parte do arsenal de análise das culturas, passando a ser utilizado para descrever “vários tipos de relações sociais e cruzamentos de fronteiras”, principalmente nos estudos da comunicação e cultura, onde tem sido “objeto de controvérsias teóricas, que se situam no debate político sobre o discurso da pós-modernidade” (Araujo, 2002, p. 72).

Canclini (2006), situa parte de sua crítica na problematização das narrativas totalizadoras e totalitárias da modernidade. Para ele, hibridismo funciona como uma noção descritiva para caracterizar processos em que se dão cruzamentos, intersecções, sem permitir

estabelecer o caráter dessas intersecções ou hibridações. Conforme Araujo (2002, p. 72), no entendimento de Canclini, hibridismo facilita a compreensão das “bases culturais heterogêneas das sociedades latino-americanas e como estas negam ou resistem à homogeneização percebida e necessária ao projeto modernizador”.

O autor latino-americano defende “que o objeto de estudo não são as culturas híbridas, em si, mas os processos de hibridismo”, definindo-os como: “processos socioculturais, nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam em forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas” (Araujo, 2002, p. 72). A teoria da hibridação mudou as abordagens da identidade e da cultura e “os pares organizadores dos conflitos nas ciências sociais, como tradição e modernidade, norte e sul, local e global” (Araujo, 2002 p. 72), rompendo com esses binarismos. Mas o processo de hibridação não implica uma simples conciliação entre os contrários.

Nas palavras de Canclini (2006, p. 9 e 10), não se faz necessário “afirmações rotundas acerca do caráter e conteúdo da hibridação”, mas sim “analisar em que medida há fusões, há tradições que permanecem, antagonismos que coexistem com a atração do preestabelecido”. Trata-se, na opinião de Araujo de:

[...] um discurso crítico, porque, longe de referenciar e celebrar uma alegre algaravia cultural, “hibridismo” nega reconhecimento não só às políticas de homogeneização fundamentalista, mas sobretudo à “pluralidade de culturas”, prato forte do discurso pós-moderno. (ARAUJO, 2002, p. 72)

A crítica se instala, na medida em que “a lógica dessas operações no período clássico do colonialismo” retorna atualmente “com novos matizes sob a globalização financeira do mundo” e se tornam vigentes sob a ótica do culturalismo (Araujo, 2002, p. 73). A questão em foco “é o relativismo cultural”, um conceito que, seguindo o discurso pós-moderno, favorece “a ocultação de desigualdades sociais, políticas e econômicas, subsumidas na aparente valorização de culturas diferentes” (Idem). No argumento de Bhabha (1998, p. 165), o hibridismo não pode ser compreendido como “um problema de genealogia ou identidade entre duas culturas diferentes, que possa então ser resolvido como uma questão de relativismo”.

Questionado se, “a noção de hibridismo ainda tem validade conceitual hoje ou a interculturalidade seria a concepção adotada atualmente para entender as relações entre as culturas?”; Canclini (2006, p. 9), fez questão de demarcar uma diferenciação conceitual entre os termos “hibridismo” e “hibridação”, elegendo uma preferência pelo segundo. A sua crítica ao termo “hibridismo, se dá no sentido de que como todos os “ismos”, alude a uma absolutização daquilo que se nomeia e pode implicar um certo dogmatismo” (Idem).

“Parece-me que os que temos trabalhado sobre hibridação, tanto em inglês como em espanhol, usamos o termo como uma noção descritiva. E, quando alguém lhe quer imprimir uma maior especificidade, como no caso de Homi Bhabha, precisa agregar-lhe um suplemento e falar de hibridação dominação ou hibridação de resistência nos processos de colonização no oeste da Índia e os modos como as culturas locais, nacionais ou populares resistiram a esta hibridação imposta pela colonização”. (CANCLINI, 2006, p. 9)

Hibridação é uma macro categoria, que reúne uma diversidade de processos que se dão e foram pesquisados, de formas separadas: como “sincretismo” utilizado no caso dos processos religiosos, ou “mestiçagem” e “crioulização” para nomear processos interétnicos (Idem, p. 9). Além disso, congrega processos como “formas históricas de organização heterogêneas” ou ainda “como podem ser as articulações ou mesclas do culto com o popular e o massivo ou do moderno com o tradicional” (Canclini, 2006, p. 9).

Araujo (2002, p. 72), insiste e nós concordamos que “hibridismo pode ser apropriado tanto por uma visão mais integrada da pós-modernidade, quanto por uma de resistência ou crítica política”. E isso implica dizer, que enquanto categoria teórica e operacional, ou mesmo estratégia de dominação ou tática de resistência, numa abordagem crítica da cultura, a hibridação tornou-se irreversível, posto que revela processos antes ocultos. Apropriada como forma de dominação, o hibridismo favorece processos culturais predadores como a “assimilação”, a “aculturação”, ou a “integração”, termos e estratégias opressores, que dizem respeito “ao ocultamento das distinções culturais e linguísticas e repressão a todas as tradições e lealdades, que são substituídas por outras, próprias da ordem dominante” (Idem).

Para ficar numa metáfora de Baumann, a que recorre Araujo (2002, p. 73), esta forma de atuação é uma espécie de “estratégia antropofágica”. Esse termo em Bauman não tem o mesmo sentido que foi mobilizado pelo movimento modernista brasileiro, mas numa situação inversa, isto é, como uma estratégia anticolonial. A estratégia antropofágica a que este autor se refere é utilizada no intuito de “transformar em idênticos aqueles que não estão dentro dos parâmetros de controle da alteridade” (Idem). Por outro lado, “aos que insistem em não se submeter a tal estratégia, a pós-modernidade reserva outra, a antropoêmica, que vomita os estranhos, banindo-os dos limites do mundo ordeiro” (Araujo, 2002, p. 73). Os que resistem e não se enquadram na ordem do mercado, seja ele econômico ou simbólico, lhes são atribuídas “identidades estigmatizantes” e desqualificadoras como “marginais e excluídos” (Idem) caso das pessoas ciganas são estereotipadas como trambiqueiros, ladrões ou bandidos perigosos.

Desenvolvido com o “enfoque crítico da pós-modernidade”, é possível obter “boa produtividade teórica e metodológica”, pois a categoria de hibridação, “permite compreender as estratégias de trânsito entre as posições discursivas de centro e periferia e o modo de

produção dos fatores de mediação” (Araujo, 2002, Idem). Partindo de uma ótica discursiva, Bhabha (1998, p. 163) sugere que o hibridismo é o “deslocamento de valor do símbolo ao signo que leva o discurso dominante a dividir-se ao longo do eixo de seu poder de se mostrar representativo, autorizado”.

“O hibridismo é o signo da produtividade do poder colonial, suas forças e fixações deslizantes; é o nome da reversão estratégica do processo de dominação pela recusa (ou seja, a produção de identidades discriminatórias que asseguram a identidade "pura" e original da autoridade). O hibridismo é a reavaliação do pressuposto da identidade colonial pela repetição de efeitos de identidade discriminatórios. Ele expõe a deformação e o deslocamento inerentes a todos os espaços de discriminação e dominação. Ele desestabiliza as demandas miméticas ou narcísicas do poder colonial, mas confere novas implicações a suas identificações em estratégias de subversão que fazem o olhar do discriminado voltar-se para o olho do poder”. (BHABHA, 1998, p. 162)

Diz Bhabha (Idem) que “não há uma simples transformação do conteúdo das ideias políticas. O próprio lugar de onde o político é falado – a esfera pública mesmo, torna-se uma experiência de liminaridade, que questiona o que significa falar do centro”. Assim, “o efeito do poder colonial é percebido como o produto de hibridização” (Bhabha, 1998, p. 163). A problemática se instaura nas questões de “representação e de individuação colonial”, que podem ser revertidas por meio “da recusa colonialista” operada quando “saberes negados se infiltram no discurso dominante e tornam estranha a base de sua autoridade – regras” (Idem, p. 165).

Neste último sentido, hibridação possibilita “perceber com mais clareza um leque de práticas estratégicas discursivas, que sem ele apareceriam como ambiguidade, ou adesismo” (Araujo, 2002, p.75). Uma noção fundamental para análise das relações interétnicas, como é o nosso caso, que estamos nos domínios das relações interculturais em saúde. Torna possível compreendermos, como e por quê os ciganos operam, nas relações com as sociedades que os envolvem, isto é, no campo discursivo do outro.

O discurso do movimento político cigano e mesmo das comunidades ciganas e, conseqüentemente, as identidades sociais, culturais e políticas dos grupos que o veiculam, é construído, muitas vezes, especialmente na saúde cigana, no campo de força e categorias dos interlocutores que são detentores de maior capital simbólico, que neste caso, são os gestores e profissionais de saúde. De fato, nesta área ou em qualquer outra área estatal, midiática e no senso comum, as pessoas ciganas sempre são chamadas a desenvolver suas táticas num espaço de imagens construídas pelos não ciganos e ao qual eles devem corresponder minimamente se quiserem negociar questões como a própria identidade cultural, ou a apreciação e a colocação em prática do simples direito de organização social.

As pessoas ligadas ao movimento cigano rearticulam fundamentos de sua filosofia e sabedorias que a tradição das etnias e grupos romani oferecem; com os parâmetros discursivos que lhes são impostos, como nos processos de associativismo exigidos para o diálogo institucional com os órgãos do estado, ou mesmo, na participação marcada e pouco representativa de elaboração de políticas públicas. O exemplo, são as maneiras com que manejam as suas próprias identidades culturais, que ora se afirmam em contraste aos não ciganos e ora miméticas, no processo de hibridação. Historicamente esses grupos sempre receberam nomeações e classificações que foram atribuídas pelos não ciganos, que tinham e têm necessidade desta classificação para exercer controle sobre as comunidades ciganas.

São denominações de estrutura interna e organização social, do espaço social e geográfico que ocupam, baseado principalmente no mito do nomadismo. Há todo um sistema de denominações não cigano – nos hospitais, nas feiras, nos comércios ou nas instituições públicas –, que conferem uma feição identitária estigmatizada, estereotipada e racista aos membros dessas comunidades com o objetivo de homogeneizar, neutralizando as suas diferenciações internas que, ao contrário, são multiculturais e complexas. Confirmamos assim, que “nas relações interétnicas fica patente o uso da identidade como estratégia política” (Araujo, 2002, p. 77). Entendido como negociação (Bhabha, 1998) ou resistência (Canclini, 2004), o hibridismo auxilia na compreensão da construção identitária (Idem, p. 78).

“Cada pessoa ou grupo social recebe diversas e contínuas solicitações, vindas das representações que os outros fazem de si e é o modo como responde a isso, como articula essas demandas, que configurará suas identidades, seus lugares de interlocução. O hibridismo surge, então, nesse cenário como uma estratégia de luta dos que estão historicamente em desvantagem na distribuição dos poderes, por um maior equilíbrio nessas regras. Estamos, porém, falando de uma luta simbólica e é preciso nunca esquecer que ela ocorre em condições históricas e sociais específicas”. (ARAUJO, 2002, p. 78)

As condições de produção do hibridismo das culturas ciganas e da própria existência das pessoas ciganas, não são fáceis. Como vimos com a fala de D. Marinalva e de Luan, a suposta superioridade branca foi reforçada por ações de força bruta, combinadas com outros tipos de violência e pressões de ordem cultural e econômica. Estas violências não são sofridas sem luta e resistência, questões que serão melhores abordadas nos contextos específicos em que falaremos sobre a saúde cigana. Mas, isso não nos permite falar em termos de uma cultura original ou uma identidade pura cigana, isenta de hibridações ou contatos interculturais.

Concluindo este tópico, ressaltar que, já que tecemos a produção de um conhecimento dentro da concepção dos EC, isto é, na estruturação de um projeto teórico-político, será muito

importante e necessário, lembrarmos que a noção de hibridação “pode ser convertida em instrumento de planejamento estratégico para os setores historicamente em desvantagem nas relações de poder, no sentido da conquista de um protagonismo político” (Araujo, 2002, p. 79).

2.2.3. A matriz de mediações e o mapeamento de fontes e fatores

“Sabemos que a luta através das mediações culturais não dá resultados imediatos e nem espetaculares. Mas é a única garantia de que não passemos do simulacro da hegemonia ao simulacro da democracia: evitar que uma dominação derrotada ressurgir nos hábitos cúmplices que a hegemonia instalou em nosso modo de pensar e relacionar-nos”. (BARBERO, 1987, p. 6).

Diferente dos outros conceitos, as mediações se estruturam numa teoria complexa, ao ponto, de Araujo propor uma matriz de mediações, que como vimos reúne outras noções, que são responsáveis por traduzir os diferentes campos sociais, seus pontos de contato e intercruzamento, especialmente do ponto de vista das negociações e conflitos discursivos. Não é de hoje que o conceito de mediação vem sendo tema de estudos na filosofia, na sociologia, na ciência política e, mais recentemente, na comunicação. Neste último espaço, “constituiu uma forte vertente dos estudos culturais latino-americanos, mais comumente denominada Teoria das Mediações” (Araujo, 2002, p. 251 e 252), que aliás, são a base de ancoragem da matriz de mediações que aqui colocamos em prática.

O conceito de mediações adotado por Araujo dialoga com os dois autores expoentes dessa linha na América Latina: o já citado Jesús Martín-Barbero, quem primeiro estabeleceu uma proposta “crítica de compreensão e aplicação teórica do conceito” e Guillermo Orozco Gómez, que aprofundou o olhar metodológico, inclusive desenvolvendo um modelo de mediações (Araujo, 2002, p. 252).

Começaremos a comentar a partir de Barbero. Sua perspectiva central era a de fundamentar (e analisar) a “a articulação entre práticas de comunicação e movimentos sociais”, de maneira “a compreender as várias lógicas que conformam uma matriz cultural, que constitui um lugar de interpelação e reconhecimento das classes populares”. Esta visão muda o foco dos estudos que vinham sendo feitas neste campo, que até então se centravam nos efeitos que os meios causam nas pessoas (Araujo, 2002, p. 252).

“Seu pressuposto principal é que a comunicação é mais uma questão de mediações do que de meios, questão de cultura e, portanto, não só de conhecimento, mas de re-conhecimento. A principal contribuição de Barbero para a compreensão das mediações culturais foi lançar bases teóricas que

permitem a outros pesquisadores fazerem suas construções metodológicas”. (ARAUJO, 2002, p. 252)

O termo mediações, como qualquer conceito social, não passa imune à multiplicidade de (in)definições que o categorizam. Observando a obra seminal “Dos Meios às Mediações”, de Barbero; Signates (in: Araujo, 2002, p. 252 e 253), lista cinco possibilidades de usos do termo: a) construto ou categoria teórica; b) discursividade específica; c) estruturas, formas e práticas vinculatórias; d) instituição ou local geográfico; e e) dispositivo de viabilização e legitimação da hegemonia ou resolução imaginária da luta de classes no âmbito da cultura.

Na opinião de Araujo (2002, p. 253), embora tal “amplitude se constitua numa dificuldade quando se está falando de uma proposta teórica”, na prática, se conforma como um elemento também positivo, na medida em que “oferece um chão bastante fértil para que cada um possa avançar na aplicação do conceito ao seu campo particular de interesses”. Mais do que “propor um conceito e suas possibilidades metodológicas”, Barbero propôs uma articulação entre “a comunicação com o ordenamento social e histórico”, fornecendo pistas para “a identificação de instâncias de mediação” (Araujo, 2002, p. 253 e 254). Com posicionamento parecido, Santagada (2000, p. 91-92), defende a necessidade de construção da noção de mediação, partindo das problemáticas específicas de cada pesquisa, inclusive com alguns conceitos se construindo no próprio campo, a exemplo de estudos que também utilizam a etnografia ou a observação participante, como é o caso da nossa pesquisa.

Por outro lado, Araujo (2002, p. 253), lembra que Barbero contribuiu para identificação de três dimensões da prática comunicativa: 1) a socialidade, que compreende as negociações cotidianas das pessoas e grupos com o poder institucional. É esta dimensão que define as estratégias por uma apropriação/transformação da ordem social; 2) a ritualidade, que expressa as práticas rotineiras incorporadas pelas pessoas e grupos, que jogam um papel importante na reprodução das instituições e suas regras; e 3) a tecnicidade, que é o modo como cada um organiza sua percepção dos meios de comunicação, numa combinação de tecnologia e discurso. Podemos considerar que os gêneros discursivos se conformam como fatores de mediação.

As considerações do mexicano Guillermo Orozco Gómez acerca da teoria das mediações também nos auxiliam a compreender o conceito. Trabalhando com a audiência televisiva, o autor propôs um modelo de múltiplas multimediasções, que “representou a primeira – e até agora a mais sólida – iniciativa de operacionalização metodológica do conceito de mediações” (Araujo, 2002, p. 254). Levar em conta a multiplicidade das mediações, é fundamental para perceber o funcionamento “dos sentidos sociais”. Aliás, devido ao fato de

que “as pessoas ocupam diferentes posições sociais e lugares de fala”, é que podemos falar que “as mediações são produzidas por um processo multidimensional e multidirecional” (Idem).

Falar em multimediações, não equivale a dizer que elas têm o mesmo efeito na produção dos sentidos, na legitimação de discursos hegemônicos ou no silenciamento de vozes. “Por vezes um tipo de mediação ou uma combinação delas predomina; outras vezes, algumas se reforçam ou se excluem” (Araujo, 2002, p. 254). A produção do sentido depende da combinação de diferentes fatores e fontes, bem como do lugar de interlocução que os sujeitos ocupam nesta rede e os contextos em que eles são produzidos (Araujo, 2002, p. 254).

Observando as políticas públicas, enquanto produtos culturais que foram produzidos no âmbito dos poderes estatais, ainda que sob a fachada da participação social cigana, é possível dizer, que elas não serão apropriadas da mesma forma pelas diferentes comunidades ciganas, sequer, aquelas que são da mesma etnia, como os Kalon. Também não pode ser a mesma entre as pessoas ciganas de mesma idade ou que vivem na mesma região. Traduzindo esta afirmativa em uma situação, a apropriação das políticas públicas para ciganos, que em última instância reverbera no acesso aos serviços de saúde e no atendimento equitativo, com certeza, não será a mesma para a viúva Dona Laura ou para o mediador cultural Adérito Montes.

Ambos são mais ou menos da mesma idade (por volta dos 60 anos) e vivem na grande Lisboa. Mas, enquanto a primeira reside com seus familiares na comunidade do bairro da Torre, em Loures, num barraco em que não possui energia elétrica, água encanada, esgoto, enfim, uma habitação condigna, estando completamente excluída em todos os âmbitos, culturais, sociais, educacionais, políticos, de trabalho formal, fatores que determinam socialmente a saúde; o segundo é um ativo militante e associativista cigano, reside com seus familiares numa casa própria e com toda a infraestrutura, está incluído na sociedade portuguesa, inclusive, realizando um trabalho há mais de 15 anos como mediador cultural da Câmara Municipal de Lisboa para a questão da habitação das comunidades ciganas.

O senhor Adérito e D. Laura têm situações de vida comuns, que os ligam, enquanto membros da cultura cigana kalon e ambos sofreram de racismo institucional nas instituições de saúde, aspecto relativo às diferenças identitárias e culturais, que se expressa pelo colonialismo. Mas, certamente, além desta opressão, D. Laura sofrerá outros dois vieses, um será o machismo, que advém do heteropatriarcado e está fundamentado nas diferenças de gênero; e outro advirá sobre os efeitos das desigualdades, por sua condição de pobreza e exclusão social.

“Para Barbero, a primeira de todas as mediações é a cultural, que medeia os fatos e o modo de se acercar deles. Então, de fato é a primeira, porque age sobre o modo do pesquisador olhar, descrever e analisar, condicionando todo

o resto. Para Orozco, a cultura é uma fonte de mediação, como a política, a economia, as instituições, os movimentos sociais, entre outras. Mas isto, seria insuficiente como ponto de partida para investigações que objetivassem ‘captar as mediações’”. (ARAUJO, 2002, p. 255)

Para nós ambas as perspectivas são fundamentais. A de Barbero sobre a mediação cultural como clivando todas as outras, nos ampara no sentido de valorizar a voz cigana que habita neste pesquisador, que influencia sobremaneira no modo em que olhamos, descrevemos e analisamos o tema. Afinal, esta é uma voz que como as outras vozes ciganas, herda todas as questões problemáticas da desqualificação histórica, do silenciamento, das opressões e dominações e que quer gritar evidenciando tudo que foi calado.

Quanto as considerações de Orozco acerca das multimediações, que permite melhor explorar as situações de hibridação e intercruzamento olhando para a análise dos campos, são bastante proveitosas. Passemos, rapidamente, ao modelo proposto por Orozco⁴²:

- 1) **Mediações individuais:** são as relacionadas ao indivíduo. Traduz-se pelas competências, história, condicionamentos genéticos e culturais específicos, que se articulam com sexo, etnia, origem social e geográfica etc. Podem ser lidas como espécies de “guiones” ou “repertórios” que enfocam: o conteúdo e a relevância cultural do que as pessoas processam mentalmente; e a atuação dos sujeitos. Sua relevância não é inerente, mas atribuída culturalmente. Na Semiologia Social dos Discursos trabalha-se com a noção de “pré-construídos”, que engloba essas propriedades numa perspectiva discursiva. No modelo de Araujo, essa categoria está incluída no conceito de contexto existencial.
- 2) **Mediações situacionais:** referem-se ao modo e às circunstâncias em que as pessoas interagem com os meios de comunicação, ou seja, os vários cenários em que se verificam apropriações e reapropriações. Aqui são realçados aspectos como as condições do local de recepção (aparelho de TV), as pessoas que compõem o auditório, os valores dominantes naquele grupo específico etc. No enfoque de Araujo, os elementos desta categoria correspondem a um fragmento do contexto situacional.
- 3) **Mediações institucionais:** são as relacionadas com os cenários que extrapolam o momento da recepção, atuando no processo de reapropriação dos sentidos. Entre elas estão todas as instituições, como família, escola, igreja, vizinhança, militância,

⁴² Utilizaremos aqui mais uma vez as considerações de Araujo (2002, p. 255 e 256 e 257) para falar sobre o modelo de multimediações de Orozco e sem recorrer as aspas para não ficar cansativo.

hospitais... São muito importantes porque medeiam a ação e o discurso do sujeito, que é determinado historicamente por sua natureza institucional, objetivos, origem e pressões de todas as ordens. É a diferença entre estes âmbitos e o fato de que cada sujeito pertence a várias instituições, que leva à concorrência pela hegemonia dos sentidos. Este tipo de mediação está compreendido na abordagem que Araujo faz do conceito de comunidade discursiva, cunhado em Maingueneau.

- 4) Mediações massmediáticas:** essa categoria parte do princípio que a tecnologia – o rádio, a TV, o cinema, o computador – exerce mediação. Apesar de serem veículos que reproduzem outras mediações institucionais, também são instituições e exercem uma mediação que vem de suas propriedades como meios tecnológicos. Posto que operam com tecnologias, linguagens e estratégias distintas, impactam diferentemente no processo de percepção e interação. Um elemento importante desses tipos de mediações, se localiza nos gêneros com que cada meio atua. As mediações tecnológicas são contempladas na matriz de Araujo, ao trazer a concepção foucaultiana de “saber-poder”, que põe em relevo a questão de que o ideológico do texto também é produzido pelas tecnologias.

Encerramos este tópico mostrando um pouco de como se configura o entendimento de Araujo (2002, p. 259) acerca do conceito. Em suas palavras, será mediação aquela “propriedade exercida pelo elemento que possibilita a conversão de uma realidade em outra”. No seu argumento, esta definição, pode ser “aplicável a realidades que são eminentemente discursivas, portanto, mutuamente constitutivas, mas que apresentam, sempre, um efeito ideológico de diferenciação, daí a ideia de conversão, de transformação”. Trata-se de uma definição muito próxima do conceito de tradução, mas esta já é outra conversa. O que importa agora é destacar alguns elementos básicos da matriz proposta por esta autora.

A tipologia da Matriz de mediações: um modo de captar o fluxo do poder simbólico

A matriz de mediações ao modo proposto por Araujo (2002, p. 249), integra o modelo da comunicação como mercado simbólico, que será abordado no próximo tópico, em conjunto com as discussões semiológicas. Este modelo agrega uma formulação teórica e uma representação gráfica que reúnem elementos como a noção de contextos, rede de sentidos sociais e lugar de interlocução, que visam mostrar o funcionamento da disputa pelo poder simbólico e sua distribuição pelos espaços de comunicação.

Composta por diversos elementos conceituais, como as já exploradas categorias de hibridação e articulação, além de outras noções como a de comunidade discursiva associada à teoria da comunicação como um mercado simbólico, a matriz de mediações e sua tipologia de fatores e fontes, permite estabelecer a percepção do espaço discursivo como conformado por duas distintas posições matriciais, Centro e Periferia, categorias que completam o arcabouço teórico desta propositura (Araujo, 2002).

Essas duas últimas, são entendidas pela autora (Idem, p. 249) como “móveis, relacionais e negociadas” e constituídas por “fatores de mediação, que são elementos simbólicos e materiais que promovem o fluxo de indivíduos e comunidades discursivas entre essas posições”. E é justamente “este espaço, onde se defrontam e se articulam as forças sociais, em busca do poder simbólico, que a Matriz busca sistematizar”.

Centro e Periferia como posições discursivas: Como outras formas de classificação, centro e periferia categorizam “uma dada realidade, material ou simbólica”, neste caso, “a distribuição dos indivíduos e das comunidades discursivas em relação ao seu lugar de interlocução e seu poder simbólico” (Araujo, 2002, p. 249). Foi nos anos 50 e 60 que ascenderam ao debate “da crítica teórica e política ao imperialismo americano”. Já na teoria recente, desde um mirante pós-colonial e pós-moderno de celebração das margens, “foram revalorizados na linguagem das relações internacionais, substituindo a denominação Primeiro e Terceiro Mundo” e se configurando como “duas posições nas relações sociais e políticas” (Idem).

De um ponto de vista crítico, é necessário entender que essa relação, seja ela simbólica ou política, entre centro e periferia é determinada pelo centro, “que assim se percebe, ao mesmo tempo em que reconhece uma extensão periférica de si mesmo” (Araujo, 2002, p. 249 e 250). E neste sentido, adotamos o uso do conceito, como “uma construção possibilitada por um olhar acadêmico sobre uma dada realidade, a sociodiscursiva. Mas, as semelhanças param por aí”. O que está em objeto não são as oposições, mas as posições, que, numa visão discursiva, são móveis e instáveis, na medida em que falamos de fluxos e relações. Sem contar, que normalmente, os estudos acerca de centro e periferia, tendem a dar a enfocar estratégias de organização de quem está no centro e não às táticas de resistência dos que estão na periferia, uma diferença fulcral do nosso pensamento, que enfoca esses últimos (Idem, p. 250).

É no âmbito das mediações que podemos ver o modo de funcionamento dessas posições de poder discursivo, que fluem e refluem de acordo com os fatores e fontes a que estão submetidos. Por meio dos fatores de mediação que “são desenvolvidas estratégias que alteram a posição de enunciação e as relações de interpelação”, que em última instância, “alteram os

lugares de interlocução, que são o principal vetor das relações de poder” (Araujo, 2002, p. 250). Centro e periferia não se configuram como simples categorias analíticas, mas também são úteis para constituir a metodologia, no levantamento de fatores e estratégias aí envolvidos (Idem).

Apesar de articulá-lo muito bem no contexto da matriz de mediações e do próprio modelo da comunicação como um mercado simbólico, importante mencionar algumas questões que devem ser levadas em conta quando vamos utilizá-los no contexto da concorrência discursiva e do fluxo de poder simbólico. É preciso recusar uma epistemologia que se funda “em oposições estanques e simétricas, que poderiam ser invertidas”; no entendimento de que os estatutos de sujeito central ou periférico não é fixo e pode mudar de acordo com o ritual ou a instituição em que estamos compondo (Araujo, 2002, p. 251). Além disso, estratégias aplicadas pelo centro tendem a ser para manutenção da ordem discursiva e as da periferia para obter “uma melhor posição na escala de poder discursivo” (Idem).

“Todos esses “ingredientes” conformaram finalmente uma proposta, aqui traduzida na Matriz de análise, proposta que tenho a pretensão de incluir nas possibilidades metodológicas da Semiologia dos Discursos Sociais, mas ao mesmo tempo reivindicar como parte do esforço de elaboração de uma teoria latino-americana das mediações, através de uma vertente apropriada ao contexto da intervenção social. Alargando a pretensão, penso que talvez o campo dos Estudos Culturais possa considerá-la uma contribuição quanto à ampliação do seu espectro de abordagens”. (ARAUJO, 2002, p. 251)

A matriz é o nosso principal instrumento analítico para entender o fluxo da comunicação, das mediações e das relações de poder que emanam da apropriação das políticas de saúde pelos ciganos. Dado a sua importância enquanto elemento conceitual e analítico, aprofundo o olhar para os seus componentes – a saber: fontes, instâncias, comunidades discursivas, e tipologia de fatores de mediação.

Fontes: espaços simbólicos que se apresentam como pré-construídos, que organizam e produzem mediações a partir do acervo individual, social e cultural dos indivíduos e grupos. Espécie de cicatrizes dos sentidos produzidas no campo da memória e do imaginário, que são acionados em cada situação comunicativa e em contextos específicos (história, religião, cultura etc.) (Araujo, 2002, p. 262). Esta categoria foi bastante útil para identificar e compreender quais as fontes ciganas e não ciganas, seus contextos específicos, bem como os silêncios, ausências e jogo de poder no mercado simbólico das políticas públicas de saúde para ciganos.

Instâncias: Espaços sociodiscursivos estruturados formalmente, por princípios formais como as organizações ou não formais como as famílias, os clãs e as aldeias. "As instâncias especificam os campos, mas não guardam uma relação de equivalência. Um campo pode

compreender diversas instâncias e uma instância pode conferir materialidade a mais de um campo" (Araujo, 2002, p. 263). Permeia também a dimensão material: pessoas específicas, equipamentos, recursos, rotinas, tecnologias etc., (Idem). A noção nos foi valiosa para identificar e compreender os espaços sociodiscursivos concretos onde se efetivam as práticas e políticas de saúde para ciganos, incluindo os ministérios e unidades de atendimento.

Comunidades Discursivas: Conceito elaborado inicialmente por Maingueneau (1997), designa grupos de pessoas que produzem, fazem circular discursos, que neles se reconhecem e são por eles reconhecidos. Esses grupos encarregados da produção e gestão textual possuem uma hierarquia interna, organização de trabalho e desenvolvem relações com outras comunidades e campos. Não são meros porta-vozes de um discurso que lhes transcende, mesmo que assim julguem. Na Matriz, ocupam uma posição especificadora das instâncias, que por vez, são também comunidades discursivas. São o espaço onde se manifestam os fatores de mediação discursiva. (Araujo, 2002, p. 263). No caso desta pesquisa, concebemos os movimentos sociais ciganos como comunidades discursivas e entendemos que eles estão em constante interação com outras comunidades discursivas ciganas e não ciganas, que se tornam evidentes na relação com os serviços de saúde, onde cruzam com a comunidade dos profissionais da saúde, ou a comunidade cigana e de usuários não ciganos.

Fatores: de amplitude diversa, emanam dos vários contextos e são os elementos que promovem os fluxos entre as posições discursivas "centro e periferia". Segundo Araujo (Idem, p. 265), os fatores podem ser de seis tipos: 1) motivações e interesses; 2) relações: pessoais, grupais, comunitárias, institucionais e organizacionais; 3) competências; 4) discursividade: discursos, sistemas de nomeação, paradigmas, teorias, modelos etc.; 5) dispositivos de comunicação: enunciação, produção, circulação discursiva, mediações tecnológicas; e 6) leis, normas e práticas convencionadas. Mas é importante ter em mente que:

[...]. Não possuem uma valoração em si mesmos, e também não são em si mesmas estratégias de manutenção ou transformação da ordem dominante. Sua valoração está vinculada à noção de capital simbólico. Ou seja, a posse em maior ou menor grau daquela propriedade confere capital simbólico ao interlocutor, modificando sua posição na escala de poder entre Centro e Periferia. É esse mecanismo que confere aos fatores de mediação valor como instrumento estratégico. (ARAÚJO, 2002, p. 264)

Neste item, abrem-se as possibilidades de identificação de fatores, tais como as competências dos envolvidos nas políticas públicas de saúde para ciganos, as leis, normas e práticas convencionadas na relação entre profissionais de saúde e pessoas ciganas, bem como as discursividades aí envolvidas. Passemos, então, ao olhar semiológico para a saúde cigana.

2.3. O olhar semiológico para as políticas de saúde para ciganos

“O termo semiologia, originário da medicina, significa literalmente estudo dos signos. Há hoje diversas definições: ciência das significações, dos signos, ciência geral de todas as linguagens, ciência que estuda os fenômenos da cultura como de comunicação.... Há também o termo semiótica, que para alguns equivale a semiologia que, para outros designa uma ciência mais abrangente, com origem nos postulados de Charles Peirce. Este é o caso de Santaella (1991: 82), que considera a Semiologia uma Semiótica especial, com a função de preencher os detalhes descritivos da Semiótica geral, mais ampla e abstrata. Já Pinto (1994: 1-2) não vê razões de peso para distinguir, como disciplinas diferentes”. (ARAUJO, 2000, p. 114)

Se é bastante complexa a tarefa de articular um conjunto teórico-metodológico híbrido entre os estudos semiológicos, os estudos culturais e os estudos anticoloniais, de maneira a iluminar criticamente o tema da apropriação das políticas públicas de saúde para ciganos, desvelando as iniquidades aí presentes; tampouco será simples destrinchar aspectos teóricos a partir de campos fluídos e pouco delimitados como ocorre com essas áreas do saber. A começar pelas nomeações que não são consenso, se diversificando, conforme as correntes teóricas, como demonstrou Araujo no início deste tópico.

Semiótica, Semiologia, Linguística e Análise de Discursos: quatro nomes que muitas vezes se confundem e, obrigatoriamente, ouvimos quando vamos abordar profundamente qualquer um deles, posto que um puxa o outro, que puxa o outro... e, assim, acabamos tendo que comentar, ainda que minimamente, sobre eles e suas relações. Relações essas que constituem intimamente o cenário de reflexões sobre a linguagem e as discussões e reflexões da produção dos sentidos sociais na ciência ocidental.

Configurados como campos de saber interdisciplinares, a semiótica/semiologia (vou considerá-las como uma ciência única, mas dando preferência por chamá-la de semiologia), a linguística e a Análise de Discursos compõem uma intrincada ramificação de vozes e correntes teóricas, diferentes roupagens e métodos e um complexo diálogo, que fica difícil saber quem influenciou quem ou quem refutou ou reafirmou o que. “Muitos são os autores disponíveis e as nuances entre eles por vezes são sutis” (Araujo, 2000, p. 110).

A semiologia, a linguística e as teorias dos (e análise de) discursos não são lugares, e talvez nunca serão, de consensos e harmonias. Defini-las num retrato único, fixando os seus sentidos é uma incongruência que vai contra os seus próprios princípios. Entre esses princípios, podemos citar os conceitos de semiose infinita e de interdiscurso, que remetem a uma rede remissiva discursiva infinita e nos leva imediatamente a relativização do sujeito, do conteúdo e

da análise, no entendimento de que os enunciados, as falas e os discursos estão, impreterivelmente, vinculados e submetidos aos aspectos contextuais sociais, históricos, culturais e políticos. Mas também no reconhecimento de que os discursos constituem esses contextos, modificando-os ou mantendo-os numa relação dialética.

Num cenário instável em que “as ideias e conceitos que compõem o núcleo central da semiologia poderiam ser abordados de múltiplas maneiras” (Araujo, 2000, p. 119), para refletir sobre alguns de seus princípios básicos, estabelecemos um diálogo direto com autores como Mikhail Bakhtin (2002 e 1981), Norman Fairclough (2001), Eliseo Verón (2004), Dominique Maingueneau (1997), Milton Pinto (2002) e Inesita Araujo (2000 e 2002); e indireto com Benveniste, Michel Foucault, Pierre Bourdieu e Eni Orlandi (1999)⁴³. Tais teóricos são privilegiados na linha atual da semiologia a qual nos filiamos, a “semiologia dos discursos sociais”, que no Brasil tem em Pinto seu principal expoente.

“As teorias e metodologias que sustentam a análise de discursos vêm sendo desenvolvidas no interior da semiologia ou semiótica. Para se diferenciar das etapas anteriores de desenvolvimento desta disciplina, que estiveram intimamente ligadas ao desenvolvimento do que se chamou estruturalismo nos primeiros setenta anos deste século, especialmente da ideia de uma análise imanente de textos, isto é, não contextualizada, independente do contexto social e histórico em que surgiram, costuma-se agora qualificá-la como semiótica social ou semiologia dos discursos sociais”. (PINTO, 2002, p. 25).

Trata-se de uma linha que não se deixa limitar pelas barreiras disciplinares, se nutrindo das principais correntes que debatem a linguagem e os sentidos, dentro e fora do campo da comunicação social ou da semiologia tradicional, combinando as tendências mais recentes das teorias dos discursos. Tendo começado na Escola de Comunicação e Artes da Universidade Federal do Rio de Janeiro (ECO/UFRJ), se expandiu para o curso de Comunicação e Saúde da Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz), com profícuo diálogo entre as duas instituições.

Araujo (2000, p. 16), que segue essa linha⁴⁴, considera que numa teoria dos discursos sociais sustentada pela semiologia há um “acentuado potencial de renovação da abordagem das práticas sociais”, especialmente as políticas públicas e de intervenção social, como as da saúde para os ciganos. Essa autora (Idem, p. 37) elenca ao menos três vantagens em optar por esta variante da semiologia: a) o necessário apagamento das fronteiras dicotômicas, o que possibilita compreensões mais críticas dos fenômenos sociais; b) o fato de focar questões relativas a

⁴³ Outra corrente muito importante da Análise de Discursos no Brasil, que também segue os princípios da Escola Francesa de AD, é a linha seguida por Eni Orlandi, que se filia diretamente a corrente de Michel Pechêux.

⁴⁴ Milton Pinto foi professor titular muitos anos da Escola de Comunicação e Artes (ECO) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), onde orientou diversos alunos, inclusive Inesita Araujo.

múltiplas áreas do conhecimento, o que permite uma atitude transdisciplinária e um conhecimento mais plural; e c) a maneira com que atua com a questão do sujeito, privilegiando a subjetividade, mas situando-o em contextos sociais e históricos.

Pinto (2002) e Araujo (2000), destacam que ao longo de percurso, a semiologia dos discursos sociais se firmou em três postulados: a economia política do significante, a semiose infinita e a heterogeneidade enunciativa. Postulados que englobam categorias como discurso, interdiscurso, comunidades discursivas, contextos, interlocutores e sentidos sociais que, no conjunto, ancoram uma Teoria dos (e análise de) Discursos, proporcionando fundamentações para analisarmos criticamente as políticas de saúde para ciganos no seu processo integral, mas focados nas suas estratégias de apropriação comunicacional.

Transversais, tais categorias e postulados estão imbricadas em todas as fases e etapas dessa pesquisa, tanto quanto nesse texto. Funcionam como noções operacionais, ao privilegiar uma perspectiva dialógica e polifônica (Bakhtin, 1981 e 2002) com as pessoas ciganas durante a pesquisa de campo, com o estabelecimento de um diálogo equivalente e equipolente, os reconhecendo como quem têm algo para falar, com o devido cuidado para não causar violência simbólica. Também funcionam como categorias analíticas, na organização e interpretação das informações produzidas em campo.

Vamos detalhar melhor os postulados da semiologia e suas principais categorias, mas já o fazendo dentro de uma perspectiva histórica e por dois motivos: desde a sua constituição, a semiologia é atravessada por constantes reformulações de teorias e conceitos; e as noções críticas atuais desta ciência consideram o aspecto histórico um ponto nevrálgico e sensível, que deve ser sempre levado em conta em toda análise ou teoria dos discursos. Desta maneira, ao mesmo tempo em que conformamos esse caminho, demarcando suas áreas conceituais; também buscamos a sua aplicabilidade no campo das políticas públicas na intervenção social em saúde.

2.3.1. Contextos históricos da semiologia (e análise) dos discursos sociais

“A história da Semiologia é curta e, todavia, já bastante rica. Em sua forma francesa, nasceu ela há cerca de uns quinze anos⁴⁵, quando se retomou a postulação feita por Saussure no seu Curso de Linguística Geral, a saber: que pode existir, que existirá uma ciência dos signos, que tomaria emprestado da Linguística seus conceitos principais, mas da qual a própria Linguística não passaria de um departamento. Em seus primórdios franceses, (que podemos situar à volta de 1956), a tarefa da Semiologia era dupla: de um lado, esboçar uma teoria geral da pesquisa semiológica, de outro elaborar semióticas

⁴⁵ O autor escreveu esse texto no ano de 1971 para a edição brasileira. Então ele fala de 1956.

particulares, aplicadas a objetos, a domínios circunscritos (o vestuário, a alimentação, a cidade, a narrativa, etc.)”. (BARTHES, 2006, p. 7)

As questões sobre o significado e o sentido nunca abandonaram o cenário filosófico desde a antiguidade grega, passando por Aristóteles e Platão, Santo Agostinho e Iluministas como John Locke. Mas foi a partir do final do século XIX que as discussões sobre a linguagem passaram a fazer parte do escopo principal da ciência ocidental (Noth, 2015), com as discussões inauguradas pelo suíço Ferdinand de Saussure (1857/1913).

Embora a gênese da semiologia, como vimos em Barthes, normalmente, seja atribuída à Saussure, que elaborou “uma teoria da língua em estado potencial”; dois outros nomes são importantes para a origem da semiologia/semiótica: o do norte-americano Charles Sanders Peirce (1839/1914), que propôs uma “Teoria da Aquisição da Linguagem” e constituiu fortemente a semiologia na sua versão semiótica; e o do alemão Ludwig Frege (1848/1925), que construiu uma “Teoria do Signo em Uso” (Araujo, 2000, p. 115), mas é bem menos conhecido no círculo acadêmico e infelizmente não vamos privilegiá-lo.

Talvez, Saussure sempre apareça primeiro, porque foi na obra póstuma⁴⁶, “Curso de Linguística Geral” (1916) que estabeleceu pela primeira vez diferenças e as bases da linguística e da semiologia, definindo que à primeira caberiam os estudos da linguagem verbal oral e escrita e à segunda todas as linguagens. O suíço levantou questões inéditas como o fato de que a língua possui múltiplas funções: física, fisiológica, individual, social; e ao mesmo tempo, duas dimensões: a sincronia, um estado estático; e a diacronia, uma fase dinâmica (Ribeiro, 2016).

Assim, “qualquer estudo da linguagem é hoje, de alguma forma, tributário de Saussure, quer tomando-o como ponto de partida, assumindo suas postulações, quer rejeitando-as” (Brandão, 1995, p. 9). Todavia, a linguística privilegiou o aspecto sincrônico, deixando de lado a diacronia (história). Ao fazer uma opção pelo signo, remetendo o sentido para os domínios da metafísica, Saussure percebe a língua como “repertório de códigos, com significados pré-determinados”, o que traz implicações, como a adoção de um paradigma imanentista que influencia ainda hoje as ciências humanas (Araujo, 2000, p. 114) e que precisa ser rompido.

A semiologia assume, deste modo, o debate sobre o sujeito e a sua inscrição, diacrônica e social. Portanto, ao estudá-la, impossível não adentrar nos campos da linguística e vice-versa, mesmo que seja para refutar argumentos, diferenciar pontos de vista, ou efetivar intercruzamentos de conceitos, que, em sua maioria, não são delimitados claramente. De

⁴⁶ O livro foi editado por seus alunos a partir de algumas de suas próprias anotações, mas fundamentalmente pelas anotações de seus ex-alunos.

qualquer modo, é fato que a semiologia só ganhou fôlego enquanto ciência com Roland Barthes (1915/1980) e sua obra *Mitologias*, em 1957.

Este movimento tardio não dependeu apenas das dinâmicas do estruturalismo ou das disciplinas científicas, mas, sobretudo, de questões exteriores, como o contexto ideológico de transformações profundas nos anos 1960, momento em que ocorre a ascensão dos meios de comunicação de massa nas sociedades industrializadas, “pós-modernas” e globalizadas, que exigiam novas ferramentas para dar conta dessas novas complexidades (Courtine, 2015, p. 409). E mesmo Barthes (2006, p. 8) admite que a relação com a linguística é contraditória:

[...]. É preciso, em suma, admitir desde agora a possibilidade de revirar um dia a proposição de Saussure: a Linguística não é uma parte, mesmo privilegiada, da ciência geral dos signos: a Semiologia é que é uma parte da Linguística; mais precisamente, a parte que se encarregaria das grandes unidades significantes do discurso. (IDEM)

Mas entre Saussure e Barthes, mesmo que não oficialmente demarcada; com o avanço da linguística, a semiologia também avançou. O debate sobre a linguagem e os sentidos não ficou completamente ausente. Outros nomes contribuíram para o desenvolvimento de ambas as disciplinas neste período. Um exemplo é o também francês Émile Benveniste (1902/1976), que tendo sido aluno de Saussure, marcou sua sucessão com a criação da teoria da enunciação.

Enfocando o “domínio da mostração”, em que a linguagem passa “a ser considerada o lugar da constituição da subjetividade”, Benveniste desenvolveu sua teoria em oposição a uma tendência representativa da língua, que dava ênfase “ao domínio da nomeação”, uma visada em que a subjetividade é descartada e o nome próprio é pensado como ideal puro de representação (Brandão, 1995, p. 45). Ao definir enunciação como “o processo de apropriação da língua”, ele muda o foco da análise do produto, o texto do enunciado, para o processo, o ato de produzir.

Para Benveniste, a língua só se concretiza no ato de enunciação, da fala; e a noção de sentido passa pelo sujeito (Ribeiro, 2016). ‘E quem são enunciadores? São as vozes presentes na enunciação cujas palavras não são explícitas’ (Araujo, 2000, p. 110).

“Percebe-se aqui claramente que o discurso depende das redes de memória e das suas condições históricas de produção, mas cada ato discursivo é único e desestabiliza em certa medida tais coerções, entre outras razões, pela ação que nele exerce o sujeito. Daí a Semiologia ter, como sua outra vertente, uma teoria do sujeito, mais precisamente a teoria da enunciação, formulada originalmente por Benveniste”. (ARAUJO, IDEM, p. 121)

Araujo (2000, p. 122) destaca que, na atualidade, a semiologia, via teoria da enunciação, tenta conciliar as formas de enxergar o sujeito da pragmática e da AD Francesa. Esta última

entende que o discurso conforma e constitui o sentido dos objetos que fala e, ao mesmo tempo, também constitui os sujeitos. Pechêux sugere a existência de um “efeito sujeito”, referindo-se à “ilusão da autonomia do sujeito como um efeito ideológico”, que embora acredita ser o único responsável pela significação do que diz, somente retoma sentidos já travados socialmente.

Confrontando com esta visão, a pragmática concebe o sujeito como determinante do discurso e da produção do sentido, localizando-o “no ajuste da interpretação entre interlocutores” e concedendo a ele o “estatuto de centro dos protocolos discursivos”. Ocorre que ambas as visões estão incompletas e é preciso um meio termo, de maneira que sim, o sujeito influencia a enunciação que profere, contudo, ao mesmo tempo, ele também é influenciado pelo que já está dado social e historicamente.

Ainda que insuficientes para uma análise semiológica completa, que depende também de uma teoria do discurso, as ideias de Benveniste marcaram definitivamente o pensamento semiológico francês, preparando o terreno e fundamentando o pensamento de Barthes, e outras linhas – como a Análise de Discursos Francesa. Para Araujo (2000, p. 110), a criação dessa teoria “chama atenção para o ‘aparelho formal da enunciação’, tornando irrecusável a abordagem linguística na análise discursiva”.

Aliás, a semiologia francesa manteve diálogos, segundo Barthes (2006, p. 8), com o estruturalismo etnológico de Levy Strauss; com a análise das formas literárias dos formalistas russos, capitaneados por Vladimir Propp; com o marxismo de Louis Althusser; com o pensamento psicanalítico de Jacques Lacan; com as ideias filosóficas de Jacques Derrida; e com a teoria do texto, de Julia Kristeva – que traduziu Mikhail Bakhtin pela primeira vez no Ocidente. As pontuações de Verón (2004) acerca da história da semiologia ilustram esse refazer contínuo, dividindo as suas fases em três gerações:

[...] a primeira semiologia, aquela dos anos 1960, proclamava-se imanentista: fechada em seu corpus ela não se interessava nem pela produção, tampouco pelo reconhecimento. A semiologia da segunda geração a dos anos 1970, deslocou a ênfase no sentido da produção: tratou então de regras de geração, de genotexto, em oposição a fenotexto e de produtividade textual. A semiótica dos anos 1980 integrará em seu marco conceitual uma teoria do reconhecimento, uma teoria dos efeitos do sentido, ou não existirá. (VERÓN, 2004, p. 83)

Concordando com esta classificação, Araujo (2000, p. 116) aponta que há dificuldades para uma sistematização, posto que a caracterização desses momentos varia de acordo com a abordagem, ou o autor escolhido e as etapas ora estão superpostas, ora entrepostas. Argumenta que o nome principal da primeira fase foi Barthes, com a publicação de sua já citada

“Mitologias” (1957), que trazia à tona duas questões: a introdução da semiologia como modo de acesso à Análise de Discursos e o acolhimento da “hipótese antropológica de que todo fenômeno cultural é comunicacional”. A pergunta-chave a qual giravam as discussões deste período era: “qual o significado?” (Idem, p. 117).

A segunda fase também começa com Barthes e a publicação número 4 da Revista “*Communications*”, de “*Elementos de Semiologia*” (1964), sob as influências de Benveniste, do russo Roman Jakobson e do dinamarquês Louis Hjelmslev. Entram em cena a teoria da enunciação e a teoria do discurso. Trata-se do período em que Bakhtin e Peirce “são traduzidos e trazidos à luz” (Araujo, 2000, p. 117). É quando a semiologia passa a perceber o sentido como produzido e disseminado espacialmente, com a emergência das noções de polifonia e de dialogismo. Também é quando “a AD constitui-se como método preferencial da semiologia”. Esta fase, que ainda convive com a atual, tem como pergunta chave: “como o significado é produzido? (Idem, p. 118).

Por fim, a terceira etapa “é o momento atual e ainda está em construção”. Enquanto que, na segunda o foco estava em como os processos de produção de discurso eram criados; na atual, o enfoque está nos processos de recepção com os produtores de sentidos. A pergunta agora é: “como o sentido circula e é consumido”. Este é o nosso caso, que estamos analisando a apropriação das políticas públicas de saúde pelas populações ciganas do Brasil e de Portugal. Nossa pergunta chave de tese se estrutura exatamente aí, para entender a produção dos sentidos na relação entre saúde e ciganos, especialmente, do ponto de vista de sua apropriação. Mas sem, é claro, desprezar a sua produção e circulação, posto que em conjunto, esses três elementos compõem o mercado simbólico (Araujo, 2002), isto é, os discursos concorrentes presentes nas mediações e estratégias de comunicação da saúde cigana. Passo então, a comentar as principais correntes que dialogam com e, influenciaram a semiologia dos discursos sociais.

2.3.2. Entre a pragmática, a AD Francesa a semiologia dos discursos sociais

“O sentido manifesta-se nos textos, ou nos discursos por uma ação do sujeito. Nessa afirmação estão contidos os dois núcleos que constituem o objeto de interesse das teorias que compõem a atual semiologia, a teoria do sujeito e a teoria dos discursos sociais. Esta última que também é chamada de Teoria da Produção Social do Sentido, tem sua origem na obra de Michel Foucault e a teoria do sujeito baseia-se na teoria da enunciação de Émile Benveniste”. (ARAUJO, 2000, p. 121)

Até aqui, vimos a história do ponto de vista da semiologia tradicional, apenas citando outras linhas, como as correntes anglo-americanas e francesas de Análise de Discursos; ou a

linha russa de Mikhail Bakhtin e seu círculo de pensadores. Gostaria agora de olhar mais de perto para essas correntes, que também influenciam a semiologia tradicional e a sua variante, a semiologia dos Discursos Sociais, como nos moldes propostos por Verón (2004), Pinto (2002), Fairclough (2001) e Araujo (2002).

Pragmática anglo-americana: Voltemos a Charles Sanders Peirce, para com ele, iniciar o enfoque sobre a tradição anglo-americana, que tendo a pragmática e o estruturalismo linguístico como bases fundantes, reúne também estudos oriundos da sociolinguística, etnometodologia e análises psicossociológicas. Na mesma época em que Saussure tecia suas considerações, o norte-americano elaborava “uma teoria da aquisição da linguagem”, partindo da análise dos signos, mas dava o nome de semiótica. Entre suas contribuições, Araujo (2000) contabiliza ao menos três.

A primeira diz respeito a um “caráter epistemológico”: o conhecimento sempre é mediado por um sistema de representação. E se falamos representação, estamos nos campos da mediação, da cultura, da linguagem e das relações de poder. Qualquer representação ocorre inevitavelmente por algum tipo de linguagem. Aliás, é desta constatação que decorre a ideia de semiose infinita, categoria que ancora um dos postulados centrais da semiologia que praticamos, que resumidamente podemos explicar como “a capacidade de um signo gerar outro signo”, criando séries discursivas nas mentes dos falantes infinitamente e cujos limites são estabelecidos pelos contextos, isto é, a cultura e a história, que ditam o que e como proceder discursivamente (Idem, p. 114).

A segunda, trata-se da noção de que o ser é um produto e é constituído pela linguagem, portanto, do diálogo com os outros, “antecipando concepções da psicanálise lacaniana e teóricos da AD”. Por fim, a terceira contribuição de Peirce diz respeito à sua “preocupação com a pragmática”. Enquanto Saussure elaborou uma teoria bidimensional, girando em torno da sintaxe e da semântica, ignorando a questão do poder de transformação dos signos sobre a realidade; Peirce construiu seu pensamento tridimensionalmente (Araujo, 2000, p. 115), olhando para essas três problemáticas.

Outros dois nomes importantes da corrente anglo-americana foram: o austríaco-britânico Ludwig Wittgenstein, que a partir de uma reação à “filosofia analítica e ao atomismo lógico de Bertrand Russel”, propõe o que denomina como “filosofia da linguagem comum”, uma teoria que vê os discursos “como jogos de palavras da linguagem verbal em contextos determinados”; e William Labov, que produz reflexões sobre os “esquemas estruturais e

funcionamento interno das narrativas orais” e também narrativas midiáticas, como os noticiários (Pinto, 2002, p. 23).

Na corrente anglo-americana, destacam-se ainda os trabalhos de análises dos esquemas gerais de organização e dos processos de abertura e fechamento na conversação cotidiana, desenvolvidos pelos sociólogos Erwin Goffman, Harold Garfinkel, Emmanuel Schegloff e Harvey Sacks, que primam por analisar os “esquemas gerais de organização dos processos de tomada da palavra, abertura e fechamento da conversação cotidiana” (Pinto, Idem). Conhecida como “*Discourse Analysis*” (Análises de Discurso), por conta da obra homônima (1952) do ucraniano, Zellig Harris, a pragmática trouxe contribuições importantes para a atual semiologia dos discursos sociais, mas não foi capaz de romper completamente com a visão da linguística, o que só viria a ser feito após a introdução de Bakhtin. Passemos à corrente francesa.

Análise de Discursos Francesa: a Escola Francesa de Análise de Discursos tem seu início em 1969 com a publicação da obra *Análise Automática de Discursos* a partir das reflexões de Michel Pêcheux. Defendendo uma crítica social do uso da linguagem e enfocando o movimento político, o autor parte dos estudos desenvolvidos por Ferdinand de Saussure, incorporando os estudos marxistas de ideologia de Louis Althusser. Segundo Brandão (1995, p. 36), a maior contribuição de Pêcheux está em compreender “os protagonistas do discurso como a representação de lugares determinados na estrutura de uma formação discursiva”.

Entretanto, para Courtine (1981 *apud* Brandão, 1995), a tentativa de definição da noção de “condição de produção” elaborada por Pêcheux, não rompe com as questões já assinaladas por Benveniste. Ribeiro (2016) revela que, nesta primeira fase, a AD francesa continuava fixa às matrizes linguísticas, variando entre duas concepções no modo de olhar para o sujeito no quadro teórico da enunciação: “o subjetivismo individualista” e o “objetivismo abstrato”. É natural que esses teóricos, pela época em que escreviam, estivessem presos à visão instrumental da língua, sem conseguir atingir o ponto da semiologia dos discursos sociais, que é justamente articular sujeito, discurso, língua e história, considerando-os como parte de um sistema de linguagem que tem múltiplas etapas e agentes, fatores e mediações, onde também se manifestam papéis sociais, identidades culturais e disputas pelo poder simbólico.

Na sua dinâmica de evolução ao longo do tempo, a AD francesa ampliou horizontes, entrando em diálogo com os pensadores russos, primeiro por meio dos formalistas, que tiveram destaque nos anos 30 e, depois, a partir dos anos 70 por meio do diálogo com Mikhail Bakhtin. As ideias deste último autor acerca da linguagem como uma arena dos conflitos sociais,

introduzida a partir dos conceitos de polifonia e dialogismo, marcaram definitivamente as tendências contemporâneas da AD francesa, da pragmática ou da semiologia (Pinto, 2002).

Neste sentido, a AD francesa tem em Dominique Maingueneau um seu representante, que faz uma articulação discursiva que rompe com os paradigmas da primeira fase desta corrente; e a AD anglo-americana por Norman Fairclough, que, por um lado, propõe sua teoria dos discursos partindo da crítica à AD francesa e as ideias de Michel Foucault, mas absorvendo seus princípios centrais; por outro, é influenciado pelas ideias de Michael Halliday e sua semiótica social, vinculados aos Estudos Culturais (EC), especialmente Stuart Hall (Pinto, 2002, Fairclough, 2001). Os EC, como vimos, conformam a outra macroteoria que fundamenta o nosso olhar para as políticas públicas de saúde para ciganos. Feitas tais considerações, passemos a terceira matriz a qual a semiologia dos discursos sociais bebe.

2.3.3. O confronto de vozes e a valorização do outro na teoria de Mikhail Bakhtin

“Um enunciado vivo, significante, surgido em momento histórico e em meio determinados, não pode deixar de tocar em milhares de fios dialógicos vivos, tecidos pela consciência socioideológica em torno do objeto de tal enunciado e de participar ativamente do diálogo social. De resto, é dele que o enunciado saiu: ele é como sua continuação”. (BAKHTIN, 1975, 100, in BRANDÃO, 1995, p. 53)

Refletindo sobre a linguagem desde o início do século XX – mas tendo sido introduzido nos estudos ocidentais da linguagem apenas na década de 60 –, o filósofo russo Mikhail Bakhtin (1895/1975) teve boa parte dos trabalhos divulgados por colaboradores ou publicados sob pseudônimos. Suas reflexões e críticas quebraram paradigmas no campo da linguagem, de maneira que, é considerada a terceira matriz da semiologia social dos discursos. Foram as suas categorias principais de polifonia e dialogismo que abriram a possibilidade de relacionarmos o discurso às suas condições de produção (Ribeiro, 2016, p. 31), que, incluem dimensões de seus contextos. Tal concepção, impactou de maneira irreversível as formas de analisar os discursos, constituindo-se "como princípios de análises aplicados a toda AD social" (Pinto, 2002).

Bakhtin elaborou "uma teoria da enunciação enquanto realidade da linguagem" que foi capaz de revelar as relações entre a linguagem e o ideológico. Com foco na construção e na interação social, em que "o outro desempenha papel fundamental na constituição do significado, integrando todo ato de enunciação individual num contexto mais amplo" (Brandão, 1995, p. 9), o autor cria uma "teoria da polifonia". A base do seu pensamento está no argumento de que a enunciação não é monológica, mas sim composta por múltiplas vozes concorrentes, antagônicas

ou complementares. O que significa dizer que: “todo texto é híbrido ou heterogêneo quanto à sua enunciação” (Pinto, 2002, p. 31).

Na concepção bakhtiniana, a língua é compreendida como “expressão das relações e lutas sociais, veiculando e sofrendo o efeito dessa luta, servindo, ao mesmo tempo de instrumento e material” (Bakhtin, 2002, p. 17). E a enunciação como uma réplica do diálogo social, se configurando como a unidade de base da língua. A enunciação “não existe fora de contextos sociais, já que cada interlocutor tem um horizonte social. Há sempre um interlocutor, ao menos em potencial” (Idem, p. 14). Entendida como enunciação, a fala está “absolutamente ligada às condições de comunicação” e “às estruturas sociais” (Bakhtin, 2002, p. 15).

Ao considerar as relações dialógicas como condições “constituintes e constitutivas dos sentidos” (Brandão, 1995, p. 55), o filósofo russo reintroduziu “os dois recalcados do estruturalismo: a história e o sujeito”, fazendo da relação com o outro “o fundamento de toda a discursividade” (Ribeiro, 2016, p. 31). Trata-se de uma concepção que pensa o diálogo como ontológico, se constituindo na relação com o outro e o indivíduo como fruto da intersubjetividade e da coletividade (Araujo, 2000). Tal concepção desloca a noção supervalorizada de sujeito ou a noção que o descarta, recolocando-o entre o social e o contextual, realizador dos sentidos, mas também seu efeito (Ribeiro, 2016).

Essa relação é dialética, negociada e conflituosa. Bakhtin (2002, p. 35) enfatiza que é por meio da ideologia que a consciência individual acessa a consciência coletiva e vice-versa: “os signos só podem ocorrer em um terreno interindividual”, adquirindo formato a partir da criação de “um grupo e organizado no curso de suas relações sociais” (Idem, p. 46).

“O sentido da palavra é totalmente determinado por seu contexto. De fato, há tantas significações possíveis quantos contextos possíveis. No entanto, nem por isso, a palavra deixa de ser una. Evidentemente, que essa unicidade da palavra não é somente assegurada pela unicidade da sua composição fonética; há também uma unicidade inerente a todas as suas significações. Como conciliar a polissemia da palavra com sua unicidade? É assim que podemos formular, de modo grosseiro e elementar, o problema fundamental da semântica”. (BAKHTIN, 2002, p. 106)

Pensar em termos dialéticos é compreender que as relações entre o indivíduo, o outro e a linguagem, a língua, os sentidos e a sociedade são sempre conflituosas que se constituem e são constituídas numa articulação e rearticulação infindáveis. Nesta compreensão, “os contextos não estão simplesmente justapostos, como se fossem indiferentes uns aos outros”. Eles “encontram-se numa situação de interação e conflito tenso e ininterrupto” (Bakhtin, 2002, p. 107), uma visão parecida com a semiose infinita, de Peirce. Ao tratarmos da polissemia, é

preciso lembrar uma compreensão ignorada pela linguística: a de que são os contextos que dão “uma pluralidade de acentos e dá vida à palavra” (Idem).

Tal posição é uma crítica a noção de “*corpus*”, que “transforma as enunciações em monólogos”, uma “prática reducionista que tende a reificar a linguagem” (Bakhtin, 2002, p. 15). A perspectiva trazida por Bakhtin teve consequências fundamentais nas maneiras que a semiologia dos discursos sociais passou a olhar a produção dos sentidos. Três categorias, que representavam fundamentalmente os modos de ver este processo, foram alteradas: com o foco saindo das noções de estrutura, de texto e de significado e passando às noções de processo, de discurso e de sentidos (Ribeiro, 2016 e Araujo, 2000).

A crítica é que a noção de significado carrega a ideia de algo fechado, estável e independente das circunstâncias; como se cada palavra tivesse uma única e pura essência (Ribeiro, 2016). Associada às teorias e métodos estruturalistas, herança da linguística saussuriana, esta visão acredita que o significado está “localizado nas estruturas isoladas e imobilizadas pelo analista” (Araujo, 2000, p. 120 e 121). Já a noção de sentido se associa à pluralidade e ao dinamismo. É uma propriedade contextual, que remete ao processo na íntegra e não à estrutura. O sentido se constitui em cada situação de enunciação, que é dado sob determinadas condições histórico-culturais. É mediado por instituições, conhecimentos e sujeitos que exercem coerções sobre o processo de produção (Ribeiro, 2016, p. 32).

Como argumenta Araujo (Idem, p. 121), as interpretações que se baseiam na categoria de significado refletem “uma tentativa de imobilização do sentido, especulativa e fugaz”, mas na prática epistemológica, não se pode ter “garantias a seu respeito”. O sentido “não pode ser tomado como um objeto integral”, de maneira que a proposição deste termo é uma busca por “semantizá-lo com os atributos que percebe nos fenômenos sociais: a pluralidade, o dinamismo e a propriedade de se constituir a cada situação de comunicação” (Araujo, 2000, p. 120).

“Os sentidos não estão prontos nos objetos ou nas palavras, repito. Mas também não nascem do nada, espontaneamente. Eles são produzidos em cada ato verbal, na copresença dos sujeitos, embora a ele não se restrinjam. As relações sociais, que são o *locus* da produção de sentido, ocorrem em determinadas condições históricas, culturais e políticas e são mediadas por instituições, umas e outras exercendo coerções sobre o processo de significação”. (ARAUJO, 2000, p. 120)

Quanto as diferenças entre texto e discurso, faremos a discussão no capítulo metodológico. Por enquanto, é preciso reter que todas essas contribuições proporcionaram um acumulado de experiências e visões acerca da linguagem e sua relação com a sociedade, especialmente, permitindo a construção de alguns princípios primados e postulados básicos da

análise semiológica dos discursos sociais que, por sua vez, orientam essa ciência e o nosso olhar para a apropriação das políticas públicas de saúde pelas pessoas ciganas.

2.3.4. Os postulados da semiologia dos discursos sociais

Partindo da visão bakhtiniana, adotada e reformulada pela concepção semiológica de Milton Pinto; Inesita Araujo (2000 e 2002) nos fala em três postulados que têm sido de grande valia para a compreensão tanto dos processos narrativos híbridos, transdisciplinares ou interculturais; como para a percepção dos discursos enquanto espaços da reprodução do *status quo*, da luta política e da transformação social: os postulados da heterogeneidade enunciativa, da semiose infinita e da economia política do significante, que juntos compõem o núcleo central da semiologia na sua variante do discurso social.

Polifonia e dialogismo ou heterogeneidade enunciativa e semiose infinita?

“A verdadeira substância da língua não é constituída por um sistema abstrato de formas linguísticas nem pela enunciação monológica isolada, nem pelo ato psicofisiológico da sua produção, mas pelo fenômeno social de interação verbal, realizada através das enunciações”. (BAKHTIN, 2002, p. 123)

No tópico sobre o contexto histórico das matrizes que influenciaram o pensamento da semiologia já começamos a introduzir esses conceitos. Agora vamos tratá-los de uma forma mais aprofundada, observando os seus aspectos mais marcantes. A começar pelo fato de que como em todas as categorias vinculadas à semiologia, os princípios da heterogeneidade enunciativa e semiose infinita também não estão imunes à problemática terminológica e ao princípio básico da indeterminação dos sentidos (Verón, 2004).

Tais termos “foram e ainda são alvo de uma certa diversidade no modo de designação das suas formas de expressão” (Araujo, 2002, p. 33), tanto que, muitas vezes, são interpretados de formas distintas e em outras são usados como sinônimos. A semiose infinita, por exemplo, é chamada de “intertextualidade”, por Julia Kristeva (1966), com o objetivo de destacar a “propriedade dos textos de se relacionarem com outros textos, anteriores, contemporâneos ou subsequentes”. Além disso, o termo “interdiscursividade” é tratado como sinônimo de dialogismo (Araujo, 2000, p. 130 e 131).

Por outro lado, Araujo (2000, p. 124 e 125) explica que foi por “divergências quanto ao estatuto do sujeito nas teses bakhtinianas”, que Authier-Revouz “propôs o termo heterogeneidade enunciativa para designar a polifonia discursiva, distinguindo entre a

constitutiva e a constituinte também chamada de mostrada”, sendo que a primeira designa as que estão implícitas no texto e a mostrada são as que estão explícitas. Alguns autores ainda farão uma distinção em relação à sua evidenciação nos textos se “horizontal e vertical ou de primeiro e segundo nível” (Araujo, 2002, p. 32).

Não nos interessa chegar nesse nível de detalhamentos. O importante é compreender que os conceitos de polifonia e de heterogeneidade enunciativa são equivalentes e aqui ambos são utilizados para focar a pluralidade de vozes que constituem os discursos. Da mesma forma considero como equivalentes os conceitos de semiose infinita e de dialogismo, na medida em que “o processo da fala, compreendida no sentido amplo como processo de atividade de linguagem tanto exterior como interior, é ininterrupto, não tem começo nem fim” (Bakhtin, 2002, p. 125). Se em qualquer evento comunicativo, o discurso é pensado como uma ponte entre o eu e o outro, como mostra Bakhtin (Idem), então, em princípio, um texto jamais terá uma única voz. Esta é a compreensão fundante da polifonia: “o postulado da heterogeneidade enunciativa dispõe que todo texto é uma polifonia, um conjunto de vozes que se exprime” (Araujo, 2002, p. 31). Para Bakhtin:

[...]. Através da palavra, defino-me em relação ao outro, isto é, em última análise em relação à coletividade. A palavra é uma espécie de ponte lançada entre mim e os outros. Se ela se apoia sobre mim numa extremidade, na outra apoia-se sobre o meu interlocutor. (BAKHTIN, 2002, p. 133).

De acordo com Araujo (2000, p. 124), neste postulado, a semiologia põe em causa a natureza da unicidade e autonomia discursivas do sujeito. É que o longo do tempo, na linguística e na semiologia tradicional construiu-se uma ideia hegemônica de que aquele que diz algo é o responsável pelas representações do discurso que profere. Mas esta visão está equivocada. O discurso é “composto por diversas vozes cujas consciência e controle escapam em parte ao locutor e que se manifestam em cada ato enunciativo” (Idem).

Questionando-se sobre o que é um sujeito, Pinto (2002, p. 32), observa que tal problemática entra para a AD “juntamente com os estudos de enunciação” – entendida como “o ato de produção de um texto e se opõe a enunciado, que é o produto cultural produzido” – e responde a seguinte questão: “a quem atribuir a responsabilidade por tal ou tal representação reconhecida em um texto?” Em outras palavras: “nós não somos inteiramente responsáveis pelas representações que acreditamos fazer nos textos que produzimos” (Pinto, 2002, p. 30).

Utilizando uma “metáfora dramática já bastante difundida nas ciências sociais”, Pinto (2002, p. 35 e 36) destaca que os sujeitos assim definidos, podem ser considerados como “seres de papel, ou papéis” e “se constituem em lugares de identificação para os participantes de carne

e osso ao se assumirem como emissores ou coemissores em eventos comunicacionais”. Compreendendo como Araujo (2000, p. 26), assumimos existir ao menos três sujeitos que compõem um discurso: a) “o sujeito da enunciação” correspondente à “imagem daquele que se apresenta como emissor, como responsável pelo discurso” e em muitos casos coincide com o emissor real, que nem sempre é o que produz o suporte discursivo, mas aquele que o faz circular ou o intermedeia; b) “o sujeito do enunciado” que trata-se da “imagem daquele a quem se fala”, isto é, o receptor idealizado; e c) “os enunciadores”: outras vozes convocadas pelo “emissor” que ajudam a “compor e legitimar sua própria imagem, de forma implícita ou explícita”.

Aqui chegamos a uma síntese fundamental para entender como atuam os grupos e comunidades ciganas, bem como ativistas e associativistas, em termos de utilização de suas identidades culturais: é possível dizer que na concepção da semiologia dos discursos sociais, as identidades e as diferenças culturais constituídas pelos grupos sociais, são formas de representar as posições ou lugares que os indivíduos ou sujeitos podem ocupar no interior das formações discursivas. Neste sentido, reconhecer as vozes da enunciação criticamente é uma das etapas fundamentais para a caracterização “das condições de produção de um texto, vista sob o ponto de vista dos textos que reconhece em recepção” (Pinto, 2002, p. 31).

Ao recorrer ao modo de perceber o texto polifonicamente, por um lado explicitamos as vozes discursivas presentes nas políticas públicas de saúde para ciganos, fundamentalmente, as vozes ciganas; bem como nos ajudou a revelar qual o lugar de interlocução elas ocuparam e ocupam nesta construção: se mais centrais ou mais periféricas. Por outro lado, nos tornou possível analisá-las do ponto de vista do contexto histórico, expondo a maneira com que as vozes ciganas foram ao longo dos séculos silenciadas, censuradas e apagadas, o que pode influenciar hoje no atendimento dos serviços públicos de saúde, onde funcionários de saúde e protocolos médicos e de sistemas burocráticos, podem, devido ao imaginário equivocado, continuar reproduzindo estereótipos, preconceitos e racismos frente aos usuários ciganos.

Mas, Bakhtin não apenas detectou a multiplicidade de vozes presentes em qualquer enunciação, seja ela escrita, oral ou imagética, como também aponta para o ângulo no qual elas se justapõem, isto é, como são orquestradas e dialogam. Foi para explicitar a relação dialética, que o autor propôs o termo dialogismo, que pode ser conceituado como: “a rede interativa que articula as vozes de um discurso”, ou ainda “o jogo das diferenças e das relações: entre sujeitos do mesmo texto, entre enunciados, entre textos, entre textos e contexto e assim por diante” (Araujo, 2000, p. 124).

“O dialogismo é a essência do postulado da semiose infinita, termo que designa o movimento incessante dos sentidos, através de uma rede remissiva que é acionada em cada enunciação. Se um texto é polifônico, o discurso – conjunto de textos articulados numa prática, a prática discursiva – também assim se apresenta”. (ARAUJO, 2002, p. 30)

Desta forma, é possível compreender que a relação dialógica ocorre desde o nível micro, como uma palavra ou texto, até o nível macro como o enunciado, o discurso, ou a formação discursiva. O entendimento é o de que “sendo um objeto heterogêneo”, todo texto, também se situa como “sendo o lugar do encontro de uma multiplicidade de sistemas diferentes de determinação”, ao mesmo tempo, em que “pode-se construir tantas gramáticas quanto houver maneiras de abordar o texto” (Verón, 2004, p. 52).

Eliseo Verón (Idem, p. 72), seguindo Peirce, afirma que a semiose é “social, infinita e histórica”. Tal “natureza ternária é um aspecto decisivo do modelo de semiose em relação aos modelos de dois termos que dominaram toda a história da linguística contemporânea a partir de Saussure”. É justamente essa característica que fundamenta a ideia de uma rede interdiscursiva infinita, que “está sempre em jogo, mesmo que nem sempre seja possível, é claro, englobá-la inteiramente num determinado projeto de análise” (Idem, p. 74). Como ensina Araujo (2000, p. 129), na medida em que “cada significante remete para outro(s) significante(s)”, é possível, em tese, que os indivíduos tenham infinitas representações e o resultado é que jamais chegaremos a um sentido completamente estável, ainda que alguns se cristalizem sob a forma de pré-construídos, estereótipos ou rejeições.

É a polifonia e o dialogismo que fundamentam a ideia de interdiscurso. Defendendo o primado do interdiscurso sobre o discurso, Maingueneau (1997, p. 113) entende que a análise deve se centrar não nesta categoria em si, mas no espaço de trocas entre vários discursos, escolhidos por critérios de conveniência, sendo necessário “definir uma formação discursiva a partir do seu interdiscurso”. Isso porque “toda formação discursiva é associada a uma memória discursiva”, que é construída a partir de “formulações que repetem, recusam e transferem outras formulações” (Idem), num processo sem começo ou fim.

Para dar conta da complexidade da formulação e aplicação do conceito de interdiscurso, Maingueneau (1997) agrega outros três termos complementares: universo discursivo, campo discursivo e espaço discursivo. Todavia, não vou esmiuçar esses pontos, posto que tomamos por base de análise a matriz de mediações, a que está vinculada ao modelo da comunicação como um mercado simbólico, de Araujo (2002), que tem semelhanças com a abordagem de Maingueneau, inclusive agregando o seu conceito de “comunidades discursivas”.

Os conceitos de polifonia e dialogismo são indispensáveis para perceber que os ciganos não são, simples “objeto de lutas políticas”, ou massa de manobra, seja na área da saúde, da ciência, da comunicação ou da informação, enfim, de todas as políticas sociais, incluindo educação, trabalho e renda, habitação e infraestrutura (saneamento básico, esgoto, água encanada, luz, internet, etc.), enquanto determinantes sociais da saúde. É evidente que diante dos cenários discursivos dos processos de políticas públicas estatais, que privilegiam as vozes oficiais, os Kalon ocupam quase sempre posições periféricas no contato com os técnicos de instituições públicas de saúde, ou de organizações não governamentais de direitos humanos.

Contudo, atualmente, muitos ativistas ciganos no Brasil e em Portugal, como os interlocutores de nosso trabalho, percebem a importância de fazer representar suas próprias vozes e os seus interesses políticos, sociais, econômicos e culturais. Estão aprendendo a participar da negociação dos sentidos das políticas públicas sociais e de saúde. Aplicam táticas de resistência e, vez por outra, conseguem inverter a cena da comunicação e da saúde, ingerindo sobre elas mais do que meramente receptores passivos.

Apesar de ocuparem uma posição periférica historicamente no discurso racista do ocidente, que povoa o imaginário social hegemônico nesses dois países; os ativistas e as comunidades ciganas, mesmo aquelas mais excluídas, como o bairro da Pedreira, em Beja, resistem. Tanto uns como outros, por vezes, de formas contraditórias ou ambíguas, articulam práticas discursivas e estratégias comunicacionais no sentido da luta política e da mudança nas relações de poder e desigualdade que sofrem milenarmente, na sociedade brasileira ou na portuguesa e que, na atualidade, persistem em estratégias que utilizam para a inclusão social e a quebra dos estereótipos e estigmas, que os colocam como inferiores.

Nossa passagem pelo bairro, durou quatro horas, mas foi o suficiente para conseguir ouvir muitas famílias, sendo que cinco narrativas foram gravadas. O chocante é que o local é de uma degradação absurda e as pessoas queriam insistentemente serem ouvidas e “gritar” os problemas que persistem no seu dia a dia há mais de 10 anos, uma boa parte deles provenientes da falta do acesso em saúde e das precárias condições de higiene, posto que a maioria dos moradores do local não tem acesso à água, à habitação, ao emprego, aos transportes públicos... A situação das cerca de 500 pessoas que vivem no local é tão grave que chegou a ser chamado de “O Cemitério dos Vivos”⁴⁷, porque durante um tempo funcionou como *apartheid* social, com a linha abissal sendo traçada por um muro físico. É o que podemos averiguar neste trecho

⁴⁷ Acesso disponível em: <http://rr.sapo.pt/o-cemiterio-dos-vivos/index.aspx>

da reportagem de João Carlos Malta, Teresa Abecasis e Rodrigo Machad, para o portal da Renascença e publicada no dia 26 de junho de 2016.

“Entrar no Bairro das Pedreiras com um microfone e uma câmara de filmar é o suficiente para que se juntem cerca de dez ciganos em círculo. "São da SIC, são da SIC? É para a televisão?". Todos querem contar um problema que os aflige, mostrar que são "tratados como animais". As primeiras conversas seguem o caminho dos olhos: "Veja ali em cima, é o canil municipal. Ao lado há o canil privado e o pombal. Têm-nos aqui com os cães. É só bichezas". (MALTA, ABECASIS e MACHAD, 2016).

Em nossa visita, em setembro de 2017, o muro físico já não existia. Contudo, as condições e situações precárias eram as mesmas. Fomos acompanhando uma ação denominada “Caravana pela Habitação”, organizada por uma ONG que estava fazendo um levantamento de comunidades que vivem em habitações impróprias no país, para entregá-lo à comissão responsável por aprovar o orçamento do governo para 2018.

Figura 3 - Foto da reportagem “O Cemitério dos Vivos”, realizada com a comunidade cigana em Beja.



A visita contou como guia, com o mediador da Câmara Municipal de Beja para as comunidades ciganas, o também Kalon Prudêncio Canhoto. A voracidade da comunidade por denunciar seus problemas era gigantesca. Deduzo que pela falta de audiência credível, não deixam passar a oportunidade de denunciar as mazelas e os dramas que vivem, com uma necessidade urgente e muito ruidosa. São 'Estratégias' discursivas como essas que enfocaremos nos resultados deste trabalho. Passemos, então, ao terceiro postulado da semiologia social dos discursos: a economia política do significante.

Economia política do significante: a comunicação como mercado simbólico

“A semiologia dos discursos sociais incorporou os ensinamentos da antropologia de que os fenômenos culturais funcionam sob uma lógica de

mercado, a lógica da produção, circulação e consumo de seus produtos. Trazendo isso para o plano dos discursos – o domínio do simbólico – afirma que o espaço da comunicação constitui um mercado simbólico que opera segundo regras de qualquer outro mercado: é só através do processo de produção, circulação e consumo que os objetos adquirem a condição de significante. É esta premissa e seus desdobramentos que formam o postulado da economia política do significante”. (ARAUJO, 2000, p. 135)

Vamos tratar sobre a economia política do significante partindo da visão de Araujo (2000 e 2002), que para além das teorias do discurso e da enunciação – amparada no modelo produtivo, em Verón, nos postulados da heterogeneidade enunciativa e semiose infinita e economia política do significante em Pinto e na visão da linguagem como arena dos embates sociais, de Bakhtin –, incorpora elementos de teorias do poder, como Poder Simbólico (Bourdieu), e microfísica do poder (Foucault); bem como dialoga com os Estudos Culturais, especialmente a teoria das mediações (Barbero e Orozco) e os conceitos de hibridismo (Bhabha e Canclini) e de articulação (Jameson).

As ideias organizadoras de nossa análise comunicacional estão consolidadas neste modelo (Araujo, 2002), que apresenta um arcabouço que nos contempla em três componentes. O primeiro é a sua “formulação básica” teórica, que sintetiza o modo de pensar a comunicação como um mercado simbólico. Reunindo conceitos como produção, circulação e consumo dos sentidos sociais e poder simbólico, proporciona um olhar crítico sobre a apropriação das políticas públicas de saúde por parte das pessoas ciganas, permitindo revelar as desigualdades aí presentes. De modo resumido:

[...] a comunicação opera ao modo de um mercado, onde os sentidos sociais – bens simbólicos – são produzidos, circulam e são consumidos. As pessoas e comunidades discursivas que participam desse mercado negociam sua mercadoria – seu próprio modo de perceber, classificar e intervir sobre o mundo e a sociedade – em busca de poder simbólico, o poder de constituir a realidade. (ARAUJO, 2002, p. 288)

O segundo componente é a representação gráfica, que articula visualmente categorias operacionais do modelo, como rede de sentidos sociais, contextos, centro e periferia como posições discursivas e lugar de interlocução, ancorando visualmente nosso modo de analisar semiologicamente e interculturalmente o mercado simbólico das políticas públicas de saúde para ciganos. O terceiro componente é a matriz de mediações.

Modelo, representação gráfica e matriz nos proporcionam ver a relação entre os profissionais de saúde e ciganos como relações de poder, portanto, desiguais. Ou seja, nos possibilita analisar apropriação das políticas públicas para ciganos como parte de um mercado produtivo dos sentidos sociais, que se configura por relações de sentidos moldadas pela disputa

em torno do poder simbólico, isto é, o poder de fazer ver e fazer crer e, assim, revelar e caracterizar as mediações; processos, interlocutores, contextos e estratégias que aí se efetivam.

Tabela 1 – Funcionamento do Modelo do Mercado Simbólico

Especificando os termos do modelo da comunicação como mercado simbólico
❖ Comunicação é o processo de produzir, fazer circular e consumir os sentidos sociais, que se manifestam através de discursos.
❖ Esse processo caracteriza um mercado simbólico, no qual o circuito produtivo é mediado por uma permanente negociação.
❖ Esse mercado pode ser operado por indivíduos ou por comunidades discursivas.

Por exigir multiplicidade de sujeitos e estratégias discursivas, a concepção de negociação de sentidos, “pode levar a esquecer” premissas fundamentais, a exemplo “da polissemia incontrolável do texto” e “do funcionamento discursivo a partir de diferentes matrizes” (Idem), compreensões que fundamentam os princípios da semiologia social dos discursos. Para definir o modo de produção dos sentidos, é necessário “relacionar processos de produção às suas condições de produção (Araujo, 2000, p. 139).

“Políticas públicas são delineadas com base em discursos hegemônicos, ou seja, discursos que por uma razão ou outra obtiveram uma condição de legitimidade maior que os demais. Essa legitimidade é objeto de embates e negociações em vários níveis, mas, quaisquer que sejam estes, são lastreados, conformados e, finalmente, ratificados pelo nível simbólico. Estamos, pois, no domínio do modelo produtivo da comunicação que tem como pedra de toque a prática da negociação”. (ARAÚJO, 2002, p. 39).

Ora, se a pedra de toque de qualquer jogo comunicativo, como vimos, é a prática da negociação, isso não significa que ela seja igualitária. Uma vez que o “poder de produzir e de fazer circular seus discursos é desigualmente distribuído”, as negociações que aí se efetivam também são desiguais (Araujo, 2002, p. 44). Os membros deste mercado, “não possuem as mesmas condições de produção, circulação e consumo dos bens”. Tampouco, possuem o mesmo capital econômico ou simbólico, sendo que “a maior desigualdade se apresenta na circulação, onde há um desequilíbrio flagrante entre as condições desfrutadas pelos núcleos discursivos centrais da sociedade e as que são propiciadas aos núcleos periféricos” (Idem).

Nessa ótica, as desigualdades sociais e raciais e de gênero podem ser relacionadas a todas as etapas do circuito produtivo em comunicação (Araujo, 2002, p. 44). Permite, assim, compreender que a comunicação e as políticas públicas, incluindo as de saúde para ciganos, também se relacionam em várias dimensões. Por exemplo, na sua elaboração, uma relação estruturante, ocasião em que vários atores e instituições – como os próprios ciganos, representados por seu movimento organizado, os profissionais de saúde, os gestores das políticas públicas e, de certa forma, mesmo outros movimentos sociais que disputam recursos no mesmo espaço, outros setores públicos, entre outros –, lutam pela predominância de um ponto de vista no sentido do que será proposto em termos de planejamento, orçamento, gestão, forma, conteúdo e execução da intervenção social.

Ainda do ponto de vista da “produção”, as desigualdades evidenciam-se na “propriedade dos meios, no lugar de interlocução, na condição econômica (contexto existencial), no lugar que o interlocutor ocupa na topografia social e institucional (contexto situacional)” (Araujo, 2002, p. 292). Significa dizer, que se, por um lado, os governos de Brasil e Portugal, como veremos no capítulo de resultados, chamaram alguns ativistas ou associativistas ciganos para dialogar sobre a construção das políticas destinadas para essas comunidades. O mesmo não ocorreu com pessoas das comunidades ciganas do Bairro da Pedreira em Portugal, ou tampouco com a comunidade cigana de Rondonópolis (MT) no Brasil, por exemplo.

Em relação à circulação, salienta-se que “no mundo simbólico nada assume existência antes de ser posto em circulação”, inclusive o texto. E é justamente aí, “na capacidade de fazer circular mensagens e sentidos privados, tornando-os públicos, que se localiza grande parte da assimetria no poder discursivo”. Devemos levar em conta uma contradição: se por um lado, é na circulação que vozes concorrentes agregam valores aos discursos circulantes, se cruzam e se chocam, se associando ou se repudiando; por outro, é neste espaço onde algumas destas vozes são amplificadas e outras silenciadas ou sequer ouvidas. Portanto, trata-se de um espaço onde se “define parte importante das condições de consumo” (Araujo, 2002, p. 139); e é também onde a desigualdade se manifesta e “produz mais fortemente a exclusão social” (Idem, p. 292).

Na maioria das vezes, a desigualdade na circulação se manifesta na adoção de propostas inadequadas e baseadas em modelos “desenvolvimentista e transferencialista” da comunicação, que ignoram os conceitos de polifonia, dialogismo e, obviamente, contexto e lugar de interlocução. Questiona-se aqui o poder de circulação: “quem consegue fazer circular” e “ser ouvido?” Ou seja, é neste espaço, que alguns “sentidos dominantes ampliam sua hegemonia, ao silenciar os demais” (Araujo, 2002, p. 292). Não por acaso as redes de comunicação são sempre um dos alvos de quem procura acumular poder (Idem, p. 305).

A desigualdade é um componente intrínseco das condições de consumo, “onde se concretiza a hegemonia”. Tudo o que consumimos, inclusive no âmbito simbólico das informações e do conhecimento: “é diferenciado de acordo com os contextos e lugares de interlocução”. Em síntese: “ao lado da diversidade e do espaço de negociação, há um movimento hegemônico de concentração e de predação de discursos” (Araujo, 2002, p. 292).

“Há discursos predadores, que cooptam primeiro, para destruir depois, pelo esvaziamento, em seguida pela eliminação. Trazem para si os conceitos e dispositivos de outros e os transformam, convertendo-os em si mesmo. Muitas estratégias de concorrência discursiva pautam-se por este procedimento. Seguindo com Chesnais, a economia estaria organizada para atrair fluxos de capital para o centro. Da mesma forma, a economia das trocas linguísticas favorece uma concentração de capital simbólico, portanto de poder simbólico”. (ARAUJO, 2002, p. 293)

Baseado nesta concepção, entendo a apropriação das políticas públicas para ciganos como marcada pelas condições e contextos locais de sua efetivação. Isto é, quando as pessoas das comunidades ciganas, excluídas e em situação de desigualdade social históricas, procuram os serviços de saúde, onde aparecem muitos conflitos, na medida em que são sistemas rígidos e fechados, que não estão preparados para a diferença cultural, apesar do princípio da equidade.

Para encerrar este tópico, quero explicitar que um dos motivos em assumirmos o modelo da comunicação como mercado simbólico é o fato de que ele traz inerentemente “uma dimensão e a possibilidade de transformação social”, o que favorece nossa tarefa já declarada de oposição às forças centrípetas de concentração de poder no mercado simbólico da comunicação para a saúde cigana, que historicamente têm excluído ou silenciado as pessoas ciganas, ainda que sejam elas as principais mencionadas, mas emolduradas numa representação estereotípica, que não é sua e sim discurso colonial diria Bhabha (1998) e ratificaria Santos (2016).

Mas nos posicionar desta forma não é tão simples como parece e vai contra toda maneira clássica de produção do conhecimento científico nas ciências, de uma forma em geral, e na comunicação em específico. Teorias ultrapassadas, que baseadas em modelos mecânicos de pensar comunicação, não conseguem dar conta das complexidades do campo das políticas públicas e da intervenção social.

O Mercado Simbólico como uma contraposição aos modelos desenvolvimentistas

“Modelos de comunicação disponíveis não permitem apreciar adequadamente os processos de negociação dos sentidos, conferindo à circulação um papel coadjuvante entre produção e recepção. Neste quadro, textos são considerados produtos, desprezando-se os processos discursivos de produção, circulação e consumo textual. Também, em sua maioria, não desenvolvem uma visão

multipolar das relações comunicativas, que contemplem a polifonia social. Não é de se estranhar, diante disto, que os contextos sejam esquecidos". (ARAÚJO, 2002, p. 40)

A proposta de Araujo (2002, p. 283) se insere na crítica ao modelo desenvolvimentista, que tem sido hegemônico na comunicação das políticas públicas de saúde. Tal modelo, apesar de ignorar “os processos sociais de formação dos sentidos”, foi introduzido no poder público brasileiro – e posso dizer que também português – nas décadas de 40 e 50, tornando-se “dominante na intervenção social” praticada no país. Está arraigado nas práticas comunicativas da saúde pública, solapando “outras possibilidades e tendências” (Idem).

A implantação deste modelo no Brasil se inscreve “nos planos desenvolvimentistas norte-americanos para o então chamado Terceiro Mundo”, tendo sido formulado a partir “da teoria da modernização e o funcionalismo como uma estratégia de combate à expansão do comunismo mundial” (Araujo, 2002, p. 283). Sua lógica, defende que o subdesenvolvimento enfrentado por países periféricos seria “produto da falta de informação, de educação e de atitudes favoráveis ao progresso” e, neste sentido, “uma comunicação adequada” deveria prover tais condições (Idem).

Ancorado, ou no modelo informacional/matemático, que pressupõe um “esquema básico emissor-mensagem-receptor”, ou no “modelo behaviorista de David K. Berlo, que estabelece a comunicação como um processo de moldagem de comportamento, alimentado pelo *feedback*”, ou em ambos, (Araujo, 2002, p. 382); o discurso do modelo desenvolvimentista “encontra-se bastante revigorado” nas práticas comunicativas das políticas públicas. Muitas vezes as intervenções sociais mudaram os instrumentos de comunicação, passando das tradicionais cartilhas e outros impressos, aos meios audiovisuais ou páginas da Internet, mas o modelo e a prática comunicacional continuaram fundamentando-se nas mesmas concepções imanentistas, informacionais, unilineares e unidirecionais (Idem, p.383 e 384).

No caso da saúde cigana no Brasil nem isso. O que o Ministério fez ao longo dos últimos quatro anos foram dois produtos específicos de comunicação, em diálogo com a Organização Não Governamental Associação Internacional Sarah Maylê Kali, que é formada por mulheres ciganas da etnia Rom e não ciganas. São direcionados para profissionais de saúde, foram impressos e disponibilizados em PDF nos sites das duas instituições direcionados para profissionais de saúde.

Um deles foi o cartaz “Povo Cigano – Acesso Humanizado e Acolhedor em todos os serviços de saúde”, que focou na divulgação da portaria 940. Embora tenha sido lançado pelo então ministro da cultura, foi motivo de controvérsias. O caso acabou no Ministério Público

Federal, com uma denúncia de grupos ligados a outra ONG, a ANEC (Associação Nacional das Etnias Ciganas), está formada só por pessoas ciganas, mas todas da etnia Kalon, alegando que não se sentiam representados no cartaz porque os que lá estavam fotografados eram apenas ciganos da etnia Rom. Há aqui um duplo conflito: o primeiro no movimento político cigano entre duas associações e o segundo nas diferenças culturais entre duas etnias ciganas distintas.

O outro material foi a cartilha “Subsídios para o cuidado à saúde do Povo Cigano” (com tiragem de cinco mil exemplares), lançada em 2016, com 44 páginas, que abordou diversos temas relacionados não apenas à saúde, como também à cultura, ao histórico e as especificidades das comunidades Romani. Não aprofundarei o olhar agora para crítica, posto que este espaço será contemplado mais à frente. Mas só para fechar o assunto, mister ressaltar que é um material feito nos moldes do modelo informacional, privilegiando as vozes oficiais e borrando literalmente as imagens das diversidades ciganas que ilustram a cartilha.

Mas, retomando as reflexões teóricas, os modelos tradicionais de comunicação compreendem equivocadamente os produtos culturais em sua circulação, inclusive os próprios modelos, de maneira isolada das condições sociais que os formaram. Por conseguinte, oculta “suas condições de produção”, assim como o que “está fora do modelo, impedindo uma compreensão mais abrangente da realidade” (Araujo, 2002, p. 283). Seu *modus operandi* prima por “localizar nas pessoas as causas dos problemas sociais, políticos e econômicos”.

Para combater, por exemplo, “a extrema miséria da população, submetida a relações de trabalho precárias”, problemas estruturais e políticos causados pelas concentrações de terra, renda, capital, meios de produção e poder; são apresentadas soluções únicas ou individuais. “Diagnostica-se como causa a ausência de comportamentos e atitudes adequadas”, ao mesmo tempo em que, “apresenta-se como solução uma estratégia de comunicação, que basicamente, dissemina informações como se deve proceder”, deixando de lado contextos, relações de poder, estruturas físicas e institucionais, emprego, uma imensidão de variáveis (Araujo, 2002, p. 284).

Outros dois fatores contrapõe o modelo do mercado simbólico aos modelos hegemônicos da comunicação. Um primeiro diz respeito ao fato de que devido às suas naturezas lineares e unidirecionais, estes modelos não dão conta de compreender “a realidade comunicativa” na sua totalidade dialética, entendendo-a como “um processo de repasse de mensagens de um polo a outro, cuja maior preocupação, além de utilizar códigos reconhecíveis”, é eliminar os “ruídos”, isto é, “interferências que possam prejudicar a decodificação dessas mensagens” (Araujo, 2002, p. 285).

Por fim, o último fator de contraposição do modelo do mercado simbólico aos modelos dominantes de comunicação, refere-se ao fato de que estes últimos “trazem implícita a

concepção de significado, entendido como algo imanente aos códigos linguísticos, portanto algo transferível”. Neste ponto de vista, a comunicação é um ciclo fechado, com início e fim, onde teríamos apenas “um emissor transferindo informações e conhecimentos a um receptor” e “cujo objetivo principal é garantir a reprodução fidedigna do que foi emitido”. Isto significa dizer, repito, que tais modelos desconsideram que o processo de negociação simbólica se estabelece por meio de relações de poder e conflitos permanentes entre distintos atores, instituições e comunidades discursivas e seus diferentes interesses (Araujo, 2002, p. 382).

Há neste pensamento, um modo de compreensão do poder que se expressa via poder simbólico, se exerce pela “via discursiva” e, assim, “reflete a desigualdade social na posse dos diversos tipos de capital” (Idem). É, ao mesmo tempo, um pensamento que, compreendendo o jogo da comunicação como uma disputa simbólica, acredita “na possibilidade de pressão e negociação de interesses por parte dos mais fracos” (Araujo, 2002, p. 37), que no nosso caso, evidentemente, são as comunidades ciganas, posto que historicamente, tem se encontrado numa situação de exclusão e desigualdades sociais, que discursivamente, podemos ler como silenciamento e invisibilidade, que desaguam no negligenciamento em comunicação, em saúde.

Teorias tradicionais sobre aculturação não dão conta de compreender o complexo do mercado simbólico das políticas públicas de saúde e da intensa negociação de sentidos que aí se apresenta, porque tendem a considerar os ciganos como sujeitos passivos de um processo inexorável histórico que os desqualificaram, estereotiparam e estigmatizaram; e não como pessoas que agem sobre a sua própria realidade, embora em desvantagem de forças. As teorias culturalistas tendem a ver os comportamentos, conhecimentos e modos de compreender da ciganidade como índices culturais e não como estratégias sociais e políticas, portanto, comunicacionais de resistência, que permitiram não apenas às comunidades romani sobreviverem às perseguições seculares do colonialismo e do capitalismo, como continuarem como etnias não assimiladas pelas sociedades majoritárias de Brasil ou Portugal.

Para avançar, na compreensão da apropriação das políticas de saúde para ciganos, é necessário ir além do respeito e do entendimento da especificidade cultural dos ciganos, para percebê-los como ativos negociadores de sentido, que vez por outra equilibram a situação desvantajosa em que se encontram, praticando estratégias discursivas no campo da comunicação e saúde, que revelam possuírem poder simbólico – e o exemplo é o meu caso, que como cigano, também sou especialista da comunicação e pesquisador da área.

Inicialmente, a noção de “mercado” me incomodou, principalmente, por já ser tão batida nas teorias econômicas e sociais, inclusive, como outros conceitos, objeto de disputas de sentidos de distintas correntes e escolas, principalmente, positivistas e marxistas. Mas, ao

entender a lógica que Araujo busca trazer, dentro da semiologia, compreendi que, apesar de ter sim semelhanças em seu modo de funcionamento, se trata de uma metáfora para designar as lutas e arenas ocorridas na linguagem, isto é, no nível simbólico, o dos discursos.

Diferenciando-se de outras noções de mercado, inclusive, a clássica categoria de análise presente na teoria econômica desde o século XVIII, ou de sua concepção capitalista, que aparece na história desde a primeira revolução industrial, que aliás, podemos dizer, está mais ligada ao modelo desenvolvimentista da comunicação. Na medida em que, “o mercado simbólico é um mercado de desiguais e a negociação que nele se processa tem o caráter de luta por posições de poder discursivo”.

“Se pensarmos que a prática discursiva está submetida a condições de desigualdade do poder simbólico – poder de constituir a realidade – e se pensarmos na noção de intertexto e interdiscursividade presentes na formação dos sentidos sociais, teremos que pensar que é imprescindível perceber como relevante o processo de formação dos sentidos sociais. Na base, estão conceitos como liberdade, democracia, cidadania”. (ARAUJO, 2002, p. 292).

O poder simbólico no mercado da comunicação

Para fundamentar a discussão sobre o funcionamento do poder no mercado simbólico da comunicação, trago as contribuições de Pierre Bourdieu (1989, p. 7 e 8), para quem, esse poder “quase mágico”, posto que “invisível” e com a capacidade de manter ou transformar as realidades, “só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo o exercem”. Neste sentido, complementando o conceito acima, o autor (1989, p. 9) define o poder simbólico como “um poder de construção da realidade que tende a estabelecer uma ordem gnoseológica: o sentido imediato de mundo” permitindo, portanto, conquistar o mesmo que é obtido pela força física ou pela força do capital financeiro.

“O poder simbólico, como poder de constituir o dado pela enunciação, de fazer ver e fazer crer, de confirmar ou de transformar a visão de mundo e, deste modo, a ação sobre o mundo; poder quase mágico, que permite obter o equivalente daquilo que é obtido pela força (física ou econômica) graças ao efeito específico de mobilização, só se exerce se for reconhecido, quer dizer, ignorado como arbitrário”. (BOURDIEU, 1989, p. 14)

Para Bourdieu (1989, p. 11), é a existência de diferentes classes que propicia as lutas simbólicas, visto que elas querem impor a sua definição de mundo social, conforme seus interesses, “seja no cotidiano, seja por meio da luta travada pelos especialistas da produção simbólica” – estes últimos, os profissionais da comunicação de massa e da indústria cultural,

bem como os cientistas que estudam o fenômeno da linguagem – estejam eles vinculados a qualquer campo de conhecimento.

Segundo o autor (Idem, p. 8), os sistemas simbólicos são utilizados como “instrumentos de dominação” por parte das classes elitizadas que buscam reforçar o status e os privilégios que detêm e, nesta medida, é possível também compreender que as “relações de comunicação são sempre relações de poder que dependem, na forma, no conteúdo, poder material ou simbólico acumulado pelos agentes (ou pelas instituições) envolvidos nessas relações” (Bourdieu, 1989, p. 11). Em jogo nesta disputa “o monopólio da violência simbólica legítima”. Isto é, “o poder de impor – e mesmo inculcar – instrumentos de conhecimento e de expressão (taxinomias) arbitrários – embora ignorados como tais – da realidade social” (Idem, p. 12).

“É enquanto instrumentos estruturados e estruturantes que os sistemas simbólicos cumprem a sua função política de instrumentos de imposição ou de legitimação de dominação de uma classe sobre a outra (violência simbólica) dando o reforço da sua própria força às relações de força que as fundamentam e contribuindo, assim, segundo a expressão de Weber, para a ‘domesticação dos dominados’”. (BOURDIEU, 1989, p. 11)

Nesta visão, a força emanada dos sistemas simbólicos vem justamente do fato de que suas relações só podem se manifestar “em forma irreconhecível de relações de sentidos (deslocação)” (Idem, p. 14), construídas a partir de dispositivos ideológicos e de poder, que se estabelecem via cena discursiva, por intermédio de discursos hegemônicos que se naturalizaram ou cristalizaram como se fossem verdades absolutas e não construções histórico-sociais fruto do embate entre os diferentes grupos e classes. “O poder simbólico não reside nos sistemas simbólicos” em si, mas ocorre “numa relação determinada” e “entre os que exercem o poder e os que lhes estão sujeitos”.

Na medida em que este poder se configura de uma “forma irreconhecível, transfigurada e legitimada de outras formas de poder”, compreende-se que é “na própria estrutura do campo em que se produz e se reproduz a crença” (Bourdieu, 1989, p. 14 e 15) e os efeitos para aqueles que nela praticam e acreditam. Ou seja, “o que faz o poder das palavras e das palavras de ordem, poder manter a ordem, ou de a subverter, é a crença na legitimidade das palavras e daquele que as pronuncia, crença cuja produção, não é da competência das palavras” (Idem, p. 15), mas de suas enunciações, de seus contextos e de suas relações ideológicas e de poder.

Na visão de Bourdieu, o poder simbólico pode, finalmente, ser entendido “como contribuição específica da violência simbólica (ortodoxia) para violência política (dominação)” (Bourdieu, 1989, p. 16) e, neste sentido, seus modos de ver o campo da linguagem casam como uma luva com o pensamento semiológico, como bem comprova Araujo, que fez a injunção

desta ciência, via Verón e Pinto e o pensamento bourdeneano, para a composição do seu modelo da comunicação como um mercado simbólico.

Pensar a relação entre a cena enunciativa e as relações discursivas, que em última análise são relações de poder; é um pressuposto teórico-metodológico de toda análise semiológica discursiva social, como bem nos lembra Pinto (2002, p. 43), para quem, desde a primeira infância quando “acordamos para a comunicação e a linguagem”, estamos adentrando “no amplo mundo das representações (conhecimentos e crenças), das relações e das identidades sociais e, aceitamos alguma forma de controle social”.

Ensina o autor (2002, p. 43 e 44), que só “aprendemos a ser o que somos por meio das regras e convenções subjacentes aos discursos que dominamos”, normas estas que, caso não queiramos cair no erro da “unicidade do sujeito”, jamais “podemos ignorar”. Já Verón (2004, p. 50) constrói uma teoria da produção social dos sentidos, baseada no sistema produtivo da comunicação, compondo uma proposta que toma o discurso como “objeto de análise e estudo”, mas não o desvincula das categorias de ideologia, ideológico e poder, que conformam o grupo de termos centrais de sua “problemática sociológica”, sendo conectadas a outros três grupos de conceitos, que no conjunto, dão contornos ao seu pensamento semiológico. Vejamos: a) o primeiro grupo abarca a concepção de produção, circulação e reconhecimento, que compõem o sistema produtivo – que nos referimos aqui tantas vezes neste texto; b) o segundo é o grupo que se compõem pela tríade “ideologia(s)”, ideológico e poder, configurando-se como o “núcleo da problemática sociológica”; c) o terceiro refere-se “às fronteiras entre a abordagem linguística e o estudo dos discursos sociais”, englobando os termos “discursos” e “linguística”; e d) o quarto, que engloba noções operacionais em nível metodológico, como operação, desvio, interdiscursividade, leitura (s), texto e semiose (Verón, 2004, p. 50).

Não é meu interesse adentrar agora em cada um desses conceitos, posto que em sua maioria já estão aglutinadas nas questões que viemos discutindo até o momento. O que quero é ressaltar a oportunidade que Verón (2004), nos dá para compreender o trato a que submetemos nossas análises comunicacionais e discursivas acerca da apropriação cigana das políticas públicas de saúde, podendo fazer uma diferenciação entre poder, ideológico e ideologia. O autor (2004, p. 54), defende que ideologia “não é um conceito teórico”, sendo compreendido como “processo histórico” que serve para “pôr ordem na percepção dos atores sociais em relação à diversidade de coisas que dizem respeito aos sentidos”. Pelo que se faz necessária uma “atenção para a pluralidade do conceito” e falar sempre em “ideologias” (Idem, p. 54).

Apesar de não fazer distinção entre ideológico e ideologia, entende Bourdieu (1989, p. 10), que as ideologias “por oposição ao mito, produto coletivo e coletivamente apropriado,

servem interesses particulares que tendem a apresentar como interesses universais, comuns ao conjunto do grupo”, pensando a produção simbólica como “um microcosmos da luta simbólica entre as classes”. Por sua vez, Verón (2004, p. 55) considera que tomar este posicionamento de diferenciação entre ideologia e ideológico, significa romper com “o emprego espontâneo ou ingênuo do termo”. O ideológico configura-se no nível teórico, como “uma dimensão de análise de funcionamento do social” e não pode ser classificado como: “um conjunto identificável de coisas ou representações” (Idem, p. 56).

Ideológico é compreendido como o “sistema de relações entre um discurso e as suas condições sociais de produção” (Verón, 2004, p. 56). E mais: “trata-se do ideológico cada vez que uma produção significativa é considerada em suas relações com os mecanismos de base do funcionamento social enquanto condições de produção de sentido” (Idem). Verón (2004, p.56) sublinha que o ideológico “está por toda parte”, podendo ocorrer “em qualquer nível da comunicação social”, não podendo ser classificado como “algo da ordem superestrutural”, mas como “uma dimensão que atravessa toda a sociedade” e “é produzido como desvio, como diferença interdiscursiva”. Já a noção de poder, na proposta deste autor (2004, p. 59), é entendida como “sistema de relações entre um discurso e suas condições sociais de reconhecimento”, dizendo respeito à “problemática dos efeitos de sentidos dos discursos”. Ou seja, devemos compreender o poder discursivamente e não como a “problemática do poder como a do político”, que se constitui como “um tipo específico de discurso” estruturado pela “rede institucional do estado” (Idem). Como fundamenta Pinto,

“o poder concreto, único, que domina tudo e todos de cima para baixo, e que saindo da esfera pública se imiscui nos interstícios da esfera privada, imutável e monolítico, qualquer que seja o nome que receba (por exemplo Deus, Estado ou Capital) como já foi ou ainda é apresentado apoliticamente por alguns pensadores contemporâneos”. (PINTO, 2002, p. 47)

Estamos atentos que apesar de estarem ligadas, as duas questões, não podem “ser tratadas do mesmo modo teórico”, porque o ideológico refere a produção e o poder ao reconhecimento (Verón, 2004, p. 60). Nesta compreensão, “o poder não pode ser estudado apenas por seus efeitos, contudo, essa trivialidade não deixa de ser importante”. Temos aqui dois princípios metodológicos: “todo poder discursivo pode ser encarado como um reconhecimento” e “um mesmo discurso, em contextos sociais diferentes, não tem o mesmo poder, não produz os mesmos efeitos” (Idem).

Nesta articulação, conforme Araujo, o mercado simbólico assume e articula, sempre tensamente a luta hegemônica e a negociação, mas numa perspectiva de disputa pelo poder

simbólico. Tal noção, se opõe ao “pensamento único”, inclusive sobre a globalização, mantendo a possibilidade “de uma luta por um funcionamento do mercado simbólico mais equitativo (Araujo, 2002, p. 306).

É nesta última luta que busco me inserir como cigano militante que luta pela inclusão social de sua comunidade e como profissional de comunicação e saúde do SUS que acredita nos princípios da universalidade, da equidade e da participação social, como fundamentais para as políticas públicas interculturais de saúde. Partindo da perspectiva de que o modelo pretende “descrever e ajudar a compreender determinadas realidades comunicativas, com vistas a um planejamento estratégico de intervenção nessa realidade” (Araujo, 2002, p. 307); podemos dizer que tal conhecimento, de posse do movimento político cigano, pode ajudá-lo no controle social no setor da saúde, alcançando melhores posições discursivas neste mercado simbólico.

3

ARRANJOS METODOLÓGICOS: OS MODOS DE EMERGIR, FAZER E TRADUZIR

“Acho que vai certo método através das minhas incongruências. Creio que há uma coerência que passa por todas as minhas incoerências, assim como há na natureza uma unidade que permeia as aparentes diversidades”. (GANDHI, 2004, p. 4)

Por que é necessário refletir sobre a prática metodológica na pesquisa científica? Como os métodos e as técnicas podem ajudar no processo de construção de um conhecimento-emancipação (Santos, 2002)? Não é fácil responder essas perguntas, uma vez que não há uma resposta definitiva e nem uma fórmula absoluta. A função metodológica numa pesquisa é o momento em que passamos pelo "fio do bisturi", colocando à prova a construção teórico-epistemológica. E ainda que estejamos cientes que "dada metodologia é sempre materialização de dada teoria" (Lopes, 2005, p. 90), fazer as teorias conversarem com as práticas metodológicas é um desafio, tanto quanto ascender a metodologia ao nível teórico.

O desafio se amplia quando trabalhamos com populações em situação de desigualdade social como as comunidades ciganas, que historicamente têm sido silenciadas e excluídas da produção do conhecimento, exigindo cuidados axiológicos e praxiológicos redobrados para não causar violência simbólica ou epistêmica. E se complexifica um pouco mais quando propomos a produção de um conhecimento-emancipação que, partindo de uma ancoragem nos procedimentos das Epistemologias do Sul (Santos, 2007 e 2016), contraria o paradigma dominante, transgredindo os limites acadêmicos na valorização dos saberes não ocidentais, entre eles, os produzidos pelas comunidades e culturas romani.

Levando em consideração que "para Peirce, a metodologia auxilia a desobstruir as vias da investigação dos obstáculos que esta encontra" (Lopes, 2005, p. 94), abordá-la é um trabalho necessário. A metodologia permite o aperfeiçoamento contínuo do desenho da pesquisa em suas várias etapas: a elaboração do projeto, as escolhas no delineamento e na condução da pesquisa de campo, na estruturação e até na forma de seu acabamento que é o texto final.

Ao lado das categorias analíticas (formas de ver analisar/compreender), as categorias operacionais e os métodos e as técnicas (modos de fazer e construir) são pilares epistemológicos

que proporcionam a produção, a veracidade e a legitimidade do conhecimento científico. Mas é importante transcender a noção de metodologia como "amostragem e as técnicas de coleta de dados", uma visão utilitarista que na prática se expressa por um método "extrativista" que apenas suga os conhecimentos alheios, objetificando os seus interlocutores (Santos, 2016); para pensá-la como um processo de construção, "no qual o pesquisador se defrontará com a exigência de tomar decisões e realizar opções com consciência" (Bonin, 2006, p. 37).

Quando falamos em tomadas de decisões, aportamos uma outra dimensão fundamental na discussão metodológica: a ideologia. "Toda ciência é comprometida, é regida por interesses e visões de mundo" (Minayo 1992, p. 21). O cientista social, assim como as teorias sociais, os métodos, os paradigmas, os modelos e matrizes, os conceitos e elementos relacionados às escolhas metodológicas não são neutros (Santos, 2002 e 2017). Algumas correntes vinculadas ao positivismo e ao funcionalismo defendem que os cientistas devem se despir de seus valores e preceitos ideológicos para alcançar uma análise livre de subjetividade.

O problema é que tal possibilidade é impossível, uma vez que os pesquisadores sempre estarão imbricados numa rede de relações históricas, culturais, sociais, ambientais, etc., que lhes dão uma configuração impossível de ser entendida sem seus contextos. Qualquer estudo, "por mais objetivo que possa parecer, por mais ingênuo, ou simples, nas pretensões, tem a norteá-lo um arcabouço teórico que informa a escolha do objeto, todos os passos e resultados" (Minayo, 2013, p. 37) – e no nosso caso, fazendo um trocadilho, "suleá-lo" no sentido de valorização do Sul e não do Norte epistêmico dominante, como sugere Santos (2016).

Se como defende Minayo (1992, p. 96 e 97), "a pesquisa é um caminho aberto em que cada um trilhará à sua maneira", em que "a teoria não pode ser usada como camisa de força" (Minayo, 1992, p. 96 e 97); e nos ensina Verón (2004, p. 91) que "a conceitualização das condições de produção sempre toma a forma de um conjunto de decisões metodológicas"; então, a possibilidade de repensar constantemente a pesquisa é fulcral para a concretização de um conhecimento crítico. Assim, mantivemos o processo metodológico aberto às possibilidades do imprevisto (Rouch), da perspectiva curiosa e artesaniana sociológica (Santos) e da negociação (Araujo) para possíveis mudanças que surgissem durante a trajetória da pesquisa de campo.

Tal decisão foi bastante acertada, visto que nos abriu novas e mais ricas possibilidades do que as pensadas inicialmente. Deixamos uma margem de abertura, que os caminhos metodológicos só se definissem plenamente, no momento, em que o trabalho se tornasse articulado com as vozes ciganas para que pudessem ajudar nas tomadas de decisões. Só cheguei a um arranjo final metodológico no momento em que encerrei as atividades de campo, que praticamente se deu com o fim do término da escrita da tese, posto que uma vez inserido nas

redes sociais e pessoais dos movimentos políticos ciganos brasileiro e português, estou acompanhando e sou mobilizado o tempo todo para comentar, atuar ou participar de suas ações.

Oficialmente, a pesquisa de campo começou no dia 24 de janeiro de 2017, quando tivemos o primeiro encontro que durou quatro horas com os irmãos Jefferson e Wanderley da Rocha, do acampamento Nova Canaã, Sobradinho I, Distrito Federal (DF) e presidentes da Associação Nacional das Etnias Ciganas (ANEC); e encerrou no dia 03 de janeiro de 2018 quando acompanhamos a kalin Fernanda Caiado fazer o protocolo em Cartório para a criação e o registro da Associação Estadual das Etnias Ciganas de MT (AEEC-MT) –, uma das principais intervenções na realidade social estudada que a pesquisa proporcionou.

A inclusão desta comunidade, ampliando o número de interlocutores, é um dos exemplos dos frutos da condição dialógica e compartilhada de trabalhar a metodologia. O mesmo ocorreu em Portugal, para onde estava previsto que desenvolveríamos o campo apenas com a comunidade do bairro Quinta da Fonte, em Loures, mas o número de comunidades e interlocutores participantes ampliou, cobrindo praticamente todo o território português. Já estou me adiantando e ainda não é o momento de mostrar como a nossa proposta metodológica se efetivou na aplicação em campo na interlocução com as pessoas ciganas.

Mas é preciso pontuar que o nosso trabalho de campo nos dois países se deu basicamente com pessoas da etnia kalon. E isso se justifica por várias razões. Entre elas, o fato do próprio pesquisador ser deste grupo e ainda o fato de que nos dois países os kalon são o grupo com maior número de pessoas e com mais tempo e influência mútua nas suas culturas e identidades. Essa demarcação de aplicabilidade não diminui o nosso trabalho e não invalida ampliar nossas considerações para todas as etnias romani, sejam elas Rom ou Sinti. Como também poderão ser aplicadas, num nível mais teórico e até metodológico, com outras populações em situação de exclusão ou desigualdade social, ou mesmo em posições discursivas periféricas. Passemos às bases operacionais, as metodologias e as técnicas, enfim, os arranjos metodológicos em prática.

3.1. Os modos de articular e emergir a partir do Sul e com o Sul

Nossa proposta metodológica adotou radicalmente a teoria da hibridação como pressuposto fundamental para a produção de um saber crítico. Articulamos os arranjos metodológicos por meio de categorias, métodos e técnicas de três correntes. A matriz anticolonial, em Santos (2002, 2007), que ancorou a metodologia com procedimentos que reconhecem como possuindo saberes próprios, ancorados na filosofia Kalon e produzidos na luta e na resistência ao colonialismo, ao capitalismo e ao heteropatriarcado.

E os EC e a semiologia dos discursos sociais, que se deu na adoção do modelo da comunicação como um mercado simbólico (Araujo, 2002) e sua matriz de mediações, que no cruzamento de ambas as correntes nos proporcionou procedimentos que ajudaram a funcionar a metodologia, por meio da integração de categorias operacionais e analíticas à uma matriz fílmica intercultural que elaboramos e aplicamos na pesquisa de terreno. A matriz fílmica foi ancorada da seguinte maneira:

- 1) Primeiro tomamos como base o método antropológico compartilhado de Jean Rouch e autores dessa linha como MacDougall, que nos fornecem a possibilidade de um cinema intertextual, subjetivo e anticolonial, no reconhecimento da produção de saberes compartilhados científicos e não científicos, via diálogo fílmico. Um saber que coloca a câmera como mediadora, de um contato íntimo e pessoal, envolvido, portanto, sem neutralidades e com ênfase nas subjetividades que deste encontro emergem. No nosso caso foi orientado para o campo da saúde, em seu conceito ampliado, que enfatiza contextos e determinações sociais. A antropologia compartilhada agregou noções como: provocação, negociação, improviso e criação. Além dos rompimentos com as dicotomias pesquisados-pesquisadores ou cineastas-filmados, o método rouchiano proporcionou uma escuta qualificada e aprofundada.
- 2) Essa escuta levou em conta que historicamente as vozes romani foram apagadas ou silenciadas dos discursos e saberes oficiais, inclusive os vinculados à saúde cigana. Portanto, acrescentamos à matriz categorias dos estudos culturais e semiológicos, como articulação, negociação (de sentidos), polifonia, dialogismo, lugar de interlocução e contextos, para focalizarmos os discursos ciganos e as cicatrizes dos sentidos que estavam latentes e puderam se revelar, como: os traumas históricos da perseguição e os problemas e demandas tão urgentes que necessitam atualmente em todos os campos sociais.

O aporte da visão da saúde como um conceito ampliado, que inclui não meramente as questões biológicas, mas também as determinações sociais, subsidiaram a visão de saúde que adotamos e apresentamos aos nossos interlocutores. Este prisma tem uma dimensão coletiva acentuada, compreendendo as desigualdades sociais como preponderantes para o adoecimento. Considera que o processo de saúde-doença é histórico e determinado pelas condições estruturais e conjunturais (Barata, 2009, p. 20). A sua ênfase está nas iniquidades em saúde, “que além de sistemáticas e relevantes, são também evitáveis, injustas e desnecessárias” (Buss e

Pelegrinni, 2007, p. 80). Como argumenta Rita Barata (2009, p. 24), para esta visão, “o processo saúde-doença será resultante de um processo complexo de determinação-mediação”, em que as desigualdades podem se manifestar de diversas maneiras, inclusive no acesso aos serviços.

É neste ponto que o conceito de determinações sociais da saúde dialogou com as noções de contexto e campo ancoradas pelo modelo do mercado simbólico (Araujo 2002). De posse dessas duas visões sociais, da saúde e da comunicação, elaboramos um pré-roteiro que procurou focar nos fatores e fontes de mediações presentes na saúde cigana.

- 3) Por fim, adicionamos categorias advindas dos estudos anticoloniais, via Epistemologias do Sul, como os conceitos de Tradução Intercultural e Interpolítica, Ecologias dos Saberes e dos Reconhecimentos, luta, experiência como caráter testemunhal do conhecimento, autoria, sagacidade e oratura. A nossa proposta foi no sentido de que o método fílmico compartilhado e intercultural, pudesse colocar em prática uma sociologia das ausências e das emergências, reconhecendo e validando os aspectos das lutas e saberes ciganos, que foram tornados ausentes, apagados, isto é, não existentes, ao longo da modernidade ocidental.

O entrelaçamento dessas correntes em uma única matriz fílmica intercultural permitiu a produção de um conhecimento com as pessoas ciganas e não sobre elas, o que faz toda diferença. A matriz fílmica intercultural é uma das principais inovações da tese, nos permitindo construir um pré-roteiro de conversação dialógico entre vozes ciganas, dos pesquisadores (doutorando, orientadora e coorientadora), da equipe de filmagem e teóricas, deixando claro aos interlocutores ciganos qual era o nosso objetivo: analisar criticamente a saúde cigana no viés da comunicação e saúde, mas produzindo este saber em conjunto com as pessoas romani.

Tal maneira de agir em campo, calcada na provocação criativa, na negociação e no improviso, no contato pessoal e próximo com as pessoas ciganas, em situações de militância ou no cotidiano das comunidades, proporcionou que boa parte desta produção fosse sugerida pelos nossos interlocutores. Por meio da aplicação do método fílmico compartilhado conseguimos estabelecer um rico processo de tradução intercultural e interpolítica, que permitiu a troca de saberes entre ciganos brasileiros e portugueses.

Esse diálogo nos auxiliou sobremaneira para construção da compreensão mútua

de contextos históricos, como as leis anticiganas, perseguições, violências e racismo; bem como da trajetória de resistência, lutas e demandas comuns na atualidade, questões que influenciam diretamente os dispositivos de apropriação das políticas públicas de saúde para ciganos.

3.1.1. Das formas da produção da não existência à uma sociologia das ausências e das emergências e uma teoria da tradução

Aluizio: É difícil educar os filhos na sociedade majoritária?

Maria Gil: É muito difícil... um dos grandes valores da família e da sociedade cigana é o pesar pela palavra. É para usá-la sempre em verdade. Nós sabemos que quando tentamos educar nossos filhos nos valores da sociedade geral, falando academicamente da educação escolar, é difícil, porque sabemos que vão para a escola aprender a história, neste caso a história de Portugal, onde eles não estão incluídos, onde a verdade não é dita, onde é dada a glória ao colonialismo. *'Ah nós descobrimos não sei quanto'*. Mas não descobriram! Invadiram, roubaram, mataram, escravizaram e tiraram liberdade aos povos. Portanto, a partir de quando tu tens que saber, que vão ensinar ao teu filho o que não é a verdade, é duro! É todos os dias acordar, dependendo da circunstância social de cada um, não o meu caso, mas de mulheres ciganas, tu sabes que o teu filho acorda e ter que percorrer quilômetros, para ter acesso à escola. É ter que acordar sem poder tomar banho, porque não tem condições de habitação. E é no meu caso, acordar e pensar, de certa forma, em resistir por todas essas pessoas, por todas essas crianças. É saber que por mais que os meus filhos adquiram formação acadêmica, ainda vai levar algum tempo em que eles sejam vistos por igual socialmente. É saber que eles vão para a escola correndo o risco de sofrer ataques de *bullying*, ou sofrer uma conotação, ou serem, por exemplo, excluídos, colocados em aulas e em situações que não condizem com a realidade da criança. Portanto, é óbvio que é muito difícil, não é? Porque embora haja muitos pontos comuns da comunidade geral, valores comuns, a verdade é que há uma carga cultural e há muita desvantagem na sociedade geral que nós não queríamos que nossos filhos passassem. Então, é como se os entregássemos a esta situação. E é difícil, muito difícil, tem que haver uma grande... todas as recomendações que eu faço, que qualquer pai, neste caso, sendo da cultura portuguesa branca, e quando nós referimos branco não é pela questão cor, mas a classe branca, as nossas recomendações são sempre a triplicar: *'não fales alto'*, *'não digas palavras'*, *'tem cuidado'*, *'olha, atenção!'* Mas é difícil, é cansativo, é teres que reforçar muitas coisas, é saber que se o teu filho faz uma coisa mínima vai ser vista como algo de transcendental. Uma vez o meu filho mais velho fez uma experiência de, com dois pauzinhos, ascender, fazer fogo, no recreio. Porque foi uma experiência que ele aprendeu, viu no livro de ciências da natureza, então, quis reproduzir: *'vamos ver se é mesmo verdade?'* Então, ligaram-me da escola, porque estava lá a polícia, porque o meu filho tinha tentado pregar fogo na escola. Não é difícil educar em Portugal? É! Ah e a única coisa que ele queimou foi uma folha de árvore, que era outono na altura e foi isso. Como não há dificuldade em entregares os teus filhos ao outro lado e saber que está um grande número de horas, a saber que eles estão ali a absorver o que lhes retirar a identidade? Eles entram na escola e perdem a

identidade, são obrigados a perder a identidade, porque nos livros não os referem. (**Maria Gil** ativista cigana da cidade do Porto)

A longa citação pode ser justificada. Não é comum ter espaço acadêmico para uma mulher e cigana responder com toda a sua liberdade, sem censuras ou apagamentos, o quanto é difícil educar os filhos no modelo dominante do saber. Uma das estratégias discursivas que percebi nas pessoas ciganas, uma cultura oral, que dá importância sobremaneira à oratória, à transmissão dos saberes de geração em geração, é justamente a habilidade de argumentação, de retórica, o que transparece em uma narrativa sofisticada.

Sendo essa interlocutora uma atriz – Teatro do Oprimido –, nota-se um grau de articulação entre elementos discursivos variados, com alta consciencialização sobre a condição opressora do colonialismo, em várias de suas manifestações, como a exclusão social das comunidades ciganas e o conhecimento hegemônico que apaga suas histórias, culturas e identidades. É este último ponto que nos interessa por agora. No capítulo anterior vimos como funcionam as linhas abissais desde um ponto de vista de contextos políticos e sociais. Aqui vamos aprofundar na questão acadêmica. A partir dela entendemos como o processo colonizador entre Portugal e Brasil, imbricados como metrópole e colônia, durante mais de 300 anos, afetou as comunidades ciganas, de forma a excluí-las dos processos de inclusão cidadã, o que tem graves reflexos nas condições atuais de vida e saúde dessas populações.

A narrativa de Maria Gil exemplifica com propriedade algumas das formas de atuação do pensamento abissal moderno na educação formal e na história oficial, a que Santos (2002b) chama, seguindo Leibniz, de Razão Indolente. De maneira que para a produção de um conhecimento emancipatório e alternativo, é necessário superar essa forma excludente de saber. Argumenta Santos (2002, p. 238), que sem uma crítica adequada a este modelo, “todas as propostas apresentadas pela nova análise social, por mais alternativa que se julguem, tenderão a reproduzir o mesmo efeito de ocultação e descrédito” de outros saberes e conhecimentos não ocidentais, por mais rigorosos que sejam.

Alguns contextos sociopolíticos contribuíram para o primado da razão indolente. A consolidação do estado liberal, a revolução industrial e o desenvolvimento do capitalismo, do colonialismo e do imperialismo são os principais. Embora este modelo tenha praticamente varrido as vozes em contrário, algumas exceções se mantiveram: o romantismo e o marxismo, que embora tenham tecido críticas valiosas, não foram alternativas (Santos, 2002b, p. 240).

Segundo Santos (Idem), a indolência da razão ocorre em quatro manifestações: a) a impotente: como o nome diz é impotente, não age e não se exerce, pois acredita que nada pode fazer contra algo que foi concebido exteriormente; b) a arrogante: que se crê completamente

livre, inclusive da necessidade de demonstrar a sua própria liberdade e não sente a necessidade de agir ou se exercer; c) a metonímica: proveniente da metonímia, figura do discurso utilizada para significar a parte pelo todo, esta razão reivindica ser a única racionalidade e não quer descobrir outras formas de racionalidade, ou seja, o faz, é para torná-las em matérias-primas ou invalidá-las; e d) a proléptica: que vem de prolepsis, uma técnica narrativa utilizada para demonstrar que se conhece o futuro desde o presente e, neste caso, tal razão atua sobre ele a partir do planejamento da história e do domínio da natureza, o que impinge uma falsa noção de que o futuro é a superação linear, automática e infinita do presente. Acreditando que já o conhece, omite-se dos cuidados para com ele (Santos, 2002b, p. 240).

Devido ao fato de as razões metonímica e proléptica serem as “verdadeiras formas fundacionais” da razão indolente, seguindo Santos (2002b), o nosso olhar se concentrará nelas. A partir dos anos 80, com os estudos feministas, os estudos culturais e os estudos sociais, essas duas racionalidades sofreram críticas, mas sem perder a hegemonia. A metonímica teve sua totalidade colocada em questão. Esses estudos demonstraram haver uma variedade de práticas e de narrativas científicas, ou uma pluralidade interna “pouco estável”. Entretanto, o debate continuou presidido pela razão metonímica e o resultado é que os saberes não científicos ou não ocidentais continuaram excluídos (Santos, 2002b, p. 240 e 241).

Já a razão proléptica foi posta em questão por meio das teorias da complexidade (Morin) e do caos (Prigogine). As ideias de entropia e catástrofe confrontaram as ideias de desenvolvimento e progresso, mas delas não emergiram propostas alternativas à razão indolente, que continuou dominando e mantendo o estatuto de transformadora dos “interesses hegemônicos em conhecimentos verdadeiros” (Santos, 2002b, p. 241). Diante disso, “para haver mudanças profundas na estruturação dos conhecimentos”, será preciso mudar “a razão que preside tantos aos conhecimentos como a estruturação deles” (Idem).

Tentando superar a razão indolente na produção do conhecimento social, que Santos (2002, p. 239) propõe uma “racionalidade cosmopolita” que objetiva seguir a trajetória inversa da indolência, por meio de três macroprocedimentos: a) uma sociologia das ausências que busca expandir o presente; b) uma sociologia das emergências para contrair o futuro e, deste modo, “criar o espaço-tempo necessário para conhecer e valorizar a inesgotável experiência social em curso no mundo”; e c) uma teoria da Tradução capaz de criar inteligibilidade mútua entre experiências possíveis e disponíveis.

3.1.2. A sociologia das Ausências para combater a razão metonímica

A razão metonímica é obcecada pelo conceito de totalidade representado sob forma de ordem. Sua compreensão é referida a um todo que tem soberania sobre as partes, sempre vistas como particulares e menores (Santos, 2002b, p. 242). O exemplo são as dicotomias privilegiadas pela razão metonímica, como sujeito/objeto, saberes científicos/saberes tradicionais, norte/sul, brancos/ciganos, que explicitam uma relação horizontal, mas escondem uma hierarquia, em que a primeira é superior e a segunda inferior (Santos, 2002b, p. 242).

Desta desigualdade duas consequências opressoras emergem: 1) como considera que não existe nada inteligível fora da totalidade, tal razão se torna “exaustiva, exclusiva e completa”, não reconhecendo ser “apenas uma das lógicas de racionalidades que existem no mundo” e lutando para apagar ou silenciar as demais; e 2) como “nenhuma das partes pode ser pensada fora da relação com a totalidade”, são controladas e homogeneizadas, não lhes sendo permitido vida própria ou que jamais sejam totalidades. Essas duas razões “foram a resposta do ocidente apostada na transformação capitalista do mundo, à sua marginalidade cultural e filosófica em relação ao oriente” (Idem, p. 242 e 243).

Fundamentando sua crítica em Karl Jaspers (1951) e Marramao (1995), o autor (2002, p. 244) evidencia que o ocidente se constituiu como parte trãnsfuga do oriente, a verdadeira matriz fundadora, totalizante e antidicotômica, abrangendo uma multiplicidade de mundos, terrenos e extraterrenos e de tempos: passado, presente, futuro, cíclicos, lineares, simultâneos. “Consciente de sua excentricidade relativamente ao oriente”, o ocidente só recupera dele o que favorece ao capitalismo. É neste sentido que a razão metonímica diminuiu o mundo ou o expandiu de acordo com suas regras excludentes. Também reduziu a multiplicidade de tempos ao linear, via conceitos de progresso e revolução (Idem). De fato, o ocidente nunca se transformou num centro cultural alternativo ao oriente (Santos, 2002b, p. 244).

“Fundada na razão metonímica a transformação do mundo não pode ser acompanhada por uma adequada compreensão do mundo. Essa inadequação significa violência, destruição e silenciamento para todos quantos fora do Ocidente foram sujeitos à razão metonímica”. (SANTOS, 2002b, p. 244)

Nessa argumentação, fica evidente que a crítica à razão indolente é, necessariamente, uma “condição para recuperar a experiência desperdiçada”. Para realizar tal tarefa, Santos (Idem) chama atenção para dois procedimentos: 1) reconhecer que há outras totalidades – como a do universo cigano – fazendo com que ocupem o mesmo espaço-tempo com a racionalidade

metonímica; e 2) compreender que qualquer totalidade “é feita de heterogeneidade e as partes que a compõem têm vida própria fora dela” (Santos, 2002b, p. 245).

Uma proposta é pensar as dicotomias fora das relações de poder que as unem como primeiro passo para libertá-las dessas hierarquias (Santos, 2002b, p. 246). É o nosso caso quando propomos um diálogo Sul-Sul, sugerindo uma conversa entre as epistemologias ciganas e a comunicação e saúde, via Epistemologias do Sul, os EC e a Semiologia, correntes que levam em conta princípios de emancipação social, como as políticas de equidade, universalidade, integralidade e participação seja na saúde, seja na comunicação. Ou quando damos enfoque na tradução intercultural entre os movimentos ciganos brasileiro e portugueses.

É para ampliação do mundo, que entra em cena a sociologia das ausências, “que visa demonstrar que o que não existe, é ativamente produzido como não existente, como uma alternativa não credível com o que existe” (Santos, 2002b, p. 246). A sociologia das ausências quer transformar essas “ausências em presenças”, uma operação que se torna possível a partir do enfoque nos “fragmentos da experiência social não socializados pela totalidade metonímica” (Idem), como a experiência de viver sob o julgo do colonialismo, explicitada por Maria Gil.

Nessa perspectiva, é possível afirmar que, na relação com as sociedades majoritárias brasileira e portuguesa, sejam elas estatais (serviços públicos de segurança, habitação ou saúde) ou não estatais (ONGs e igrejas, comércio etc.), as pessoas e comunidades ciganas sofrem a atuação dessas várias lógicas de não existência. São tornados invisíveis socialmente, ignorantes epistemologicamente e excluídos politicamente, por meio do racismo/colonialismo e sua desqualificação como perigosos, ladrões, trambiqueiros, incivilizados etc. De outro lado, têm saberes e práticas – que consideram outros tempos, os cíclicos, míticos e não lineares que conformam e são conformados por um ethos de organização social pautada nos princípios da solidariedade e da espiritualidade (Silva Júnior, 2009) – descartados por não se enquadrarem nos padrões de tempo linear e na compreensão limitada de mundo da razão metonímica.

Na visão de Santos⁴⁸ são cinco as principais “lógicas da produção da não existência”, as quais percebo todas como afetando às comunidades ciganas:

Monocultura do Saber e do Rigor do Saber: é a mais poderosa dela se visa a transformação da ciência moderna e da “alta cultura” – o que prefiro chamar de cultura de elite – em critérios únicos de verdade e de qualidade estética. São modos que arrogam exclusividade em seus campos. Tudo que não assumem como verdadeiro e legítimo, é declarado inexistente

⁴⁸ Todo este trecho será escrito sem aspas para melhor dar fluidez ao texto. Mas a referência é: Santos, 2002b, p. 247 e 248).

via “ignorância” ou “incultura”. Quanto à lógica da ignorância, já mostramos como ela exclui os conhecimentos ciganos. Vimos com os EC que todos os grupos, inclusive os classificados como subalternos ou periféricos, possuem cultura, muitas delas construídas na resistência e luta, em processos de hibridação. O que desloca as falsas noções de “incultura” ou “aculturação”.

Monocultura do tempo linear: este modo baseia-se na concepção de história que tem sentido e direção únicos e já conhecidos, por meio de conceitos como progresso, evolução, desenvolvimento, globalização etc. Domina a concepção do tempo linear, que privilegia países, instituições, sociabilidades ou povos do norte, que seriam civilizados e desenvolvidos, em oposição a outros povos e países, do sul, a exemplo dos ciganos, que consideram outros tipos de temporalidades (Silva Júnior, 2009) e seriam primitivos, subdesenvolvidos. Esta lógica produz inexistência, ao declarar atrasado tudo que é, segundo a norma temporal, assimétrico em relação ao que é declarado avançado. Aqui entra a ideia de não contemporaneidade do contemporâneo, que esconde uma assimetria dos tempos históricos, a exemplo, das categorias de primitivo, tradicional, pré-moderno, ou subdesenvolvido, todas aplicadas na desqualificação aos grupos ciganos, quando povoa no imaginário os estereótipos de ladrões, trambiqueiros, sujos, maltrapilhos, incivilizados...

Lógica da Classificação Social: se fundamentada na naturalização das diferenças em forma de desigualdade. Suas duas principais formas são a classificação racial e a sexual, que distribuem as populações por categorias que naturalizam hierarquias. Ao contrário da hierarquia capital/trabalho, um modelo de classificação social por meio de classes dicotômicas, proletariado e burguesia; a lógica das classificações racial e sexual, toma por princípio atributos que negam a intencionalidade de qualquer hierarquia. A relação de dominação é vista como consequência e não causa da hierarquia. A classificação racial foi a mais reconstruída e adotada pelo capitalismo⁴⁹. Neste caso, a não existência é produzida sob a forma de inferioridade insuperável, posto que natural. O processo de homogeneização, via estereotipação das culturas romani ou estigmatização de suas identidades, é um exemplo de atuação desta lógica. O racismo estrutural e institucional presente nos serviços de saúde também expressa bem essa realidade.

Lógica da Escala Dominante: a produção não existência aqui é regida pela maneira com que a razão metonímica determina a irrelevância de todas as escalas que não a adotada como sua escala privilegiada, que se funda a partir do universal e do global. Enquanto o universalismo dita a escala de entidades ou realidades que vigoram independente de contextos

⁴⁹ (Balibar, 1991, Quijano, 2000, Mignolo, 2000 e Dussel, 2001)

específicos, precedendo de outras realidades que deles dependem, pelo que são consideradas particulares ou vernáculas; a globalização neoliberal, escala dominante nos últimos 20 anos, produz inexistência excluindo milhões e milhões de pessoas de todas as suas faces. Neste caso, o local e o particular jamais poderão ser alternativas ao global e ao universal.

Lógica produtivista: diz respeito a monocultura dos critérios de produtividade capitalista, que privilegia o crescimento econômico como objetivamente racional e inquestionável. Aplica-se à natureza do trabalho, de maneira, que a não existência é produzida, sob a forma do não produtivo, declarando esterilidade no caso da natureza ou preguiça e desqualificação profissional no caso do trabalho (Santos, 2002b, p. 248). Um exemplo desta situação é que a maior parte das pessoas ciganas tem um nível de escolaridade baixo. Logo, uma das principais desculpas utilizada pelos empregadores para não os contratar é a falta de qualificação pela ausência de escolaridade. Este ato, esconde o racismo, a desconfiança e o medo do “perigo” que representam, inclusive na competição pelos postos de trabalho. A maioria das pessoas ciganas vivem das vendas informais, pequenos trabalhos manuais, ou serviços sazonais na agricultura, mas sempre informal. Não existem para os órgãos de previdência social e dificilmente conseguirão se aposentar. O que obriga uma parcela a recorrer a benefícios sociais, como o Rendimento de Inserção Social (RSI) em Portugal e o Bolsa Família no Brasil.

Assim, são cinco as formas da produção da não existência praticadas pela razão metonímica: o “ignorante, o inferior, o residual, o local e o improdutivo” (Idem, p. 248 e 249) categorizações que atingem às culturas, identidades e modos de vida ciganos. É a produção social destas ausências que resulta na redução da multiplicidade de mundos – não por acaso, prefiro chamar de “universo ciganos”, para dar conta desta amplitude de diferentes grupos étnicos ao redor dos continentes – e na diminuição do presente, o que, desemboca no desperdício da experiência de muitos grupos excluídos do consumo e direito cidadão.

A questão que se levanta é: como privilegiar a identificação dos modos que possam confrontar e superar tal concepção excludente de totalidade que a razão metonímica sustenta? (Idem). Para cada lógica de produção da inexistência, será preciso implementar um procedimento específico⁵⁰: a ecologia de saberes para combater a monocultura do saber e do rigor do saber; a ecologia das temporalidades para lutar contra a monocultura do tempo linear; a ecologia dos reconhecimentos para confrontar a lógica da classificação social; a ecologia das

⁵⁰Sistematizei os procedimentos da sociologia das ausências para combater as lógicas da produção da não existência da razão metonímica de forma a não citar as aspas, para não ser repetitivo. Mas, esta parte está toda baseada nas reflexões presentes em Santos, 2002b, entre as páginas 250 a 253 complementada por Santos, 2010.

trans-escalas para criticar e substituir a lógica da escala dominante; e, para combater a lógica produtivista, uma ecologia da produtividade que aponte para uma alternativa solidária. Vamos aprofundar o olhar para as três primeiras, já que dialogam mais com o nosso trabalho:

A Ecologia de Saberes: para superar a monocultura e o rigor do saber científico, faz-se necessário o levantamento de outros saberes e critérios de rigor em contextos e práticas sociais taxados de não existentes pela razão metonímica e que trabalhem em termos de sua credibilidade. Não é possível esperar uma universalização para o reconhecimento do saber, de maneira que apenas a credibilidade contextual deve ser necessária para que tenham legitimidade e credibilidade para serem inseridos nos debates epistemológicos. É uma contra epistemologia e o impulso básico que a faz emergir resulta de dois fatores: a) o primeiro é o “surgimento político de povos e visões do mundo do outro lado a linha como parceiros da resistência ao capitalismo global”, a que o autor denomina de “globalização contra-hegemônica”; e b) o segundo “é uma proliferação sem precedentes de alternativas que, contudo, não podem ser agrupadas sob a alçada de uma única alternativa global” (Santos, 2010, p. 26 e 27).

Como a globalização contra-hegemônica não dá conta de oferecer alternativas no singular, “a ecologia de saberes procura dar consistência epistemológica ao pensamento pluralista” (Santos, Idem). “A ideia central da sociologia das ausências neste domínio é que não há ignorância em geral, nem saber em geral. Toda ignorância é ignorante de um certo saber e todo saber é superação de uma ignorância”. É deste princípio de incompletude inerente a todos os conhecimentos, que advém a possibilidade de diálogo e disputa epistemológica. Assim, a ecologia de saberes busca fortalecer práticas ignorantes na visão do saber hegemônico e validá-las, reconhecendo que são “práticas sábias” (Santos, 2002b, p. 250).

Podemos sistematizar a Ecologia de saberes (Tabela 2), da seguinte forma (Santos 2002b, 2007):

Tabela 2 – Ecologia de Saberes: uma síntese

É uma ecologia porque se baseia no reconhecimento da pluralidade de conhecimentos heterogêneos e em interações e dinâmicas entre eles sem comprometer a sua autonomia.

Se baseia na ideia de que o conhecimento é interconhecimento. A primeira condição para um pensamento pós-abissal é a copresença radical. Implica conceber práticas e agentes dos dois lados da linha como simultâneos e contemporâneos em termos igualitários.

Uma das premissas da ecologia de saberes é a ideia de inesgotável diversidade epistemológica do mundo, o que significa renunciar a qualquer epistemologia geral.

A credibilidade dos conhecimentos não científicos não implica o descrédito do científico, mas a sua utilização contra-hegemônica. A ciência moderna como uma parte da ecologia de saberes.

Todos os conhecimentos têm limites e são incompletos. Nenhum conhecimento pode responder por todas as intervenções possíveis no mundo. Não há uma hierarquia única entre os saberes.

Todos os conhecimentos sustentam práticas e constituem sujeitos. Ao questionar a distinção sujeito/objeto, as ciências da complexidade dão conta desse fenômeno, mas o confinam às práticas científicas. No contraponto, a ecologia de saberes expande o caráter testemunhal.

Uma vez que diferentes práticas de conhecimento têm lugar em diferentes escalas, durações e ritmos, a intersubjetividade requer conhecer e agir em diferentes escalas (interesalaridade) e durações (intertemporalidade).

O conhecimento como intervenção no real combina sempre o cognitivo com o ético-político, distinguindo a objetividade analítica da neutralidade ético-política.

Ecologia das temporalidades: para superar a monocultura do tempo linear é preciso a dilatação do presente, que se conquista a partir da relativização do tempo linear. Este último é apenas um, entre os vários tempos existentes em outras cosmovisões não ocidentais, a exemplo das culturas ciganas, que possuem o tempo cíclico e o tempo mítico (Silva Júnior, 2009), mas que são ignorados e produzidos como não existentes. Isso se deve ao fato de que desqualificações, supressões ou ininteligibilidades de muitas práticas resulta por se pautarem nessas outras temporalidades. Um dos principais fracassos na implementação de políticas públicas é o fato delas ignorarem que populações excluídas tendem a trabalhar com outros tipos de lógicas temporais, que não as seguidas pelo tempo linear, que privilegia a lógica burocratizada do planejamento, do orçamento e da gestão dos recursos humanos, estruturais e

financeiros feita por meio de modelos fechados, cheios de regras e seguindo um tempo cronometrado, com prazos e metas bem definidos.

O domínio do tempo linear não é resultado de sua superioridade enquanto concepção de temporalidade, mas da primazia da modernidade que o adotou. Contudo, nunca conseguiu eliminar outras concepções temporais. Dentro do próprio Ocidente, insiste em emergir o tempo circular, expresso pela doutrina do eterno retorno. Assim, as sociedades brasileira e portuguesa, supostamente, “ocidentais”, ainda que situadas no Sul; tem outros tempos diferentes dentro de si, que não apenas o cronológico. No Brasil, esta realidade se evidencia no Carnaval e em Portugal, nas festas de santos. Em ambos os casos podemos ver no mínimo dois tempos presentes o linear e o mítico, que envolve: o profano e o sagrado⁵¹. Também nos dois países se manifestam as outras temporalidades das comunidades ciganas.

Assumimos, como Santos (2002b), algumas posições levantadas por Koselleck (1985) e Marramao (1995) que entendem as sociedades e o poder que nelas circulam desde um ponto de vista das concepções de temporalidade que nelas atuam. Nesta perspectiva, as relações de dominação mais resistentes são as que assentam a sua hierarquia nas temporalidades. São elas que reduzem a experiência social à condição de resíduo. Podemos considerar que a relevância dos antepassados, um elemento que está presente em diversas culturas, como as africanas ou as ciganas, não pode ser considerado algo primitivo ou mágico, mas sim como uma outra maneira de ver o mundo e viver a contemporaneidade (Idem, p. 251).

A Ecologia dos Reconhecimentos: para substituir as lógicas de classificação social racista e sexista e olhando para além da classe social – não que ela não importe –; a proposta é a adoção de uma ecologia dos reconhecimentos, que se funda na crítica a qualquer classificação hierárquica, que tenha por trás uma desigualdade social. Esta proposta estabelece uma concepção de reconhecimento baseada na horizontalidade das diferenças – equivalência e equipotência entre as vozes, diria Bakhtin (1989). Em todas as lógicas da não existência, a desqualificação das práticas caminha com a desqualificação de seus agentes, mas é nesta que afeta diretamente aos agentes e só em segundo plano suas experiências. Neste procedimento é preciso colocar em questão a colonialidade do poder, que faz uma fusão entre a diferença e a desigualdade, arrogando o privilégio de determinar quem é igual e quem é diferente.

Para combater tal distorção, a sociologia das ausências propõe uma outra articulação entre a igualdade e a diferença. A necessidade é reconhecer e abrir espaço para que as diferenças

⁵¹ Sobre os tempos e inversões do Carnaval ver: Bakhtin, 1989 e Santos, 2002b. Sobre os tempos míticos do sagrado e do profano ver Eliade (2001).

que sejam iguais coexistam, uma ecologia das diferenças feita de reconhecimentos recíprocos. Pensando em termos da cultura cigana, esta ecologia é fundamental, posto que só assim serão incluídos de fato nos serviços de saúde e no acesso à cidadania.

É preciso que tais serviços, por meio de seus profissionais e os gestores das políticas quebrem seus preconceitos racistas e sexistas para reconhecer que as pessoas ciganas têm os mesmos direitos de igualdade, acesso universal, equitativo, integral e participativo, que qualquer pessoa das sociedades majoritárias, assim como outras culturas minoritárias. É necessário reconhecer que as pessoas romani não são sem cultura ou incivilizados, mas sim possuem um saber advindo de uma história milenar de resistência às tentativas de assimilação ou padronização cultural. É preciso enfocarmos o princípio da equidade, que só se efetivará após a quebra de estereótipos e preconceitos que desqualificam as pessoas ciganas e acabam por afetar o seu atendimento, que é realizado sem levar em conta a perspectiva intercultural.

3.1.3. A sociologia das Emergências para combater a razão proléptica

A razão proléptica é a face da razão indolente que concebe o futuro a partir da monocultura do tempo linear. Partindo de uma concepção de história cujos sentido e direção são dados pelo “progresso sem limites de um futuro infinito”, tal razão amplifica o futuro, agravando a diminuição do presente. Se o futuro está projetado numa direção irreversível e é infinitamente abundante e igual, posto que só existe para tornar-se passado; acaba por se transformar num “tempo homogêneo e vazio” (Santos, 2002b, p. 254).

Diante deste cenário, é preciso confrontar a razão proléptica, privilegiando outras maneiras de pensar o futuro. E o primeiro rompimento é deixar de ver o futuro como contendo todas as possibilidades radiosas, mas que na prática jamais se concretizarão no presente. Por mais que as experiências presentes sejam problemáticas, isso não impede a ilusão de expectativas radiosas” no futuro que, em verdade, não são infinitas, servindo para justificar “a morte, a destruição e o desastre em nome de uma relação vindoura” (Idem, p. 257).

O futuro tem caráter limitado e precisa de cuidados. É preciso pensá-lo como frágil e instável. As próximas gerações dependem de uma gestão ética, responsável e solidária (Santos, 2002b, p. 254). Para dar conta desta tarefa, a sociologia das emergências parte do conselho de Bloch (1995), segundo o qual, a razão ocidental, tem privilegiado os modos de existência da realidade e da necessidade, mas ocultado a possibilidade e é preciso focar nela (Santos, 2002b, p. 256). A possibilidade movimenta o mundo concebendo três momentos: 1) **a carência:** domínio do não que se revela na “manifestação de algo que ainda falta”; 2) **a tendência:**

domínio do ainda não, que se expressa como “processo e sentido”; e 3) **a latência**: domínio do nada e do tudo, “o que está na frente deste processo”, que pode ser frustração ou esperança (Idem).

Nesta concepção, a sociologia das emergências visa uma ampliação simbólica de saberes, práticas e agentes, identificando suas tendências de futuro, para atuar e maximizar suas probabilidades de esperança em relação à frustração (Santos, 2002, p. 256). Aqui encontramos o ponto central de cruzamento entre a sociologia das emergências e o trabalho da análise semiológica: o mapeamento e a identificação das vozes ciganas que foram excluídas do processo comunicativo das políticas de saúde para as comunidades romani, fazendo emergir seus discursos que historicamente têm sido apagados e com eles os saberes, as denúncias e práticas, que também têm sido desqualificados ou ocultados pela ciência moderna.

Para confrontar esta problemática, a sociologia das emergências propõe uma nova forma de olhar para as expectativas, por meio de “uma relação mais equilibrada entre experiências e expectativas”, que sejam contextuais e não universais e resultem na ampliação do presente e no reconhecimento das distintas temporalidades de saberes, agentes e práticas que foram expulsos da modernidade pela razão proléptica (Santos, 2002b, p. 257). Para Santos (Idem, p. 258), “são expectativas que apontam para os novos caminhos de emancipação social”. Um trabalho de “amplificação simbólica”, mas olhando para o que existe “possibilidade futura”.

“A sociologia das emergências identifica sinais, pistas ou traços de possibilidades futuras em tudo o que existe. Também aqui se trata de investigar uma ausência, mas enquanto na sociologia das ausências o que é ativamente produzido como não existente está disponível aqui e agora, ainda que silenciado, marginalizado ou desqualificado, na sociologia das emergências, a ausência é de uma possibilidade futura ainda por identificar e uma capacidade não plenamente formada”. (SANTOS, 2002, p. 258)

Olhando a saúde cigana na perspectiva da sociologia das ausências, notamos que as negligências, iniquidades, invisibilidades, silenciamentos e desqualificações, por meio de estereotipação e estigmatização das culturas e identidades romani; são processos históricos que desembocam na desigualdade e na exclusão social, no racismo estrutural e moral, sutil ou institucional em saúde. No prisma das sociologias das emergências, as possibilidades futuras de inclusão social cidadã das pessoas ciganas passa pelo atendimento integral, equitativo e participativo em saúde; o direito à comunicação, à informação e à visibilidade pública; o direito à diferença cultural e à manutenção de identidades próprias; bem como o direito de ir e vir e de acesso a todos os bens sociais fundamentais para uma vida digna e saudável.

Para combater negligências e exclusões, silenciamentos e invisibilidades causadas pela razão proléptica, a “atenção excessiva” é o procedimento adotado pela sociologia das ausências. No “excesso de atenção” é que se localiza o trabalho de “amplificação simbólica”. É uma “investigação prospectiva” e opera por meio de dois procedimentos: “um que visa conhecer melhor o que nas realidades investigadas faz delas pistas ou sinais”; e outro que “visa fortalecer essas pistas e sinais”. É um conhecimento argumentativo (Santos, 2002b, p. 258).

Em termos da saúde cigana, é preciso amplificar as demandas levantadas pelas vozes do movimento político cigano. Denunciar problemas históricos, como o racismo estruturado, a extrema pobreza em que vive uma grande parcela das pessoas ciganas. Fazer emergir novas possibilidades de inclusão cidadã dessas pessoas, reconhecendo que possuem capacidades, saberes e criatividade, civilidade e solidariedade, para construir uma inclusão intercultural nas sociedades brasileira e portuguesa, no âmbito da comunicação e saúde, especialmente.

3.1.4. O campo das sociologias das ausências e das sociologias das emergências

As sociologias das ausências e das emergências atuam em conjunto para confrontar a razão indolente nas suas faces metonímica e proléptica. Enquanto a primeira “expande as experiências sociais já disponíveis”, a segunda “expande as experiências sociais possíveis” (Santos, 2002b, p. 258). A argumentação é simples: “quanto mais ampla a realidade credível, mais vasto o campo dos sinais e ou pistas credíveis e dos possíveis futuros concretos” podem ser levantados pelas duas sociologias pós-abissais (Idem, p. 259).

Relembro que na sociologia das ausências a multiplicação e diversificação de conhecimentos e agentes ocorre por meio das cinco ecologias. Já na sociologia das emergências, a multiplicidade e a diversidade são reveladas nos procedimentos de amplificação das pistas ou sinais, que se expressam pelos seguintes principais campos: experiências de conhecimento; experiências de desenvolvimento, trabalho e produção; experiências de reconhecimento; experiências de democracia; e experiências de comunicação e informação (Santos, 2002b). Vamos abordar melhor os três que acreditamos estarem mais ligados à saúde cigana:

- 1) **Experiência de conhecimentos:** conflitos e diálogos possíveis entre diferentes conhecimentos. O exemplo no campo da saúde pode ser estabelecido entre a medicina tradicional e a medicina moderna. Já no campo jurídico poderia ser feito um diálogo entre as jurisdições das “leis” culturais ciganas – e falaremos melhor dessas leis, quando falarmos sobre as culturas ciganas e seu sistema de ação e

organização sociocultural –, que possuem; e as jurisdições modernas e nacionais de Brasil e Portugal. Aqui nesta tese estamos propondo um diálogo Epistemológico Sul-Sul, entre o saber cigano e o saber da comunicação e saúde emancipatória, para analisar e criticar as mediações e contextos da saúde cigana.

- 2) Experiências de reconhecimento:** diálogos e conflitos possíveis entre sistemas de classificação social nas margens dos sistemas dominantes, como a natureza capitalista, o racismo, o sexismo e a xenofobia; com outros que existem como disponíveis como experiências de natureza anticapitalistas, como ecologia anticapitalista, multiculturalismo progressista, constitucionalismo multicultural, discriminação positiva sob a forma de direitos coletivos e cidadania pós-nacional e cultural. Em vários outros lugares, inclusive na ecologia dos reconhecimentos, venho mostrando como as comunidades ciganas são afetadas pelo racismo, ciganofobia, anticiganismo, pela xenofobia, por meio de estratégias de nomeação, estereotipações, estigmatizações, epistemicídios, invisibilidades, silenciamentos, uma gama de estratégias opressoras e tudo pelo simples fato de serem ciganos.

Observar essas experiências é importante para compreender melhor como tais questões afetam a saúde cigana. Um exemplo desta iniciativa no campo da comunicação, são as campanhas de sensibilização e informação destinadas a população no geral, alertando sobre os preconceitos e racismos acerca das populações ciganas, como campanha “#direitoaseroquequiserem”, realizada em 2017 pelo Alto Comissariado para as Migrações em comemoração ao dia Nacional das Comunidades Ciganas (24 de junho). Desenvolvida com a ONG – Rede Europeia Anti-Pobreza Portugal (REAPN), a campanha contou com cartazes, *banners* e vídeos que circularam nas redes sociais e televisão. A tônica dos materiais estava em apresentar crianças ciganas entrevistadas por personalidades portuguesas, uma delas o Diretor Geral do Departamento de Atenção à Saúde do Ministério da Saúde. Os vídeos⁵² têm um apelo indiscutível, posto que utiliza as crianças falando de seus “sonhos” quando crescerem. Mas não atacam, os muitos problemas estruturais que impactam as comunidades romani.

O modelo comunicacional utilizado na campanha foi o informacional e manteve o foco no individual, como se o problema fossem as pessoas ciganas, que não

⁵² Acesso disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ftFIY-zWhkQ>

conseguem ser o que quiserem e não que elas já são o que são, encontrando-se muitas vezes em extrema pobreza, justamente por causa do racismo, das questões sociais, econômicas e políticas. A obra até chega a colocar ciganos, mas crianças, e não ativistas falando os problemas reais vivenciados pelos ciganos no dia a dia, a violência gratuita ou a recusa de atendimento em estabelecimentos comerciais como restaurantes e lojas, por exemplo. Esse tipo de iniciativa de reconhecimento, tem que passar pela construção conjunta das pessoas ciganas na sua elaboração e, mais que isso, focar nos problemas reais do racismo, no cumprimento das leis, nos deveres e direitos cidadãos.

- 3) Experiências de informação e comunicação:** diálogos e conflitos possíveis, derivados da revolução das tecnologias de comunicação e informação, entre os fluxos globais de informação e os meios de comunicação globais; e entre as redes de comunicação independentes transnacionais e os media independentes alternativos. Neste quesito destaco duas estratégias que têm sido utilizadas pelos movimentos sociais ciganos, tanto no Brasil, quanto em Portugal. A primeira é a utilização das redes sociais como *facebook*, *WhatsApp* e *email* para mobilização social, denúncias de racismos e opressões, além de manutenção de contatos e meio de interlocução e debate dos temas relativos à pauta cigana, inclusive a saúde. A segunda é a vigilância e a crítica às mídias tradicionais, redes de televisão, rádios, jornais, filmes, literatura, enfim, sobre as maneiras com que esses veículos vêm representando as populações ciganas, colaborando para a manutenção de uma visão estereotipada acerca das pessoas romani.

3.1.5. Da impossibilidade de uma teoria geral ao trabalho de tradução intercultural

As Epistemologias do Sul levantam dois problemas relativos à multiplicação das experiências: a) uma extrema fragmentação da realidade; e b) a impossibilidade de conferir sentido à transformação social (Santos, 2002b, p. 260). Lembro que um dos principais temas e princípios da semiologia dos discursos sociais é justamente abordar os múltiplos fatores, inclusive as desigualdades e os conflitos sociais, como compondo a produção de sentidos e como tendo relação estreita com a transformação social ou manutenção de hegemonia, por via discursiva (Fairclough, 2001 e Araujo, 2002).

A razão indolente resolveu os problemas da fragmentação e da atomização aplicando as concepções de totalidade e história linear. Algumas correntes do “pós-modernismo celebratório”, aliás, consideram que ambas não são problemas. Para elas, a transformação social não tem sentido ou direção, acontecendo no caos; ou concebendo a transformação como ocorrendo sobre o discurso da sociedade somente e não sobre ela em si (Santos, 2002b, p. 260). Mas foram pseudossoluções que resultaram no excessivo desperdício da experiência.

Esta é uma visão que a semiologia dos discursos sociais também visa combater, na medida em que entende que a produção dos sentidos sociais ocorre na disputa pelo poder simbólico entre os vários campos sociais, que por sua vez são constituídos por uma diversidade de instâncias, comunidades discursivas e seus contextos (Araujo, 2002). Nesse prisma, a comunicação é uma arena e reflete os conflitos sociais, erigindo discursos dominantes, hegemônicos e silenciando ou subalternizando outros (Pinto, 2002). E, ainda que as transformações não necessitem ficar só no discurso de transformação sobre a sociedade, é preciso que o discurso mude para a sociedade também mudar e vice-versa, posto que ambos são constituintes e integrantes um do outro (Bakhtin, 2002).

Diante disto e em um cenário em que o paradigma moderno não consegue dar conta dos problemas da totalidade e da exclusão das experiências, como sugere (Santos, 2002b, p. 261), a tarefa muda: não é mais a identificação de novas totalidades ou sentidos para a transformação social. O desafio passa a ser como “propor novas formas de pensar essas totalidades e de conceber esses sentidos” (Idem) e para superá-lo, duas tarefas se fazem necessárias:

- 1) **A necessidade de problematizar a teoria geral:** ora, se o mundo é uma totalidade inesgotável, cabendo nele muitas totalidades, todas parciais; então, não faz sentido tentar apreendê-lo por meio de uma teoria geral, que vai “sempre pressupor uma monocultura da totalidade e a homogeneidade das partes”. A questão que se levanta é: “qual é a alternativa à grande teoria?” (Santos, 2002b, p. 260).
- 2) **A necessidade de refletir problemáticas como:** se o sentido e a direção da transformação social não estão pré-definidos e não temos certeza que um mundo melhor é possível, o que nos legitima e motiva a agir como se soubéssemos? Como definir esse mundo melhor e lutar por ele? Qual sentido das lutas pela emancipação? (Idem, p. 261 e 262).

É para responder tais questões, que entra em cena o trabalho de tradução, que viabiliza a criação da inteligibilidade recíproca entre diferentes experiências de mundo, atuando fora dos estatutos de totalidade exclusiva ou de parte homogênea. As experiências são olhadas na sua

completude e suas diferentes temporalidades. Essa perspectiva considera que as experiências do mundo não se esgotam em si mesmas e qualquer descrição da realidade não será capaz de capturar a realidade por completo ou chegar numa verdade absoluta (Santos, 2002b, p. 262).

Um passo fundamental para pensar fora do modelo “totalidade exclusiva – partes homogêneas – história linear”. Em que, o trabalho de tradução precisa captar dois momentos: a) a relação hegemônica entre as experiências; e b) o que está para além dessa relação (Idem). Olhando para esta problemática, Serequeberhan (1991 in: Santos 2002b, p. 262), identifica dois desafios que a filosofia africana enfrenta e que podem ser ampliados para todas as filosofias não ocidentais, como as ciganas: a) um desconstrutivo, no sentido de identificar resíduos herdados do colonialismo presentes nos setores da vida coletiva; e b) e um reconstrutivo, que visa “revitalizar as possibilidades histórico culturais da herança africana – no nosso caso cigana – interrompidas pelo colonialismo e neocolonialismo”.

“Nesse duplo movimento que as experiências sociais, reveladas pelas sociologias das ausências e das emergências se oferecem a relações de inteligibilidade recíproca que não redundem na canibalização de umas pelas outras” (Santos, 2002b, p. 262). No campo da comunicação, Araujo (2002, p. 75) pontua que tal categoria, que podemos pensar como sendo zonas de contatos multiculturais, pode ser apropriada tanto por uma visão mais integrada da pós-modernidade, quanto por um prisma de resistência ou crítica política. No primeiro caso, põe em foco “processos culturais de assimilação, aculturação, ou integração”, que ocultam ou apagam as diferentes culturas e línguas, reprimindo e substituindo tradições e lealdades próprias, por outras da ordem dominante.

“Baumann chamou a isto de estratégia antropofágica, que visa transformar em idênticos aqueles que não estão dentro dos parâmetros de controle da alteridade. Para os que insistem em não se submeter a tal estratégia, a pós-modernidade reserva outra, a antropoêmica, que vomita os estranhos, banindo-os dos limites do mundo ordeiro. Isto ocorre através da atribuição de identidades estigmatizantes, nesse caso as mais radicais, como a de marginais e excluídos: para os que não se enquadram na ordem do mercado – concreto e simbólico –, para os que resistem ao lugar que lhes é designado na cena social e discursiva, a exclusão”. (ARAUJO, 2002, p. 75)

Partindo dessas duas visões, podemos notar que o *modus operandis* da modernidade ocidental junto às comunidades ciganas aplicou os dois modos de canibalização: a dos saberes, no epistemicídio e lingüicídio e a dos discursos, no silenciamento e na invisibilidade das vozes, identidades e culturas ciganas. E para não haver canibalização, o processo de tradução deve se aplicar entre saberes, práticas e os seus agentes. Para o processo de tradução entre saberes, Santos (2002b, p. 262 e 263) propõe a “hermenêutica diatópica”, que visa o trabalho de

interpretação entre duas ou mais culturas, para identificar preocupações isomórficas e as diferentes respostas que fornecem.

Para exemplificar, o autor (Idem, p. 263) utiliza três possibilidades de tradução. A primeira é a preocupação com a dignidade humana entre o conceito ocidental de direitos humanos e os conceitos, islâmico de *umma* e Hindu de *dharma*. A segunda é a preocupação com a vida nas concepções de desenvolvimento capitalista e na concepção do conceito de *Swadeshi*, de Gandhi. Enquanto o capitalismo tem por base a ideia de crescimento infinito, sujeitando saberes, práticas e agentes à lógica mercantil; o *swadeshi* se funda nas ideias de sustentabilidade e reciprocidade.

Para Gandhi (2016, in Santos, 2002b, p. 263), essa proposta, no domínio da política, se apresenta no sentido de “fazer uso das instituições indígenas e servi-las resgatando-as dos seus defeitos patentes”. No campo da economia, a ideia é utilizar “apenas coisas produzidas pelos meus vizinhos diretos e servir essas indústrias tornando-as mais eficientes e completas”. Já no campo religioso, o princípio centra-se na “religião ancestral” e “se lhe encontrar imperfeições, servi-la expurgando a dos seus defeitos” (Gandhi, 2016, in: Santos, 2002b, p. 263). Do ponto de vista socioeconômico, a ideia do *swadeshi* é muito parecida com a Teoria da Dependência Latino-Americana, segundo a qual os países de terceiro mundo, do Sul, devem propor soluções frente ao capital especulativo global e às multinacionais, fortalecendo suas indústrias locais.

O terceiro exercício de hermenêutica diatópica trazido por Santos (2002b, p. 263) é “a preocupação com a sabedoria e com o possibilitar de visões de mundo”, e o exemplo é o conflito entre a filosofia ocidental e filosofia africana, levantada pelo conceito de “sagacidade filosófica de Odera Okura (1990 e 1998)”. Na filosofia africana os “*sages*” são autoridades tradicionais, constituídas por poetas, médicos tradicionais, contadores de histórias, músicos”... Em resumo, a filosofia de *sage* é basicamente oral e se divide em dois tipos de sabedoria: uma popular que tende a ser mais conformista e outra didática, que tende a ser crítica à popular (Idem).

Para nós, este último aspecto se apresenta a partir da proposta de diálogo entre o conhecimento semiológico, intercultural e anticolonial e a filosofia cigana. Mas levamos em conta que a hermenêutica diatópica parte do princípio de que toda cultura é incompleta. E admitir a relatividade das culturas, “não implica em adotar o relativismo como atitude filosófica”, um problema, que a crítica epistemológica tem de enfrentar. Implica, isso sim, em “conceber o universalismo como uma particularidade ocidental”, cuja supremacia se deu não a partir de si, mas da supremacia de interesses que a sustentam (Idem). Durante a primeira aula magistral proferida no ano de 2016, o autor considerou que temos de adotar a seguinte postura quanto ao relativismo, a qual ancoramos nosso olhar:

[...] o que as ES dizem é que os conhecimentos são todos relativos, mas não há relativismo. Porque as ES são um dispositivo de conhecimento ao serviço das lutas dos oprimidos contra a exclusão, a discriminação causada pelo capitalismo, o colonialismo e o patriarcado. Portanto, não há neutralidade. Não vale tudo. Não vale aprofundar a opção por esses três modelos. Há relatividade do conhecimento, mas não há relativismo ético. Não há Epistemologias do Sul sem ética e sem política.

O trabalho de tradução de saberes pode se apresentar de duas formas: entre saberes hegemônicos e saberes não hegemônicos, ou entre saberes não hegemônicos (Santos, 2002, p. 264). Procuramos realizar ambas, mas com ênfase na última. A tradução entre saberes hegemônicos e não hegemônicos ocorreu com a conversa entre a filosofia cigana e a ciência, via Epistemologias do Sul e o campo da Comunicação & Saúde – dois campos se distanciam de sua versão hegemônica. Já a tradução entre saberes não hegemônicos se deu entre os movimentos políticos ciganos brasileiro e português e entre as comunidades Kalon de Nova Canaã, Distrito Federal e uma comunidade Kalon de Mato Grosso.

No caso das práticas, cujo objetivo é “criar uma inteligibilidade recíproca entre formas de organização e entre objetivos de ação”; o processo de tradução tem que ser realizado sobre saberes e práticas em que são traduzidos. Um exemplo possível é entre a medicina moderna e a medicina tradicional (Santos, 2002b, p. 265). Muitos grupos ciganos possuem medicina tradicional, como a comunidade matogrossense, que faz uso de plantas e raízes, bem como de sistemas de curas por meio de rezas ou orações. Neste contexto, a questão da equidade é um tema ausente, que tornamos emergente, ao focar no processo de mediação intercultural exigido entre profissionais não ciganos e ciganos usuários dos serviços públicos de saúde, que envolve negociação, articulação e tradução entre saberes e entre práticas.

Na visão santiana, os dois tipos de tradução se distinguem pela perspectiva que os compõem: a tradução entre práticas e entre agentes aflora “em situações em que os saberes que informam diferentes práticas são menos distintos do que as práticas em si”. Este caso acontece “quando as práticas ocorrem no interior do mesmo universo cultural, como quando se tenta traduzir as formas de organização e objetivos de ação de dois movimentos sociais” (Santos, 2002b, p. 265), o que para nós se configurou em quatro dimensões num mesmo universo cultural romani: entre os movimentos ciganos de Brasil e de Portugal, entre grupos do mesmo país, caso das comunidades de Nova Canaã de Brasília e a comunidade cigana matogrossense; entre o movimento de mulheres ciganas brasileiras e portuguesas ou entre o movimento feminista face ao movimento geral cigano de um mesmo país.

Na tradução entre práticas, o trabalho deve atuar em conjunto com as sociologias das ausências e das emergências: uma amplia o *stock* disponível e a outra amplifica o *stock* possível

de experiências sociais. Mas não é possível determinar *à priori* “o tipo de articulação e hierarquias entre diferentes experiências sociais e suas concepções de transformação social”. Esta possibilidade só é alcançada por meio da “inteligibilidade recíproca das práticas”, momento que se torna possível definir que tipos de articulações e alianças ocorrerão entre elas (Santos, 2002b, p. 265). Foi exatamente este conselho, que seguimos ao deixarmos um pré-roteiro fílmico aberto ao imprevisto e às contribuições sagazes das pessoas ciganas.

Ora, se “o potencial antissistêmico ou contra-hegemônico de qualquer movimento social reside na sua capacidade de articulação com outros movimentos”; então, o trabalho de tradução visa esclarecer o que une e o que separa os diferentes movimentos e as diferentes práticas de modo a determinar suas possibilidades e os limites de sua articulação. A perspectiva da articulação entre os saberes dialoga com o modelo do mercado simbólico (Araujo, 2002). Suas categorias revelam que algumas das principais formas dos conflitos sociais se manifestarem se dá no campo discursivo, entendido como uma representação de diferentes pontos de vistas, visões de mundo e interesses, o que significa pensar a comunicação em termos de negociação e articulação e não como apenas harmonia ou consenso.

Mas voltando ao trabalho de tradução, no argumento de Santos (2002b, p. 266), somente partindo de “redes transnacionais de movimentos locais” será possível propor alternativas contra-hegemônicas à globalização neoliberal. Num contexto em que o movimento antiglobalização é composto por constelações de movimentos, que estão ancorados em culturas e saberes muito diversos; o trabalho de tradução ganha extrema importância: é ele que vai garantir a “articulação entre diferentes movimentos e organizações” (Santos, 2002b, p. 266).

O processo de tradução “visa identificar os pontos comuns que representam a possibilidade de combinação a partir de baixo, a única alternativa possível a uma agregação a partir de cima, imposta por uma grande teoria” (Santos, 2002, p. 266 e 267). Partindo desta concepção, no trabalho de tradução aqui realizado, buscamos estabelecer o debate sobre algumas questões como: o que há de comum nas lutas dos movimentos ciganos brasileiro e português? O que podem aprender um com o outro? Em que tipo de atividades contra-hegemônicas podem cooperar?

Condições e procedimentos da tradução

O processo de tradução exige articulação e negociação, como qualquer processo comunicativo (Araujo, 2002). Tal tarefa não pode ser reduzida aos componentes técnicos de saberes, práticas ou agentes. A forma como tais componentes serão aplicados ao longo da

tradução também precisam “ser objeto de deliberação democrática” (Santos, 2002b, p. 267). Aliás, esta é uma das grandes falhas da ciência convencional, que no seu fechamento disciplinar também fechou a inteligibilidade da realidade investigada. Neste cenário, a ciência convencional é de pouca utilidade, uma vez que, foi ela a responsável “pela redução das totalidades e das realidades às hegemônicas (Idem, p. 267 e 268).

Nas palavras de Santos (2002b, p. 268), para que o trabalho de tradução não seja canibalização, tem de se efetivar considerando cinco questões: “O que traduzir? Entre quê? Quem traduz? Quando traduzir? Traduzir com que objetivo?” Vamos aos detalhes.

1) O que traduzir? Definido como “campos sociais onde diferentes mundos da vida normativas, práticas e conhecimentos se cruzam” (Santos, 2002b, p. 268), o conceito de Zona de contato é basilar para responder essa questão. A começar pelas duas zonas constitutivas da modernidade ocidental: a epistemológica, onde se confrontaram a ciência moderna e o saber ordinário e a colonial, onde se defrontaram o colonizador e o colonizado, ambas se caracterizando pela “extrema desigualdade de relação de poder”. É “por contraposição a elas que se devem construir as zonas de contato reclamadas pela razão cosmopolita” (Idem). As zonas de fronteiras são onde as periferias dos saberes e das práticas emergem primeiro (Santos, 2002b, p. 268). Mas isso não significa que o que colocarão em contato seja o mais importante. “O aprofundamento do trabalho de tradução permite ir trazendo para a zona de contato os aspectos mais centrais”. Cada prática deve decidir o que deve ser objeto de tradução (Idem, p. 269).

Além da seletividade ativa, a tradução envolve uma seletividade passiva: “aquilo que numa cultura se tornou impronunciável devido à opressão extrema de que foi vítima”. São espécies de “ausências profundas, vazios sem possibilidade de preenchimentos, que dão forma à identidade imperscrutável dos saberes e práticas”. Nesses casos, nem as sociologias das ausências e das emergências as consigam tornar presentes (Santos, 2002b, p.269). Outra questão: “as culturas só são monolíticas quando vistas de fora ou de longe”. Mas “de perto é fácil ver que são constituídas por várias e, por vezes, conflituais versões” (Idem). Uma realidade perceptível no universo romani. As “leis ciganas” variam entre grupos da mesma etnia, como os Kalon, ou entre pessoas da mesma família. A indicação de Santos (Idem) é para procurarmos as “versões mais inclusivas, com círculo mais amplo de reciprocidade”.

- 2) Em que traduzir?** A seleção de saberes e práticas que entrarão na roda para tradução deve ser sempre “resultado da convergência ou conjugação de sensações de experiências de carências, inconformismo e motivação para as superar” (Santos, 2002b, p. 270). Elas podem surgir como reação a uma zona colonial ou imperial, pelo que será preciso traduzir as lutas comuns. O exemplo é a biodiversidade como “uma zona imperial entre conhecimento biotecnológico e o conhecimento dos Xamãs indígenas (e inclui alguns grupos ciganos) ou rurais na América Latina, África, Ásia e Europa” (Idem). No nosso caso, é a experiência comum de pessoas ciganas frente ao colonialismo e as opressões e suas táticas de resistência e luta contra elas, mas olhando esta relação do ponto de vista da comunicação e saúde.
- 3) Quando traduzir?** O momento de traduzir tem de ser o resultado da conjugação de tempos, ritmos e oportunidades que cada zona de contato oferece. Sem isso, ela pode se tornar imperial e a tradução virar canibalização, por meio de um multiculturalismo reacionário que vislumbra a diversidade cultural em proveito próprio (Santos, 2002b, p. 270). Considerando as diferentes temporalidades, o objetivo é o máximo possível “converter em contemporaneidade a simultaneidade que a zona de contato proporciona”. E isso não pode significar anulação da história. O fato é que mesmo que seja reconhecido na zona de contato este saber ou prática não nasceram ali. A simultaneidade do contato não pode significar o colapso da história (Idem). No diálogo entre a filosofia kalon e a comunicação e saúde para a análise crítica da saúde cigana, é o momento desta tese que proporcionou essa possibilidade. Mas também é o momento atual, em que os militantes e pessoas ciganas estão abertas para tanto.
- 4) Quem traduz?** Considerando que saberes e práticas “só existem porque são usadas por grupos sociais”, o trabalho de tradução, que exige sabedoria retórica, “é sempre realizado entre representantes desses grupos”, que podem ser “dirigentes de movimentos sociais ou ativistas de base”. Os tradutores cosmopolitas devem ter um perfil semelhante aos sábios da sagacidade africana identificados por Odera Okura. São pessoas “enraizadas nas práticas e saberes que representam tendo compreensão profunda e crítica sobre eles” (Santos, 2002b, p. 270). No nosso caso foram pessoas dos movimentos políticos ciganos brasileiro e português e líderes de comunidades locais que não estão filiados a movimento nenhum, mas representam suas comunidades, sendo pessoas mais velhas e de honra e respeito. Também estão

presentes as vozes de mulheres e crianças, que representam o lado mais periférico nas comunidades.

5) Como traduzir? A forma de tradução ocorre por meio do “trabalho argumentativo assente na emoção cosmopolita de partilhar o mundo com quem não partilha o nosso saber” (Idem). Mas não é uma tarefa simples e Santos (2002b, p. 270) aponta para três dificuldades:

a) A primeira relaciona-se com as premissas de argumentação: fundamentada em postulados, axiomas ou ideias, normalmente, tais premissas “não são objeto de argumentação porque são aceitas como evidentes” (Idem). Uma noção fundamental é a de *Topoi*, que pode ser definida como os “lugares comuns, que constituem o consenso básico e torna possível o dissenso argumentativo”. A tradução não dispõe de *Topois à priori*, porque eles são próprios de cada cultura. À medida que avança se define os mais adequados (Santos, 2002b, p. 270);

b) a segunda dificuldade diz respeito à língua em que a argumentação é conduzida. Será pouco provável que os saberes e as práticas tenham uma língua comum ou dominem do mesmo modo a língua comum. Nas zonas de contato multiculturais, uma das línguas, frequentemente, é a que dominou a zona de contato colonial ou imperial. Não se trata apenas de uma “questão de domínio desigual”. A língua dominante é a responsável por impronunciabilidade de aspirações centrais dos saberes e práticas. As comunidades ciganas brasileiras e portuguesas têm em comum, o português como língua hegemônica. Mas, olhando para as suas culturas e identidades, percebemos que as línguas ciganas se configuram como um dos aspectos mais centrais e por vários motivos, mas principalmente como reconhecimento de um grupo ou pessoa cigana pela outra ou a defesa de se comunicar sem ser percebido pela sociedade majoritária.

Não há uma única língua cigana, assim como não existe apenas um único grupo étnico (os Kalon, os Rom e os Sinti, que por sua vez estão divididos em inúmeros outros subgrupos). E ainda que hajam traços semelhantes que podem sugerir uma derivação comum, elas se diferem tanto de uma comunidade para outra do mesmo grupo étnico, quanto de um grupo para outro. As variáveis incluem a influência dos dialetos dos locais por onde passaram. Por exemplo, o dialeto Kalon, o romanon, ou “*Chibe*” tem muito do espanhol, do português e do francês, assim como essas línguas tem do romanon.

Atualmente, dois outros processos estão latentes quanto as línguas ciganas e vêm sendo objeto de debate nas comunidades. Historicamente, são orais e, habitualmente, nos mais diversos grupos, é tratado como um bem que jamais poderá ser ensinado aos não ciganos, até como uma estratégia de defesa. Mas hoje, uma das pautas de alguns militantes ciganos no Brasil e em Portugal é fazer um dicionário do romanon e começar a institucionalizá-la. Esta ação encontra uma forte resistência entre as autoridades ciganas mais tradicionais. Os Rom da Romênia já superaram esse debate e têm dicionários, livros e inclusive cursos formais sobre a língua romani, que é diferente do romanon, ainda que semelhantes.

Durante muitos anos o Estado português em maior número e o Estado brasileiro em menor, promulgaram leis proibindo que as pessoas ciganas falassem seu dialeto. E atualmente, percebi nas conversas com os nossos interlocutores, que os ciganos brasileiros mantiveram melhor a língua do que os portugueses, ainda que em ambos os lugares muitos grupos já não falem mais o romanon. Mas não quero me delongar sobre as considerações linguísticas dos grupos ciganos, até porque este não é o espaço apropriado para tanto. Quis explorá-la aqui para confirmar a importância da língua para a tradução intercultural.

c) a terceira dificuldade reside na gestão e tradução dos silêncios, uma das tarefas mais exigentes da tradução. O silêncio não se refere ao impronunciável, mas aos diferentes ritmos com que “saberes e práticas sociais articulam as palavras com os silêncios e da diferente eloquência (ou significado) que é atribuído ao silêncio por parte das diferentes culturas” (Santos, 2002b, p. 273). Há tabus dentro das próprias comunidades ciganas, problemáticas internas ou saberes e estratégias próprias e ocultas, segredos internos, que só as comunidades ciganas podem resolver. Não cabe, neste caso, a ciência intervir.

- 6) Para e com que objetivo traduzir?** O trabalho de tradução, realizado em conjunto com as sociologias das ausências e das emergenciais, permite “o desenvolvimento de uma alternativa à razão indolente, na forma de uma razão cosmopolita”. Tal alternativa funda-se na ideia de que “a justiça social global não é possível sem justiça cognitiva global”. A importância da tradução decorre, pois, dos problemas que a modernidade ocidental procurou solucionar, mas não foi capaz (Santos, 2002b, p. 273).

A tradução é um procedimento necessário para dar sentido ao mundo depois da direção e sentido automáticos que a modernidade ocidental pretendeu-lhe conferir ao planificar a história, a sociedade e a natureza (Idem, p. 274). Ou seja, o intuito é “criar constelações de saberes e práticas suficientemente fortes para fornecer alternativas credíveis à globalização neoliberal”, que como sabemos, trata-se de “um novo passo do capitalismo global no sentido de sujeitar a totalidade inesgotável do mundo à lógica mercantil” (Santos, 2002b, p. 274).

Passemos a ver então, como dentro de uma concepção semiológica e intercultural, a Análise de Discursos pode funcionar como um elemento complementar à tradução de saberes, na identificação de enunciações, discursos e comunidades discursivas periféricas, fazendo emergir sentidos e vozes que historicamente têm sido silenciadas, censuradas, apagadas ou excluídas, a exemplo das pessoas e comunidades ciganas. Se por um lado, numa perspectiva semiológica e intercultural, a AD e as mediações permitem emergir ou auscultar as vozes fracas ou ausentes, opressões e dominações e suas demandas urgentes; por outro, torna mais fácil a valorização e a legitimação de seus saberes e conhecimentos.

3.2. A semiologia (e análise) dos Discursos sociais para emergência de vozes e discursos ausentes

Não se limitando a barreiras disciplinares, a teoria da produção social dos sentidos, praticada na semiologia dos discursos sociais, se ancora em diferentes matrizes, como a pragmática anglo-americana, a AD Francesa e o pensamento de Bakhtin. Correntes, que se diferenciam, inclusive acerca do conceito de discurso, mas possuem uma questão comum: todas têm uma relação conflituosa com a linguística. Para Maingueneau (1997, p. 11 e 12) afirma que o campo da linguística opôs um “núcleo rígido” dedicado ao estudo da língua por meio de uma “rede de propriedades formais”; à “uma periferia”, que inclui as categorias de discurso e análise de discursos e “cujos contornos instáveis estão em contato com as disciplinas vizinhas”.

Essa periferia trata da linguagem considerando a relação entre os sentidos e os “sujeitos inscritos em estratégias de interlocução, em posições sociais ou em conjunturas históricas”; em contraposição ao núcleo central “que revela uma hierarquia entre o que depende plenamente da linguística e o que seria um conjunto de margens, de reincidências pouco científicas” (Idem). Talvez, por isso, “a atração exercida pela etiqueta AD: ela define um campo de problema da linguagem, sem remeter a uma disciplina conexas à linguística”, tornando-se uma “espécie de

coringa para um conjunto indeterminado de quadros teóricos” (Maingueneau, 1997, p. 12). Ainda que, a AD esteja inscrita no espaço da linguística, não é simplesmente parte dela.

“A posição da AD parece delicada, já que, para retomar uma formula de J. J. Courtine, em AD ‘é preciso ser linguista e deixar de sê-lo ao mesmo tempo’. De fato, por um lado, a discursividade define ‘uma ordem própria, diversa da materialidade da língua’ e, por outro, esta ordem ‘se realiza na língua’. Situação de desequilíbrio perpétuo que tanto impede a AD de deixar o campo linguístico, quanto de enclausurar-se nesta ou naquela de suas escolas”. (MAINGUENEAU, 1997, p. 16 e 17)

Reconhecer essa dualidade não diminui o caráter conflituoso e o debate incessante entre ambas. Além dos limites pouco estabelecidos, uma outra questão que ilustra as disputas de sentido neste campo: é se a Análise de Discursos é uma disciplina ou não? Maingueneau (1997, p. 9) flutua entre considerá-la como uma disciplina ou um campo disciplinar, afirmando que pelo fato de se nutrir “crucialmente sobre os conceitos e métodos da linguística”, é preferível, então, “interpretá-la no interior de uma certa tradição, com o encontro de uma conjuntura intelectual e de uma prática escolar”.

Eni Orlandi entende (Idem, 1994, p. 53) que a AD se constitui no espaço disciplinar que põe em relação a linguística com as Ciências Sociais. Na sua visão: “nem aplicação, nem instrumento”, a AD se caracterizaria como “um novo modo de saber”, que agrega questões e conceitos separados em outros campos e “produz outra forma de conhecimento, com seu objeto próprio que é o discurso” (Orlandi, 1994, p. 25).

“Não se trata, de sua instrumentalização, no sentido utilitário, da AD por estas disciplinas. Nem se trata de uma mera aplicação. É uma relação entre teoria, objeto e prática científica, em que o discurso entra como um campo de questões posto para essas disciplinas”. (ORLANDI, 1994, p. 55)

Outros teóricos como Norman Fairclough, Milton Pinto e Inesita Araujo consideram a AD como uma ferramenta metodológica ou como a prática analítica favorita da semiologia dos discursos sociais, mas não a única. E aqui adotamos este ponto de vista. Fairclough (2001, p. 19) comenta que o seu objetivo foi “desenvolver uma teoria social da linguagem” que estivesse “centrada na análise de discursos”, mas considerando o conceito de discurso tridimensionalmente: o texto; a prática discursiva (produção, distribuição e consumo); e a prática social (Idem, p. 91).

Araujo (2000, p. 38), considera a AD como “um instrumento que se revela muito interessante como crítica política”, uma vez que lida com os atos discursivos em sua forma material, mas os ligando à cena social e histórica em que estão inseridos, buscando compreendê-

los como “mecanismos pelos quais se põe em jogo um determinado processo de produção e efeito do sentido” (Idem, p. 104). As visões de Fairclough e de Araujo auxiliam a revelar os sentidos dominantes e o modo como eles se conformaram na saúde cigana.

As questões centrais da semiologia social fogem aos padrões estabelecidos pela linguística. Rompe ou avança com os seus principais pressupostos, como um acumulado de pontos de vistas diferentes, que se manifestam dialeticamente na produção dos sentidos em torno da discussão sobre a linguagem e a sociedade, por intermédio de vozes que constroem e reconstroem as noções e categorias, ampliando ou aprofundando perspectivas multilineares e multidirecionais. Enquanto “a linguística trabalha com fragmentos de discursos, considerando-os como independentes de qualquer situação de circulação e dos contextos”; a AD interessa-se pela colocação do sentido no espaço-tempo (Verón, 2004, p. 82).

Neste sentido, expõem trajetórias de análises discursivas, textuais e linguísticas acopladas às análises de poder, vinculando-as às questões políticas, culturais, sociais e históricas. E mais: transcendem os campos disciplinares, expondo fragilidades e desconstruindo certos aspectos de ranços positivistas, mecanicistas e estruturalistas/pragmatistas de teorias e conceitos mal construídos ou pouco acabados, desmontando falsas noções como o postulado da unicidade do sujeito ou a sua total omissão das análises textuais e linguísticas. Vejamos como essa superação reflete nos modos de compreensão das categorias de “texto” e “discurso(s)”, conceitos, chaves para compreensão crítica de uma teoria da produção social dos sentidos.

3.2.1. Do texto aos discursos: uma análise social e multidimensional da comunicação

Uma das principais questões envolvendo a AD, é a polissemia do termo discurso. Ora é tratado como sinônimo de texto, ora como campo de conhecimento, outras vezes como teoria ou prática social (Maingueneau, 1997, p. 22). Há uma discussão acerca dos elementos que integram a categoria. Alguns consideram que apenas os enunciados devem ser integrados e “outros levam em conta o complexo institucional que está associado” (Idem, 23). É preciso considerá-lo no plural e observá-lo numa perspectiva crítica, do ponto de vista de uma teoria que o articule às suas condições sociais de produção, circulação e consumo.

Pinto (2002, p. 23) explica que a Semiologia dos Discursos Sociais busca conciliar as diferentes maneiras que a AD Francesa e a Anglo-americana percebem os discursos. Com implicações político-ideológicas em seus objetivos, a escola francesa procurava desvelar a análise social de um ponto de vista crítico. A partir de textos impressos ou transcrições de textos orais, “define os discursos como práticas sociais determinadas pelo contexto sócio-histórico,

mas que também são parte constitutivas daquele contexto”. Apesar de reconhecer os contextos, uma de suas falhas está em tratar os “textos isoladamente, de modo independente de outros sistemas semióticos presentes” (Idem).

Já a AD anglo-americana trabalha com a linguagem oral e traz uma definição que oscila entre “uma unidade linguística constituída por uma sucessão de frases”, “jogos de palavras” ou “uso da linguagem verbal em contextos determinados”. Adotando um entendimento da fala como moldada pelo indivíduo que, conscientemente, conceberia estratégias para alcançar seus objetivos na enunciação; nessa tradição, a comunicação é vista “como uma interação cooperativa entre indivíduos”, com “controle total das regras” (Pinto, 2002, p. 21 e 22).

Segundo Fairclough (1991, p 21), essas duas correntes não conseguiram apresentar equilíbrio “entre os elementos sociais e os linguísticos”. Apesar do bom “tratamento de textos linguísticos”, a análise linguística oferece “pouca teoria social”, negligenciando questões como “ideologia e poder”. Enquanto que na AD francesa, “a teoria social é sofisticada”, entretanto, a análise “é tratada em termos semânticos muito estreitos”.

“Prestou-se pouca atenção à luta e a transformação nas relações de poder e ao papel da linguagem aí. Conferiu-se ênfase semelhante a descrição dos textos como produtos acabados e deu-se pouca atenção aos processos de produção e interpretação textual, ou as tensões que caracterizam”. (FAIRCLOUGH, 2001, p. 21)

Fairclough (2001, p. 22), compreende que as teorias linguísticas percebem o discurso de três maneiras. Uma que se refere “a amostras ampliadas de diálogo falado, em contraste com 'textos' escritos”. Limita-se a focalizar nas frases, mas não chega à análise textual ou discursiva e sendo considerado como “amostras ampliadas de linguagem falada ou escrita”, enfatiza a produção, a interpretação e o contexto situacional. Numa segunda visão, é tido como “texto e interação”, “uma dimensão do discurso: o ‘produto’ escrito ou falado do processo de produção textual” (Idem). E na teoria e análise social, é usado com referência à estruturação das áreas de conhecimento e práticas sociais. “Diferentes discursos constituem entidades-chave de diferentes modos e posicionam as pessoas de diversas maneiras como sujeitos sociais” (Fairclough, 2001, p. 22).

O autor (Idem, p. 22), utiliza o termo “texto” “para referir a qualquer produto escrito ou falado” e a outras formas simbólicas, como a imagem. Como para ele o conceito de discurso é considerado como texto, prática discursiva e prática social; também sua proposta de AD está dividida de forma tridimensional: “a dimensão do texto” cuidando da análise linguística de textos; “a dimensão da prática discursiva” especificando processos de produção, circulação e

interpretação; e a “dimensão de prática social” olhando as “questões de interesse na análise social”, como as circunstâncias institucionais e organizacionais e a maneira como elas influenciam na modelagem da prática discursiva e os seus efeitos (Fairclough, 2001, p. 22).

Assim, discurso não é um mero objeto linguístico e evoca uma cadência e pluralidade de compreensões. É uma concepção que pensa o texto como um subproduto do discurso, que mesmo aparentando unicidade e homogeneidade, é múltiplo e complexo, estando arraigado aos contextos, sujeitos e instituições que os constituem. Numa perspectiva parecida, Pinto (2002, p. 11), informa que todos os “produtos culturais”, incluindo “propagandas, programas de televisão e cartilhas de saúde e discursos políticos”, podem ser lidos como textos. Segundo o autor (2002, p. 27), o que interessa para a teoria da discursividade são os modos de mostrar, que tratam o uso referencial da linguagem, pelo qual são criados os universos de discurso; os modos de interagir, pelo qual são construídas identidades e relações sociais assumidas pelos participantes do ato de comunicação; e os modos de seduzir que dizem respeito ao uso da linguagem na busca de consenso, com a distribuição de afetos positivos e negativos.

Tomar este ponto de vista é considerar o discurso como um modo de representação e um modo de ação, que por meio dele as pessoas agem sobre o mundo e os outros. E aqui entra a importância de enfocarmos nas vozes e discursos ciganos, que historicamente, tiveram os seus universos representados por outras vozes e discursos que não os seus próprios, o que resultou num imaginário negativo acerca das comunidades ciganas e suas condições de vida e saúde.

Significa considerar que há “uma relação dialética entre o discurso e a estrutura social”: de um lado, o “discurso constitui e é constituído pela sociedade e pela cultura” e, de outro, configura-se como “uma prática” de representação e de significação do mundo (Fairclough, 2001, p. 91). Portanto, é importante que os ciganos tomem a fala, a narrativa, o discurso de si próprios e construam o modo como são representados nas políticas públicas, incluindo o diálogo e a narrativa com os profissionais de saúde que os atendem nos serviços de ponta e precisam estar atentos para a prestação de um serviço intercultural e equitativo.

Não fazemos uma análise semiológica nos moldes tradicionais, mas em conjunto com uma análise de mediações aportada pelos Estudos Culturais. A análise discursiva hibridizada com as mediações, nos possibilita compreender os cenários e contextos da saúde cigana, portanto, as ausências, opressões, dominações, silenciamentos e invisibilidades. Esta visão crítica é base para a tradução intercultural que propomos entre grupos os movimentos ciganos brasileiro e português, no intuito de valorização das vozes ciganas, legitimação de seus saberes e à amplificação de suas demandas na área da comunicação, da saúde e dos direitos cidadãos.

Não custa lembrar que a tradução é um trabalho baseado na argumentação e, neste sentido, a contribuição da teoria da produção social dos sentidos é basilar.

3.2.2. Os elementos centrais do modelo do Mercado Simbólico da comunicação

Na representação da comunicação como um mercado simbólico, a noção de sentidos sociais é basilar. Pensar em termos da produção social dos sentidos é se opor aos modelos dominantes da comunicação e as suas categorias de texto, estrutura e mensagem, para se alinhar em termos de discurso, processo e sentidos. Trata-se de pensar este processo conformado por uma rede semiótica, que é dinamizada pela interdiscursividade (Araujo, 2002, p. 294). O processo de produção-circulação-consumo, que caracteriza o mercado simbólico, é representado por uma malha de fios, cujo traçado ondulante caracteriza a contínua transformação dos sentidos (Idem). Vamos começar com ela, para na sequência abordar os interlocutores e seus contextos, as posições discursivas e a espiral dos sentidos.

Os Sentidos Sociais e as redes de comunicação: aqui a proposta metodológica se encaixa na elaboração da rede (fios) semiótica que caracteriza a interdiscursividade das políticas públicas de saúde para ciganos. O conceito de rede tem ganhado o debate acadêmico com a aceleração da globalização neoliberal; mas não é consenso entre as teorias da comunicação. Araujo (2002), adaptou o conceito para a semiologia, propondo a seguinte metáfora:

[...] a aranha produz sua teia com o que sai de sua boca e o tecido se converte em seu habitat, seu mundo e sua proteção contra o mundo. Sem a teia, a aranha nada é e, cada vez que algum fio se rompe, ela se apressa a refazê-lo. Assim somos nós em relação aos discursos. Pelos discursos construímos nossa própria malha de significação do mundo e é nesse espaço que nos movemos e nos protegemos. (ARAUJO, 2002, p. 296)

E eu diria que sim, é por esta rede que nos movemos e nos protegemos, mas é também por meio dela que, como a aranha, capturamos os nossos alimentos para viver. E não há uma única rede ou uma única aranha. Algumas são muito maiores que as outras e constroem redes em cima das pequenas, destruindo ou eclipsando seus mundos ou as transformando em presas. Numa metáfora de Baumann, são como imensas redes de pescadores, mas que funcionam ao contrário, tem buracos e fluxos imensos para deixar os peixes grandes se movimentarem e outros milhares de pequenos buracos que fixam os pequenos peixes, que ficam imobilizados.

A noção de rede de sentidos, tal como apropriada pelo modelo do Mercado Simbólico contrapõe-se a correntes que trabalham o tema vinculando-o somente à globalização neoliberal, considerando apenas as redes dominantes que compõem o cenário teórico e empírico da

“sociedade da informação”, incluindo “as práticas e meios de produção, circulação e consumo discursivo, e não apenas as que se localizam no ambiente da informática⁵³” (Araujo, 2002, p. 297).

Buscando amparo na geopolítica, Araujo (2002, p. 299) destaca algumas questões levantadas por Milton Santos, que também são constitutivas das redes simbólicas: 1) elas “são uma construção humana” e se configuram como estratégias de poder; 2) são “espaços de transação”, por onde circulam e são negociadas “informação, mercadoria, afetividade, conhecimentos”; 3) não são espaços homogêneos e estão vinculadas a “um caráter de desigualdade” tanto no uso, quanto ao “papel que os atores jogam e no processo de controle e regulação”; 4) há múltiplas redes, sendo que algumas são consideradas como “principais e tributárias e essa classificação confere com estruturas de dominação na sociedade”.

Assim, compreendemos que o conceito de rede – e aqui englobo as redes políticas, as midiáticas e as sociais – tem sido uma das principais estratégias utilizadas pelos movimentos políticos ciganos português e brasileiro. As redes sociais e pessoais estão entre as principais formas de mobilizar e fluir o movimento, posto que proporcionam desde articulação entre pessoas chaves do movimento, como formas de comunicação interna, até denúncias de maus tratos, preconceitos e racismos como em chamadas de vídeos ao vivo pelo *facebook*. Foi devido a essas redes já formadas pelos movimentos políticos ciganos, que pude chegar ao centro das questões debatidas pelo movimento quanto à saúde cigana e mais, foi por meio delas, que cheguei também aos principais interlocutores desta pesquisa.

Lugar de interlocução como conceito operatório: propondo um outro modo de pensar compreender a atuação dos sujeitos na cena enunciativa, “lugar de interlocução” é uma categoria chave no modelo da comunicação como mercado simbólico e base para a nossa matriz fílmica semiológica e intercultural. Cunhado por Araujo (2002, p. 36 e 37), esta categoria surge “como conceito definidor dos sentidos sociais, ponto de partida e de chegada”, para compreender “a posição das pessoas, nos modelos teóricos da comunicação, quanto à distribuição do poder de falar”.

De acordo a autora (2002, p. 37), lugar de interlocução reúne as noções de quatro teóricos: 1) Benveniste, com o conceito de lugar de fala, propondo a localização da posição textual do locutor; 2) Verón, que remodelou este conceito, passando-o a denominar de “contrato de leitura”; 3) Landowski, que oferece “lugar de leitura”; e 4) Bhabha, que “politiza os termos

⁵³ O termo informática, possível na época da produção do modelo, pode hoje ser substituído por ambiente digital, conforme observado verbalmente pela própria autora.

da teoria da enunciação”, legando a categoria de “terceira enunciação” (Idem). A categoria objetiva cobrir falhas e lacunas de modelos tradicionais “que limitam a compreensão da prática comunicativa, referenciando ao mesmo tempo interlocutores, processos, contextos e abrangendo o ciclo produtivo simbólico por inteiro” (Araujo, 2002, p. 38).

Os sentidos sociais são representados como uma rede com fluxos infinitos, mas ela não se movimenta sozinha: o mercado simbólico da comunicação é mediado por “um processo de negociação, que é justamente o que possibilita a contínua transformação semiótica” (Araujo, 2002, p. 294). Tal negociação, pode ser averiguada entre “enunciados e discursos, mas é operada por indivíduos e/ou comunidades discursivas”, que neste modelo “são considerados interlocutores”. Compreende-se que “cada interlocutor é, então, simultaneamente agente e espaço de negociação” (Idem, p. 295). A forma com que participam do mercado simbólico resulta da articulação dos contextos e “cada indivíduo participa por inteiro do circuito produtivo que caracteriza a prática comunicativa” e não apenas de uma etapa (Araujo, 2002, p. 295).

Mas se posicionar desta maneira é se opor aos modelos hegemônicos da comunicação, que privilegiam as ideias fixas e imutáveis das clássicas categorias de emissor, receptor ou mensagem, assumindo uma estrutura linear e transferencial, que “reservaram a uns o direito de falar” e “a outros o de ouvir”, um “desequilíbrio maquiado pela noção de *feedback*” (Araujo, 2002, p. 36 e 37). Com um pensamento apocalítico da comunicação de massa e da indústria cultural, os “teóricos de Frankfurt converteram a maioria em fantoches manejados por uma minoria”, receptores passivos e manipuláveis (Idem). “Os modelos dialógicos instauraram a igualdade de competência entre as partes, mas silenciaram sobre a polifonia”.

Já a teoria da enunciação, reconhece que os “locutores estabelecem discursivamente a sua posição e a do seu interlocutor, mas nada falou sobre a sua potencialidade estratégica” (Idem, p. 37). É a partir dessas posições e contraposições, que Araujo (2002, p. 38) propõe: “um modelo de interlocução”: “que supõe um fluxo contínuo de informação e conhecimento entre locutores, desfazendo a polaridade produção-recepção”. Ao olharmos às instituições, não é possível compreendê-las sem relacioná-las “as relações de poder e de luta pelo poder”. O que torna o conceito “pertinente para o estudo das identidades sociais, na perspectiva discursiva”.

Compreender o poder do lugar de interlocução, nos abriu a possibilidade de utilizá-lo durante a pesquisa de campo como uma espécie de estratégia coringa. Serviu para entender que para cada situação de contato com os interlocutores, poderia me posicionar mais fortemente evocando ora a identidade cigana, ora a identidade de técnico do Ministério da Saúde. Quando estava na interlocução com os ciganos, a identidade Kalon abriu uma escuta profunda que jamais poderia ser feita apenas por um técnico ou por um pesquisador não cigano.

A identidade de técnico em comunicação do MS e pesquisador do tema, conquistou a confiança dos interlocutores não ciganos, como os profissionais de saúde ou ligados ao Estado, que viam em mim um colega, que poderiam se abrir, o que não ocorreria da mesma forma, se estivessem falando apenas com um cigano. Do ponto de vista teórico, o lugar de interlocução ainda permitiu observar que a identidade cigana é utilizada discursivamente pelos movimentos políticos ciganos como uma estratégia política, sendo manejada diretamente em dois pontos: propondo novas características positivas a ela; ou na rejeição de estereótipos.

Contextos: as condições de produção da interlocução: uma das principais questões que compõe a semiologia, é o reconhecimento de que a contextualização é uma condição *sinequanon* da produção dos sentidos. A contextualização emergiu da “necessidade de se perceber os sujeitos e as relações sociais de forma situada, isto é, sendo constituídos num espaço pré-construído, que exerce coerções sobre seu modo de ser” (Araujo, 2002, p. 45). Mas tomar a premissa de que o discurso só pode ser compreendido se for analisado de maneira situacional, tem reflexos no modo de análise de discurso, posto que significa adotar um princípio teórico fundamental: “o sistema produtivo dos discursos é constitutivo dos efeitos que produz” (Araujo, 2002, p. 45 e 46).

Mas os contextos não são fixos. Estão em constante transformação e em contínua relação dialética com os discursos, os moldando e por eles sendo moldados, o que faz com que a compreensão seja percebida “como uma habilidade de contextualizar, ou de fazer contextualizações” (Idem, p. 46). São eles que permitem avançar em relação à modificação ou manutenção dos discursos hegemônicos ou subalternos. É uma das categorias que operacionalizam os nossos resultados, no sentido de caracterização da cena social e discursiva da saúde cigana, uma realidade complexa, constituída por múltiplos e correlacionados contextos, comunidades discursivas, interlocutores e fontes e fatores de mediação.

Recorrendo às palavras de Maingueneau (1997), há um primado do interdiscurso sobre o discurso” e ratificando em Araujo (2002, p. 46 e 47), todos os discursos são espaços inter-relacionais. Os contextos são os responsáveis por constituir as cenas social e discursiva, as relações de poder e as estratégias de luta que, por sua vez, se manifestam por meio da interdiscursividade. Além de porosas e maleáveis, as fronteiras entre contextos, discursos, ambientes e práticas podem estar cristalizadas “em determinadas situações, aparentando complementaridade, ou se definirem claramente como espaços de confronto e luta, transformando-se assim em espaço de mudança” (Idem). Neste sentido, o conceito de contextos torna-se “vital no planejamento das ações de saúde” (Araujo, 2002, p. 59).

“Uma estratégia de intervenção que não considere os contextos em toda sua gama de possibilidades pode produzir efeitos desastrosos de sentido, até mesmo opostos à intenção dos planejadores. Tomado em sua inteireza e complexidade, é – a meu ver – o principal conceito do campo da comunicação na intervenção social”. (ARAUJO, 2002, p. 59 e 60)

Para haver possibilidade de comunicação, é preciso compreendermos os contextos em que os enunciados são erigidos (Araujo, 2002, p. 46). Neste cenário, para nós que lutamos pela justiça em saúde e pela inclusão cidadã cigana, a categoria de contextos é basilar, cumprindo um papel de relativização do chamado “efeito de fechamento ideológico dos sentidos” e, desta maneira, pode contribuir para abrir novos “horizontes para a possibilidade da luta por mudança nas relações sociais, no âmbito da prática discursiva” (Idem). Basta olharmos para os contextos históricos do Brasil e vemos na prática essa questão. Mesmo tendo as primeiras pessoas ciganas chegado no país no século XVI, até 30 anos atrás não poderíamos falar de um movimento cigano no país. Já em Portugal, onde circulam desde o século XV, o movimento cigano não chega aos 40 anos, enquanto que na Europa, mesmo que os primeiros ciganos tenham chegado no século X, o início da tentativa de organização política não passa dos 60 anos.

Antes disso, o discurso racista sobre as comunidades ciganas estava completamente naturalizado nas sociedades europeias, no Brasil e em Portugal sem qualquer questionamento mais amplo ou coletivo. Só a partir da II Guerra Mundial que surgiram as primeiras organizações ciganas na Europa, em sua maioria compostas por uma única família, sendo que nenhuma delas conseguiu representar todos os ciganos de um determinado país. Neste quesito, os romani da Alemanha são pioneiros. No país, em 1952, foi fundada a primeira associação que se tem notícia: a “Associação dos Sinti”.

A comunidade francesa foi pioneira na tentativa de iniciar um movimento internacional, com a criação em 1960, em Paris, da Comunidade Mundial Cigana, que foi reprimida pelo governo francês, mas retornou em 1965 como Comitê Internacional Cigano (Moonen, 2011, p. 171). Só em 1971, com a realização do I Congresso Internacional Romani, em Londres, que se iniciou uma precária institucionalização de um movimento transnacional, ainda que resumido a 14 países europeus que participaram (Moonen, 2011, p. 169 e 170). Neste evento se escolheu um hino e definiu-se uma bandeira para a “nação cigana”, elementos simbólicos de valorização dessas culturas e identidades, que passaram a entrar em cena e contrapor discursos racistas.

Na ocasião, o termo genérico cigano é rejeitado pela primeira vez, e os participantes do congresso sugerem sua substituição pelo termo Rom, que no adjetivo fica Romani (Moonen, 2011, p. 169 e 170), com o intuito de diminuir a carga pejorativa e desqualificante, pré-construída, em um discurso racista ocidental sobre os povos ciganos. Essas vozes só começaram

a ecoar em espaços oficiais não ciganos em 1979, ano em que a Organização das Nações Unidas (ONU) reconhece a associação União Romani Internacional (URI), organizadora do Congresso Internacional Romani, a integrando em seu conselho consultivo (Idem) e passaram mais fortemente a contrapor discursos racistas, estereotipadores, estigmatizadores e excludentes.

No Brasil a questão da nomeação também foi palco de polêmica como vimos com o questionamento do MPF junto ao dicionário Houaiss pela definição pejorativa do termo “ciganos”. Um exemplo de como os sentidos em torno dos discursos ciganos vem sofrendo rearticulações, a partir das lutas e negociações das organizações e ativistas ciganos. Muitos grupos, especialmente os Kalon, não se sentem representados pelos termos Rom ou Romani e continuam preferindo ser chamados de ciganos, mas tentando reverter sua carga pejorativa.

Mas voltando a discussão conceitual, Pinto (2002, p. 46 e 47), pontua que contextualizar a análise “sempre foi um sonho e um problema constante”. E para ele, um dos maiores obstáculos à contextualização sempre foi a ideia de que a passagem dos dados da análise semiológica à interpretação fosse imediata, sem requerer a ligação com múltiplas variáveis, que estão envolvidas em qualquer fenômeno social e em especial os comunicacionais. Foi para baixar do nível teórico ao metodológico desta noção, que Araujo (2002, p. 57) elaborou uma classificação daqueles que considera como os principais contextos que devem ser levantados numa pesquisa: o Textual; o Intertextual; o Existencial; e o Situacional. Enquanto os dois primeiros se ligam aos textos em cena; os outros dois estão ligados aos interlocutores.

O contexto textual ou cotexto: diz respeito à relação de proximidade entre textos e enunciados de um mesmo suporte espacial ou temporal. O posicionamento “de cada enunciado em relação ao que lhes são próximos” constitui uma das condições para a produção dos sentidos. O potencial de luta de um discurso contra-hegemônico dependendo o cotexto (Araujo, 2002, p. 57 e 58). Traduzindo num exemplo, o discurso de um militante cigano será articulado de maneira diferente se estiver num local onde só estejam pessoas ciganas, ou num evento em que consta um público só de não ciganos. Esse mesmo discurso será articulado de forma diferente, caso esteja presente em um veículo de comunicação de alguma associação cigana, ou em um veículo de comunicação tradicional da grande mídia.

Contexto intertextual: é conformado por “relações dialógicas entre textos”, mas não depende desta vizinhança física. A sua atuação se nutre da “memória discursiva”. Depende da historicidade e ocorre por meio do acionamento da rede de semiose infinita. “Qualquer texto tem seu intertexto, mas ele não é o mesmo para todos os interlocutores” (Araujo, 2002, p. 58). Para as ligações entre textos, entram em cena o conhecimento, a experiência e a rede textual. O contexto intertextual depende das condições que os contextos existencial e situacional impõem.

Aqui podemos observar como exemplo, as próprias pessoas com quem conversamos em campo. Mas vamos ao próximo contexto, porque o exemplo serve para ambos os casos.

Contexto existencial: Está ligado ao intertextual e dispõe sobre “à posição dos interlocutores como pessoas no mundo, situados num tempo e num espaço particular” (Araujo, 2002, p. 58). Entre as variantes estão: história de vida, grupos sociais que pertence, gênero, classe, idade, experiências com os assuntos, temas e poder simbólico disputados nos atos comunicativo. E também a “prática de intervenção social” e a história de relações pessoais com as instituições, governamentais ou não. “Em última análise, é o contexto existencial que ancorará a rede intertextual e comandará a articulação dos demais contextos” (Idem, p. 58).

Para exemplificar este contexto e o anterior, trazemos alguns de nossos interlocutores ciganos. Com certeza, o mesmo texto não será compreendido da mesma maneira pela portuguesa e atriz Maria Gil, que tem 45 anos, mora na cidade do Porto e, como ela mesmo se define é uma “ativista *free style*”, com um amplo repertório, inclusive discursos acadêmicos; ou pela brasileira e raizeira Maria Divina, 61 anos e moradora da cidade de Rondonópolis (MT), que nunca trabalhou com carteira assinada, não tem escolaridade formal e sempre se dedicou as atividades do universo cigano, nunca atuando no movimento político. Ambas possuem conhecimentos que podem muito fazer sentido do ponto de vista da saúde cigana, mas, certamente vão recorrer a contextos intertextuais e existenciais diferentes.

Maria Gil assume o discurso da identidade cigana e é uma militante feminista que em seu discurso denuncia e questiona com propriedade inequidades na saúde, os seus e os das comunidades ciganas e na saúde da mulher, mobilizando muitas estratégias discursivas. Maria Divina é importante para compreendermos como as pessoas e os discursos das comunidades ciganas concebem a saúde no olhar tradicional. Ambas complementam o nosso pensamento ajudando a descortinar os contextos da saúde cigana e como as comunidades se apropriam das políticas e lidam com os serviços de saúde e profissionais.

Contexto situacional: este último contexto põe em foco “o lugar social do qual e no qual os interlocutores desenvolvem suas relações comunicativas e participam da disputa de sentidos” (Araujo, 2002, p. 58). Já vimos na discussão sobre a semiologia que “cada pessoa ocupa uma posição na topografia social que determina seu direito de falar e a legitimidade de sua fala”. É essa posição que também vai determinar “o grau inicial de poder a partir do qual ela desenvolve suas estratégias enunciativas”. Há muitos papéis sociais, que nos fornecem esses lugares e que variam, dependendo da situação. Continuando no exemplo de Maria Gil e Maria Divina, ambas ocupam os papéis de cigana, de mulher e de mãe, mas a primeira já casou e se separou duas vezes com não ciganos e atualmente é divorciada; e a segunda é casada na

tradição, rituais e lei cigana – que entre outros tabus, só permite um casamento e entre ciganos. Numa primeira análise, enquanto Maria Gil vem rompendo com várias tradições, Maria Divina ainda as mantém, mas ambas ocupam igualmente como vimos três papéis.

E mesmo o sentido desses papéis não é fixo nem para uma e nem para outra, variando de acordo com as suas condições situacionais e existenciais. A forma com que as comunidades ciganas ou não ciganas veem esses papéis varia e cada uma terá um julgamento diferenciado sobre o comportamento de ambas em guardar ou não as tradições ciganas mais rígidas, como o casamento tradicional. Provavelmente, dentro das comunidades ciganas mais tradicionalistas, Maria Gil encarna a transgressão dos valores vigentes e Maria Divina a manutenção. Nas comunidades não ciganas, do ponto de vista de um profissional de saúde, com certeza, quem transgredir a ordem é a brasileira, que casa com um primo, mesmo sendo considerado quase um incesto ou com grande chance de vir a ter problemas congênitos com os filhos de parentes próximos, um discurso dominante na medicina ocidental.

Considerar esses quatro contextos, é crucial para compreendermos o modo como os interlocutores das políticas e serviços públicos para ciganos, participam do mercado simbólico produzido nas estratégias e mediações adotadas para sua circulação e apropriação.

Posições discursivas: a disputa dos sentidos entre centro e periferia: informamos que a teoria da comunicação como um mercado simbólico permite perceber o espaço discursivo como conformado por duas distintas posições discursivas matriciais: as categorias de centro e periferia, que articuladas aos conceitos de redes de sentidos sociais, interlocutores, contextos e comunidades discursivas, representam o modo como as forças sociais se confrontam ou se articulam no espaço comunicativo. Negociadas, relacionais e móveis, centro e periferia são constituídas por fatores de mediação que promovem o fluxo de indivíduos e comunidades discursivas entre essas posições. O hibridismo, utilizado tanto por movimentos políticos ciganos de Brasil quanto de Portugal, por exemplo, pode ser visto como uma das estratégias de trânsito entre centro e periferia.

Argumenta Araujo (2002, p. 301), que “a ideia da existência de um centro e uma periferia trazem o risco de um engessamento da dinâmica dos sentidos, a multiplicidade dos fluxos pode fazer perder de vista as relações de poder, de hegemonia que existem em toda rede”. Uma noção que resolve tal problemática é a categoria de negociação, que, tem uma perspectiva de luta e não harmonia.

Compreender que toda enunciação é negociada, nos faz sair das oposições simplistas e bipolares. Estamos falando de posições e não de oposições. E a representação da espiral, que traz a ideia de movimento, resolve e contempla esta questão (Araujo, 2002, p. 302). Auxilia,

assim, a “representar no Modelo a desigualdade dos interlocutores quanto às condições de produção, circulação e consumo: “através da posição discursiva, mais ou menos distante do centro ou da periferia”. “Quando a espiral é superposta à rede dos sentidos, espaço ocupado e operado pelos interlocutores, temos caracterizado o lugar de interlocução, posição que cada indivíduo ou comunidade discursiva ocupa no mercado simbólico” (Araujo, 2002, p. 302).

Figura 4 – Representação Gráfica do Modelo do Mercado Simbólico



A matriz de mediações e o fluxo do poder simbólico

A matriz de mediações elaborada por Araujo (2002, p. 260) reúne categorias aportadas pela AD e pelos EC, a exemplo das macrocategorias de campo, hibridismo e articulação. E também mobiliza possibilidades de mapeamento de instâncias, comunidades discursivas, contextos, fatores e fontes, conceitos que, aplicados no conjunto, auxiliam no mapeamento do fluxo do poder simbólico em determinado setor ou área, especialmente aqueles vinculados às políticas públicas.

Lembramos que os sentidos são produzidos por uma rede remissiva infinita, cuja combinação em cada situação enunciativa é única e específica e, portanto, esse mapeamento é fundamental para compreensão de como se produz a manutenção ou mudança dos sentidos no entrecruzes e lutas dos próprios atores e comunidades discursivas e suas mobilidades na disputa pelo poder simbólico, que os colocam mais ao centro ou mais à periferia na cena discursiva.

Como há uma gama de elementos que interferem nessa situação, a matriz de análise permite, segundo Araujo (Idem, p. 261), “ao pesquisador ou ao planejador acercar-se de seu objeto de um modo mais preciso e delimitar um âmbito mais circunscrito de análise, sem perder de vista a interdiscursividade”. Neste sentido, a matriz está estruturada, nas palavras de Araujo, compondo-se de níveis progressivamente mais restritos até os mais amplos de mediações. A análise deste possível cenário empírico, permite, desta forma,

[...] identificar um elenco desses fatores, percebê-los como estratégias de produção de lugares de interlocução, cruciais na disputa do poder simbólico, relacioná-los e por fim classificá-los de modo a facilitar seu uso como instrumento analítico e de planejamento. (ARAUJO, 2002, p. 262)

Os conceitos de fontes e fatores de mediação, que por sua vez, se subdividem em seis diferentes ordens 1) motivações e interesses; 2) relações; 3) competências; 4) discursividade; 5) dispositivos de comunicação; e 6) leis, normas e práticas convencionadas; serão detalhados mais à frente na elaboração do pré-roteiro.

3.3. Metodologia fílmica compartilhada, pensamento anticolonial e desigualdades sociais: uma articulação para o diálogo e a tradução intercultural

A solidariedade é uma forma de saber que se conquista sobre o colonialismo ... o colonialismo consiste na ignorância da reciprocidade e na incapacidade de reconhecer o outro senão como objeto (SANTOS, 2002, p. 81).

Descolonizar é olhar com olhos próprios. (MILTON SANTOS no filme "Entrevista com Milton Santos - A Globalização Vista do Lado de Cá"⁵⁴).

O preconceito arraigado e a desqualificação histórica dos ciganos como pessoas com direito a voz e cidadania se configuram como elementos que interferem nas condições de apropriação das políticas públicas, dificultando a mudança na melhoria da saúde e da qualidade de vida das pessoas ciganas. Um de nossos objetivos é entender o modo pelo qual essa população reconfigura o lugar de interlocução que lhe é atribuído pelo discurso oficial nas políticas de saúde, bem como quais vozes e sentidos são silenciados ou permanecem sem espaço de expressão. Ao mesmo tempo, ambicionamos que a pesquisa se constitua como um espaço que possa abrir formas de valorização de suas potencialidades, enunciação de suas demandas e lutas, como também audição de suas próprias vozes para autoanálise.

⁵⁴ Filme disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=-UUB5DW_mnM

A matriz fílmica intercultural que aqui apresentamos nasceu desse desafio. Lançamos mão do método fílmico nos moldes antropológicos, com o intuito de subsidiar metodologicamente a realização da pesquisa de campo tendo como referencial as teorias anticoloniais, semiológicas e culturais. O método do cinema etnográfico, estabelecido pelo cineasta-cientista Jean Rouch e a proposta de antropologia (com) partilhada, que inaugurou uma nova maneira de abordagem junto às populações excluídas e submetidas a um sistema colonial, ajuda sobremaneira no diálogo com os nossos sujeitos de pesquisa.

Por se tratar de "um instrumento de comunicação inter/transcultural por excelência, um meio de expressão privilegiado do tempo, do espaço e dos lugares" (Ramos, 2005, p. 366), o método fílmico viabiliza o registro das atividades cotidianas das pessoas ciganas, particularmente aquelas vinculadas aos processos terapêuticos e às ações decorrentes da interlocução com os serviços de saúde, ou seja, à produção, circulação e apropriação das práticas em saúde pelas comunidades que deles fazem uso. Abre a possibilidade "da comparação inter/transcultural" entre ciganos brasileiros e portugueses.

Para Ramos (Idem, p. 390), o método fílmico promove uma atitude de descentração, permitindo flexibilizar e relativizar princípios apresentados como únicos e universais e aplicados de forma rígida, como ocorre com os métodos tradicionais. Essa condição dinâmica e viva "evitará muitos comportamentos de intolerância e exclusão e facilitará a comunicação e intervenção junto dos diferentes grupos e comunidades". Por outro lado, assim como os demais procedimentos metodológicos, o método fílmico também tem seus limites e pontos críticos.

3.3.1. O audiovisual como método científico: limites, desafios e perspectivas

"A câmara, este 'olho que escuta', vem colocar em relevo a relação do eu e do outro e do indivíduo com a sociedade, vem perseguir a vida nos mais diferentes contextos e lugares, vem desvendar aspectos da sociedade, por vezes à margem, difusos ou ostensivos, e trazê-los para o campo do visível". (RAMOS, 2005, p. 366)

O audiovisual torna possível a captação da cultura cigana em tons e emoções, bem como o aprofundamento nas análises dos sentidos que emergem dos discursos, na confrontação de texto e contextos. Como afirma Ramos (2005, p. 366), em permitindo um registro detalhado e contínuo das atividades, ações, gestos, palavras e comportamentos, revela elementos comunicacionais do cotidiano que pareceriam fugazes, minúcias sem importância. Tais elementos são fundamentais para a realização de uma análise das relações sociais e culturais e a aplicação dos procedimentos implicados nas práticas das populações estudadas.

Há propostas de incorporação do audiovisual de múltiplas maneiras: facilitação no entendimento e apropriação de conteúdo, saberes, leis e direitos; contextualização das questões de desigualdade e exclusão social; utilização como terapia ocupacional; uso como táticas de resistência e denúncia dos grupos minoritários que podem tomá-lo como estratégia de expressão de demandas de lutas; e ferramenta metodológica.

Ramos e Serafim (2014, p. 2) destacam que o método fílmico auxilia a "aceder às representações sociais dos indivíduos e dos grupos". Por se constituir como um meio de comunicação intercultural com o outro, abrem-se possibilidades no campo da comunicação e saúde, como "a confrontação do discurso individual, familiar e grupal, das representações individuais e coletivas, com os dados da observação direta e fílmica em meio natural" (Idem). O que possibilita uma análise das práticas de saúde e doença nos contextos em que ocorrem e os estilos comunicacionais; bem como favorece a comparação intercultural em saúde.

“O filme constitui um método científico para estudar, observar, analisar de forma ordenada, rigorosa, repetida, minuciosa, o ser humano, os seus comportamentos e representações, as suas atividades, as suas formas de pensar e comunicar, as relações que estabelece com os outros, com o seu meio, com a alteridade e com os contextos”. (RAMOS e SERAFIM, 2014, p. 4)

Barbosa e Cunha (2006), afirmam que quatro facetas principais pautam a discussão na antropologia visual: 1) a imagem como questão de método; 2) a imagem pensada como artefacto cultural passível de se transformar em objeto; 3) a linguagem audiovisual como caminho para a elaboração e divulgação dos resultados de pesquisa; e 4) a imagem como subsídio para uma discussão epistemológica da prática antropológica – e das práticas de pesquisa de outras ciências, como a própria comunicação, eu acrescentaria. Segundo os autores (Idem, p. 31 e 32), ao trazer a reflexão sobre "o papel que o elemento sensível e emotivo desempenhava numa cultura", pesquisadores-cineastas "acreditavam na imagem como instrumento de controle de diferentes graus de sofisticação do lugar do pesquisador na pesquisa" (Idem).

Já Gonçalves (2013, p. 70) informa que nos campos sociológico, antropológico e comunicacional, os filmes têm cumprido duas grandes funções, podendo se combinar: como componente de um produto final que resulta em escrita, ou como produto final a ser entregue. Para essa autora (Idem, p. 6), há quatro questões na relação entre o audiovisual e a ciência: a) o debate sobre a incorporação das imagens ao trabalho científico e a validade de uma metodologia na pesquisa com o audiovisual; b) o uso das mídias a partir das ciências da comunicação; c) como ocorre a incorporação do audiovisual em uma pesquisa e suas

possibilidades de análise; e d) as novas posturas de abordagem, interação e divulgação da produção acadêmica.

De acordo com Ribeiro (2007, p. 7 e 8), desde sua institucionalização⁵⁵ como uma disciplina científica, os métodos do cinema etnográfico assentam em alguns princípios básicos. Entre eles: inserção no terreno ou meio estudado frequentemente participante ou participada; atitude não diretiva fundada na confiança recíproca; valorização das falas das pessoas envolvida; preocupação descritiva baseada na observação e escuta aprofundadas; e utilização privilegiada da música e sonoridades locais na composição da banda sonora.

As escolhas metodológicas, teóricas e ideológicas do pesquisador-cineasta não são neutras. Faz-se necessário levar em conta as dimensões econômicas, culturais, políticas e de poder do processo científico. Para Ramos e Serafim (2014, p. 17) é preciso deixar claro alguns princípios e procedimentos metodológicos e analíticos sobre a utilização da imagem documental na pesquisa. Os autores pontuam que na comunicação e saúde, a utilização da imagem coloca desafios e mudanças epistemológicas, metodológicas, na observação direta e diferida, na descrição, na linguagem e na análise.

A utilização da metodologia fílmica e participativa "traz uma série de questões que podem ser partilhadas, a exemplo da discussão e a realização de atividades de comunicação e saúde que podem ajudar os indivíduos, os grupos, as comunidades e os profissionais" (Idem), como na apropriação das políticas públicas. Entre as vantagens do método fílmico compartilhado, os autores nos legam as seguintes:

Tabela 3 – Vantagens do método fílmico compartilhado

- | |
|---|
| <ul style="list-style-type: none"> ❖ Melhor conhecimento, participação, capacitação e controle do indivíduo no seu processo de saúde e das questões de saúde em geral, ao nível dos problemas e das soluções; ❖ Melhor compreensão por parte do indivíduo das suas atitudes, comportamentos e da sua saúde, assim como, dos seus familiares e das necessidades da sua comunidade, para que possam desenvolver-se práticas de prevenção da doença e promotoras de saúde e bem-estar; ❖ Auxilia no combate aos estigmas, preconceitos, estereótipos; |
|---|

Continua...

⁵⁵ Nos anos de 1950, o filme etnográfico tornou-se uma disciplina institucional, inclusive com a criação das primeiras instituições e programas de formação.

Tabela 3 – Vantagens do método fílmico compartilhado

Continuação...

- ❖ Favorece a comunicação e o diálogo entre os profissionais e utentes/doentes;
- ❖ Maior humanização, qualidade e melhores práticas nos cuidados e serviços de saúde;
- ❖ A cidadania em saúde e cidadãos informados, implicados e responsáveis. Ramos e Serafim (2014, p. 17).

Nesta perspectiva, o método fílmico coloca em relevo a comunicação nas suas diferentes perspectivas e dimensões; bem como se destaca como método de formação e pesquisa da adequação e regulação de comportamentos, práticas e estilos comunicacionais em saúde dos profissionais e população (Ramos e Serafim, 2014, p. 9). Não se trata de uma câmara alheia, “mas aplicada e orientada às questões de pesquisa, observação participante facilitando a inserção no terreno e a familiarização com o objeto de estudo, com os participantes, e destes com o pesquisador” (Idem, p. 5). Como argumenta Rouch:

[...] no filme de pesquisa de caráter etnográfico e antropológico, o pesquisador é participante e a câmara está nas mãos do investigador que a movimenta e a torna ativa, participante e “tão viva quanto os homens que ela filma”. (ROUCH, 1975: 63)

Tal proposição abre reflexões comunicacionais sobre o uso do audiovisual e que podem ser aplicadas na comunicação e saúde: “a questão epistemológica que se coloca é: que tipo de conhecimento é produzido quando lidamos com fotografias e filmes em vídeos produzidos num contexto no qual seu sentido desliza?” (Barbosa e Cunha, 2006, p. 46). Na tentativa de responder a tal questão, é que Rouch desenvolve uma estética documental cuja preocupação se voltava principalmente para uma análise social (Gonçalves, 2013, p. 76).

Desde o início ele transformou e “incluiu a câmara como estratégia de pesquisa”. Assim, “a perspectiva não é a de uma câmara de filmar que registra dados etnográficos, mas a de um instrumento de comunicação com a realidade etnográfica” (Idem, p. 36). Vejamos então, como sua visão compartilhada da produção fílmica etnográfica dialoga perfeitamente com a ideia de construção de uma Ecologia de Saberes e dos Reconhecimentos (Santos, 2007), fundamentada em uma ferramenta metodológica que proporciona a Tradução Intercultural entre grupos ciganos de Brasil e Portugal.

3.3.2. O método fílmico (com) partilhado: uma proposta anticolonial

“A prática etnográfica associada ao Cinema propiciaria o estabelecimento de uma antropologia compartilhada, alvo importante do trabalho desenvolvido por Jean Rouch, em tempos de revisão e críticas ao colonialismo e, no caso específico do campo de Rouch, da descolonização e emancipação das nascentes nações africanas”. (BARBOSA e CUNHA, 2006, p. 36)

Foi a antropologia que mais experiências realizou com este método. No início, o termo etnográfico era entendido num sentido amplo incluindo todo o tipo de documentários que representavam um retrato de algum aspecto da cultura em que a representação do “outro exótico” se enquadrava na cultura ocidental. Desta forma, boa parte das críticas à etnografia em si, também englobam o método fílmico, a exemplo das reflexões em relação aos papéis do cineasta com as pessoas filmadas, do mesmo modo em que ocorrem entre os papéis de pesquisador e pesquisados.

Entender tais relações como construções sociais e negociações, em que o papel do cineasta-pesquisador historicamente se sobressaiu acerca das "personagens", mas que ambos são importantes, devendo todos serem coautores do mesmo processo, permitiu uma reavaliação da postura autoral e a produção de um trabalho fílmico-científico coletivo (Barbosa e Cunha, 2006). Essa posição crítica quanto aos papéis da pesquisa fílmica ocorreu a partir do momento em que dimensões antropológicas e sociais passaram a se entrecruzar com as Ciências Sociais.

Desde sempre e em sua forma hegemônica, o cinema tem assegurado espaço para que sejam contadas as histórias dos vencedores. Mas, a partir da década de 70 a 80 com a popularização das tecnologias digitais, ocorreram muitas "dinâmicas de apropriação pelas comunidades que historicamente tem permanecido à margem dos fluxos hegemônicos da economia e do poder". Isso proporciona às comunidades a possibilidade para contarem suas próprias histórias e a partir de suas referências (Martins, 2014, p. 750).

A produção cinematográfica nas mãos de movimentos, de minorias, protestos e guerrilhas operaram formas de resistência perante regimes autoritários ou democracias em consolidação (Gonçalves, 2013, p. 140). "Os povos outrora colonizados, quando se tornaram independentes, pegaram por sua vez a câmera e deslocaram em parte os centros de interesse do filme etnográfico" (France, 1998, p. 8). Questões relacionadas com a recepção ou a apropriação dos filmes tornaram-se centrais nos processos de pesquisa (Ribeiro, 2007, p. 10 e 11).

Figura de destaque e marco no estabelecimento do que denominou como "antropologia partilhada" ou "compartilhada", Rouch elaborou um pensamento que abriu caminhos para novas formas de produção de conhecimento científico e de fazer filmes, com a participação

ativa daqueles que neles são abordados. Foi o primeiro a usar a câmera enquanto instrumento de investigação e como parte do processo de conhecimentos sobre sujeitos. Trata-se encarar a filmagem como um processo, com "a câmera integrada à descoberta das coisas" e não apenas para ilustrar o conhecimento produzido (Mac Dougall, 2007, p. 180).

Herdeiro dos cineastas Robert Flaherty, criador do método da "Câmera participativa integrada nos cotidianos dos sujeitos" e Dziga Vertog, primeiro a destacar "a presença do autor como construtor da realidade fílmica" e "pensar a prática cinematográfica inserida num processo social e político de mudança"; Rouch defendia a subjetividade e a flexibilidade. Para ele, "a verdade do filme" era deixar claro a perspectiva que "a realidade filmada era a realidade presente nas relações estabelecidas entre antropólogo e os sujeitos com os quais filmava". Uma "verdade provocada", por meio do qual "a liberdade que dava aos personagens para criar ou se criarem poderia levar à verdade do filme" (Freire, 2006, p. 55).

Segundo Barbosa e Cunha (2006, p. 39 e 40), Rouch construiu uma metodologia calcada na provocação, na negociação e na criação. E três métodos principais orientavam os seus trabalhos: a câmera subjetiva, a atuação dos sujeitos filmados e a improvisação. Ao propiciar a submissão dos dispositivos do filme, enquanto linguagem e processo, aos sujeitos filmados, o cineasta "leva em conta o imaginário individual e cultural" o que "tematiza a apreciação de seus personagens a respeito de suas performances no filme e, a partir daí novas questões se colocam e a narrativa se desdobra em caminhos surpreendentes". Nesta perspectiva, o cinema passa a ser pensado como "um modo de trabalhar com áreas negligenciadas da vida social" (Idem).

Freire (2006, p. 55), aponta que a marca do estilo e linguagem fílmica de Rouch mantinha três aspectos intrínsecos: longos planos-sequência, sua presença na banda sonora e a improvisação, focando na "*auto-mise en scène*" dos participantes. Sua visão do cinema na pesquisa se delinea pelo encontro, aproximação e pessoalidade de uma "câmera participante" com os sujeitos. É uma visão do instrumento fílmico como "facilitador da comunicação com o grupo pesquisado" (Gonçalves, 2013, p. 53). Mas isso não exclui o fato de que a "posição do cineasta exige negociação e consentimento" constantes (Idem, p. 65 e 66).

Enfatiza Gonçalves (2013, p. 78) que o diálogo e a franqueza são fundamentais no método rouchiano. Todo o processo fílmico deve ser mostrado "àqueles com quem foram negociadas para sua apreciação", o que implica, "no caso da captação de um grupo, em uma reflexão coletiva sobre a situação, um exercício de memória, crítica e ajustes de perspectivas".

“No filme etnográfico, para mim, a coisa mais importante é o *feedback*, isto é a devolução às pessoas que filmamos do filme que fizemos sobre elas. Tal não acontece a maior parte das vezes na Etnografia clássica, na Etnografia dos

outros... Nenhuma das pessoas observadas por Boas, Margaret Mead, Griaule, Leroi-Gourhan, Lévi-Strauss, puderam ter acesso aos livros que fizeram sobre eles". (ROUCH e RIBEIRO, 2007, p. 41)

Esta noção de *feedback*, a que Rouch se refere, não se trata da noção que discutimos na representação do modelo do mercado simbólico. No sentido como foi utilizado pelo autor tem um caráter metodológico: a importante noção de que nos filmes etnográficos, é preciso que todas as ações e as etapas (pré-roteiro, produção-captção, edição e montagem) devem ser submetidos à avaliação das pessoas interlocutoras do trabalho. Nesta composição, a realização cinematográfica torna-se uma possibilidade de produção de conhecimento que pode ser realizado em conjunto e na perspectiva intercultural, isto é, do ponto de vista da provocação, da negociação, da improvisação, da mediação, da criação e da tradução.

Robert Stam e Ella Shohat (2005, in: Martins, 2014, p. 751), apontam que a evolução dos discursos fílmicos, mantiveram uma "disposição para se despirem de atitudes residuais colonialistas. Isso garante a participação dos sujeitos filmados em todas as etapas da produção, ao invés de "nanar o outro", numa espécie de neutralidade da representação, "tais filmes passaram a representar exercícios de alteridade". Não se trata apenas de uma questão de forma. Para Martini (2013, p. 1 e 2), ao "convidar sujeitos a integrar a produção como personagens de si mesmos, onde as tentativas e as reflexões são o foco das produções", esta opção da antropologia partilhada "favorece a apropriação das pesquisas pela coletividade participante".

O exercício sobre ver e ser filmado e a prática de se ver no filme, é uma nova forma de olhar o papel do pesquisador. Exige "arranjos específicos para dar conta das dimensões de sentido oferecidas, levando em consideração contextos materiais reais, historicidade, lógicas passíveis de apreensão" (Martini, 2013, p. 5). Uma posição parecida com o pensamento de Santos (2002), para quem a ciência, em busca da objetividade, acabou transformando os sujeitos em objetos e seus conhecimentos em ignorância, contribuindo para o processo de apagamento dos outros saberes e a destruição de identidades alternativas (identidadecídios).

"A tentativa de abolir a distância entre o pesquisador e o pesquisado e colocá-los em pé de igualdade, mais do que sublinhar os laços de cooperação que unem o pesquisador-cineasta e as pessoas que são o objeto da pesquisa ou dela participam, afirma o papel propriamente ativo desses últimos na investigação. O status tradicional de simples objeto de estudo é agora deslocado ao de coprodutores ou, antes, de coautores". (GONÇALVES, 2013, p. 78)

Herdeiros da tradição rouchiana e da tradição anglo-saxônica, Judith e David Mac Dougall (in Barbosa e Cunha, 2006, p. 44), fazem da "reflexividade" proposta e estilo no ato do filme". No entendimento de que "refletir sobre a vida de alguém e suas relações com os

outros é também dela participar", adotam um estilo de "cinema de observação", que tem como enfoque a busca por "um modo de trabalhar com áreas negligenciadas da vida social". Defensores da subjetividade e críticos da relação autoral, "mostram de forma sutil a participação dos pesquisadores no processo de construção do conhecimento sobre o outro". O desafio maior é fazer a reflexão ocorrer não apenas depois da produção, mas durante todo o processo fílmico.

Conforme Mac Dougall (2007, p. 184), trabalhar com "grupos identitários" filme graficamente, obriga a levantar questões: de quem é essa história? De quem é essa voz que será ouvida?" Para o autor, a relação entre cineasta e pessoas filmadas é uma colaboração, mas pode haver conflitos entre os interesses do pesquisador e os dos participantes da pesquisa, ao que é necessário estabelecer um acordo. Diz ele (Idem): "o importante é saber o que está acontecendo quando se faz um filme desse tipo: quem usa o que, quais vozes ali contidas". É preciso "representar o outro de maneira honesta em todas as complexidades possíveis".

Nesta concepção, o processo fílmico auxilia a "compreender os contextos com os quais se está envolvido", sem que para tanto tenha que "fixar um significado estrito por meio do filme, que se realiza aberto" e que expressa a cultura "nas relações que são construídas e evocadas em situações contextuais com os da realização do filme" (Mac Dougall, 2007, p. 45). Para Mac Dougall (Idem, p. 47), o audiovisual é uma arena política, onde há papéis ativos e criativos do espectador, das pessoas filmadas e do cineasta, na construção de sentidos possíveis. Essa perspectiva dialoga também com a noção Bakhtiniana da linguagem como arena dos conflitos sociais. E como vimos, considerar os contextos, tanto da produção do conhecimento (Santos, 2002), quanto da produção dos sentidos (Araujo, 2002) é fundamental.

De acordo com Barbosa e Cunha (2006, p. 46), os Mac Dougall criaram o conceito de "cinema intertextual", cujas orientações fazem da relação construída entre a realização cinematográfica e a pesquisa, ou entre o realizador e os sujeitos do documentário, o foco do problema. É uma troca de olhares e não uma visão catalisadora da diferença. O filme torna-se o lugar do encontro, "um espaço onde observadores e observados não estão essencialmente separados e em que a observação é recíproca e a troca estabelecida foram o centro sobre o qual recai o foco - intersubjetividades criando intertextualidades" (Barbosa e Cunha, 2006, p. 46).

As visões de Rouch e do casal Mac Dougall além de se aproximar da perspectiva dialógica de Bakhtin (1981) e da perspectiva de Santos (2002), na sua crítica à construção dos conhecimentos produzidos pela ciência colonial e as relações com as pessoas que se constituem "sujeitos" das pesquisas. O entendimento de Santos (2007) é o de que na sociedade atual, onde predomina o paradigma científico moderno, baseado na monocultura do saber, desenvolve-se um pensamento excludente; é preciso pensar conceitualmente e agir metodologicamente em

termos de uma "ecologia de saberes", em que, para além da fala autorizada científica, se possa abrir o leque de opções e buscar os saberes que foram apagados (epistemicídios).

Na concepção de Santos (2007, p. 34), é preciso questionar a distinção entre "sujeito e objeto" e expandir "o caráter testemunhal abarcando igualmente as relações entre o científico e o não científico, ampliando o alcance da intersubjetividade como interconhecimento". Para Santos (2002), o fato de algumas comunidades continuarem a manterem estilos de vida e valores alternativos ao colonialismo e capitalismo, se configura como uma forma de resistência, que demanda energia, recursos materiais e táticas de sobrevivência. É neste contexto que as culturas, como a cigana, "põem em campo o hibridismo cultural de suas condições fronteiriças para 'traduzir' e, portanto, reinscrever o imaginário social, tanto da metrópole como da modernidade"(Bhabha, 1998, p. 24).

E o método fílmico, nas propostas de Rouch e MacDougall, propõe justamente a produção de um conhecimento intercultural, intersubjetivo e intertextual, o que fortalece conceitualmente e metodologicamente a produção da pesquisa de campo, especialmente pelo estabelecimento de pontes e traduções, tanto entre as comunidades ciganas estudadas em dois países diferentes, quanto entre os conhecimentos científicos e os conhecimentos não científicos. Passemos então, a aplicação da matriz fílmica intercultural.

3.4. Matriz Fílmica Intercultural para emergência das vozes e discursos ciganos

Quando falamos em uma radicalização da hibridação, queremos dizer que esta possibilidade se converteu literalmente em uma realidade para todas as fases desse trabalho. Entre elas, podemos citar a hibridação empírica, posto que tratamos de um tema intercultural na saúde; a hibridação conceitual, já que reunimos numa visão inter-trans-disciplinar três correntes: os estudos semiológicos, (inter) culturais e anticoloniais. Também é híbrida no quesito epistemológico: além dos conhecimentos científicos e teóricos, colocamos em prática uma multirreferencialidade de saberes, que permitiu agregar a filosofia cigana na roda de saberes pertinentes sobre si mesmos.

E é um híbrido metodológico, na medida em que mesclou elementos das pesquisas bibliográfica e documental com a pesquisa de campo ancorada no método fílmico e na observação participada e participante junto às comunidades ciganas e ao seu movimento político. Ressalta-se que fizemos esta opção por abordar as comunidades ciganas, que historicamente foram e ainda continuam sendo vítimas das opressões capitalistas, colonialistas e heteropatriarcais por meio da metodologia fílmica, fazendo um diálogo da ciência com a

(sétima) arte, nos ancorando no conselho de Santos (2002) para quem esses dois princípios, a comunidade e as artes, cada um em seu pilar, foram os menos colonizados.

Conforme o autor (Idem, p. 74), para que possamos traçar uma análise crítica do novo paradigma emergente, sem “cair nas soluções fáceis de um pessimismo reacionário ou de um voluntarismo inconsequente”, uma saída é seguir a orientação de Merleau-Ponty (1968), segundo o qual necessitamos: “partir da identificação das representações mais abertas, incompletas e inacabadas”. Olhando para esta possibilidade, duas são as representações que a modernidade deixou mais inacabadas: o princípio da comunidade no domínio da regulação; e o princípio da racionalidade estético-expressiva no da emancipação (Santos, 2002, p. 75).

Para determinar as virtualidades epistemológicas do princípio da comunidade, o ponto de vista santiano diz para prestarmos atenção em duas dimensões: a participação e a solidariedade. Esta escolha se deve na medida em que a participação foi só parcialmente colonizada no que “a teoria política liberal definiu como sendo a esfera política”: a cidadania garantida pela democracia representativa. Outros “domínios da vida social” foram mantidos com a participação sendo “uma competência não especializada e indiferenciada da comunidade” (Idem). Quanto à solidariedade, à colonização, ainda que de forma incompleta, ocorreu “nos países capitalistas por meio das políticas do Estado-providência”. Mas na maioria dos Estados-nação, a forma dominante de solidariedade foi a comunitária (Santos, 2002, p. 75).

No pilar da emancipação, mesmo que as racionalidades moral-prática e estético-expressiva tenham sido invadidas pela cognitivo-instrumental e performativa-utilitária, foi a estético-expressiva que resistiu à cooptação total (Idem, p. 75 e 76). Em parte, pelo caráter inacabado e aberto da obra de arte, que “não é susceptível de definição” para teóricos ou críticos. Três conceitos referentes as artes a fazem uma representação a ser levada em conta pelo conhecimento-emancipação: as categorias de prazer, autoria e artefactualidade discursiva. Acerca da autoria, Santos (2002, p. 76) não está se referindo à noção de superautores da filosofia africana de Odera Okura, mas da categoria ligada ao domínio artístico-literário ocidental.

Nas artes e na literatura, o autor se desenvolveu em paralelo à noção de sujeito individual, privilegiada pelo mercado e estado. Especialmente forte no romantismo, o autor resistiu à colonização dos princípios da regulação ou da racionalidade científica, evocando conceitos desprezados por este saber hegemônico, como as noções de “iniciativa, autonomia, criatividade, autoridade, autenticidade e originalidade” (Idem). A valorização deste conceito em Santos (2002, p. 76) refuta a crítica que tem anunciado “a morte do autor”.

Parte dela procede no sentido de “desvendar a repetição oculta que subjaz aos discursos aparentemente irrepetíveis”, destacando a figura do autor “mais como efeito do que como causa

das formas institucionalizadas, constantemente repetidas e normativamente reguladas de escrever ou pintar”. Mas essa conclusão não pode representar a verdade completa, posto que “nenhum autor pode ser efeito sem nunca ter sido causa da própria criação artística ou literária”. Produto desta dialética, o conceito de autor, torna a racionalidade estético-expressiva “um domínio em que as partes são mais do que o todo” (Santos, 2002, p. P. 78).

O conceito de artefactualidade discursiva remete ao fato de que “todas as obras de arte têm que ser criadas e construídas”. Nas artes, toda as preocupações, incluindo elementos como “a natureza, a qualidade, a importância e a adequação” “são estabelecidas por um discurso argumentativo dirigido a um público” (Santos, 2002, p. 78). Como argumentação é “potencialmente interminável”, a consequência é que “os momentos de fixação são sempre precários. Os argumentos que os apoiam não mantem o seu poder retórico por muito tempo” e nunca se fecha (Idem). Assim, a racionalidade estético-expressiva junta o que a ciência separou, além de legitimar “a qualidade e a importância em vez da verdade, por meio do conhecimento retórico que a modernidade apagou” (Santos, 2002, p.79).

A hibridação do método fílmico se constituiu valorizando o diálogo entre a ciência e a arte, reconhecendo que o conhecimento deve levar em conta as emoções e o sensível. Além disso, o gênero documentário traz em si um imanente processo de mesclagem entre a arte e o jornalismo. A própria matriz fílmica intercultural que construímos para colocar em prática a conversação com os nossos interlocutores em campo, como vimos, é híbrida na ancoragem de três matrizes teórico-epistemológicas que adotamos.

Mas antes de apresentar a matriz fílmica, gostaria de fazer um rápido debate sobre quatro categorias levantadas pelas Epistemologias do Sul que ainda não trabalhamos, mas que foram fundamentais para proporcionar o reconhecimento e a legitimação dos conhecimentos e saberes ciganos sobre a saúde: o reconhecimento da luta, a experiência e o caráter testemunhal do conhecimento como fundamental para a tradução intercultural; o conceito de sagacidade, na perspectiva da autoria e superautores; e o conceito de oratura (do ugandês Pio Zirume), no entendimento de que tal noção é a mais apropriada para o estudo das comunidades e filosofias ciganas, que privilegiam o saber oral. Elas foram explanadas por Santos em sua aula magistral de número 1 em 18 de março de 2016, com o título: “Epistemologias do Sul: Desafios Teóricos e Metodológicos”, na Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra (Portugal)⁵⁶.

A luta: Este conceito é fundamental, mas não vem explícito nos cânones convencionais ou manuais de sociologia. Mas se intentamos produzir conhecimento com os oprimidos, é

⁵⁶ Acesso disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=q75xWUBI8aY>

preciso levarmos em conta que o *locus* do conhecimento deve estar na luta, pois é o “momento em que a vítima passa a resistente”. A luta pode se configurar de maneiras diferentes e precisamos entendê-la “num contexto muito mais amplo de resistência”.

“Na epistemologia moderna e na América Latina estamos meio desfocados por pensar que para estar em uma luta é preciso ter um movimento por trás, ter um chefe, ter uma ideologia, ter agendas, ter pautas. Nada disso. A luta é da resistência contra a opressão. E, por vezes, não se distingue da vida cotidiana de uma pessoa. Há luta silenciosa. Há luta passiva. Nem todas as lutas são confrontacionais. Grande parte da população mundial não se pode dar ao luxo de entrar numa luta confrontacional, porque é arrasada de imediato. Porque não há direitos humanos que os defendam”. (SANTOS, 2016)

Outra questão negligenciada pelo paradigma moderno: “os conhecimentos não ficam colados de um modo unívoco na luta. Um conhecimento que é útil numa luta hoje pode ser prejudicial amanhã”. Esse tem sido um dos principais erros da esquerda: “pensar que uma ideia vale para sempre. Não! Conhecimentos não tem nunca relação unívoca com as lutas mesmo quando emergem delas”. A luta é uma dinâmica de transformação do conhecimento e sempre mobiliza três tipos de conhecimentos: os do grupo e ou pessoa que está em luta o que no nosso caso é o saber das pessoas e comunidades ciganas; os do opressor (políticas reguladoras ou emancipadoras; o colonialismo, o capitalismo e o heteropatriarcado, por outro); e os conhecimentos de outros grupos envolvidos – e podemos citar todos os grupos não brancos/não ciganos, como indígenas e pretos.

Devemos enfatizar e fortalecer os grupos em luta contra os opressores (Santos, 2016). Neste prisma, é a luta que “empurra o conhecimento para transformação ou se tiver tendência a solidificar ou cristalizar perde a identificação com a luta” (Santos, 2016). Talvez por isso, Canclini (2004) e Araujo (2002) insistem em olhar a cultura e a comunicação como campos de tensão e conflito. Porque são campos que emergem e se constituem a partir de tensões sociais, culturais, políticas e econômicas entre os grupos e comunidades discursivas que os compõem.

A experiência e o caráter testemunhal do conhecimento: são fundamentais quando vamos praticar uma tradução intercultural entre conhecimentos não hegemônicos, como no diálogo Sul-Sul que propomos entre os saberes anticoloniais da ciência contra-hegemônica, via Epistemologias do Sul, a partir do campo da comunicação e saúde e os saberes não hegemônicos da filosofia cigana, para a construção de uma análise crítica da saúde romani. Mas não é fácil mapear ou validar a dimensão do caráter testemunhal do conhecimento, uma vez que o saber eurocêntrico o combateu fortemente. A ciência moderna negligenciou a experiência e focou na experimentação. Nas Epistemologias do Norte, “o testemunho” é transformado em “informação

e não conhecimento”. E como informação não vale epistemologicamente, só se passar pelo crivo da validação científica.

Mas, para um conhecimento-emancipação, não podemos apagar ou negligenciar os aspectos envolvidos à dimensão da experiência: ela “é o ter vivido”. Tal situação deixa explícita uma antinomia: o “problema de um certo essencialismo identitário”. As questões que se levantam são: “quem não é negro pode ter a experiência da negritude? Quem não é mulher pode ter a experiência de discurso sexual? Pode partilhá-la?” (Santos, 2016). Quem não é cigano pode ter a experiência da ciganidade? “Parece que quanto mais profunda for a experiência, mais difícil é de transmitir” e aqui se impõe outra questão: ora se “a experiência é intransferível, intransmissível, só pode ficar com a pessoa, onde é que está a solidariedade?” (Idem).

Para dar conta deste compartilhamento do aspecto testemunhal, será preciso uma articulação epistemológica e é justamente para resolver o problema da transmissibilidade da experiência, que se coloca a opção pelo trabalho de tradução. Ou seja, “temos que ter uma concepção não essencialista da identidade para permitir a partilha” (Santos, 2016).

“Na ideia fundamental das Epistemologias do Sul há que se reconhecer. Está primeiro o ‘reconhecer’. Esta é a grande contradição, difícil de entender nas Epistemologias do Norte. É preciso reconhecer para conhecer, quando o próprio princípio ‘re’ diz o contrário. Eu só reconheço o que conheço. Mas eu tenho que reconhecer a luta do outro, mesmo que eu não a conheça totalmente. Há sempre um elemento que se for partilhado, se for conhecido não é arrogante”. (SANTOS, 2016)

Este aspecto é fundamental, posto que nos ancora a trazer falas de nossos interlocutores ciganos desde o capítulo teórico, reconhecendo nos seus saberes o aspecto testemunhal de quem vive e resiste as opressões e dominações do capitalismo, do colonialismo e do heteropatriarcado. E os exemplos são as narrativas das pessoas ciganas que mantivemos interlocução em campo e até o momento já enunciamos algumas delas como: D. Marinalva, Wanderley, Luan, Maria Gil ou Maria Divina. Pessoas que têm a experiência de ter passado por todos os sofrimentos e políticas persecutórias, mas conseguiram “r-existir” (Silva Júnior, 2009) e continuam lutando para manter vivas as culturas ciganas, podendo hoje compartilhar-nos a sua experiência e seus saberes sobre a vida, a saúde e o universo romani.

Sagacidade: Um dos fundamentos que orientam os conhecimentos científicos, é a originalidade combinada com a autoria. Neste modelo não se consegue conceber que há conhecimentos sem autores. Porém, as Epistemologias do Sul reconhecem “que há conhecimentos que não tem autores”, como nos casos dos “conhecimentos coletivos que regem movimentos, organizações e comunidades”. No entanto, algumas pessoas os conhecem melhor

que outras (Idem). Ou seja, “o conhecimento anônimo, coletivo, não exclui a possibilidade de uma autoria”. Os sábios, muitas vezes iletrados, detêm “o conhecimento mais próprio e profundo” e podemos considerá-los como “superautores”.

E é aqui que entra o conceito de “sagacidade”, adotado de Odera Okura (1990), que o criou para expressar o conflito entre a filosofia ocidental e filosofia africana (Santos, 2002b, p. 263). Na filosofia africana os “*sages*” são as autoridades tradicionais, “poetas, médicos tradicionais, contadores de histórias, músicos” (Idem). Conforme Santos (2016), o conhecimento da sagacidade permite conhecermos alguns “superautores”: “aqueles e aquelas que por testemunho de sua vida o que disseram e o que escreveram vale mais para muita gente na comunidade do que o que outras pessoas dizem, porque arriscaram a vida numa luta contra a opressão”, produzindo um conhecimento que “dá-lhes estatuto de super-heróis, porque são superautores”. Um reconhecimento que é renegado pelas Epistemologias do Norte (Idem).

Buscamos exatamente observar a sagacidade da filosofia Kalon, por meio de interlocutores que dominam e conhecem a vida cigana no dia a dia, na resistência e na luta para se manter cigano. Este conceito dialoga com os EC e juntos amparam a nossa compreensão de que todas as pessoas, mesmo a gente mais comum das comunidades ciganas, têm cultura, saberes e precisam ser valorizadas e ouvidas. Como vimos, há lutas que são passivas e essas talvez sejam, se não as mais importantes, as que mais precisam de fortalecimento.

Oratura: Ainda que, como ensina a semiologia dos discursos sociais, todo texto pode ter uma infinidade de efeitos distintos, a depender dos contextos, interlocutores, mediações, enfim, uma gama de fatores, que podem levar as pessoas a terem entendimentos diferentes – mesmo que na maioria das vezes tenhamos entendimentos semelhantes –; não precisa ser nenhum gênio para ver que praticamente todo o conhecimento produzido pela ciência moderna é escrito, portanto, um conhecimento fixo, como estátuas, diria Santos (2016). Cunhado por Pio Zirume, o conceito de oratura, chama atenção para as diferenças entre o modo escrito do conhecimento e o modo oral, que merecem tratamentos distintos. A ideia da oratura é que: “devemos valorizar os textos orais pelas suas características próprias e não estar sempre a pensar que o oral é o contrário do escrito” (Santos, 2016).

Os textos orais são fluídos reconstruindo-se constantemente. Segue uma lógica própria. Esses conhecimentos tenham outras formas de se mostrarem como rituais, aceitação, dança, teatro, música, etc., e em todas “são reconstruídos. Precisamos sair da ideia de “monumentalizar o conhecimento”, para compartilhá-lo e reconstruí-lo sempre que necessário, como na oralidade. Levando em conta que os conhecimentos ciganos, advindos por meio de suas culturas milenares, são transmitidos de geração em geração, portanto, são conhecimentos que devem ser

entendidos enquanto saberes de oratura; é que optamos por metodologia fílmica, que permitiu fluir melhor a abordagem da saúde valorizando a oralidade inerente às culturas romanis.

Feitas essas últimas explicações, a matriz intercultural que propomos, então, se configurou da seguinte maneira:

Matriz fílmica para tradução intercultural e análise semiológica

Tabela 4 – Matriz de aplicação do método fílmico

<p>Método de trabalho calçado:</p> <ul style="list-style-type: none"> ❖ Na provocação, negociação, improviso e criação em Rouch, MacDougall e Ramos; ❖ Na negociação, articulação, hibridação e mediação em Araujo, Bhabha e Canclini; ❖ Nas Ecologias dos Saberes e dos Reconhecimentos, e nos conceitos de luta, autoria e oratura para a tradução intercultural e interpólitica em Santos.
<ul style="list-style-type: none"> ❖ Câmera subjetiva, com a participação sutil do pesquisador-cineasta, marcado pelo encontro, aproximação e pessoalidade, envolvimento e não neutralidade.
<ul style="list-style-type: none"> ❖ Reflexividade e subjetividade: enfoque na relação cineasta-sujeitos filmados, com atuações e autorias elaboradas em conjunto por todos.
<ul style="list-style-type: none"> ❖ Destaque ao papel do emotivo e sensível na cultura, valorizando o imaginário cultural e individual.
<ul style="list-style-type: none"> ❖ Pré-roteiro aberto e dialógico para que a temática abordada e o conhecimento das reflexões que daí emergissem pudessem ser construídos em conjunto.
<ul style="list-style-type: none"> ❖ Ética e transparência nos objetivos e interesses dos pesquisadores e sujeitos de pesquisa, facilitando a apropriação do conhecimento pelos interlocutores da pesquisa.
<ul style="list-style-type: none"> ❖ Representação dos participantes em suas lutas e demandas e, ao mesmo tempo, aspectos essenciais da vida humana no seu cotidiano, com enfoque nos contextos.
<ul style="list-style-type: none"> ❖ Aplicação da improvisação aproveitando as oportunidades que se deram no momento do convívio entre os sujeitos da pesquisa fílmica.
<ul style="list-style-type: none"> ❖ Aplicação do conceito de lugar de interlocução assumido como uma estratégia coringa do pesquisador, para conseguir lidar com as diversas comunidades discursivas que orbitam o campo da saúde cigana.
<ul style="list-style-type: none"> ❖ Aplicação do conceito de tradução intercultural e interpólitica entre os movimentos ciganos brasileiro e português por meio da metodologia fílmica na pesquisa em comunicação e saúde.
<ul style="list-style-type: none"> ❖ Avaliação, crítica e ajuste dos resultados das filmagens compartilhados com os sujeitos interlocutores da pesquisa em todas as suas etapas, incluindo a edição.

3.5. O método fílmico para mapeamento dos fatores e fontes de mediação da saúde cigana

Apresentada a matriz, gostaria agora de mostrar como colocamos em prática a pesquisa de campo que ocorreu durante o ano de 2017. Destaco que não utilizamos apenas o audiovisual como método para mapear os fatores e fontes de mediação presentes na apropriação das políticas públicas de saúde para ciganos. Para levá-los plenamente, mesclamos técnicas da etnografia e da observação participante, ou como diria Santos, de uma pesquisa participante e participada; como o gravador de áudio e o caderno de campo, este último para registrar as observações, principalmente de eventos ciganos (militância, dos próprios ciganos, ou de órgãos oficiais) ou o cotidiano das comunidades.

Segundo Gil (2008, p. 100), a observação participante "tem-se voltado sobretudo para a investigação junto a grupos desfavorecidos, tais como os constituídos por operários, camponeses, índios" e, no nosso caso, ciganos. Pode ser definida como "a técnica pela qual se chega ao conhecimento da vida de um grupo a partir do interior dele mesmo" (Idem). Tal como a observação participante, o cerne da antropologia interpretativa tem sido a possibilidade de estabelecer um diálogo coerente com grupos sociais, minorias (étnicas, sexuais, religiosas etc.), classes oprimidas e colonizadas, favelados, enfim, grupos da sociedade que historicamente têm permanecido à margem do Estado e da cidadania que ele pode proporcionar (Silva Júnior, 2009), como o trabalho que efetivamos com as comunidades ciganas de Brasil e de Portugal.

Assim, viabilizei a possibilidade de me incluir enquanto um sujeito-sujeito de pesquisa, tanto quanto os próprios interlocutores que deixam de ser vistos como objetos e passam a ser vistos como sujeitos que possuem conhecimentos e saberes, como nos baseia Santos (2002). Optei em priorizar o método fílmico com os interlocutores ciganos, com quem também utilizei o gravador de áudio e o caderno de campo. Já com os profissionais e gestores de saúde públicos e os ligados às ONGs não ciganas preferi utilizar o gravador de áudio e o caderno de campo.

Para complementar o levantamento de fatores e fontes de mediação recorri ainda a dois outros métodos: a pesquisa bibliográfica e a pesquisa documental. Pontua Gil (2008, p. 45 e 46), que a diferença fundamental entre uma e outra está na natureza das fontes. Enquanto a bibliográfica foca nas contribuições de autores sobre investigações acerca do tema estudado, a documental se vale de materiais que ainda não receberam tratamento analítico. A pesquisa bibliográfica se deu no sentido de fazer uma "varredura" dos principais estudos acadêmicos sobre as comunidades ciganas, com enfoque nos contextos sociais, de saúde, epistemológicos, identitários, culturais e comunicacionais. E ancorou o referencial teórico-epistemológico.

Em Portugal este trabalho foi facilitado pelos repositórios *online* da RCAAP. Também o sistema *online* da biblioteca da Universidade Aberta de Lisboa (UAB). No Brasil além de procurar em *sites* especializados de publicação de artigos como o *Scielo*, como não temos um repositório que integra todas as instituições universitárias como o RCAAP, complementei o trabalho de pesquisa documental entrando em *sites* específicos daquelas que são as instituições mais produtivas no país, como a Universidades de São Paulo (USP), de Brasília (UnB), a Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e a Federal Fluminense (UFF) ou, então, naquelas que sabíamos haver produção sobre os grupos ciganos como a Federal da Paraíba (UFPB).

Muito do que consegui se deu por pesquisa em portais de pesquisa *online* como o próprio *google*, por indicações de colegas ou pelos interlocutores em campo, ciganos e não ciganos. Considero o acompanhamento midiático que fiz acerca das questões ciganas em Portugal e no Brasil durante o ano de 2017 como parte desta pesquisa documental. Esse trabalho foi facilitado pela inscrição na ferramenta “*google alerts*” com as palavras “ciganos” e “ciganos em Portugal”, um mapeamento de alerta de notícias que o portal oferece e encaminha diariamente no email pessoal. O fiz, na compreensão de que a mediação dos meios de comunicação de massa é hoje um dos principais fatores de mediação de qualquer realidade social.

A pesquisa bibliográfica foi importante para entender como o discurso acadêmico tem olhado para as comunidades e a saúde cigana. Nos permitiu acessar, ainda que não plenamente, duas importantes fontes de mediação: as narrativas históricas e culturais dos povos ciganos e problemáticas porque eles passam. A pesquisa documental se deu no sentido de ir reunindo todos os documentos possíveis que fossem me chegando às mãos, que incluíssem dispositivos comunicacionais (*folders*, cartazes, vídeos, panfletos, jornais...) que envolvessem as comunidades ciganas, especialmente no que tange as questões sociais e de saúde.

Por meio de pesquisas em *sites* institucionais como do ACM, do MS Brasil, da SEPPIR, da REAPN, da AMSK, reuni documentos relativos às legislações que dizem respeito à saúde cigana. Muito deste material e chegou às mãos pelos interlocutores da pesquisa de campo, principalmente os profissionais de saúde ou membros de organizações não governamentais.

Dito isto, gostaria de comentar mais detalhadamente como compusemos a matriz fílmica intercultural para cumprir dois objetivos: 1) o mapeamento dos contextos históricos e atuais das comunidades ciganas, vistos pelas pessoas das próprias comunidades; e 2) estabelecer uma tradução intercultural e interpolítica entre os movimentos ciganos brasileiro e português.

Essa última tarefa, como vimos, se ancorou nas Epistemologias do Sul, enquanto que a primeira, se viabilizou na aplicação do modelo da comunicação como um mercado simbólico e sua matriz de mediações, especialmente, no que tange ao mapeamento dos fatores e fontes de

mediação da saúde cigana. Quero comentar um pouco mais sobre a classificação de fatores e fontes que adotamos a partir da matriz de mediações em Araujo (2002), posto que ela subsidiou também a maneira como conduzimos o diálogo fílmico, compondo estrategicamente temas que inserimos nos pré-roteiros elaborados tanto para a conversação com as pessoas ciganas, quanto com os profissionais não ciganos.

Tal construção se deu no sentido de responder a um dos principais objetivos da tese, que é justamente analisar as políticas públicas de saúde na sua integralidade comunicativa, o que significa vê-la desde a sua formulação, questionando como foi a participação dos ciganos nesta construção, isto é, saber se eles tiveram voz ativa neste processo, ou foram apenas sujeitos falados, mas sem direito à voz. E mais: como foi a circulação dessas políticas, se chegaram até aos profissionais de saúde às comunidades ciganas, podendo, assim, ser por elas apropriadas e postas em uso. Destaco que o nosso foco esteve voltado para ver na ponta como as pessoas ciganas fazem uso dos serviços públicos de saúde, apropriando-se das políticas públicas destinadas para si, bem como entender como os profissionais de saúde lidam com esta questão.

Os fatores e fontes de mediação para o diálogo fílmico

O conceito de Fontes é utilizado para designar “espaços simbólicos que organizam e produzem mediações a partir do acervo individual, social e cultural dos indivíduos e grupos sociais, os quais se apresentam como pré-construídos” (Araujo, 2002, p. 261). Embora estejam sempre sendo atualizadas, já que nenhum discurso é fixo, podendo ter efeitos de sentidos diferentes devido às articulações com outros níveis contextuais específicos; são como espécies de cicatrizes da memória que estão bem demarcadas na memória discursiva e no imaginário social, conformada por “discursos fundadores” e são acionadas em cada situação comunicativa.

De acordo com Araujo (2002, p. 261 e 262), a História, a Cultura e a Religião são as fontes mais presentes na cena social e discursiva e levantamos essas três questões referentes ao universo cigano. Elas são fundamentais para compreender como a saúde é percebida. Como a perseguição e as políticas anticiganas, aliada à ciganofobia, são cicatrizes dos sentidos muito presentes nas memórias e discursos dos interlocutores romani, esses são temas caros para os contextos da saúde cigana. O sofrimento advindo dessas violências é um fator comum e de união das culturas e identidades ciganas no Brasil ou em Portugal, já que tiveram que utilizar táticas para a manutenção e resistência de seus valores e princípios culturais.

As mediações trazidas pela memória da colonização e das violências sofridas, são pontos centrais para o movimento político cigano, que produz um modo específico

contemporâneo de organizar sua prática discursiva e política frente às relações interétnicas na saúde ou em outro campo. As cosmogonias e cosmologias ciganas dos diferentes grupos e seus aspectos particulares específicos da região onde estão, também produzem mediações importantes no trato com a saúde e no modo como isto repercute nas estratégias de interlocução que as pessoas ciganas adotam. Assim, a história, a cultura e as formas de religiosidade foram temas presentes em nosso pré-roteiro de diálogo fílmico.

Os fatores de mediação emanam dos vários contextos analisados e são os responsáveis por promover os fluxos simbólicos entre as posições discursivas. Mas não são em si estratégias de manutenção ou transformação da ordem dominante. É a posse, em maior ou menor grau, das propriedades advindas dos fatores de mediação que conferem “capital simbólico ao interlocutor, modificando sua posição na escala de poder entre centro e periferia”. A articulação desse mecanismo aos contextos e dispositivos de comunicação e enunciação confere o valor dos fatores de mediação “como instrumento estratégico” (Araujo, 2002, p. 264).

Mas atenção, ‘toda classificação tende a engessar a dinamicidade dos elementos classificados’. Desta forma, será necessário, “um princípio de aglutinação que facilite seu mapeamento na cena social” (Idem). No nosso caso, este princípio se aplica no mapeamento dos contextos relativos à saúde cigana expressos nos fatores de mediação identificados juntos aos nossos interlocutores e à pesquisa bibliográfica e documental. Assim, “a inclusão de um fator em um determinado tipo se deve, então, à propriedade que apresenta um efeito de dominância” (Araujo, 2002, p. 264).

Destaca-se, que “há várias possibilidades”, mas destaca que a maioria dos trabalhos “se valem das entrevistas não estruturadas somadas a algum modo de avaliação do que está expresso ali (análise de conteúdo, p. ex.)” (Idem). A estruturação do nosso trabalho informa a fundamentação teórica adotada e esta por sua vez, conforma a cena social que estudamos, de forma que optamos por estruturá-la pensando, se a partir de contextos sucessivos; o que nos permitiu tanto o mapeamento dos fatores de mediação, como também das comunidades discursivas, das instâncias, dos campos e das fontes neles envolvidos.

Vamos, então, a sua tipologia que lista seis ordens de fatores: 1) interesses, expectativas e motivações; 2) relações; 3) competências; 4) discursividade; 5) dispositivos de comunicação; e 6) leis, normas e práticas convencionadas.

1) Interesses, expectativas e motivações: mediações compreendidas a partir do conceito de interesse (Bourdieu), podem ser de vários tipos: “pessoais, coletivos, comunitários, institucionais, políticos, econômicos” da saúde cigana, bem como “os

interesses produzidos a partir da homologia de posições” (Araujo, 2002, p. 265) entre posições na estrutura institucional de uma entidade qualquer. Nós pesquisadores também temos interesses, assim como o discurso acadêmico convencional. A diferença é que no nosso caso não nos guiamos por um discurso de neutralidade, ocultando interesses como faz o paradigma moderno. Explicitamos os nossos interesses a todos os interlocutores do campo. Entre eles e como cigano, obviamente, desejo a justiça e a inclusão social e epistemológica das comunidades ciganas, valorizando os seus saberes e modos de ver e viver, que julgo, serem uma alternativa ao modo capitalista ocidental.

2) Relações: Embora todas as mediações sejam estruturadas por meio de uma dimensão relacional, este tipo designa os fatores “que põem as pessoas e grupos em relação umas com as outras, no processo de negociação do seu espaço e posição” (Araujo, 2002, p. 265). Entram os mais diversos tipos de relações: a) pessoais, grupais e comunitárias; b) interpessoais e afetivas; c) interétnicas; d) de parentesco; e) de gênero; f) espirituais; g) de autoridade; h) habilidades persuasivas; e i) institucionais e organizacionais internas ou externas, incluindo rotinas (Idem).

Diversas questões podem ser realçadas: princípios e compromissos políticos; lutas internas; experiências de implantação de políticas públicas; relações formais e informais interinstitucionais”; relações do tipo estabelecidas entre instâncias de organização coletiva (fóruns e redes dos movimentos ciganos, por exemplo); intercâmbio de materiais de comunicação/educação; com financiadores; pressão social e política; hierarquia; eventos técnicos, científicos e políticos; assessorias; problemáticas e ações comuns; capacidade de mobilização e de negociação... (Araujo, 2002, p. 265 e 266).

Damos ênfase nas relações intranacionais entre grupos ciganos diferentes do movimento cigano no Brasil e nas relações internacionais no diálogo entre ativistas e militantes ciganos brasileiros e portugueses. Primamos por explicitar as relações interinstitucionais que essas pessoas travam com órgãos oficiais e ONGs não ciganas, por meio de suas organizações informais ou associações ciganas.

3) Competências: Refere-se “as mediações calcadas no conceito de palavra autorizada, de Bourdieu” para enunciar as vozes “que, por razões de legitimidade ou legalidade, tem precedência sobre as demais”. As ordens que as compõem impactam no aumento ou na diminuição do “reconhecimento” e legitimidade de um interlocutor. Entre os exemplos estão: saberes autorizados, gênero, idade, competência profissional, poder de

decisão, habilidade no manejo discursivo; competências técnicas; de representação; os saberes tradicional, moderno e pós-moderno; o domínio do português; o domínio das línguas tradicionais ciganas; e os processos de formação profissional ou escolar (Araujo, 2002, p. 266).

4) Discursividades: é um dos mais ligados ao processo comunicacional, incluindo as mediações que se relacionam “a uma prática discursiva ou ao manejo de discursos”. Os “modos de pensar, classificar, nomear e discursos específicos” integram este tipo, que podem ser subdivididos em três: a) os discursos que se relacionam a temas como a inclusão social das comunidades ciganas; da diferença cultural, midiáticos, da ciência, da cidadania, da democracia representativa, dos direitos das mulheres, de gênero, das minorias étnicas”, do movimento cigano, da modernidade e pós-modernidade; a “memória discursiva; a internalização, a apropriação e a circulação de discursos de outros núcleos ou comunidades; b) os sistemas de nomeações, que incluem as taxinomias oficiais e alternativas; e c) os paradigmas, as teorias e os modelos, que abarcam os modelos de interpretação da realidade, intervenção social e ambiental; de comunicação e saúde e de políticas públicas (Araujo, 2002, p. 266).

5) Dispositivos de comunicação: É um dos que mais está ligado aos aspectos comunicacionais, referência fatores dos processos de comunicação e aspectos textuais como os materiais, os estruturais e os tecnológicos. São eles: 1) os dispositivos de enunciação: intertexto; gêneros discursivos; campo experiencial linguístico; e estratégias textuais de concorrência; 2) os dispositivos de produção, circulação e consumo discursivo que podem incluir a natureza, a estrutura e a lógica de produção e circulação dos suportes discursivos; produção e circulação de materiais de comunicação/educação; os cotextos e o acesso a meios e formas de expressão e de consumo discursivo; e 3) as mediações tecnológicas que apontam as relações específicas “das tecnologias da informação e da comunicação” (Araujo, 2002, p. 266 e 267).

Alguns dos principais documentos que tivemos acesso referem-se estes dispositivos, como a campanha de comunicação promovida pelo governo português em comemoração ao dia nacional do cigano (24 de junho); ou o cartaz e a cartilha produzidos pelo MS do Brasil, destinados aos profissionais de saúde. Também entram os dispositivos feitos pelas próprias comunidades ciganas, como a série de seis vídeos que compôs uma campanha realizada pela associação cigana portuguesa Letras Nômadadas sobre a saúde cigana para os canais e redes sociais, patrocinada sob edital do

Fundo específico da Estratégia Nacional para as Comunidades Ciganas de Portugal, ambos a cargo do ACM.

Ainda fazem parte desses dispositivos os modos como os movimentos políticos ciganos, por meio de suas associações e ativistas lidam com os órgãos de imprensa, veículos oficiais ou movimentos individuais virulentos e de ódio aos ciganos que tem aparecido nas redes sociais, acompanhando e emitindo notas para serem distribuídas para a grande mídia dando a sua versão dos fatos ou oferecendo denúncias junto aos órgãos especializados no combate ao racismo.

6) Leis, normas e práticas convencionadas: incluem nesses fatores os dispositivos legais ou convencionados emanados pelos Estados brasileiro e português no tocante à temática cigana, especialmente, quanto a interface dos campos da comunicação e saúde. Também entra a própria “Lei Cigana”, que não está escrita, mas pode ser experimentada no diálogo com os interlocutores ciganos que giram em torno de três eventos principais da vida: os rituais de nascimento, de casamento e de funeral – e voltaremos mais a eles no próximo capítulo. Além das convenções internacionais e os dispositivos constitucionais de cada país, entram fatores como as normas e regulamentos organizacionais de instituições estatais ou da sociedade civil; bem como os sistemas de representação, como as identidades e culturas romani; e os mecanismos de controle da diferenciação social (Araujo, 2002, p. 267), a exemplo dos tabus referentes à miscigenação ou ao contato intercultural nos casamentos. Vejamos então, como os fatores e fontes puderem ser agregadas no pré-roteiro da matriz fílmica intercultural.

O pré-roteiro de diálogo fílmico

Apesar de parecidos, não apliquei o mesmo pré-roteiro no Brasil e em Portugal. Devido às realidades de cada país e o objetivo da tradução intercultural, houve uma diferenciação na organização de mensagens de brasileiros para portugueses e suas respostas. A nossa proposta em campo no Brasil e em Portugal extrapolou a ideia inicial que era focalizar em apenas um grupo cá, o de Nova Canaã, em Brasília e um grupo lá: a Comunidade do Bairro Quinta da Fontes, na Freguesia de Apelação, Concelho de Loures.

Depois da volta de Portugal, com a mudança de cenário lá, amplificando para o movimento cigano português, também ampliei o arco de diálogos para outros militantes brasileiros e não apenas com as duas comunidades a brasiliense e a matogrossense, como os ciganos Rom, Mío Vacite (Rio de Janeiro) e Nardi Casanova (Paraná), ambos da União Cigana

do Brasil (UCB), ou a presidente da Associação Mailê Sarah Kali, Elisa Costa. Com esses últimos, optei por não trabalhar na metodologia fílmica, entrando em contato com as duas por telefone, por email e com Mio Vacite numa reunião presencial, quando utilizei o caderno de campo. A participação deles foi importante para uma melhor compreensão das dinâmicas internas do movimento político cigano brasileiro.

O pré-roteiro fílmico era composto pelas três perguntas principais da tese: 1) compreender como ocorre a apropriação das políticas públicas por parte das pessoas ciganas?; 2) entender qual o lugar de interlocução os romani ocuparam na formulação das políticas públicas de saúde?; e 3) se o histórico de preconceitos, discriminações, racismo, exclusão e desigualdade social são questões que influenciam na apropriação das políticas de saúde por parte dos ciganos ou no atendimento nos serviços que os profissionais de saúde do SUS e do SNS prestam às pessoas romani?

Funcionando como guião e não camisa de força, o pré-roteiro contou com outros temas relativos aos contextos e às determinações sociais da saúde cigana. Essas questões serviram para provocar o ponto de partida do diálogo, mas não nos limitamos a elas: um dos princípios centrais adotados pela matriz fílmica intercultural foi a possibilidade do improviso, para dar espaço à criação coletiva e compartilhada.

O pré-roteiro, a matriz e os objetivos da tese foram estudados incansavelmente, com a equipe de filmagem, para garantir que tivéssemos um discurso alinhado, além de entenderem os objetivos da tese e os papéis deles em campo, que era principalmente o de apoio e de suporte ao método fílmico que é integrante de uma tese. Como deveriam se comportar, nas posturas éticas e metodológicas seguindo a matriz fílmica e não causando violência simbólica ou epistêmica, aprofundando estereótipos ou preconceitos. Esse compartilhamento lhes permitiu interagir de uma forma bastante interessante com os interlocutores ciganos, contribuindo para o enriquecimento do diálogo e da própria tese. Sem eles, com certeza, os resultados teriam sido outros e muito menos ricos.

Além de líderes associativistas, ou ativistas *free style*, em Portugal conversamos com outra figura que não existe no Brasil: os mediadores ciganos, que tem ocupado uma parcela importante do diálogo entre o poder público e as comunidades ciganas. Essa figura surgiu nos últimos 10 anos a partir da implantação do ROMED, um projeto do Conselho Europeu para atuarem em órgãos públicos vinculados às Câmaras Municipais. Em Portugal, as Câmaras são as responsáveis por executar as políticas públicas em nível local e não apenas legisla-las, posto que é um sistema parlamentarista e não presidencialista.

Alguns dos nossos principais interlocutores ou eram mediadores ou foram em algum momento, mas sempre cumprindo a função de ativista. Atualmente só existe um mediador na área da saúde, Bruno Oliveira, que trabalha no hospital Público Dona Estephânia. Conversamos algumas vezes por telefone e por email. Tentei me encontrar com ele, que marcou para a conversarmos em conjunto com duas técnicas da Pastoral Nómada da Igreja Católica, mas não compareceu, alegando que não tinha sido liberado pelo trabalho. Mas temos um texto seu, muito breve e que põe exatamente a importância do trabalho de comunicação para o papel do mediador cultural cigano na saúde.

Nomeei os participantes da pesquisa de campo como “interlocutores”, numa referência ao conceito de lugar de interlocução (Araujo, 2002), que diz respeito às posições discursivas e os contextos em que as comunidades discursivas e sujeitos estão distribuídos na cena social e enunciativa. Aliado ao conceito de autoria e caráter testemunhal da experiência (Santos, 2016), esta condição de lugar de interlocutor nos garantiu que fossem não meros informantes ou entrevistados, tornados mudos ou objetificados, mas sim vozes ativas desta construção.

Como estratégia de captação fílmica, um princípio seguido à risca só gravamos qualquer testemunho, narrativa, cena do cotidiano ou de militância, após dialogar e conviver com os interlocutores, estabelecendo uma relação de confiança. Toda cena gravada foi decidida em conjunto com a(s) pessoa(s) que estão nelas. As conversas e o pré-roteiro foram elaborados para focarem em cinco direções:

1) (Re) apresentação da tese e equipe: uma primeira onde nos apresentávamos ou reapresentávamos o pesquisador e a equipe de filmagem, bem como uma síntese da tese e seus objetivos, além dos métodos que procurávamos aplicar com a matriz fílmica intercultural.

2) Os contextos existenciais e situacionais do interlocutor, agregando perguntas para compor o seu perfil, além de deixar explícitos alguns de seus interesses quanto ao ativismo. Constavam: nome completo, cidade de nascimento, idade, local onde vive, estado civil, filhos... e sobre sua história de vida, sua trajetória... quem é você, o que te move e onde quer chegar? Como e por quê começou o trabalho de ativista? Porque não tem os direitos garantidos? Tem alguma história que o marca e despertou para a militância? Que trabalhos já desenvolveu nessa área? Com que instituições mantém diálogos?

3) Um terceiro bloco de questões levantava as condições de vida e saúde, enfocando naquelas que consideramos como as determinações sociais e contextos da saúde cigana: como vivem as pessoa e comunidades ciganas em sua cidade/região e no Brasil/Portugal, no geral? Quais as condições e situações de vida, habitação, infraestrutura (esgoto, saneamento, luz, água

etc.), educação e trabalho? Fale-nos um pouco sobre as culturas e as identidades ciganas, maneiras de viver e ver o mundo? Existe uma lei cigana? Como é a família cigana?

4) Um quarto bloco composto por questões relacionadas às políticas de saúde e o contexto epistemológico, que fizeram mais sentido, para os interlocutores que conversamos e já tiveram alguma experiência com a implantação de políticas públicas, especialmente na área da comunicação e saúde. Reunimos pontos como: Conhece políticas específicas para as comunidades ciganas? Alguma na área da saúde? Você ou representantes ciganos participaram da elaboração dessas políticas? Foram ouvidos e tiveram sugestões acatadas? As pessoas e comunidades ciganas conhecem os seus direitos cidadãos? Tomaram conhecimento das políticas e estão fazendo uso? Há canais de diálogos entre o governo e as pessoas ciganas? A política contemplou todas as demandas das comunidades romani? Há financiamentos para tanto? Os profissionais e agentes públicos, em especial os da área da saúde, conhecem tais leis? Como é o atendimento público em saúde para a comunidade cigana? Como tem sido a sua relação com os serviços de saúde? Já sofreu algum episódio de racismo ou preconceito?

5) E um último bloco com três quadros gerais: uma questão perguntando sobre o que pensam da vida não cigana? Uma que mandassem uma mensagem para os ciganos portugueses ou brasileiros, dependendo o caso; e, por fim, uma mensagem na língua cigana, que denominei como “*Chiba Kalin*” e poderia ser uma frase, um provérbio, um poema, ou qualquer mensagem da sabedoria cigana que pudesse preferencialmente ser dita na língua romanon.

Os pré-roteiros para os profissionais e gestores de saúde

Quanto ao pré-roteiro elaborado para os profissionais de saúde, me limitei a sua aplicação apenas ao Brasil e unicamente com três funcionários do governo distrital que atuam na unidade básica de saúde da comunidade Rural Rota do Cavalo, que atende ao acampamento Nova Canaã. Conversei com o chefe da clínica, que é um médico de saúde da família, uma técnica de enfermagem e uma agente comunitária de saúde. Em Portugal conversei informalmente com um profissional de saúde, o enfermeiro João Santos Fernandes, mestre em educação pela UAB, autor do livro “O Doente da Etnia Cigana”, que aborda o relacionamento dos profissionais de saúde e o utente cigano. Esse trabalho dá uma boa noção de como é o relacionamento entre ciganos no país e profissionais de saúde.

Como estamos olhando para a questão nacional, não tive fôlego para falar com outros profissionais em MT ou Portugal e esta amostra dos profissionais da Clínica da Família da Rota do Cavalo, creio ser o suficiente para ter uma boa visão desta comunidade discursiva. O

acampamento Nova Canaã é a comunidade cigana hoje no Brasil que mais possui articulações junto a órgãos públicos. Até pela sua proximidade com as instituições da União e pela extrema capacidade de mobilização e articulação de seus líderes, que criaram a Associação Nacional das Etnias Ciganas (ANEC), uma das mais fortes hoje no Brasil e vêm há mais de cinco anos fomentando esse diálogo e, fruto disso, é que foram o primeiro lugar no país em que ciganos receberam uma doação de terra para fixar acampamento.

Em tese, deveria ser o lugar exemplo de atendimento dentro dos princípios da equidade e do acesso em saúde destas populações. Elaboramos pontos que serviram como guia, podendo ser alterados conforme a dinâmica da conversa gravada em áudio. Registrei no caderno de campo as observações que tive da clínica durante o tempo de três horas que estive lá. Diferente do diálogo com gestores no Brasil e em Portugal, que deixei claro desde o primeiro contato que era pesquisador, funcionário do Ministério da Saúde (MS) e Kalon; com os profissionais da clínica da família optei por utilizar como estratégia não me apresentar como cigano, apenas como técnico em comunicação social do MS e pesquisador do tema.

Não me identificar como cigano não significou uma ausência de ética, ou trapaça. Mas uma sagacidade para entender a legitimidade que o lugar de interlocução confere ao assumirmos uma identidade. Me apresentar como técnico do MS abriu uma possibilidade de que me reconhecessem como um colega profissional de saúde, o que os deixaram mais à vontade para falar sobre os problemas e conflitos que enfrentam com a comunidade. Se tivesse exposto a minha ciganidade, teria atrapalhado o diálogo mais franco e aberto.

Vamos às questões: Perfil: nome, idade, formação, cargo, trajetória e experiência no órgão? – Conhece leis ou políticas públicas específicas para pessoas ciganas? Quais os principais problemas de saúde das pessoas ciganas? Como avalia a condição de vida e saúde das pessoas ciganas que atende? O que sabe sobre a cultura e a vida cigana? A cultura cigana é parecida com a cultura brasileira? De um modo geral, os ciganos, por serem ciganos, têm problemas para aceder aos serviços de saúde? Quais? Como procede no atendimento com as pessoas ciganas? Sente necessidade de oferecer algum tratamento diferencial por serem ciganos? Já teve momentos conflituosos nos atendimentos com pessoas ciganas? Como é o relacionamento dos ciganos com os outros usuários e os profissionais de saúde? No ideal, como deveria ser o tratamento do setor e dos profissionais da saúde para com as pessoas ciganas? E o racismo e o preconceito que a população brasileira em geral tem para com as populações ciganas podem ser um fator que atrapalha o acesso e a equidade em saúde para ciganos?

Quanto aos gestores, conversei com duas das três técnicas em “Políticas Públicas de Saúde do MS nos Segmentos População de Rua e Povo ROM, os assim chamados Ciganos”

que à ocasião compunham a equipe do Departamento de Gestão Estratégica e Participação Social (DAGEP). Este departamento é vinculado à Secretaria de Gestão Estratégica e Participativa (SGEP) e o responsável por atuar com todas as minorias, exceto as indígenas que têm uma secretaria própria, a SESAI (Secretaria de Atenção à Saúde Indígena). A reunião ocorreu em dezembro de 2017, com a então ponto focal para a saúde cigana no MS, Maria de Fátima Marques que estava há cinco anos com essa pauta, mas no mês de março de 2018, acabou sendo desligada do Ministério, porque ocupava um contrato temporário, por meio de uma consultoria da Organização Pan-Americana de Saúde (OPAS).

Essa é também a forma de contratação da outra técnica que participou da reunião, Telma Elizabeth V. Cavalcanti. Esta última havia chegado há seis meses para atuar na equipe. A terceira técnica é Marcela Iwano, servidora concursada, que chegou à equipe a cerca de seis meses. Desde a saída de Maria de Fátima e até o final da escrita dessa tese, ela estava como “o novo ponto focal” do MS para a saúde cigana, que agora tem uma equipe reduzida a duas técnicas, sendo que uma em situação de contrato precário de trabalho.

O DAGEP é o responsável por articular as políticas para povos quilombolas, de terreiro e matrizes africanas; das águas (ribeirinhos, caiçaras, marisqueiros, pantaneiros etc); do campo e da floresta (seringueiros, retireiros do Araguaia, assentamentos rurais, boiadeiros, etc); da população em situação de rua, de circo e povos ciganos. No portal do MS, a página da SGEP⁵⁷, informa que o DAGEP “atua apoiando à gestão, movimentos sociais e os conselhos de saúde no exercício do controle social das políticas e ações de saúde, em especial as políticas de promoção da equidade, de educação popular em saúde e na mobilização social em defesa do direito à saúde”. No mesmo espaço estão listadas 13 competências de sua alçada.

Entre elas: subsidiar o processo de formulação de políticas de gestão estratégica, democrática e participativa do SUS, no âmbito de sua atuação; apoiar as iniciativas dos movimentos sociais na formulação de políticas de gestão do SUS; fomentar e ampliar a mobilização social pelo direito à saúde e em defesa do SUS; mobilizar, fomentar e instrumentalizar movimentos sociais, conselhos de saúde e de direitos correlatos, gestores e trabalhadores de saúde para as práticas de gestão estratégica, democrática e participativa, especialmente nos processos de definição de prioridades no âmbito do SUS; promover e apoiar a participação social e popular nos processos de qualificação e efetivação do controle social e defesa do SUS; apoiar ações intra e intersetoriais de articulação entre as políticas de saúde e as

⁵⁷ Acesso disponível em: <http://u.saude.gov.br/index.php/o-ministerio/principal/secretarias/556-sgep-raiz/dagep/20656-conheca-o-departamento>

de promoção de equidade em saúde; criar e implementar mecanismos de apoio ao processo de organização e funcionamento das estruturas de controle social.

E mais: a elaboração e a implementação de política nacional de educação permanente para o controle social no SUS e de política nacional de educação popular em saúde nos Estados, DF e Municípios; apoiar e articular ações de educação e comunicação em saúde junto às organizações governamentais, não governamentais e aos movimentos sociais; apoiar e articular grupos sociais que demandem políticas específicas de saúde para contribuir com a equidade no âmbito do SUS; viabilizar e coordenar estudos e pesquisas para a produção do conhecimento no campo da gestão participativa, do controle social e das políticas de promoção de equidade; e articular e cooperar com organismos nacionais e internacionais para o intercâmbio de conhecimentos na promoção da participação e do controle social nas políticas de saúde.

Ou seja, o MS reduz a apenas um pequeno departamento a responsabilidade por articular não apenas a participação social, inclusive de conselhos e conferências, como também para articular o princípio da equidade, garantindo políticas de educação e de comunicação e saúde. Uma tarefa gigantesca, frente às muitas diversidades que compõem a população brasileira. Só para ficarmos num exemplo – e não diminuindo a importância da saúde para esses povos – o MS dispõe de uma Secretaria Especial (SESAI) e um subsistema com regras próprias para tratar das políticas de saúde indígenas. Já todas as outras minorias são reduzidas a um departamento.

O diálogo com a equipe do DAGEP observou questões como: nome, idade, formação, cargo, trajetória e experiência? Quais políticas o MS desenvolve para as comunidades ciganas? Como foram construídas? Houve participação dos ciganos? Que outros órgãos e entidades participaram? Como ocorre a divulgação e circulação de tais políticas? Os ciganos as conhecem e fazem uso? Os profissionais de saúde que atendem os ciganos na ponta do SUS as conhecem? Foram feitas formações ou qualificações neste sentido e acerca das especificidades culturais ciganas? A política contemplou todas as demandas dos grupos ciganos? Há financiamento para tanto? Como é o relacionamento do órgão com as lideranças ciganas?

Também pontuei questões como: o governo federal conhece a realidade cigana do Brasil? Quantos são e onde estão? Qual avaliação faz das políticas públicas de saúde para ciganos no Brasil e no seu Estado? Limites, desafios? O que avançou, o que precisa melhorar? Como avalia as condições de vida e saúde da população cigana brasileira e do seu Estado? Quais os principais problemas de saúde? Conhece especificidades culturais ciganas? Conhece a história cigana no Brasil? Há diretrizes e estratégias para os estados/municípios/cidades satélites para o atendimento em saúde dos ciganos? Acredita que se cumpre os princípios da universalidade, da equidade e da participação social em relação aos serviços públicos de saúde e

o seu atendimento às comunidades ciganas? É possível que o racismo institucional e social possa impactar no atendimento e nos serviços públicos de saúde para ciganos?

Em Portugal, contato não se deu com o MS. O órgão não dispõe de uma equipe de saúde cigana ou política afirmativa; garantindo aos ciganos àquelas que já são destinadas à população portuguesa no geral, por meio do SNS. Assim como no SUS, o sistema português adota os princípios da equidade e da universalidade. Mas cobra taxas, ainda que tenha isenção para as populações de baixa renda. A conversa foi com o Núcleo de Atendimento às Comunidades Ciganas (NACI) do Alto Comissariado para as Migrações (ACM), responsável por gerir os conselhos e ações relacionadas à Estratégia Nacional para Integração das Comunidades Ciganas (ENICC) 2013-2020, que concentra inclusive as ações relativas à comunicação e saúde cigana.

O órgão possui um fundo para tratar as minorias no geral, especialmente imigrantes, onde salpica ações para as comunidades romani. Tive duas reuniões com a equipe do NACI. Na primeira apliquei o pré-roteiro, que aponto abaixo, contando com as presenças da coordenadora à época, Sónia Costa; da coordenadora interina do Observatório dos Ciganos – OBCIG, Liliana José Alves Moreira e do estagiário Francisco Azul (cigano).

Este primeiro encontro foi interessante para entender o cenário político da temática cigana pelo olhar das vozes oficiais. Segui as seguintes temáticas: perfil: nome, formação, cargo, trajetória e experiência ligados às minorias, grupos periféricos e na saúde? O governo português conhece a realidade cigana do país? Quantos são e onde estão? Como avalia as condições de vida da população cigana? Quais os principais problemas de saúde? Conhece especificidades culturais ciganas no geral e na saúde? Quais? Quais ações a EAPN desenvolve atualmente para as comunidades ciganas? Você acompanhou a elaboração da ENICC? Como ela foi construída? Houve participação dos ciganos? Que outros órgãos e entidades estatais, civis ou religiosas participaram? Alguma organização ou movimento social? Os profissionais de saúde que atendem os ciganos na ponta do SNS conhecem as políticas? Eles receberam formação ou qualificação neste sentido? E acerca das especificidades culturais ciganas?

Levantei questões como: há financiamento para a aplicação da ENICC? A política contemplou todas as demandas? Como ocorre a circulação de tais políticas? Os ciganos as conhecem e fazem uso? Se sim, quais as evidências? Qual avaliação faz das políticas de saúde para ciganos em Portugal? O que avançou desde a ENICC, o que precisa melhorar? Como é o relacionamento da EAPN com as lideranças ciganas? Há diretrizes e estratégias para os concelhos e cidades acerca do atendimento em saúde para ciganos? Acredita que se cumpre efetivamente os princípios da universalidade, da equidade e da participação social em relação aos

serviços públicos de saúde e o seu atendimento às comunidades ciganas? É possível que o racismo possa impactar no atendimento e nos serviços de saúde?

O segundo encontro com a técnica do NACI-ACM Andreia Santos e o estagiário Francisco Azul, quando tratamos sobre os diálogos institucionais que o gabinete mantinha com o movimento cigano, por meio da intermediação entre as suas associações mais ativas e militantes “*free style*” mais atuantes. O encontro foi importante para entender como funciona as políticas específicas destinadas às comunidades ciganas. Me disponibilizaram todos os documentos (regulamento, estrutura de custos, matriz de avaliação e lista de associações aprovadas) do processo seletivo do Programa de Apoio ao Associativismo Cigano (PAAC) 2017, uma ação realizada em cumprimento a Estratégia Nacional, que financia projetos de até cinco mil euros desenvolvidos por associações ciganas. A série “*Lachin Sastipen*” (“Boa Saúde”), que é composta por seis vídeos, foi produzida pela Associação Cigana Letras Nômadeas por meio do acesso a este programa referente ao edital do ano de 2016.

A interlocução com o NACI foi fundamental para fecharmos o mapeamento das principais associações ciganas no país, seus dirigentes, além dos principais ativistas ciganos *free style*, posto que além de nos passar os contatos, enviaram e-mails me apresentando e ao trabalho da tese, a partir de um resumo que lhes enviei. Vamos, então, à descrição de como foi o nosso processo metodológico em campo, na aplicação da matriz filmica intercultural.

A pesquisa de campo: e a aplicação do método filmico como tradução intercultural

A previsão era realizarmos a investigação de maneira micro etnográfica, por meio de uma imersão e o convívio com duas comunidades ciganas, uma em cada país. Acreditava que passar um período num contato íntimo, vivendo na pele a realidade das comunidades, poderia, em conjunto com elas, levantar as questões referentes à apropriação das políticas de saúde, com foco no atendimento dos serviços. Era a partir deste olhar que pretendia chegar à questão macro no Brasil e em Portugal, correlacionando as duas realidades. A projeção era estabelecer diálogos com 10 participantes, com idades e perfis diferentes, sendo cinco em cada país.

Planejava três movimentos: acompanhar e registrar processos terapêuticos de pessoas das duas comunidades em suas procuras pelos sistemas públicos de saúde; a realização de diálogos fílmicos aprofundados e qualificados, para conhecer suas demandas e narrativas sobre a saúde; e a possibilidade de intercâmbio cultural e troca de mensagens entre esses dois grupos, por meio do audiovisual. Mas não ainda no formato de tradução intercultural e interpública, aos

moldes santianos, o que só se configurou após o início do campo. Para concretizá-los, o intuito era realizar a investigação de terreno em três etapas:

Etapa 1: Passar 30 dias imersos com a comunidade Nova Canaã, que fica na Comunidade Rota do Cavalo, no DF. O intuito era observar e participar das atividades cotidianas, particularmente, as vinculadas aos processos terapêuticos e às ações decorrentes da interlocução com os serviços de saúde. Neste período iríamos, em conjunto com a comunidade, apontar quem seriam as cinco pessoas que comporiam os depoimentos individuais previstos no projeto de qualificação e com os quais comporíamos um diálogo aprofundado.

Tínhamos como foco realizar conversações coletivas, dado o caráter das próprias culturas ciganas que põe ênfase no aspecto comunitário. A previsão era gravar mensagens dessas pessoas para as comunidades ciganas portuguesas, com temáticas relacionadas à saúde e suas próprias “curiosidades” e questões que quisessem formular. O contato para incluir tal comunidade, se deu por meio de conversas telefônicas com um dos três líderes do acampamento, Wanderley da Rocha e algumas trocas de mensagens por meio do *facebook*, com a sua filha Daiane Rocha, que até então tinham acolhido plenamente a possibilidade.

Cheguei a eles pela indicação da colega jornalista, Laura Tizzo, que fez o seu TCC do curso de Jornalismo na Universidade de Brasília (UnB), um livro reportagem sobre a comunidade⁵⁸, com o título “Há vida onde acampo” (2015). Por meio das poucas conversas por telefone e baseado no trabalho de Tizzo (2015), sabia que eram da etnia Kalon, formada de 15 famílias, com 65 pessoas, que moram numa área que conquistaram em 2015 graças a uma doação do Governo Federal. E que lideravam uma ONG que tinha participado de todos os eventos realizados pelo Governo Federal, inclusive em seminários do MS e da SEPPPIR. Sabia ainda que o acampamento se encontrava em precárias condições de infraestrutura, sem saneamento básico, recolha de lixo, banheiros ou sanitários. E ainda o fato de serem, em sua maioria, sem escolaridade formal, muitos analfabetos.

Etapa 2: Passar 30 dias em imersão com uma comunidade cigana portuguesa, que ocorreria durante os seis meses de estágio de doutorado sanduíche, aplicando os mesmos procedimentos que no Brasil, inclusive a escolha em conjunto com a comunidade, de quem seriam as cinco pessoas para a interlocução dos diálogos fílmicos. A diferença é que lá exibiríamos como “provocação” as mensagens dos ciganos brasileiros e, ao final, gravaríamos “respostas” aos “primos brasileiros”, suas próprias questões e curiosidades.

⁵⁸ Acesso disponível no repositório da UnB: <http://bdm.unb.br/handle/10483/12360>

Em Portugal, tínhamos inicialmente a indicação da professora Maria Natália Ramos, da Universidade Aberta de Lisboa (UAb), que atua com grupos ciganos do ponto de vista intercultural e da comunicação e saúde na perspectiva fílmica, de estudarmos uma comunidade Kalon, que vive na Freguesia de Apelação, no bairro Quinta da Fonte, Concelho de Loures, que é composta por 50 famílias, ou cerca de 200 pessoas ciganas.

Pelas reportagens que havia lido em alguns sites noticiosos de Portugal, sabia que era periférico, dos mais violentos da região de Lisboa e onde, além da população cigana, havia uma forte presença de imigrantes de Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa (PALOP). Notícias davam conta de tiroteios e conflitos entre ciganos e os migrantes africanos. Havia previsto de conversar com duas figuras que fazem parte da cena social e discursiva da saúde cigana, que não existem no Brasil: os conselheiros ciganos da ENICC e mediadores ciganos.

Etapa 3: após o fim do doutorado sanduíche, voltar às comunidades brasileiras para dar o retorno de como foi o contato com a comunidade portuguesa, encerrando as atividades, numa avaliação final dos resultados, agregando as considerações dos interlocutores portugueses.

Refizemos esse planejamento pelas exigências que a realidade nos impôs. Continuamos com três etapas: uma primeira no Brasil, outra em Portugal e um retorno no Brasil. Porém, ampliando de apenas uma imersão microetnográfica de duas comunidades específicas em cada país, para uma imersão sociológica e política de dois movimentos ciganos nacionais: o brasileiro e o português.

Ao invés de passar dois meses com cada comunidade, acabei passando seis meses em campo, em cada país, mas focado na articulação de seus movimentos sociais, acompanhando alguns de seus principais interlocutores. Neste processo, incorporamos o conceito de tradução intercultural e tradução interpolítica nos moldes sugeridos por Santos (2002 e 2007), aplicando-o, primeiramente entre duas comunidades no Brasil que estão se articulando politicamente e dois movimentos políticos ciganos nacionais, que buscam uma articulação internacional.

A imersão nos movimentos políticos nacionais ciganos de Brasil e Portugal

No Brasil, tínhamos nos programado para realizar a imersão somente no mês de fevereiro, a partir do dia 03. Mas, como estava de férias do trabalho a partir de janeiro e, considerando que teríamos que ter um carro para efetivar a metodologia fílmica em campo, e tendo que nos deslocar do Rio de Janeiro até a Capital Federal; então, resolvi que faria a produção da metodologia fílmica em campo e antes de começar o trabalho, estendi a viagem até Cuiabá (MT) para passar alguns dias com meus familiares. O que seria interessante, porque

oportunizava ao menos uma reunião presencial com o pessoal do acampamento de Nova Canaã, antes de começarmos a imersão.

O intuito era nos conhecermos pessoalmente, estreitar o relacionamento, fazendo à comunidade uma primeira provocação com a apresentação do tema, dos objetivos e da sistemática do trabalho. Chegamos em Brasília já eram umas 22h, pelo que só conseguimos contato por telefone com Wanderley no dia 23 e marcamos o primeiro encontro para a manhã do dia 24 de janeiro (terça-feira). A mudança no pré-roteiro teve que ser feita já neste primeiro encontro, que contou com a participação dos irmãos e fundadores da Associação Nacional das Etnias Ciganas, Wanderley da Rocha (presidente administrativo) e Jefferson da Rocha (presidente financeiro), de Nova Canaã, ocorrido entre 08h e 12h; seguida de um almoço com a comunidade na casa do senhor Batista da Rocha e sua esposa D. Maria, que nos serviram uma deliciosa carne de porco frita no fogão à lenha, um prato típico da culinária kalon.

Como disse a eles que era cigano e comentei sobre a minha comunidade, que é composta por cerca de 800 pessoas, ramificadas pelos Estados de Mato Grosso, Goiás, Mato Grosso do Sul e Minas Gerais, sendo que só em MT somos cerca de 300 pessoas, espalhadas pelas cidades de Cuiabá, Rondonópolis e Tangará da Serra; a principal sugestão-condição, que Jefferson e Wanderley fizeram para participar do trabalho era que também inseríssemos o meu grupo familiar na roda de diálogos. E não apenas no âmbito do tema trabalhado na tese, mas também no ativismo e militância nacional, a que o grupo, por meio de sua associação, a ANEC, inclusive com a sugestão para a criação de uma associação em MT, para representar a comunidade local, seguido de um convite para filiação a associação nacional e cujo intuito é transformá-la numa espécie de federação, com representantes ciganos de todo o país.

Interpreto nesse gesto dois interesses principais da comunidade: a) como uma garantia e comprovação de que de fato eu era cigano, legitimando o aceite em participar da pesquisa; e b) a possibilidade do processo de aliança política entre as duas comunidades. Diante desta nova situação, entrou uma das principais sincronias do campo: estávamos indo para MT, o que facilitou, em partes, o trabalho, já que tivemos de mudar nossa ideia original quanto as etapas da investigação de campo, além de improvisar um pré-roteiro de diálogo fílmico com as pessoas do meu grupo familiar, que acabou por ser inserido completamente no trabalho de uma maneira formidável, superando as nossas expectativas.

Contudo, ampliou consideravelmente o trabalho, já que tivemos que fazer o diálogo junto a outras sete pessoas da minha família, ampliando o número total de interlocutores que acionamos na primeira etapa de cinco para 12 pessoas. Sem contar os que acionamos coletivamente para a criação da Associação Cigana em MT e as outras pessoas que fazem parte

do Acampamento Nova Canaã, que não participaram dando seus testemunhos em vídeo, mas conversamos muito, de forma aprofundada e nos serviram como material de tese.

O trabalho de tradução intercultural e interpólitico, começou exatamente neste momento, quando percebemos que a visão de Santos sobre o processo de tradução intercultural entre grupos ou movimentos sociais excluídos que lutam contra as opressões e dominações do capitalismo, do colonialismo e do heteropatriarcado, se encaixava perfeitamente no caso das comunidades ciganas de Nova Canaã e a comunidade cigana de MT. Foi muito importante este movimento, porque serviu de teste para a tradução intercultural e interpólitica, que a partir daí nos propusemos a fazer com os movimentos políticos ciganos brasileiro e portugueses.

A pesquisa de campo/metodologia fílmica, estava prevista para ocorrer somente com a comunidade cigana do Bairro Quinta da Fonte. A ideia era conviver imerso neste lugar. Contudo, pelas dificuldades em me aproximar da comunidade e graças à sincronicidade com que conheci o casal Marisa e Bruno Gomes, duas das principais lideranças do movimento cigano português – quando participei do evento Pensar Fora da Caixa, realizado pelo coletivo de estudantes da Universidade de Coimbra, no dia 20 de abril e que abordava a temática das comunidades ciganas, com foco na questão do racismo –, o terreno se desdobrou numa amostragem mais ampla, saindo da imersão antropológica em um único lugar, para alcançar uma rede nacional de militantes e comunidades ciganas e, adentrando, assim, no campo político.

Bruno e Marisa foram fundamentais para nos apresentar e inserir na rede de militantes ciganos portugueses. Este novo percurso, nos levou a estabelecer um canal de diálogo e escuta aprofundada com 22 pessoas da etnia, entre ativistas, associativistas mediadores e “gente comum”, que vivem em 13 cidades: Loures, Barreiro, Seixal, Lisboa, Ericeira, Figueira da Foz, Águeda, Espinho, Porto, Beja, Faro, Moura e Elvas. O trabalho de intermediação para o conhecimento dessas pessoas contou com a contribuição dos técnicos do ACM, Andreia Santos e Francisco Azul (estudante cigano do programa OPRÉ e estagiário do órgão), que entraram em contato com dirigentes de associações e ativistas nos apresentando.

Em termos de processo de execução, destaco duas etapas em Portugal. A primeira de produção e aprofundamento, (negociação), que durou quatro meses (maio, junho, julho e agosto), um processo de conhecimento, inserção e reconhecimento/legitimação como cigano pesquisador na rede de ativistas do movimento cigano. Essa etapa teve várias fases e foi registrada no caderno de campo e em arquivos de áudio, contando com um processo de aproximação e uma relação de encontro e pessoalidade que buscava em primeiro lugar o estabelecimento de uma confiança mútua, reconhecimento e solidariedade. Estabeleci todas as estratégias possíveis de conexão, como ligações e mensagens por telefone, mensagens por email

e conversas nos aplicativos de redes sociais, reuniões presenciais e contatos informais durante a participação em eventos que envolviam a temática.

O trabalho de aproximação com os interlocutores se dava mais ou menos da seguinte forma: uma ligação por telefone e um email, onde realizava a minha apresentação, reforçando o diferencial do trabalho ser feito por um cigano com ciganos, a apresentação sintética do trabalho e da equipe audiovisual, convidava-o a participar da investigação, inclusive da etapa fílmica em setembro. No email acrescia ainda uma síntese de como desenvolvi o campo no Brasil, enviando *link* do *teaser* que produzi, especialmente para compor a metodologia em Portugal (disponível no *youtube* (<https://youtu.be/Af3ANELEPT8>), mostrando um pouquinho do resultado de campo, para mostrar a sensibilidade e a importância do trabalho.

Servia como um gancho disparador e de provocação curiosa para a pessoa cigana portuguesa que estava sendo contactada. Mostrar os resultados do campo no Brasil, era parte consistente da metodologia, um trunfo para conseguir a minha legitimação de cigano, ativista e pesquisador. Os recados cumpriam a função de ponte, ou tradução intercultural e interpolítica. O bom acolhimento se deu pela importância de não ser mais um trabalho realizado por um não cigano sobre ciganos, mas sim uma investigação realizada por um cigano com ciganos. Nessa etapa, foi feita toda a produção e o cronograma de captação fílmica, que incluiu um minucioso trabalho de mapear e conciliar as agendas dos participantes e preparativos como hospedagem, alimentação, transporte, checagem/montagem de equipamentos e materiais audiovisuais.

No último mês (setembro), ocorreu a etapa da captação e do registro fílmico, ápice do trabalho, que foi concentrado em 20 dias. Para aplicar a metodologia fílmica, precisamos de três etapas: a produção, a captação e a pós-produção, todas comportando uma série de elementos que as fazem funcionar, sendo que uma depende da boa realização da outra.

A produção: Essa etapa concretiza-se por levantar informações e criar condições para a viabilização do diálogo e registro fílmico, pelo que tem de cumprir algumas subetapas como:

1) uma pesquisa sobre o tema, o que no nosso caso já estava realizada, posto que aplicamos a pesquisa de campo no terceiro ano do curso, já tendo, portanto, um *know-how* adquirido. Nessa pesquisa é preciso olhar sobre o máximo daquilo que conseguir sobre o que já existe sobre o tema destacando possíveis desdobramentos e levantando possibilidades de cenários, contextos e interlocutores;

2) elaboração de um pré-roteiro a partir do tema que nos move, os objetivos do trabalho, modos de estratégias de abordagem com os interlocutores, com princípios éticos e estéticos bem demarcados e explicitados, que deve ser compartilhado com a equipe;

3) viabilização de equipamentos para a captação fílmica: no mínimo uma câmera com boa qualidade, mas o ideal são duas; *flash*, baterias e pilhas, HD's externos para armazenamento, uma ilha de edição móvel, já que a metodologia pressupõe retornos imediatos; cartões de memória; captação de áudio (lapela, gravador e celular), todos eles com muitos fios e carregadores. E isso porque optamos por uma produção mais caseira. Preferimos não ser excessivos na utilização de toda essa “parafernália tecnológica”, pois acreditávamos que poderiam tornar inviável a dimensão íntima e pessoal;

4) do ponto de vista ético, foi preciso que antes da captação fílmica houvesse um encontro de respeito e transparência entre as pessoas da equipe e os interlocutores da pesquisa, o que exige o estabelecimento de uma confiança mútua, de afeto, que só vem com a convivência e muito diálogo informal antes de qualquer filmagem, deixando interesses e objetivos de ambos os lados bem expostos e mostrando claramente de que lado estávamos, os deixando seguros de que estavam falando com aliados e pessoas éticas e responsáveis;

5) tudo isso exige atitudes e necessidades práticas, algumas exigindo custos, como definir um cronograma de filmagem, com horários, locais para filmagens, fazendo confluir agendas, agilizar transportes e alimentação para o pesquisador e as pessoas da equipe.

Captação: é o momento do registro audiovisual em si, seja dos eventos, dos testemunhos individuais e coletivos ou de ações do cotidiano. Como estávamos utilizando a técnica do improviso e considerando uma direção dialógica com os interlocutores, estávamos sempre preparados para começar a rodar. O que exigia cuidados técnicos, como por exemplo deixar todos os equipamentos sempre checados, com baterias recarregadas e cartões de memória descarregados. Quando o registro fílmico era testemunhal, permaneciam os preparativos relativos aos equipamentos e a algumas questões como: a) a conferência do tempo (sol, chuva, dia, noite); b) a escolha do local para gravação, se interno, externo, se o ambiente é propício e respeita a linguagem visual o que para nós se deu na elaboração de uma palheta de cores, seguindo as diretrizes da matriz intercultural; c) prestar atenção no figurino, já que alguns tipos de xadrez ou listras, não favorecem a imagem de vídeo; d) pensar enquadramentos e ângulos, se a câmera vai no tripé, na mão, ou no caso de duas, optamos por ambas; e) garantir que o participante auxilie nas escolhas e opções fílmicas, sendo de fato um codiretor; f) levar em consideração que é preciso aliar as questões estéticas aos cuidados éticos, de maneira a não agredir o outro ou deixá-lo em condição frágil, o que no nosso caso requereu cuidados extras e constantes para não estereotipar ainda mais a imagem dos povos ciganos; g) não ser invasivo durante a realização do diálogo fílmico, sabendo o momento certo para pontuar e dialogar, sem

ficar preso no pré-roteiro e aproveitando os improvisos, se optar por uma equipe de filmagem, mesmo que mínima, é preciso cuidar das relações internas entre equipe e externas com os participantes, de forma a proporcionar que os discursos, os objetivos e os agires e fazeres estejam alinhados; e h) prestar atenção nos diferentes interesses e motivações internos e externos, dos participantes, da equipe de filmagem, dos pesquisadores.

Pós-produção: envolve o cuidado de armazenar e organizar os arquivos, podendo ser por data e de modo a facilitar a busca posterior. Passa pela edição do material, que exige a transcrição na íntegra de todos os depoimentos e por respeitar a condição dialógica e coparticipativa, prestando atenção às escolhas e opções dos participantes. E pela prestação de contas, devolvendo tudo que foi filmado para a comunidade e ainda contar com a sua aprovação, condição central do método rouchiano que aqui aplicamos.

4

O UNIVERSO CIGANO: OS CONTEXTOS DE APROPRIAÇÃO DAS POLÍTICAS PÚBLICAS DE SAÚDE

Aqui apresentaremos contextos e mediações (campos, vozes, narrativas, fontes e fatores) presentes na apropriação das políticas públicas de saúde para ciganos no Brasil e em Portugal. Para a teoria da produção social dos sentidos e para os EC, o conceito de contextos é central porque permite a compreensão das condições de produção, circulação e apropriação de qualquer evento comunicativo. Os contextos levantados não são estanques e nem isolados. Como a cena discursiva a que estão vinculados, são maleáveis, movediços e deslizantes, construídos como espaços de negociação, em constante transformação e relação dialética com os discursos e narrativas dos sujeitos que deles participam. Enfocamos três grandes contextos:

- 1) **Os contextos macro-histórico-políticos:** em que abordo a temática cigana numa perspectiva global, considerando o histórico de políticas colonialistas e persecutórias contra as populações ciganas postas em prática por Brasil e Portugal – destacando aí o fato de que os ciganos são um elo fundamental na ligação histórica entre os dois países, como ex-colônia e ex-metrópole – até chegar nas políticas públicas de integração que começaram a surgir a partir da redemocratização de ambos os países; mas, reafirmando que tais políticas não foram fruto da bondade dos Estados ou governos, mas surgiram da pressão de ativistas ciganos, que começaram a articular mobilizações em nível global e nacional;
- 2) **Os contextos culturais-existenciais:** onde apresento os aspectos culturais e identitários das culturas ciganas kalon de Brasil e Portugal, na perspectiva dos nossos interlocutores; sublinhando valores de mundo e modos de ver e viver, com ênfase nos aspectos da filosofia kalon, “as leis ciganas” e o seu sistema de organização social, “*lage no mu*”, que possibilitaram táticas de resistência e modos de superação dos racismos, estereótipos, preconceitos, estigmas;
- 3) **Os contextos das determinações sociais da saúde:** em que levanto questões situacionais atuais das comunidades ciganas no Brasil e em Portugal, enfatizando condições de vida e saúde, habitação e infraestrutura, saneamento básico, educação, trabalho, dimensões relacionadas aos direitos cidadãos.

Esta construção foi possibilitada graças às vozes e narrativas dos interlocutores ciganos brasileiros e portugueses, com quem adentramos nas condições e modos de acesso aos serviços de saúde a partir da experiência de quem conhece de perto a saúde cigana e suas determinações sociais, as condições de vida dessas comunidades e suas relações com as instituições e atores estatais ou da sociedade civil, que também estão fortemente inseridos nesse cenário.

4.1. Os Contextos macropolíticos: o colonialismo e as políticas persecutórias

“Os ciganos começaram do tempo que começou o mundo”.
Maria Madalena de Jesus (Silva Júnior, 2009).

O heterogêneo e rico universo cigano converge no mundo ocidental como o seu outro, sendo refratado no senso comum ou no imaginário social como uma unidade genérica que oculta uma complexidade enorme de diferentes culturas, identidades, línguas e saberes. Não será possível reconstruir uma história unificada e homogênea das comunidades ciganas, em nível mundial, em Portugal ou no Brasil. Até porque os ciganos não possuem uma história escrita. É no marco da oralidade, entre mitos, ritos e no aprendizado social e cultural que registram tradições, conhecimentos, valores, saberes e bens culturais, transmitindo-os de geração em geração há milênios. Como sabemos o tempo da história oral, mitológico, funciona sob a lógica cíclica, diferentemente do tempo cronológico da história escrita, que é linear.

As pessoas ciganas não se interessam pela história escrita ou demonstram "interesse em saber onde viveram seus antepassados" (Moonen, 2011, p. 11). Andrade Jr. (2013 p. 98) realça que a falta de uma história contada pelos próprios, "dificultou e continua causando problemas na análise sobre sua história e suas práticas sociais". Durante séculos os registros foram feitos por não ciganos, expressos em crônicas, legislações, registros policiais, textos jornalísticos e relatos de religiosos. Na maioria das vezes estereotipados, proliferaram lendas e folclorização, com representações literárias e midiáticas que mantiveram e reforçaram preconceitos, discriminação, desigualdades e exclusões. "A imprensa, as leis e em boa parte as artes têm contribuído para o processo de desqualificação e, por conseguinte, a exclusão de grupos ciganos espalhados pelo mundo, o que constatamos também no Brasil" (Miranda, 2011, p. 110).

A relação entre ciganos e não ciganos no ocidente sempre foi de embates e conflitos, vivendo no "fio da navalha" (Andrade Jr, 2008): na pior das hipóteses entre a exclusão e o extermínio e, na melhor, numa integração subordinada, marcada por inclusão desigual,

padronização cultural e apagamento de saberes (Santos, 2002). Tal ocultamento, tem sido corroborado pela ciência moderna. Argumenta Moonen (2011), que somente a partir do século XVIII foram publicados os primeiros livros sobre as comunidades ciganas. De fato, a ciganologia europeia e brasileira foram anticiganas.

“Os dados históricos até hoje disponíveis sobre ciganos no Brasil são comprovadamente poucos, porque, até recentemente, os historiadores brasileiros nunca deram a mínima importância para a História Cigana. O pior, no entanto, é que, quando existem pesquisas históricas, se trata de dados enviesados, distorcidos pela visão etnocêntrica”. (MOONEN, 2011, p. 125)

A historiografia ou a etnografia cigana realizada pela ciência moderna – baseada numa visão eurocêntrica, não consegue conceber formas diferentes de ver e viver sem excluí-las ou canibalizá-las. Os pesquisadores que os estudaram na Europa ou no Brasil até meados do século XX, contribuíram para reforçar e/ou construir estereótipos. Há um vácuo nos estudos sobre o tema no Brasil, o que talvez explique a dificuldade em reconstruir uma história cigana no país. O primeiro livro publicado é de 1886: “Os Ciganos no Brasil e Cancioneiros dos Ciganos” de Mello Moraes. Depois, foi publicada em 1936 a obra “Os ciganos do Brasil. Subsídios históricos, etnográficos e linguísticos”, de José de Oliveira China (Moonen, 2011). Após este, o próximo trabalho aparece só em 1972, com a dissertação de Maria Luiza Sant’Ana, que realizou uma etnografia com uma comunidade Rom de Campinas (Souza, 2013, p. 37).

Souza (2013, p. 34) pontua que “ciganologia” nasceu estando vinculada ao orientalismo, ao modo como Edward Said propõe. Os estudos ciganos nasceram na Inglaterra com a criação da “*Gypsy Lore Society*” (1880). Mas, desde o princípio tornou-se um canal de difusão, debate e legitimação de um conhecimento que produzia o cigano com o outro, ao modo como o discurso europeu produzia o oriental como o outro. Não por acaso, nesta época surge a teoria de que os ciganos, eram indianos, afinal, só podiam ser párias, emigrados da Índia.

Rodrigo Teixeira (2008, p. 06 e 07) enfatiza que a história desses grupos é feita “de exceções, impossibilidades, incongruências e contrassensos”. As condições espaciais e temporais que cada grupo, tende a individualizá-los em microuniversos. Baseados nas autodenominações dos próprios ciganos, estudos acadêmicos têm afirmado existir três grandes grupos: os Kalon, os Rom e os Sinti, com distintos subgrupos (Moonen, 2011). Mas esses troncos, se manifestam de maneiras diferentes a depender dos países onde estejam, com culturas e modos de ver o mundo distintos, além de estarem em temporalidades diversas em suas relações de integração/exclusão nas sociedades nacionais/locais.

“Toda história dos ciganos é, na verdade, uma viagem nas línguas, nas estéticas, nas políticas antivagabundos e antiartistas, nas religiões, nas concepções de mundo, com os quais vários grupos ciganos, sucessiva e contraditoriamente, tiveram contato. Nisso a universalidade dos ciganos se manifesta. Dito isto, ressalta-se que as diferenças e a diversidade entre os ciganos não impediam que houvesse solidariedade”. (TEIXEIRA, 2008, p. 12)

O nosso intuito é o de reconstruir como os Estados e Nações Ocidentais, incluindo Brasil e Portugal, se comportaram ao longo do tempo no tratamento com os grupos ciganos a partir da criação e aplicação de políticas colonialistas para regular e controlar essas comunidades e que, de uma forma geral, podem ser divididas em dois momentos:

1) Um longo período de aplicação de políticas persecutórias e anticiganas expressas pelas mais diversas formas de violência física como genocídios e extermínios, prisões, torturas, escravidão, castigos corporais, a separação forçada de famílias com sequestros de crianças, e formas de violências simbólicas, a exemplo das proibições de falar a língua (linguicídio), praticar costumes como usar as roupas tradicionais e viver em bando (identidadecídio), o apagamento de saberes (epistemicídios) ou a padronização cultural via estereotipação e estigmatização, inferiorização, dominação, racismo e desigualdades. Foram vítimas do colonialismo português duplamente e veremos mais adiante como este processo de desenrolou. Essas políticas foram apoiadas pelas populações majoritárias, tanto que permanece no imaginário brasileiro e português as imagens dos ciganos perigosos, que roubam, que trapaceiam, mentem e enganam. Muitas continuam, ainda que disfarçadas de outras formas, como o isolamento em guetos, vez por outra, exterminadoras;

2) E um segundo período, muito recente, com a emergência dos direitos humanos pós II guerra mundial em que Estados Ocidentais começaram a desenvolver políticas de integração. Um movimento que se concretizou na Europa a partir de 1969, quando o conselho europeu publicou a recomendação 563 reforçando aos Estados-membros a necessidade de reconhecer as comunidades ciganas como minorias étnicas e considerando-as como um problema de desenvolvimento humano a ser revolido. E, mundialmente, a partir de 1978 quando a ONU formulou uma resolução exortando os países a garantir-lhes os mesmos direitos de outros cidadãos não ciganos; e 1979, quando reconheceu a União Internacional Romani como a ONG que representa os ciganos junto ao órgão, tendo status consultivo.

Em Portugal e Brasil, essas recomendações só começaram a ser aplicadas com a implantação de políticas de inclusão social, a partir da redemocratização de ambos os países.

Sendo assim, primeiro veremos como foram aplicadas as políticas persecutórias e depois como estão se rearranjando as políticas de integração que se propõem combater às exclusões e desigualdades sociais, atualmente, inclusive as da área da saúde pública.

Da chegada na Europa aos dias de hoje: séculos de políticas anticiganas

De onde venho, não sei!
 Mas caminho para onde?
 Em busca da felicidade
 Que de mim foge e se esconde
 Todos cantam sua Pátria
 Fazem dela uma Rainha
 Eu então choro e pergunto:
 Onde estás, ó Pátria minha?!

(**Cancioneiro popular cigano**, in MORAES FILHO, 1886, p. 143 e 144)

Os versos resumem a problemática da história cigana. Primeiro porque aponta para um dos grandes enigmas acerca dos grupos ciganos: afinal qual a sua origem? Nem nós próprios sabemos ao certo, porque perdeu-se no tempo. Talvez, uma resposta efetiva, mais mitológica e menos histórica, é a da kalin Maria Madalena, que no começo desse tópico diz que “os ciganos começaram do tempo que começou do mundo”. E segundo porque, ainda que a maioria das comunidades ciganas caminhem em busca da felicidade, ela foge e se esconde, sendo um dos principais motivos o fato de não terem uma pátria que as amparem e garanta a felicidade, posto que mesmo vivendo em quase todos os países não são consideradas cidadãs, mas espécies de estrangeiras *ad eternum*.

Há falta de informações sobre de onde teriam vindo os povos ciganos antes da Europa e ao tentarmos estabelecer quando começaram a chegar no continente as informações são desconstruídas. Moraes Filho (1981, p.12 e 19) avança que já estariam na Bulgária e na Turquia no ano de 718. Moonen (2011 p. 9 e 10) informa que o primeiro registro foi neste mesmo país, mas em 1050, quando um monge relatou que o imperador de Constantinopla pediu ajuda de adivinhos chamados "*Adsincani*" para caçar animais ferozes. Guimarães (2012, p. 18 e 19) diz que teriam chegado à Romênia por volta de 1370 “onde adquiriram o nome de *Tsigane*”.

O primeiro registro na Alemanha, um dos países que mais desenvolveu políticas anticiganas, ao ponto de matar 500 mil ciganos no nazismo, ocorreu em 1417. Esse documento fala em: "estranhos que viajavam em bandos"; e que viviam errando porque haviam sido condenados pelos “bispos do Leste a peregrinar durante sete anos.” O documento enunciava "grandes ladrões, em especial as mulheres", evidenciando o processo de violência simbólica, por meio do estereótipo de ladrões; e afirmava que "vários deles foram presos e mortos"

(Moonen, 2011, p.24), demonstrando a violência física e o extermínio como uma política adotada no país desde os primórdios do contato.

Na França, o primeiro registro aponta a presença de dois grupos simultâneos na cidade de Colmar em 1418: um formado por 30 pessoas e outro por "cem pagãos". A narrativa retratava que: "se diziam oriundos do Egito, eram pretos e as mulheres, vestindo uma espécie de cobertor, previam o futuro lendo a mão" e "furtavam o dinheiro dos bolsos dos clientes". Na Bélgica, a primeira menção aconteceu em 1420, na cidade de Brussel (Moonen, 2011, p. 30 e 31).

Sant'Anna (1983, p. 30 e 31) informa que são conhecidos na Rússia desde 1.500, onde Catarina a Grande "os fez escravos da Coroa" e a chegada nas Ilhas Britânicas, (Inglaterra, País de Gales, Irlanda e Escócia) deve ter ocorrido entre os anos de 1430 e 1440. Moonen (2011, p. 42 e 43) pontua que nesses lugares "as autoridades agiram violentamente contra eles". A presença dos ciganos na Península Ibérica é certa desde o século XV. Guimarães (2012) informa que chegaram à Espanha, em Zaragoza em 1425 e no tocante às perseguições e exclusões, no início foram bem recebidos. Mas em poucos anos passaram a ser perseguidos e sofreram uma série de restrições, e foram estigmatizados. Depois disso os registros passaram a ser constantes nessas e outras cidades espanholas.

Em Portugal, o primeiro registro apareceu no final do Século 15, na peça teatral *Farsa das Ciganas*, do escritor português Gil Vicente (1521), quando as ciganas dizem que são gregas e falam com forte sotaque espanhol, o que reforça a hipótese de uma migração mediterrânea de ciganos gregos para o sul da Espanha, e que de lá teriam viajado para Portugal (Moonen, 2011, p. 46). Azevedo (2013, p. 7) alega que as primeiras notícias da sua presença em terras lusitanas datam da segunda metade do século XV" e argumenta que "já estavam identificados com a imagem negativa que irá perdurar até aos nossos dias".

Excluído:

O anticiganismo e as políticas coloniais no ocidente: uma história vista do lado de lá

Resistir com tantos males,
 não é coragem meu bem;
 É querer ter a constância,
 que os próprios deuses não têm.

Cancioneiro dos Ciganos Brasileiros

Reconstruir uma trajetória nacional (brasileira ou portuguesa) cigana é uma tarefa complexa. A "ciganicidade" é atravessada por diferentes contextos. A poesia cigana revela com precisão uma característica comum vivenciada pelas pessoas romani: a resistência ao passado de dores e sofrimentos advindos pela rejeição/exclusão/segregação por parte das sociedades não ciganas, que, ao longo dos séculos estabeleceram diversas leis anticiganas, traduzidas numa incrível variedade de penas e punições (simbólicas e físicas) (Moonen, 2011, p. 6).

As atrocidades sofridas talvez sejam o elemento mais marcante do imaginário coletivo, da memória oral e dos discursos dos diferentes grupos romani, na medida em que sempre viveram situações conflituosas com as sociedades não ciganas, oscilando entre a integração controlada, homogeneizada e desigual; ou a exclusão normatizada, que persegue, vigia, prende, isola ou extermina. Moonen (2011) divide a história cigana no ocidente em três grandes ondas migratórias: 1) a primeira onda que vai desde a chegada dos primeiros grupos, por volta de 1400 até 1850; 2) a segunda onda, que engloba o período entre 1850 e 1990, com tendência marcante para um rearranjo pós II Guerra Mundial; e a 3) terceira onda, que ocorre a partir de 1990 até os dias atuais, marcadamente pelo fim da Guerra Fria, e a criação da União Europeia (UE).

Neste exercício, mostra com riqueza de detalhes como em cada uma dessas ondas as recepções e a permanente convivência dos grupos romani em diversos países europeus como Holanda, França, Alemanha, Suíça, Inglaterra, Escócia, Espanha, Portugal, Romênia, Bulgária, Armênia e o Brasil, sempre foram marcadas por conflitos. O autor (2011, p. 7) reuniu as principais políticas adotadas por países ocidentais contra os romani ao longo do século XV até os dias de hoje, perfazendo sua trajetória histórica a partir do "anticiganismo" – um problema histórico, que atinge a todas as comunidades romani.

Moonen (2011, p. 7 e 8), lista sete tipos de políticas anticiganas adotadas pelas nações ocidentais: a) a escravidão; b) a prisão; c) a deportação e as expulsões; d) o isolamento (guetos e bairros próprios); e) a integração ou pluralismo; f) a assimilação compulsória ou o etnocídio; e g) o extermínio físico ou o genocídio. Claro que foram traçadas de maneiras diferentes nos distintos países, entrelaçando-se em configurações próprias de cada cidade, estado ou região. Já comentei sobre aquela que foi a mais cruel política anticigana: o holocausto nazista que, além

de assassinar entre 250 a 500 mil ciganos, prendeu, torturou e praticou barbaridades a milhares de pessoas da etnia, condenando-as a trabalhos forçados, sequestro etc.

Mas o ódio e a perseguição germânica aos romani tem raízes antigas: em 1430 várias cidades alemãs já os perseguiram. Este autor (2011, p. 70 e 71), contabiliza 133 legislações anticiganas decretadas no Império Germânico entre 1551 e 1774, inclusive a pena de morte. Cada estado criava as suas próprias políticas. A Holanda está entre os países que mais aplicaram leis anticiganas. O primeiro edital foi em 1544 na província de Gelderland, estabelecendo "que todos deviam deixar a região dentro de dois dias, sob pena de punição física e confisco de bens". Nestas normativas, as punições eram severas: açoites em praça pública, marcação com ferro quente, corte de partes do nariz ou das orelhas e a expulsão perpétua da cidade ou província (Moonen, p. 40 e 41). Qualquer não cigano, com apoio de militares, a matá-los, o que levou ao quase extermínio de todos os grupos no país.

Na Escócia e Inglaterra, as políticas anticiganas reinaram a partir de 1530 (Idem, p. 38). "As leis governamentais previam para os ciganos praticamente apenas dois destinos: morte ou deportação" e "podiam ser enforcados pelo simples fato de serem ciganos". A partir de 1598, passa a deportar os indesejados como criminosos, caso dos ciganos, que eram enviados para suas colônias ou vendidos como escravos (Idem, p. 42, 43 e 44).

Os países da península ibérica também elaboraram inúmeras políticas anticiganas. Moonen (Idem, p. 46 a 50), levanta uma série de características de como esses dispositivos disciplinadores e punitivos funcionavam por lá. Na Espanha "as medidas legislativas visavam a integração dos ciganos à sociedade, ou então a sua expulsão do país, quando não o extermínio puro e simples". Leis publicadas entre o século XV e XVII ordenavam que: a) tivessem uma profissão ou patrão; b) não podiam viajar juntos, até mesmo se fosse um único casal; c) falar sua língua e usarem as roupas tradicionais; d) praticar a leitura de sortes ou a mendicância; e) não podiam viver ou morar juntos nos mesmos bairros; f) deveriam se misturar com outros cidadãos; g) proibição de que não ciganos façam comércio com os ciganos, entre outros.

As penalidades previam: açoites e castigos corporais como cortes nas orelhas; encarceramentos e prisões; banimentos e trabalhos forçados nas galés e aqueles que reincidissem em alguns dos crimes, poderiam ser capturados e escravizados por aqueles que fizeram a prisão. A pena de morte era pouco utilizada, mas era prevista e aplicada. "Em momento algum a Igreja Católica se opôs a esta perseguição cruel aos ciganos, antes pelo contrário, era justamente ela que talvez mais instigasse os governos a punir os ciganos", inclusive "quando as estratégias eram genocidas" (Moonen, 2011, p. 49).

De acordo com Guimarães (2012 p. 42), "a legislação anticigana na Espanha foi contínua, sendo o período da inquisição especialmente traumático". No século XX, "a perseguição foi intensa durante o regime franquista". A partir de 1978, com a aprovação da nova Constituição, o país passou a ser "modelo de integração dos ciganos", situação que atualmente sofre um retrocesso, com o retorno de políticas anticiganas elaboradas em virtude das novas migrações marcadas pelo fim do Comunismo ou a integração de países do Leste na União Europeia (Idem).

Diversas políticas anticiganas foram aplicadas pelo Estado Lusitano. (Borges (2007, p. 22) revela que desde o século XVI "muitas leis e regulamentos" buscam "erradicá-los ou obrigá-los a se integrarem na sociedade através da sedentarização". As primeiras restrições aparecem nas Ordenações Manuelinas (1514-21), tornam-se mais rígidas durante as Ordenações Filipinas (1603), mas são "percebidas até o final da monarquia portuguesa".

Costa (1998, p. 36 e 37) analisa que, ao postularem "a sedentarização do povo cigano", as autoridades portuguesas buscavam dissuadi-los "de seus hábitos linguísticos e de seus trajes e alterar a organização social de que eram portadores". Para tanto, criavam uma série de legislações visando a sua criminalização. A maioria "referiam-se apenas às formas de expressão da cultura e tradição dos ciganos". Entre eles: nomadismo, deslocar-se em grupos, falar a "geringonça", esmolar sem autorização, feitiçarias, leitura de sorte, usar trajes ciganos, pequenos furtos, ou "só ser cigano".

Quando as autoridades lusas perceberam a inutilidade dessas ações, as políticas passaram a ser mais repressivas: "as penas iam sendo agravadas, em especial separação das famílias, tudo o indica com a intenção de seu extermínio". Na colonização, foi quase automático o banimento para as colônias (primeiro África e depois Brasil), tendo sido Portugal o primeiro a inaugurar a política de degredo contra os romani. "A integração passou a ser preterida em favor da exclusão e, de certa maneira, da reclusão" (Costa, 1998, p. 37).

Menini (2014, p.1 e 2), aponta que as práticas de degredo "eram determinadas pela necessidade utilitarista de transformar o que era visto como ônus social em capital humano a ser empregado a serviço do Estado". Segundo a autora, na modernidade portuguesa, os "que foram associados à vagabundagem", caso dos ciganos, eram "punidos com o degredo civil, para terem utilidade social na lide colonizadora, funcionando como mecanismo colonizador".

“Destacam-se aqueles designados por Toma como ‘degredo colonial’ (envio de condenados para as colônias), ‘degredo interno’ (envio de condenados para regiões inóspitas e afastadas dentro do território metropolitano) e ‘degredo nas galés’”. (MENINI, 2014, p. 1)

Menini (2014, p. 6 e 7), informa ainda que "a colônia americana foi legitimada como destino para os ciganos degredados já no ano de 1549", por meio de um decreto de "Dom João III". Costa (1998, p. 38), nota que "o elevado número de leis e disposições diversas acerca do degredo para a África e para o Brasil decorreu" também como forma de "regular os comportamentos das pessoas". Diz Costa (1998, p. 38 e 39), que a "Lei de 28 de agosto de 1592", por exemplo, previa "a pena de morte aos ciganos que infringissem as medidas integradoras nela inseridas", estipulando que as mulheres dos presos nas galés teriam que sair de Portugal em quatro meses ou se ali se avizinhassem deveriam fazê-lo deixando "o hábito e língua dos ciganos", caso contrário poderiam ser publicamente açoitadas com barão e pregão ou degredadas para sempre para o Brasil.

Os ciganos aparecem fortemente citados nos registros policiais, ordenações do reino e notificações judiciais apontando uma infinidade de supostos "problemas". Mas, a respeito dos seus "costumes e tradições, nenhum *echo* se escapa das velhas crônicas portuguesas, a não ser o de seus lamentos, ao tom das vagas, nas amuradas dos navios, que os conduziam aos degredos do Brasil e Angola" (Moraes Filho, 1981, p. 23).

Entre a deportação da Metrôpole e a rejeição da Colônia

Antes de adentrar diretamente na exposição da trajetória cigana no Brasil, é importante enfatizar duas características que dizem respeito à "ciganologia brasileira": 1) a falta de interesse da ciência em estudá-los, o que resulta numa escassa bibliografia sobre o tema; e 2) assim como a ciganologia de outros países, boa parte dos que se propuseram a estudá-los, o fizeram com racismo e discriminação, reforçando e corroborando para a difusão de estereótipos e estigmas acerca da identidade cigana junto ao senso comum e às instituições midiáticas.

Andrade Jr. (2008, p. 68, p. 69), argumenta que muitos pesquisadores utilizaram "referências sumárias contidas nos documentos oficiais ou relatos de viajantes estrangeiros do século XIX que registraram a presença dos ciganos", o que põe em cheque se "as informações realmente são possíveis de serem confirmadas (...), principalmente, porque nunca foi dado a eles a visibilidade necessária em documentos oficiais".

Algumas das principais características da trajetória cigana no Brasil estão intimamente ligadas a política colonialista de Portugal. Um dos principais motivos por ter escolhido a polêmica envolvendo o dicionário Houaiss para começar o diálogo acerca do universo romani, reside no fato de que traz elementos que vinculam o panorama dos ciganos brasileiros ao contexto lusitano. A polêmica evidencia um resquício da língua portuguesa nos estereótipos em

torno da palavra "cigano", reverberando o passado histórico violento com que Portugal os tratou, bem como a forma de relacionamento conturbada e exploratória que a metrópole manteve com a sua colônia.

Mas não há unanimidade em torno de quando as primeiras pessoas da etnia desembarcaram em "terras tupiniquins". Alguns afirmam que a presença de um cigano foi registrada pela primeira vez no país teria ocorrido em 1574, quando o Kalon João de Torres, sua mulher Angelina e filhos foram condenados em Portugal ao degredo. (Teixeira, 2008, p. 2). Entretanto, Moonen (2011, p. 113 e 114) questiona se teria sido realmente o primeiro, já que: a) "não se sabe se realmente embarcou"; b) "se aguentou a longa viagem marítima"; c) "se chegou ao seu destino"; d) "onde desembarcou" e, e) "quanto tempo ficou". Ou seja, pode ser "que nunca tenha chegado ao Brasil" ou "que outros ciganos tenham chegado antes".

Costa (1998, p. 43 e 44), afirma que a primeira visita da Santa Inquisição, se registrou ciganos vivendo no Brasil e já sedentários: em Salvador, onde o tribunal do "Santo Ofício" se instalou em 1591 e ouviu "várias ciganas": Maria Fernandes, Brianda Fernandes, Angelina, Teresa, Apolônia de Bustramante. O teor dos documentos revela as confissões de mulheres que teriam "blasfemado contra Deus" e denúncias contra a cigana Violante acusada de ladra. Os registros da Santa Inquisição mostram ainda que as autoridades lusas "não hesitaram em degredar ciganos que não eram portugueses, razão pela qual, várias vezes, ciganos espanhóis foram engrossar as fileiras dos povoadores reinóis" (Costa, 1998, p. 44 e 45).

Apesar da antiguidade desses registros, foi a partir do "Decreto de 27 de agosto de 1686, assinado por D. Pedro II (1683-1706) ordenando o banimento de todos os ciganos do reino para a capitania do Maranhão (Menini, 2014, p. 7) que o degredo se intensificou. Neste período, além do Maranhão, outras capitanias passaram a recebê-los. Em 1718, foi expedida uma "comunicação de Lisboa ao governador de Pernambuco", informando o "embarque de ciganos para a capitania", sendo que "parte deveria ser remetida para o Ceará e outra parte para Angola/África". Este documento solicitou "aos governadores do Ceará e de Angola que não deixassem os ciganos retornarem a Portugal, nem permitissem o uso de sua língua" (Idem).

Os romani que chegaram excluídos da metrópole também foram perseguidos pelas autoridades na colônia. Outro registro, ocorrido em 1761, "uma carta do governador interino José Carvalho de Andrade ao Conde de Oeiras" informa que "os ciganos baianos" estavam perto "de alguns mil" (Menini, 2014, p. 20). De 1780 a 1786, o secretário de Estado da Marinha e Domínios Ultramarinos, Martinho de Melo Castro, enviou grupos de 400 ciganos anualmente para o Brasil" (Teixeira, 2008, p. 51).

Até o ano de 1822, era Portugal quem ditava as leis na sua colônia, pelo que, as políticas anticiganas já aplicadas no velho continente foram adaptadas no Brasil colônia. As autoridades portuguesas emitiam ordens de como as autoridades da colônia deveriam agir, no intuito de controlá-los ou integrá-los, mas de forma assimilada. Entre as normativas e punições aplicadas aos ciganos no Brasil ao longo do período colonial e que também continuou durante o período imperial brasileiro e depois na república, constavam: a) a proibição de ser cigano, que incluía falar a língua própria, usar seus trajes, viajar em bandos, praticar a leitura de sorte ou "feitiçarias", praticar a vagabundagem ou a mendicância; b) a sedentarização com a ocupação de trabalhos fixos, e a separação de famílias, com a entrega de filhos para que soldados os "educassem"; c) degredo intercolônias e expulsões intercapitanias no período colonial e expulsões entre Estados no período republicano, com forte tendência para a expulsão dos grandes centros urbanos; e) perseguições policiais que englobam prisões pelo fato de serem ciganos, falsas acusações de roubos, sequestros de seus bens; e f) assassinatos: embora em menor escala, no Brasil também aconteceram caçadas aos acampamentos. "Qualquer cidadão podia prender ciganos e entregá-los na cadeia mais próxima, podendo a pessoa tomar-lhes todos os bens, ouro, roupas ou cavalos" (Teixeira, 2008, p. 18).

Segundo Teixeira (2008, p. 18), "a presença" de grupos ciganos em Minas Gerais (MG) é registrada a partir de 1718, quando várias famílias foram vistas circulando pelo território mineiro "contrariando as intenções originais da Coroa Portuguesa". Em outro documento de 1723, emitido pela cidade de Vila Rica (Ouro Preto), destaca-se que: famílias foram para Minas, pelo que manda prendê-los e encaminhá-los ao Rio de Janeiro. O mesmo documento considera que são "ladrões salteadores", penalizando com prisão e o degredo para Angola a todos que "se encontrarem em sua companhia" (Idem, p. 18).

Foi em MG que o Estado brasileiro revelou sua face mais cruel contra os ciganos. Por meio de uma pesquisa documental, em que analisou diversas fontes como registros policiais e jornais no período que vai de 1808 até o ano de 1903; Rodrigo Teixeira (2008) elenca várias dessas perseguições e comprova como foram violentas. Ocorreram "inúmeras diligências policiais no encalço de bandos ciganos", que resultavam sempre "em sangrentos confrontos". Tais episódios ficaram conhecidos como "as correrias ciganas", que "eram movimentações destes em fuga, por estarem sendo perseguidos pela polícia, quando "havia frequentes tiroteios, que resultaram em mortos de ambos os lados".

"Ao contrário da Europa, onde eram vistos como mestiços degenerados, no Brasil eram tidos como raça maldita, inferior e, que para o mal da nação, não se misturava. Em fins do século XIX, a perseguição aos ciganos repercutia as

transformações ligadas à construção da identidade nacional, cada vez mais "racializada". Os eruditos deveriam abraçar o desafio de mudar (ou de definir) a configuração racial do Brasil, através de uma avaliação segura da "realidade" e pela definição de estratégias de ação. Em alguns casos eram propostas soluções da eugenia e do extermínio de populações indesejáveis, principalmente, indígenas. Possivelmente isso inspirou as ações da polícia mineira nas Correrias de ciganos". (TEIXEIRA, 2008, p. 48 e 49).

A perseguição ocorreu em São Paulo (SP) e Rio de Janeiro (RJ), onde a presença cigana é notada desde o início do século XVIII. Em 1898, Minas e Rio "assinaram acordo no qual se estabelecia que a polícia de ambos os Estados pudessem penetrar nos territórios, facilitando a perseguição aos ciganos" (Coutinho, 2013, p. 22). Mas, nem sempre foram severamente perseguidos em terras fluminenses. Entre as informações trazidas por Moonen (2011) e Teixeira (2008), consta que na cidade formaram uma comunidade numerosa, participando ativamente da sociedade carioca e até mesmo, chegando a gozar de certo prestígio junto a Coroa Portuguesa, quando de sua instalação no Brasil (1808) até a independência do país (1822).

No Rio, inicialmente se instalaram em uma região alagada e desvalorizada, que passou a ser conhecida como "O Campo dos Ciganos" ou o "Campo de Sant'Ana". A partir de 1790, com as obras de saneamento, tiveram de deixar o local, instalando-se em um espaço próximo, onde construíram suas casas, formando uma rua que até a independência ficou conhecida como "Rua dos Ciganos" – atual Rua da Constituição –, onde viveram todo o século XIX (Teixeira, 2008, p. 21 e 22). Contudo, "os contatos da família real e alguns ciganos cariocas não significavam boas relações entre os demais ciganos e a sociedade como um todo", até porque, "mesmo durante a estada da Corte portuguesa no Rio não deixaram de estar associados à criminalidade" (Idem, p. 22 e 23).

Argumenta Teixeira (Idem, p. 24), que "não havia qualquer possibilidade, dos ciganos servirem ao perfil do brasileiro que o novo Império queria" que, fincou-se num discurso étnico "de miscigenação entre o branco, o negro e o índio como uma forma de promover o patriotismo e consolidar a nação". Neste cenário, "a presença dos ciganos na composição da população seria omitida", ao mesmo tempo em que tentava-se colocá-los "à margem da boa sociedade". "Paulatinamente, uma série de medidas repressivas fecharam o cerco sobre os ciganos", cujo ápice, como vimos, foram justamente as correrias de ciganos, que só foram diminuir (nunca sumiram de fato) a partir de 1950. Interessante notar ainda que à "medida que o processo de urbanização foi se acentuando no Brasil durante o século XIX", os romani "foram sendo cada vez mais segregados" (Teixeira, 2008, p. 25).

“Com o crescente papel da medicina social, o projeto higienista associou os ciganos à mais baixa escória, caracterizando-os como "horda, malta, manada de facínoras e/ou desordeiros". O cigano era tido como preguiçoso, vagabundo e sujo, (...) era visto, antes de tudo, como um ladrão em potencial (...) O higienismo via nos ciganos um incômodo enorme às normas sanitárias que estavam sendo implantadas, principalmente no Rio de Janeiro, que deveria ser o modelo da nova cidade racionalmente organizada; isso trouxe aos ciganos maiores problemas com a polícia, provocando suas frequentes fugas em direção às cidades vizinhas ou ao interior”. (TEIXEIRA, 2008, p. 49)

Um documento de 1760, é emitido por vereadores de SP no intuito de expulsar um "bando de ciganos já expulsos de Minas Gerais", dando um "prazo de 24 horas para saírem da cidade" (Moonen, 2011, p. 115). Tal *modus operandi*, revela a tática de manter os ciganos em degredo interno proporcionado pelos Estados brasileiros. Borges (2007, p. 49 e 50) afirma que houve um "projeto de saneamento moral e material" durante todo o Brasil imperial que extravasou até a o fim do primeiro período republicano no país, já que o recém Estado nacional brasileiro (império ou república), atacava fortemente o estilo de vida cigano, tentando aniquilar com as suas tradições e costumes. "Por serem vistos como bandidos, portadores de doenças, símbolos de desordem, de desarmonia e, principalmente, indivíduos avessos ao trabalho, entendemos porque os ciganos incomodavam e eram temidos e repudiados" (Idem p. 66).

Olhando para as notícias de jornais mineiros do período de 1880 a 1920, a autora (Idem, p. 69 e 70) chega à consideração de que o "controle sobre a presença e permanência dos ciganos era um dos assuntos sobre os quais os jornais mais imprimiam um caráter vigilante". Os veículos de comunicação da época fortaleciam as vozes das elites nacionais, reproduzindo um discurso "sanitarista racista" para os tempos de progresso onde não cabiam "bandos de sujos, anti-higiênicos e amorais".

De acordo com Borges (2008, p. 71), "não havia limites na repressão por parte das forças policiais ou mesmo civis contra eles em nome da manutenção da ordem". Aliás, o assassinato e prisões, principalmente de velhos, crianças e mulheres, foi um assunto presente "em inúmeras notícias". Mas talvez um dos fatores mais terríveis dessa relação conflituosa tenha sido "a impossibilidade destes de viverem dentro das suas tradições", ou seja, de realizar "qualquer atividade através das quais pudessem obter meios de subsistência, já que todas eram consideradas ilícitas" (Idem, p. 75).

“Para os ciganos a prática predominante de repressão era o afastamento, a expulsão, facilitada pela própria tradição cigana de resistir à sedentarização. Nessa prática, os jornais cumpriram muito bem o papel de grandes vigilantes, através da denúncia sobre a presença dos mesmos, alardeando a população e lançando cobranças para as autoridades sanitárias e policiais”. (BORGES, 2007, p. 96)

Uma questão surge aqui: na medida em que ser cigano virou crime e doença moral, passando a ser "caso de polícia", será que também passou a ser caso de hospital? Sem querer responder esta questão e antes de passar para o próximo tópico onde mostrarei como as políticas de integração, incluindo na saúde, foram aos poucos ganhando os cenários mundial, português e brasileiro; gostaria de aqui justificar, porque não detalho informações históricas acerca das comunidades ciganas no período que vai entre o início do século XX e os anos 70 a 80.

A falta de informações mais específicas sobre este período se deve ao próprio fato de que como explica Cristina Borges (2007, p. 16), algumas obras foram produzidas sobre ciganos no final do século XIX e início do XX no país, mas houve um vácuo nos estudos acadêmicos, com exceção de raros trabalhos, com o tema retornando à pauta das pesquisas somente a partir dos anos 80. Talvez por isso, a dificuldade em levantarmos informações históricas sobre as comunidades ciganas no período que vai entre 1930, 40 até 1970 a 80.

As correrias ciganas diminuíram a partir dos anos 40 a 50, mas continuam a ocorrer em menor grau e as exclusões se manifestam de outras formas nos dias de hoje, permanecendo os estereótipos e racismos, no âmbito da violência simbólica. A partir dos anos 60 o êxodo rural que impactou no perfil da população brasileira, eminentemente rural, passando a maioria urbana; também afetou as comunidades ciganas que seguiram o mesmo processo de abandonar o nomadismo e a vida no campo para fixar residência nas periferias das cidades. Muitos grupos preferiram e ainda preferem omitir a identidade cigana como uma estratégia de sobrevivência. Sem contar que o próprio Estado diminuiu a vigilância policial, mas ampliou a exclusão via invisibilidade e silenciamento ou na manutenção de estigmas, preconceitos e discriminações.

Se olharmos para pesquisas de doutorado produzidas desde o ano 2000 tanto no Brasil, quanto em Portugal, vemos que a maioria em maior ou menor grau levanta o histórico de violência e perseguições, de racismo e estigmatização. No Brasil vide Coutinho (2016), Souza (2016), Spaziani (2016), Silva (2016), Da Silva (2015), Soria (2015), Freitas (2014), Nunes (2010) e Ferrari (2010). No caso Português é possível conferir essa realidade em estudos com Gomes (2013), Castro (2013), Paiva (2012), Nicolau (2010), Magano (2010), Nata (2007) e Marques (2007). Todos, no caso brasileiro, têm esse *gap* entre os anos 30 e 80 do século passado.

Na atualidade, a aplicação das políticas anticiganas pelos Estados brasileiro e português é reconhecida pelos documentos estatais, como pareceres técnicos, leis, estratégias ou programas. O Relatório Executivo Brasil Cigano, publicado pela Secretaria de Igualdade Racial (SEPPIR, 2013, p. 10 e 11), com o intuito de prestar contas sobre a I Semana Nacional dos Povos Ciganos (20 a 24 de maio de 2013), pondera, por meio da fala de Rodrigo Teixeira, que

“depois de quase 500 anos de políticas contra os ciganos, já no século XXI, pela primeira vez o Estado brasileiro reconhece os ciganos e começa a estabelecer políticas de ação afirmativa”.

Esse relatório enfatiza que a criação do Dia Nacional do Cigano no Brasil em 2006, foi “um marco importante na história das relações entre o Estado brasileiro e os Povos Ciganos, e entre estes e a sociedade”, na medida em que “ao longo de séculos, permaneceram praticamente invisíveis, quase sempre tratados de forma discriminatória e, não raro, como um problema de segurança pública” (SEPPPIR, 2013, p. 11). Em outro trecho, aponta que o intuito do evento Brasil Cigano era “valorizar e dar visibilidade à sua cultura em sua diversidade e ampliar a interlocução das lideranças tradicionais ciganas com o Estado brasileiro” (Idem, p. 13). Já o recente documento “IV Conapir – Conferência Nacional de Promoção da Igualdade Racial: Subsídios para o Debate” (2017), do governo federal, reconhece a perseguição histórica e a invisibilidade pública que as comunidades ciganas enfrentam:

[...] os povos ciganos que chegaram ao Brasil a partir do século XVI como vítimas da perseguição na Europa, até hoje são objeto de preconceito e discriminação, apesar de constituírem uma população de centenas de milhares de pessoas que vêm participando da construção e do crescimento do país desde a época colonial. Praticamente não existem dados oficiais sobre a presença dos Povos Ciganos e de sua distribuição pelo território nacional, o que indica o grau de invisibilidade que o Estado brasileiro tem conferido às etnias ciganas. (BRASIL-SEPPPIR, 2017, p 22 e 23)

Por sua vez, o Estudo Nacional sobre as Comunidades Ciganas (Portugal-ACM, 2014, p. 12), um documento editado pelo Observatório dos Ciganos explícita que:

[...] apesar de os ciganos estarem radicados em Portugal há mais de 5 séculos, foram no passado e continuam no presente, em muitas circunstâncias e/ou contextos, a serem mal vistos e alvo de discriminação, racismo e desigualdade social. São vítimas de um estigma ou atributo depreciativo. (PORTUGAL-ACM, 2014, p. 12)

Excluído: SEPPPIR

Cicatrizes dos sentidos: as perseguições como um elemento comum

Como já utilizei as fontes documentais e bibliográficas acima, trago algumas narrativas que emergiram como cicatrizes dos sentidos nos diálogos fílmicos, inclusive, com alguns incorporando o discurso de reparação histórica pelos sofrimentos impingidos pelo Estado e suas políticas colonizadoras. Esse é um tema tratado por todas as pessoas que mantemos diálogos fílmicos ou não fílmicos, ciganos ou não ciganos (profissionais e gestores de saúde ou profissionais que atuam em ONGs) brasileiros e portugueses. As narrativas de D. Marinalva e Luan (acampamento N. Canaã) ou da ativista Maria Gil (Porto), apresentadas em capítulos anteriores, começaram a nos inserir mais de perto nesta realidade.

Os dois primeiros mostrando como as polícias, os moradores e os fazendeiros os expulsavam sem cessar de um lugar a outro; e Maria Gil apontando as dificuldades de enviar os filhos para a escola formal, porque trata-se de um lugar colonialista que continua excluindo e apagando as identidades romani. Mas esta situação histórica de perseguição é confirmada por quase todos os interlocutores tanto no Brasil, quanto em Portugal. As cicatrizes dos sentidos referentes às perseguições históricas, de certa forma, é uma experiência que valida a identidade cigana e é um elemento comum compartilhado pelas diferentes comunidades e etnias. Apareceu em vários momentos da tradução intercultural. Tia Maria e Tio Araxides, de Tangará da Serra evidenciaram tal situação em suas mensagens à comunidade de N. Canaã:

Tia Maria: O que eu posso falar pra eles assim, que eles erguem a cabeça e vai em frente e que eles lutam pelos direitos deles. Que é muito bom ter os direitos. Que não é bom chegar num lugar e saber que amanhã tem que sair pra outro não. É bom demais a gente saber que tem um pedacinho da gente e ninguém vai tirar dali. O pedacinho de terra da gente, o lugarzinho da gente, que eles lutam pelos direitos deles. E fala pra eles também que ser cigano é pássaro livre, é liberdade.

Tio Araxides: fala pra eles, aqui é cigano também, cigano puro, que andava de cavalo. Cigano andava a cavalo, ó, pousa aqui e pousa lá, não era? Em cima dos *manuis*. Graças a Deus eu tenho orgulho de ser cigano, tenho mesmo. Graças a Deus sou um cara que eu nunca roubei, nunca matei, nunca desinquietei família alheia...

Tais narrativas foram exibidas no vídeo de apresentação da comunidade de MT à de N. Canaã, durante a terceira de reunião que realizamos de negociação com Jefferson e Wanderley para participação como interlocutores da pesquisa e nossa imersão fílmica na comunidade. Em síntese, elas informam que a vida nômade tem que ser mais do que uma opção cultural, uma obrigação imposta pelos “moradores”; sendo que o tio ainda destaca o fato de ser honrado e honesto, dois códigos da cultura cigana kalon, que contrariam os estereótipos da ladroagem e trambicagem atribuídos aos ciganos no imaginário popular e senso comum.

A perseguição histórica foi mencionada de forma mais explícita por Wanderley e Jefferson, quando responderam ao vídeo da comunidade matogrossense de uma maneira musicada, já que os irmãos, além de associativistas e militantes, também são uma dupla sertaneja (Cigano e Ciganito), conforme averiguamos no trecho do diálogo fílmico a seguir:

Ciganito: Seu Araxides isso é motivo de honra, nós estamos mandando esse vídeo para o senhor e toda a sua família. O Aluizio aqui, nós estamos juntos e é um companheiro que estamos gostando da presença dele aqui com nós aqui e os demais companheiros que estão do lado dele. Nós temos muito de agradecer a Deus de ter a oportunidade de estar falando com o senhor. E estar vivo aqui. É motivo de honra Deus estar conosco.

Cigano: Mostra a barraquinha pra ele.

Ciganito: Esse é o nosso rancho e nós não podemos deixar de mostrar para o senhor a nossa tradição de Kalon, quando nós andava pelo mundo de cargueiro, com nossos ranchos, armando nossas tendas, chovendo, os *gadjons* (moradores e fazendeiros) botando nós para poder *prastanhar*, *jundinaro* (polícia, policial) mexendo conosco e tudo isso. E nós hoje estamos, graças a Deus, com oportunidade melhor e sentimos forte porque Deus está conosco.

A mensagem destinada ao Tio Araxides, além de trazer outros elementos da cultura Kalon como forma de mútuo reconhecimento, enfoca a perseguição histórica. O exemplo é o trecho dito na língua *romanon chib*, que enfoca a perseguição dos não ciganos e da polícia que os botavam pra correr e que só estão vivos pela graça de Deus. Em outro momento, quando conversávamos somente com Jefferson, ao pedirmos para falar sobre a identidade e o modo de vida cigano, ele ressaltou a antiguidade e a riqueza da cultura kalon e citou elementos como a dança, a música, a festividade, a barraca, as vasilhas ou os ciganinhos. Mas sua ênfase voltou-se para o fato de estarem a 500 anos lutando por direitos, um povo sem oportunidade e reafirmou que seu grupo, assim como todos os ciganos do Brasil, foram perseguidos pelos policiais e pela população majoritária, a quem no Brasil denominam de “moradores” ou “fazendeiros”.

Jefferson: A cultura do cigano é milenar, é mais de que rica! Os ciganos têm 500 anos lutando pelos seus direitos. E porque que nós não temos o direito? Existem políticas públicas para ciganos, mas nós não sabemos acessar. Nós estamos precisando de aprender os nossos direitos para nós acessarmos. Procurar as autoridades, para que nós, reconhecemos aquilo que é nosso e tem em nossas mãos. Agora, na cultura nossa, nós temos a nossa dança, todos nós toca, dança, canta. O cigano é um povo alegre, mas é um povo que nunca teve oportunidade. Mas nós, graças a Deus, sabemos e entendemos também movimentar alguma coisa, que também seja necessário, como um cidadão de bem. É que nós nunca tivemos oportunidade, porque nós toda vida fomos, perseguidos companheiros Kalons do Brasil. Nós temos a nossa tenda, que é os nossos ranchos, tem as nossas vasilhas, nossos meninos, nossas ciganinhas, nossos ciganinhos, então, é uma cultura que vem há muitos anos, muitos anos, mas toda vida, fomos perseguidos, irmãos, ciganos, por motivo que o *jundinaro* (polícia, policial), toda vida, eles perseguiram nós...

O mesmo tipo de cicatriz dos sentidos foi uma recorrente nas mensagens fílmicas que os ciganos brasileiros enviaram aos portugueses. Nota-se tal passagem no recado enviado de Irani da comunidade matogrossense:

Irani: Ah eu queria conhecer eles lá, pra ver eles né... me contaram que eles fazem uma feira muito boa lá né. Eu fiquei curiosa pra saber dessa feira deles. Diz que tem uma feira lá só de cigano, a feira, diz que muitas coisas boas e baratas que eles vendem.

Aluízio: E cigano gosta de feira, de vender e comprar?

Irani: Ah cigano só vive de comprar e vender e trocar. A veia, o negócio, o ramo deles é esse, é comprar e vender e ... agora uma coisa assim que eu acho

muito difícil, assim, com relação dos ciganos, é a, é a discriminação! Às vezes, a maior parte da minha família, para o lado do meu pai, deixou de viajar, porque foi ficando complicado. Então, eles achavam, eles negam de ser ciganos. Às vezes, até hoje, você pode ver cigano na rua vendendo, é dificilmente ele se identificar. Eles falam que não são ciganos. Porque? Porque eles têm medo..., porque as pessoas têm medo deles, porque eles acham que cigano rouba.... Acham que ciganos vão roubar deles, vai.... Eles, a maior parte dos ciganos hoje, até hoje você pode ver pessoas vendendo na rua, não da minha etnia, eles falam que não são ciganos. Dificilmente vão assumir sua identidade, porque os moradores têm medo deles. Falam que cigano rouba, cigano rouba, cigano rouba. Cigano tem uma fama de roubar, que rouba.

Aluízio: E isso é verdade?

Irani: Ah eu não acho que é não! Porque pelo menos meu pai criou nós numa educação muito rígida. Aí de nós se pegasse alguma coisa dos outros. A minha mãe não aceitava, não permitia! Então, o meu pai não teve esse costume de ficar pegando coisas dos outros. Não! Jamais! Vixi, na minha família não tinha esse costume de pegar o que é dos outros.

Aluízio: Cigano foi muito perseguido, mãe?

Irani: Muito! Vixiii! Muito! Foram, diz que foram, não sei! Ó porque quando a gente viajava, que meu pai chegava num lugar que pedia pouso, acampamento, que era pra jogar as coisas no chão e ficar de um dia pro outro, tinha gente, tinha morador que dava tranquilamente, que não tinha medo. Já tinha outros, que tinham medo, que não davam, não aceitavam, não arrumavam pra gente acampar.

Aluízio: E a polícia perseguia os ciganos?

Irani: Em Minas, os ciganos lá eram muito perseguidos pela polícia. Diz que a polícia achava que os ciganos também roubavam e perseguiam mesmo! Dizem né, eu, pelo menos no meu pai, que eu me entendi por gente, eu não. Nós não fomos perseguidos por polícia, graças a Deus. Agora diz que lá em Minas, os ciganos, meu pai contava que lá em Minas lá os ciganos eram muito perseguidos por polícia. Muito, mas muito, muito, muito, muito mesmo!

O diálogo que travei com Irani revela mais um detalhe da cultura kalon, como o trabalho com as vendas, feiras e negócios; para na sequência introduzir o tema da violência simbólica e da dificuldade em assumir a identidade cigana para não sofrer preconceitos, além da violência física que foi forte no passado e em Minas Gerais, confirmando as informações levantadas por Teixeira (2008) e que apresentamos nos tópicos acima. Já a narrativa que Wanderley formulou para Portugal, toca diretamente no ponto da perseguição:

Wanderley: Eu gostaria de perguntar aos ciganos de Portugal, **já que nós fomos expulsos de Portugal no ano de 1574**, como que é hoje aí em Portugal? As autoridades do país respeitam vocês? Tratam vocês com igualdade racial? Vocês enfrentam muitos preconceitos como nós enfrentamos aqui no Brasil ou hoje diante de tudo que eles fizeram e vocês ainda estão aí, eles continuam perseguindo? Vocês têm várias oportunidades boas aí, como ciganos? São reconhecidos como ciganos, respeitados como ciganos? Há políticas pra vocês aí em Portugal? Tem algumas leis específicas pra vocês aí, que favorecem os ciganos de Portugal? Por favor, se vocês estiverem entendendo a minha pergunta, enviem essas leis para o Brasil,

através de órgãos e órgãos competentes, para que nós também aqui do Brasil possamos acessar os direitos que as leis garantem para os ciganos de Portugal. Se não tiver leis específicas, vamos nos juntar, para que nós possamos construir. Que as autoridades veem nossa força, nossa união, indiferente de ser Kalon, de ser Rom, de ser tacheiro, de ser de qualquer etnia cigana, do Brasil, que nós possamos juntar forças, para que algo de mudança venha a acontecer em nossas vidas. Porque aqui no Brasil, até hoje, nós não temos leis específicas pra nós ciganos. Até pelo contrário, algumas que existem, que favorecem os povos e comunidades tradicionais, nós não temos acesso. De todas as diversidades culturais, nós ciganos aqui do Brasil, somos os menos vistos e os menos que temos oportunidades de acessar direitos, somos nós. Então, peço a vocês de Portugal, pergunto, se vocês estão sendo bem recebidos, se existem políticas realmente específicas pra vocês aí. Se tiver, por favor, mande o modelo para o Brasil. Não precisa mandar pra mim Wanderley, coloca no *youtube*! Deixa que nós ciganos do Brasil informamos o que está acontecendo com vocês aí. Porque nós também viemos daí de onde está vocês. E tenho vontade de conhecer esse país. Quem sabe um dia temos a oportunidade de ir até vocês e vocês virem até nós. Somos da mesma família praticamente. Vocês ficaram e nós viemos. **E estamos aqui no Brasil há 500 anos, sofrendo perseguição, racismo, preconceito e descaso até hoje.**

Uma das características mais marcantes que encontramos em várias pessoas da comunidade cigana é a habilidade com o uso das palavras e a capacidade de criar longas narrativas sem termos que interferir. Também é notável a facilidade com que se apropriam de discursos políticos específicos, que não são tradicionais da cultura kalon como os dos direitos humanos, que aqui incluo como pós-modernos. A fala de Wanderley é um exemplar desta possibilidade, já que demonstra com desenvoltura o conhecimento histórico de que os ciganos chegaram ao Brasil expulsos de Portugal e deixa isso sublinhado, questionando se continuam sofrendo preconceitos, racismos e perseguições.

O kalon toca nas questões da invisibilidade e da injustiça social, da inexistência de políticas públicas específicas no Brasil e questiona se o mesmo ocorre em Portugal. E solicita que enviem, caso existam, documentos ou leis que favoreçam aos povos ciganos, percebendo a influência das redes sociais, citando o *youtube* e mostrando que acompanha os tempos pós-modernos, que são crivados pelas novas tecnologias e modos de comunicação de massa, que facilitam a aproximação global, por meio das redes ou mídias sociais.

Percebi nos diálogos de tradução intercultural que os interlocutores fazem questão de evidenciar traços da identidade cigana kalon, mas os manifestam nas entrelinhas, por meio de códigos culturais que só poderão ser reconhecidos por outro cigano, o que tem, para mim o sentido de revelar sem ser revelado, explicitando o modo cauteloso com que sempre tiveram que lidar com os não ciganos, tendo que, muitas vezes, utilizar a estratégia da invisibilidade ou de não assumir a identidade cigana como forma de resistência e sobrevivência.

Ainda sobre as perseguições e violências físicas, trago duas narrativas: a de Bruno Gomes, que dispensa apresentações e a de Almerindo Prudêncio, morador de Elvas e militante *free style*, que tem se dedicado sobretudo à militância para manutenção e preservação da língua *romanon chib*. Este último fez questão de ressaltar que os ciganos em Portugal “são os excluídos dos excluídos” e assim como Wanderley ressaltou o simbólico número de 500 anos que tais comunidades estão sofrendo severas políticas persecutórias em Portugal.

Almerindo Prudêncio: Estamos em Portugal, desde os primeiros registros 1526 nos assentos desta própria terra que é Elvas, aqui na Fronteira de Badajoz (Espanha) e foi um país que sempre foi hostil para a nossa comunidade. A nossa comunidade já está aqui há mais de 500 anos que se saibam com registro e a história deste povo ao que eu tenho pesquisado a nível nacional e nível internacional, europeu, principalmente, é basicamente o mesmo, ou seja, os destinos são diferentes, mas a sorte é a mesma. Somos nesse caso, como diz a minha amiga Idali Serrão⁵⁹, somos os excluídos dos excluídos. Somos o povo mais pobre da Europa e continuamos a ser estigmatizados, por isso mesmo, simplesmente porque somos ciganos. O problema que nós tivemos em Portugal foi a assimilação forçada. Porque em Portugal não sabiam viver com o preto, amarelo, azul e branco. Então, tinha que ser tudo da mesma cor e se queríamos permanecer, então, teríamos que ser iguais, abdicar daquilo que éramos, quando podíamos viver todos em harmonia, com as nossas próprias diferenças e isso é algo que me motiva, para no dia a dia, lutar junto com os meus colegas ativistas Romas, no sentido de nos aceitarem e nos perceberem um pouco melhor. Esta história do cigano em Portugal era muito triste. As penas eram desproporcionais, ou seja, uma pessoa que cometesse um delito, pagava por aquele delito e o cigano não precisava cometer delito, bastava falar a Geringonça, a língua cigana, para ser castigado. E o castigo ia desde açoite em praça pública à morte, que a pena de morte existia e bastava ser cigano para ser enquadrado no crime da pena de morte. Bastava ser cigano ou vestir-se à cigano e compreendo que com isso em Portugal houve uma tentativa de genocídio histórico étnico e cultural o que eu consigo perceber, que não conseguiram. Por outro lado, hoje e aconselho todos os ciganos do mundo, que me estão a ver, que se agarrem aos estudos, porque nós poderemos muito bem acompanhar a evolução sem deixar de sermos ciganos.

Almerindo evidencia a prática colonialista histórica portuguesa de perseguições, punições e proibições contra as pessoas ciganas pelo simples fato de serem ciganas ou praticar a ciganidade, como falar a língua, classificando como uma tentativa de genocídio histórico étnico e cultural. O que nos termos de Santos, pode ser considerado como tentativa de linguicídio, identidadecídio e epistemicídios.

Já o testemunho de Bruno Gomes se deu no contexto em que lhe perguntei sobre as condições e os modos de vida das comunidades ciganas em Portugal. Com um discurso bem argumentado, com dados estatísticos e interpretações acadêmicas como o conceito de

⁵⁹ Deputada portuguesa que assumiu recentemente sua ascendência cigana, ser filha de pais ciganos.

colonialismo, que aplica na comparação com a política de degredo praticado por Portugal em tempos passados, em que colocava os “indesejáveis da metrópole” para o Brasil; com as políticas praticadas atualmente no país, que realiza um degredo interno enviando os indesejáveis, como as populações ciganas, para os bairros sociais exclusivos, localizados em regiões distantes e sem acesso às outras áreas da cidade.

Bruno: Infelizmente a pobreza reina perante os portugueses ciganos, muito mesmo, portanto eu posso dizer que 30% dos ciganos em Portugal vivem em condições precárias de habitação. Muito más, muito más. Sobretudo, no sul do país. E quando não, vivem em bairros sociais, que muitas das vezes é exclusivo só para ciganos. Se não é exclusivo é quase exclusivo para ciganos, pessoas negras, pessoas muito pobres em que são despejadas completamente nessas urbanizações. E isso é muito mal. Isso não cresce, não desenvolve. E grande parte dos ciganos em Portugal está nesta situação, uma situação má. Portanto, eu posso até dizer que há uma analogia, no passado, Portugal fez a lei do degredo em que enviou os indesejáveis da metrópole para o Brasil, Cabo Verde e Angola e o que estão a fazer hoje em pleno século XXI, que é um degredo muito interno. Estão a colocar os indesejáveis para os bairros sociais, para as periferias, e isso é muito mal.

Passemos então, a ver como estados ocidentais passaram de formuladores de políticas persecutórias, a tentativas de implantação de políticas afirmativas reparadoras para as populações ciganas. Para construir esse contexto, utilizei a pesquisa bibliográfica e documental, o que permitiu um mapeamento das principais normativas, leis, eventos e documentos que dizem respeito às políticas sociais, especialmente, aquelas que afetam as questões de saúde e as condições de vida, como as políticas de antirracismo. Este mapeamento responde ao sexto item dos fatores da matriz de mediações que adotamos, corresponde às leis, normas e práticas convencionadas e aos dispositivos de enunciação (Araujo, 2002).

4.2. As políticas de integração: da exclusão para a desigualdade

As políticas colonialistas anticiganas ainda que tenham sido muito fortes no passado e diminuído nos dias de hoje, não tiveram um fim. Mesmo que não seja violência física (muitas vezes ainda é), tais processos se manifestam no racismo estrutural ou as desigualdades sociais que afetam a todas as comunidades ciganas independente de seus estágios de exclusão/integração. Para combater essa condição de exclusão, desigual de oportunidades e acessos aos direitos cidadãos como saúde, educação e trabalho formais; é que, tanto as pessoas ciganas começaram a se organizar e exigir melhores condições de tratamento por parte dos Estados-nações, quanto organismos internacionais começaram a reconhecer tais necessidades.

O processo de luta pela igualdade racial, a justiça e a inclusão social, bem como o reconhecimento dessa luta por parte de governos nacionais, se não invertendo, mas ao menos sobrepondo, o modo histórico de tratamento que os estados ocidentais têm dispensado às comunidades ciganas, começou a partir do fim da II Guerra Mundial com a emergência dos direitos humanos, que abriu o espaço necessário para as comunidades ciganas começarem a se organizar politicamente por meio de associações. Modelo que tem sido o preferencial de governos, órgãos internacionais e comunidades ciganas, incluindo de Brasil e Portugal.

Em termos de documentos internacionais destaco a Declaração Universal dos Direitos Humanos, aprovada pela Organização das Nações Unidas (ONU) em 1948, reafirmando a liberdade e a igualdade como direitos básicos; a partir de quando o organismo passou a publicar documentos e recomendações combatendo o racismo. Entre eles, a Convenção sobre a Eliminação de todas as formas de Discriminação Racial, realizada em 1965, e que solicita aos Estados membros a se comprometerem em proibir e eliminar a discriminação racial em todas as suas formas e a garantir o direito de cada um à igualdade perante a lei sem distinção de raça, de cor ou de origem nacional ou étnica, citando vários direitos, como de justiça, segurança, livre circulação, econômicos, sociais e culturais, além do trabalho e habitação (Moonen, 2000).

Como explica Moonen (2000), a ONU só tocou no assunto ciganos pela primeira vez em 1977, com a publicação de uma resolução exortando aos países nos quais vivem ciganos a garantir-lhes os mesmos direitos dos outros cidadãos não ciganos e nada mais. Dois anos depois reconheceu a União Romani Internacional como organização não governamental que representa os ciganos e, somente em 1993, concedeu-lhe um *status* consultivo. Quanto à Europa, o Conselho Europeu já editou inúmeras convenções acerca de direitos humanos, sendo a Convenção de 1995 sobre os Direitos das Minorias. O primeiro documento voltado para ciganos publicado pela instituição foi a Recomendação 563 de 1969, onde enunciou os principais problemas vivenciados por essas comunidades, conclamando aos Estados-nações europeus a proporcionarem uma integração das etnias romani na moderna sociedade europeia.

Entre as problemáticas levantadas por esta resolução estavam: as desvantagens em instrução e formação profissional; as péssimas condições de habitação; a falta de terrenos para acampamento ou casas, o que estaria causando conflitos com as populações sedentárias; além da discriminação racial. O Conselho Europeu ainda editou duas outras resoluções, a 125 de 1981 e a 249 de 1993 e a recomendação 1203, essas duas últimas em 1993 (Moonen, 2000). Todos reconhecem os problemas, complexificando-os e recomendando políticas, programas e projetos de integração das populações ciganas, combate à discriminação e a pobreza.

Sobre a União Europeia (UE), Moonen (Idem) informa que entre 1986 e 1996, o órgão editou 28 documentos normativos sobre minorias étnicas ou direitos humanos, mas em apenas dois deles citou as comunidades ciganas. Foi somente no ano de 1994, que a UE publicou resolução sobre a situação dos ciganos nos países que compõem o bloco. Neste mesmo ano, também é realizado em Sevilla o I Congresso Cigano da União Europeia. A partir daí algumas normativas e resoluções passam a ser realizadas em favor dos povos ciganos. Inclusive como vimos, a própria Estratégia Nacional para a Integração das Comunidades Ciganas 2013-2020 elaborada por Portugal, aconteceu formalmente a pedido da União Europeia e do Conselho Europeu:

[...] a União Europeia solicitou aos Estados-Membros a elaboração de estratégias nacionais para a integração das comunidades ciganas, que respondam a situações de exclusão que não são compatíveis com os valores sociais ou como o modelo econômico europeu. O XIX Governo Constitucional, consciente da sensibilidade desta matéria na sociedade portuguesa, reconhece as graves dificuldades de integração e marginalização em que vivem estas comunidades de portugueses, que constituem uma minoria étnica em Portugal desde há 500 anos. (PORTUGAL-ACM, 2013, p. 3)

Outro documento citado por alguns interlocutores da pesquisa de campo ciganos e não ciganos é a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre Povos Indígenas e Tribais, realizada em 1989. Ela foi promulgada no Brasil por meio do Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004 e estabelece aos governos que deverão assumir a responsabilidade de desenvolver, com a participação dos povos interessados, uma ação coordenada e sistemática com vistas a proteger os direitos desses povos e a garantir o respeito pela sua integridade.

Em abril de 2015 a Relatora Especial sobre Questões das minorias, Rita Izsák, apresentou estudo-relatório no Conselho de Direitos Humanos da ONU denunciando as políticas de anticiganismo, evidenciando a situação de exclusão das comunidades ciganas nos países europeus, solicitando a urgente de medidas públicas efetivas para sua inclusão social e o combate aos racismos e estereótipos. Em setembro deste mesmo ano, a relatora veio até o Brasil e realizou o “Seminário Regional sobre a Situação do Povo Rom nas Américas”, que contou com a participação de representantes das comunidades ciganas e de instituições governamentais da Argentina, Canadá, Chile, Colômbia, Equador e Peru. Neste relatório, ela exorta os vários afrontamentos em termos de direitos humanos e conchama aos estados americanos a efetivarem políticas públicas eficazes e estruturais de longo prazo para as comunidades ciganas.

Em termos de documentos americanos, é preciso pontuar outros dois documentos. O primeiro é a Declaração do Povo Rom da América, que apesar de pouco conhecida, é uma

iniciativa de tentar um alcance continental americano. Foi aprovada em 2001, durante o evento “O Povo Cigano: O Outro Filho da Mãe Terra”, em Quito (Equador) e traz pontuações sobre a saúde cigana. E o segundo é a recente “Política Sobre Etnia e Saúde” aprovada em 2017 durante a 160ª sessão do Comitê Executivo da Organização Pan-Americana de Saúde (OPAS/OMS) ocorrida em Washington, D.C. nos Estados Unidos em junho de 2017 e que cita a saúde cigana como uma prioridade a ser levada em conta pelos governos americanos.

Costa e Cavalcante (2017, p. 8, 9 e 10), fizeram um levantamento dos muitos tratados internacionais que foram ratificados pelo governo brasileiro e são elencados como tendo “importância fundamental para a defesa dos direitos do Povo Rom (ciganos)”. Sublinho dois:

- 1) A “Estratégia para o Acesso Universal à saúde e a cobertura universal de saúde e o Plano de Ação sobre a Saúde em todas as Políticas”, publicado em 2017 pela da Organização Pan-Americana de Saúde (OPAS/OMS);
- 2) A Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais, realizada no ano de 2005, em Paris e promulgada no Brasil pelo Decreto nº 6.177, de 1º de agosto de 2007. A Convenção reforça a diversidade cultural e a possibilidade de os indivíduos poderem escolher expressões culturais como direitos humanos incluídos como liberdades fundamentais. Além disso, as autoras levantaram os seguintes documentos listados na Tabela 5.

Tabela 5 – Lista de tratados e documentos internacionais ratificados pelo Brasil e que impactam na saúde cigana

<ul style="list-style-type: none"> ❖ Convenção Internacional sobre todas as Formas de Discriminação Racial, adotada em Nova York, em 21 de dezembro de 1965, e promulgada no Brasil pelo Decreto nº 65.810, de 08/12/1969. ❖ Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher, adotada em Nova York, em 18/12/1979 e promulgada no Brasil pelo Decreto nº 4.377, de 13/10/2002. ❖ Pacto Internacional sobre Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, adotado em Nova York, em 19 de dezembro de 1966 e promulgado no Brasil pelo Decreto nº 591, de 6 de julho de 1992. ❖ Convenção Americana sobre Direitos Humanos – Pacto de São José da Costa Rica, adotada em 22 de novembro de 1969 e promulgada no Brasil pelo Decreto nº 678/1992, de 06/11/1992. ❖ Declaração e Programa de Ação da III Conferência Mundial contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e Intolerâncias Correlatas, adotada em Durban, em setembro de 2001.
--

Continua...

Tabela 5 – Lista de tratados e documentos internacionais ratificados pelo Brasil e que impactam na saúde cigana

Continuação...

<ul style="list-style-type: none"> ❖ Recomendação Geral nº 27, de 16 de agosto de 2000, do Comitê para Eliminação da Discriminação Racial da Organização das Nações Unidas. ❖ Pacto Internacional sobre os Direitos Econômicos, Sociais e Culturais – Habitação condigna/art. 16 e 17/Resolução 1991/26 da Subcomissão para a Prevenção da Discriminação e a Proteção das Minorias, intitulada “Promover a realização do direito à habitação condigna”, de 1991. ❖ Resolução 1993/77 da Comissão dos Direitos Humanos. Destaca que “Que a prática de expulsões forçadas constitui uma violação flagrante dos direitos humanos, em especial o direito a uma habitação condigna”. ❖ ONU – CCPR – Comitê de Direitos Humanos, reunião 85ª, 1 dezembro 2005. Pacto Internacional dos Direitos Cíveis e Políticos. CCPR/C/BRA/CO/2 parágrafo 20: O Estado parte deve fornecer informações sobre a situação da Roma e as medidas tomadas para assegurar seu exercício prático dos direitos estabelecidos pelo Pacto. ❖ Relatoria Especial da ONU para Minorias enfatiza a vulnerabilidade dos ciganos, destacando que a maioria de seus membros ainda vive em habitações precárias, com estrutura sanitária muito pobre ou inexistente (E/CN.4/Sub.2/2000/28).

4.2.1 O Brasil e as políticas de inclusão e de saúde

Diante de tantas recomendações e com a pressão dos movimentos políticos ciganos, os governos nacionais de Brasil ou de Portugal, não poderiam passar imunes. Mas as políticas de integração só puderam emergir no Brasil e em Portugal após os processos de redemocratizações que abrangeram os direitos cidadãos às comunidades ciganas. Foram as Cartas Magnas de ambos os países que estabeleceram a saúde como um direito universal e fundamental de todos os seres humanos, independentemente de cor, raça, credo, orientação sexual ou classe social.

A Constituição Federal de 1988, traz em seu parágrafo 196 que: "a saúde é direito de todos e dever do Estado, garantido mediante políticas sociais e econômicas que visem à redução do risco de doenças e de outros agravos e ao acesso universal e igualitário às ações e serviços (...)". Este direito se materializou, segundo Santos & Pereira & Noronha (2011) com a constituição do Sistema Único de Saúde (SUS), por meio da publicação em 1990 da lei Orgânica da Saúde (Lei 8.080), considerada como "um marco da seguridade social brasileira", na medida que inscreve o direito à saúde como um preceito, que se estruturou a partir dos pilares de universalidade, equidade, integralidade, participação social, hierarquia e regionalização.

Tais princípios garantem acesso universal, continuidade no tratamento de maneira integral, com a possibilidade de participação na elaboração e gestão de políticas públicas e a sugestão de resolução de problemas e demandas. Trata-se de um sistema tripartite, que apesar de único, tem suas particularidades e distintas responsabilidades entre as redes federal, estadual e municipais, cabendo ao MS a gestão central, o financiamento de recursos e a elaboração e implementação de políticas públicas; aos Estados a realização da média e alta complexidade, com o atendimento de hospitais especializados e atendimentos de urgência e emergência; e aos municípios a atenção básica, a saúde da família e as políticas de prevenção e promoção.

Mapeamos um número considerável de normas e legislações, políticas, programas e projetos que começaram a surgir desde os anos 2000, muitas na saúde. As primeiras ações específicas nasceram no campo da igualdade racial, puxadas pela aprovação do Estatuto da Igualdade Racial e da criação da Secretaria de Políticas e Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) e a Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial em 2003.

No âmbito da saúde, as primeiras ações se deram a partir de 2003, com a criação da Secretaria de Gestão Estratégica e Participativa no Ministério da Saúde, que permitiu a inserção da temática da igualdade racial no cenário nacional da saúde pública. Graças à SGEPE, foi aprovada em 2007, por meio da Portaria 3.027 (GM/MS), a Política Nacional de Gestão Estratégica e Participativa do SUS, que ampara os povos tradicionais e minorias étnicas brasileiras, entre elas as ciganas. Essa política estabelece diretrizes para a inclusão desses grupos na formulação de políticas públicas da saúde, abrindo um canal de comunicação, para além dos formalizados pelo SUS, como os conselhos ou conferências de saúde.

O Plano Nacional de Saúde 2012-2015, colocou etnias ciganas ao lado de outras populações quilombolas em situação de rua, campo e floresta, e Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais (LGBT), como segmentos prioritários do SUS. Em sua diretriz 12, destaca a "implementação de novo modelo de gestão e instrumentos de relação federativa, com centralidade na garantia do acesso, gestão participativa com foco em resultados, participação social e financiamento estável". E estabelece como uma ação efetiva na área cigana a realização de "seis encontros nacionais envolvendo lideranças do campo e da floresta, do movimento de lésbicas, gays, bissexuais e transexuais, da população em situação de rua, dos ciganos e dos gestores do SUS até 2015".

A principal ação do MS é a Portaria 940, publicada em 28 de abril de 2011 para atender as especificidades de nômades, ciganos e populações em situação de rua. Um trecho no Portal do MS destaca que: "reconhecendo a especificidade da cultura cigana, o Ministério da Saúde fez constar na Portaria que regulamenta o cadastramento dos usuários do SUS – o Cartão SUS,

uma cláusula que dispensa a população cigana de comprovação de endereço". A portaria determina em seu artigo 19, que "durante o processo de cadastramento deverá ser solicitado o endereço do domicílio permanente do usuário, independentemente do município no qual esteja no momento do cadastramento ou do atendimento", mas em seu inciso 1º, aponta que "não estão incluídos nessa exigência os ciganos nômades e os moradores de rua".⁶⁰

Entre as ações realizadas pela SGEP/MS em favor da saúde cigana, mapeei dois dispositivos de enunciação que enfocam justamente a portaria 940: o cartaz "Povo Cigano – Acesso Humanizado e Acolhedor em todos os serviços de saúde", que focou na divulgação da portaria 940; e a cartilha "Subsídios para o cuidado à saúde do Povo Cigano", publicada em parceria com a AMSK, em 2016, com 44 páginas, que abordou diversos temas relacionados não apenas à saúde, como também à cultura, ao histórico e as especificidades das comunidades Romani. Ambos os materiais foram direcionados para profissionais de saúde.

No ano de 2017, as ações do MS, via DAGEP-Equipe de saúde cigana começaram a deslanchar. A começar pelo I Encontro de Saúde do Povo Rom, que ocorreu como parte integrante do Encontro Nacional dos Comitês de Política de Promoção de Equidade e Educação Popular em Saúde (11, 12 e 13 de abril). Em paralelo, o MS realizava a I Oficina de Planejamento da Rede de Observatórios de Políticas de Equidade no SUS. Desta mescla de encontros, o órgão iniciou três ações: a) a criação de um documento nacional de saúde para população cigana a ser definido entre plano ou política; b) a criação de um comitê em saúde com representantes dessas comunidades para elaborar esse plano/política; e c) a criação de um Observatório da Saúde Cigana, este último contando com o apoio da UNB.

Para realizar estas ações, a equipe de saúde cigana do DAGEP, em parceria com a AMSK, que atualmente é a principal parceira do MS para a temática ciganos, vem utilizando três estratégias:

- 1) A criação de um Grupo de Trabalho da População Cigana, que se deu neste mesmo encontro, para ir trabalhando enquanto o comitê não é oficialmente constituído, já que depende de uma portaria para tanto. O GT já funciona nos moldes que deverá atuar o comitê quando for aprovado, com a participação paritária entre governo e membros da sociedade civil. Isto é, oito pessoas ciganas das três etnias (quatro homens e quatro mulheres, quatro suplentes e quatro titulares, não nesta mesma ordem) participam do GT, ao lado de representantes do MS e de outras instituições,

⁶⁰ Acesso disponível em: http://conselho.saude.gov.br/legislacao/docs/portaria_940_cartaoSUS.pdf

principalmente, ligadas à saúde e à academia, como a Universidade de Brasília, que está responsável pela coordenação da criação do Observatório da Saúde Cigana, ou acadêmicos como sociólogos e antropólogos pesquisadores do tema e ligados à AMSK.

- 2) A realização de oficinas macrorregionais, uma por cada região brasileira, com a presença de representantes das comunidades locais e do poder público estadual e municipal, principalmente, da área da saúde e políticas sociais, com o intuito de diagnosticar e subsidiar a futura política ou plano de saúde para os povos ciganos e as próprias demandas locais desses lugares. Em 2017 foram realizadas três: a) em Joinville (SC), nos dias 03 e 04 de maio; b) em Santa Fé do Sul (SP), nos dias 26 e 27 de setembro; e c) em Camaçari (BA), nos dias 28 e 29 de novembro. Essas oficinas reuniram apenas pessoas ciganas da comunidade local, quando muito de algum município vizinho, o que não dá para falar que estão diagnosticando a realidade completa das comunidades ciganas brasileiras por Estado, sequer por região. Em termos de comparação, em 2013, mais de 300 municípios brasileiros informaram à Pesquisa Municipal de Municípios (Munic) que possuíam acampamentos ciganos e isso sem contar os que já fixaram residência ou vivem na malha urbana.
- 3) No âmbito da Igualdade Racial, a SEPPIR está coordenando desde 2016 a elaboração de um Plano Nacional de Políticas para os Povos Ciganos (PNP/Ciganos), convencionado pela Portaria nº 1.315, de 23 de novembro de 2016, da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial do Ministério dos Direitos Humanos (SEPPIR/MDH). Essa portaria estabeleceu que PNP/Ciganos será construído intersetorialmente, em diálogo com a sociedade civil. Até o momento já foram feitas três audiências públicas para debater o documento, que contou com a presença de representantes de associações ciganas, além de outros órgãos ministeriais, como o próprio Ministério da Saúde, que se fez representar pela equipe do DAGEP.

A última delas aconteceu em novembro de 2017 e estava prevista a nossa participação, a convite da organização, que estava a cargo da SEPPIR, o que seria uma oportunidade fantástica para compreender melhor como anda este processo. Até já tinha recebido as diárias e a passagem para participação, mas tive um problema de saúde, que me impediu de viajar e infelizmente, pouco soube dos resultados. Mas sei que teve falhas e foi motivo de críticas inclusive por órgãos do próprio governo

federal, como me relataram as técnicas da saúde cigana do DAGEP durante nossa conversa em dezembro do ano passado.

Já que não podemos detalhar alguns resultados, pontuo que entre as diretrizes para a construção do plano estão: 1) promover o acesso às políticas públicas voltadas à promoção e à proteção dos direitos sociais básicos e dos direitos humanos essenciais dos povos ciganos, como documentação, educação, saúde, segurança alimentar e nutricional, moradia adequada, infraestrutura e saneamento básico; 2) valorizar as identidades étnicas e suas organizações sociais, considerando as particularidades culturais, territoriais e organizativas dos povos ciganos; 3) promover a autonomia, o protagonismo e a sustentabilidade econômica e cultural dos povos ciganos, observadas suas características culturais e dinâmicas territoriais, priorizando o atendimento àqueles em situação de vulnerabilidade social; e 4) promover a superação de todas as formas de discriminação étnico-racial contra os povos ciganos.

Outra ação pública que vem sendo debatida e uma das principais pautas do movimento político cigano nacional é o Projeto de Lei 248/2015, de autoria do senador Paulo Paim (Partido dos Trabalhadores do Rio Grande do Sul) que cria o Estatuto do Cigano. Inicialmente com 19 artigos, consta um capítulo para saúde (o quarto) e é uma das principais bandeiras de luta dos irmãos Jefferson e Wanderley do Acampamento N. Canaã (DF). O nosso primeiro diálogo fílmico com a comunidade foi uma reunião de ambos, no dia 07 de fevereiro de 2017 com o senador Hélio José, o relator do projeto na Comissão de Assuntos Sociais (CAS).

Em maio deste ano o projeto foi aprovado nesta comissão e em junho de 2018, tinha acabado de chegar na Comissão de Direitos Humanos e Legislação Participativa (CDH). Sem querer entrar em análises profundas, sublinho que o estatuto tem sido motivo de muitos conflitos internos entre o movimento cigano brasileiro devido algumas questões, principalmente, referentes a definição da classificação da identidade cigana, como já mencionado no capítulo anterior.

Essa pauta deverá ainda ser fruto de longos debates, sofrendo as influências políticas das diferentes comunidades discursivas envolvidas, ciganas e não ciganas. Levará um bom tempo antes de virar lei, posto que obrigatoriamente tem de seguir um trâmite burocrático e ritos processuais em várias comissões e plenário do Senado; depois passar pelo mesmo processo na Câmara dos Deputados; para na sequência retornar ao Senado e ter, assim, seu texto final aprovado. Sem contar que o processo não termina aí. Será preciso encaminhá-lo ao presidente da república, que poderá vetar, aprovar integralmente, parcialmente ou devolvê-lo ao Congresso para novas discussões e debates se considerar que está inconsistente.

Enfoco ainda dois eventos ocorridos em maio de 2018. O primeiro foi o projeto de ação coordenada “Maio Cigano – O MPF na afirmação dos Direitos dos Povos Ciganos”. Este evento envolveu a realização de audiências públicas nas representações estaduais do Ministério Público Federal em todo o país; e uma audiência nacional, realizada pela Procuradoria Geral da República, em Brasília no dia 28 de maio, com a presença de órgãos da união, incluindo o MS e representantes de comunidades ciganas.

Em termos comunicacionais, o projeto do MPF contou com a divulgação de um documentário institucional⁶¹, “Ciganos: O Povo Invisível”, lançado no dia 24 de maio, relatando as principais ações realizadas pelo órgão em favor das comunidades ciganas e trazendo depoimentos de pessoas ciganas de três lugares: o bairro São Gabriel, em Belo Horizonte (MG), a cidade de Souza (PB) e a comunidade de N. Canaã (DF), esta última representada por Wanderley da Rocha. O órgão publicou edital para a seleção de artigos acadêmicos sobre a população cigana – em processo de realização.

Duas iniciativas surgidas desta ação do MPF merecem destaque: a) Uma recomendação da entidade ao Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas (IBGE) solicitando que inclua os ciganos no próximo censo demográfico que será realizado em 2020; e b) a narrativa do representante do MS no evento, Marcos Vinícius da Rocha Teixeira, que de acordo com reportagem publicada no site do MPF⁶²: “assumi publicamente o compromisso de criar, no âmbito do Ministério, um comitê nacional de saúde do povo cigano, com representantes da área técnica de direitos humanos, dos povos ciganos e gestores do SUS”. Na ocasião, ele garantiu que “por meio desse comitê, será possível atingir a política nacional de saúde do povo cigano, que terá como desdobramento a capacitação, até novembro deste ano, de 27 gestores regionais”.

Um último comentário acerca do “Maio Cigano”: em MT, a sua faceta contou com a participação da comunidade que foi nossa interlocutora de pesquisa. O diálogo com o MPF-MT, que teve Irani Rodrigues Silva (Conselho Fiscal) e Fernanda Caiado (Presidente) como representantes dessa comunidade, foi a primeira ação pública da Associação Estadual das Etnias Ciganas de Mato Grosso (AEEC-MT), foi criada graças ao processo de tradução intercultural entre a comunidade de N. Canaã e a matogrossense que começou a ser efetivado nesta tese. O encontro foi registrado e pode ser conferido em reportagem publicada no site do MPF⁶³.

⁶¹ Acesso disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=UHM5V3nMYRU&feature=youtu.be>

⁶² Acesso disponível em: <http://www.mpf.mp.br/pgr/noticias-pgr/maio-cigano-descompasso-entre-politicas-publicas-e-realidade-dos-povos-ciganos-ainda-e-preocupante>

⁶³ Acesso disponível em: <http://www.mpf.mp.br/mt/sala-de-imprensa/noticias-mt/mpf-ouve-anseios-de-comunidade-cigana-em-mato-grosso-e-estreita-relacoes>

Outro evento que deverá ter desdobramentos quanto à legislação para os povos ciganos, ainda que de forma tímida, é a IV Conferência Nacional de Promoção da Igualdade Racial (Conapir), que ocorreu em Brasília entre os dias 27 e 30 de maio, com a participação de representantes de comunidades ciganas de vários Estados brasileiros. O documento base para debate e a própria conferência estava toda orientada para as questões das populações de matrizes africanas e apenas mencionava brevemente as comunidades ciganas, reconhecendo as políticas históricas anticiganas, o racismo e a opressão e cobrando soluções para essas questões.

Tenho informações que em paralelo ao evento, a equipe de saúde cigana do DAGEP acabou organizando uma reunião informal com os representantes ciganos para tratar da criação do comitê e da política pública de saúde específicos para essas etnias. Mas não sei os resultados e como ficaram as negociações nem da IV Conapir e nem da reunião que a equipe do DAGEP fez com os representantes romani.

Para finalizar a sessão de documentos atuais publicados em 2017, que afetam as condições de apropriação das políticas públicas de saúde para ciganos no Brasil, ressalto a Recomendação N° 026 do Conselho Nacional de Saúde (CNS) de 09 de junho de 2017, que solicita à Secretaria de Gestão Estratégica e Participativa (SGEP), à Comissão Intergestores Tripartite (CIT) e às Comissões Intergestores Bipartites (CIBs): que se empenhem na criação de novos comitês de equidade e no fortalecimento dos existentes, garantindo a continuidade desta estratégia de promoção da saúde da população brasileira em sua diversidade constitutiva citando diretamente as comunidades ciganas. Abaixo (Tabela 6), uma lista de documentos, leis, normativas ou orientações que, mesmo indiretamente, também afetam a saúde cigana.

Outros documentos que também regem a saúde cigana

Tabela 6 – Documentos nacionais e ações interministeriais que regem a saúde cigana

Tipo	Data	Conteúdo
Lei Complementar 75	1993	Atribui ao MPF a proteção e a defesa dos interesses das minorias étnicas; sendo que em 1994 o órgão cria a Câmara de Coordenação e Revisão dos Direitos das Comunidades Indígenas e Minorias e inclui as comunidades ciganas.
5ª Conferência Nacional de Direitos Humanos	2000	Participação de um único cigano que apresentou algumas propostas e cujos resultados entraram como seis temas para ciganos no II Programa Nacional de Direitos Humanos (2002).
Programa Nacional de Direitos Humanos	2002	Contém seis itens contemplando especificamente as questões ciganas, mas nenhum correspondendo à saúde.

Continua...

Tabela 6 – Documentos nacionais e ações interministeriais que regem a saúde cigana

Continuação...

Lei 10.678 Decreto Presidencial 5.197/2003	2003	Criação da Secretaria Especial de Promoção da Igualdade Racial – SEPPIR; Criação do Conselho Nacional da Promoção da Igualdade Racial – CNPIR ⁶⁴ .
Decreto Presidencial 4.886	2003	Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial que traz itens relativos à saúde.
I Conapir – Conferência Nacional de Promoção da Igualdade Racial	2005	Foram aprovadas 87 propostas no campo da “Saúde”, sendo uma específica para saúde cigana: ✓ Garantir a presença de ginecologista mulher nas unidades móveis, para que as mulheres ciganas possam realizar seus exames preventivos e de pré-natal sem constrangimentos.
Decreto Presidencial 25 de maio	2006	Institui o Dia Nacional do Cigano, a ser comemorado no dia 24 de maio de cada ano.
Decreto Presidencial nº 6.040	2007	Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (ciganos inclusos).
II Conapir	2009	No Relatório da 2ª CONAPIR, no tema “saúde” dois artigos são dedicados exclusivamente aos ciganos: ✓ Articular a implementação de programas de saúde diferenciados na assistência à etnia cigana pelo SUS, priorizando ações na área de medicina preventiva, segurança alimentar, fitoterapia e DST/AIDS; ✓ Buscar mecanismos para garantir o atendimento integral e imediato de saúde dos grupos de ciganos acampados e de passagem, oferecendo saneamento básico atendimento de saúde através de ações emergenciais dos órgãos públicos”.
Portaria nº 1.820 do Ministério da Saúde	2009	Dispõe sobre os direitos e deveres dos usuários da saúde. No parágrafo único, do Art. 4º, afirma o princípio da não discriminação na rede de serviços de saúde.
Decreto Presidencial nº 6.872	2009	Cria o Plano Nacional de Promoção da Igualdade Racial com o eixo 3 voltado para a saúde, onde estabelece várias ações para populações ciganas as citando nominalmente nos seguintes incisos: II - Promover a integralidade, com equidade, na atenção à saúde das populações negras, indígenas, ciganas e quilombolas; VI - Ampliar o acesso das populações negra, indígena, cigana e quilombola, com qualidade e humanização, a todos os níveis de atenção à saúde, priorizando a questão de gênero e idade;

Continua...

⁶⁴ Atualmente o representante titular da comunidade cigana no órgão é José Carlos Silva da Associação Centro de Estudos e Discussões Romani (CEDRO). O suplente é José Daniel Juarez Rolim da AMSK.

Tabela 6 – Documentos nacionais e ações interministeriais que regem a saúde cigana

Continuação...

Decreto Presidencial nº 6.872		<p>VII - Preservar o uso de bens materiais e imateriais do patrimônio cultural das comunidades quilombolas, indígenas, ciganas e de terreiro; indígenas, acampamentos ciganos e comunidades quilombolas;</p> <p>VIII - Desenvolver medidas de promoção de saúde e implementar o programa saúde da família, nas aldeias;</p> <p>X - Desenvolver ações específicas de combate à disseminação de HIV/AIDS e demais DST junto às populações negras, indígenas e ciganas;</p> <p>XII - Ampliar as ações de planejamento familiar, às comunidades de terreiros, quilombolas e ciganas.</p>
Decreto Presidencial nº 7.037	2009	<p>Institui o III Programa Nacional de Direitos Humanos – III PNDH:</p> <p>✓ Objetivo estratégico III - Garantia do acesso à terra e à moradia para a população de baixa renda e grupos sociais vulnerabilizados;</p> <p>✓ Ações programáticas: k) garantir as condições para a realização de acampamentos ciganos em todo o território nacional, visando à preservação de suas tradições, práticas e patrimônio cultural.</p>
Lei nº 12.288	2010	<p>Institui o Estatuto da Igualdade Racial, que apesar de ter como público alvo à população negra, também, de certa forma, rege a etnia cigana, tanto assim, que participam da Conapir.</p>
Relatório Plenária Governamental: Políticas Públicas e os Povos de Cultura Cigana	2012	<p>Relatório que apresenta demandas dos povos ciganos que emergiram na Plenária Governamental “Políticas Públicas e Povos de Cultura Cigana”, realizada no dia 25/05/2012, no Rio de Janeiro. Os subsídios dessa plenária foram agregadas para a elaboração do Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável para Povos de Cultura Cigana que ainda não saiu do papel.</p>
Documento informativo da Secretaria de Igualdade Racial (dispositivo de circulação)	2013	<p>Publicação da SEPPIR Brasil Cigano – Guia de Políticas Públicas para Povos Ciganos:</p> <p>✓ Eixo 2 "Políticas Sociais e de Infraestrutura", lista dois temas relacionados a saúde: "Direito à Saúde e Programa Saúde da Família – PSF" e "Programa Saúde Bucal – PSB/Brasil Sorridente".</p>
Resoluções da III Conferência Nacional de Promoção da Igualdade Racial (Conapir)	2013	<p>Foram aprovadas resoluções que incluem nomeadamente os povos romani nas áreas de educação, saúde, ações afirmativas, pesquisa e geração de conhecimento, participação social, capacitação para apresentação de projeto, formação profissional, acesso ao crédito, acesso à terra, coleta de dados e informações e mídia.</p>
Relatório Executivo Brasil Cigano I Semana Nacional dos Povos Ciganos – 20 a 24 de maio de 2013	2013	<p>O relatório apresenta os resultados de duas oficinas de saúde (uma para mulheres e outra para homens) realizadas com representantes de associações das comunidades ciganas durante a I Semana Nacional dos Povos Ciganos (23 e 24 de maio de 2013), realizado em Brasília; trazendo uma lista com sugestões e demandas referentes à saúde pública para os povos romani.</p>

Continua...

Tabela 6 – Documentos nacionais e ações interministeriais que regem a saúde cigana

Continuação...

Recomendação do Ministério Público Federal nº 81	2013	Aborda a questão da inviolabilidade dos domicílios das comunidades ciganas, especialmente suas tendas.
Portaria nº 2.446 do Ministério da Saúde	2014	Redefine a Política Nacional da Saúde (PNPS) que estabelece no Artigo 3º, Inciso IV o respeito às diversidades, que reconhece, respeita e explicita as diferenças entre sujeitos e coletivos, abrangendo as diversidades étnicas, etárias, de capacidade, de gênero, de orientação sexual, entre territórios e regiões geográficas, dentre outras formas de diferenças que interferem nas condições e determinações da saúde.
Resolução nº 181 do Conselho Nacional dos Direitos da Criança e do Adolescente	2016	Dispõe sobre os parâmetros para interpretação dos direitos e adequação dos serviços relacionados ao atendimento da Crianças e dos Adolescentes pertencentes a Povos e Comunidades Tradicionais no Brasil.
Plano Nacional de Segurança Alimentar	2017	Desafio 6.1 – Promover o acesso universal à alimentação adequada e saudável, com prioridade para as famílias e pessoas em situação de insegurança alimentar nacional. Ação 1.2 – Identificar quais as localidades e/ou municípios prioritários, urbanos e rurais, por meio de parcerias com a sociedade civil organizada, para as ações de busca ativa para inclusão no Cadastro Único de famílias da população negra, dos povos ciganos e dos povos de terreiro/ povos e comunidades de matriz africana e demais GPTEs.
Informativo – Cartilha publicada pelo Ministério do Desenvolvimento Social em parceria com a AMSK	2017	Atendimento aos Povos Ciganos no SUAS – Secretaria Nacional de Assistência Social – Ministério do Desenvolvimento Social; Atendimento às Famílias Ciganas na Proteção Social Básica; Visou subsidiar os profissionais do Sistema Único de Assistência Social no atendimento adequado aos povos ciganos, respeitando suas tradições e cultura. Conhecer um pouco das especificidades dos povos ciganos auxilia no combate à discriminação, preconceito e racismo institucional, propiciando maior visibilidade.
Ações interministeriais	Sem datas	Três outras ações são listadas no site do MS como sendo específicas para os povos ciganos: a) "a realização de duas edições do Prêmio Culturas Ciganas, promovido pelo Ministério da Cultura"; b) o fato de que uma das propostas apresentadas no Grupo de Trabalho Interministerial Cigano – GTI/Cigano foi "ampliar o levantamento sobre as condições de saúde da população cigana iniciadas em 2010 com populações acampadas"; e c) "a formação de uma rede de apoio do Ministério da Saúde com as secretarias de saúde dos municípios e o PSF para que deem cobertura às necessidades específicas em saúde dos ciganos acampados ou em rotas".

A circulação e a apropriação das políticas pelas vozes das comunidades discursivas

Terezinha: vejo como urgente e emergente porque temos acompanhado as políticas públicas do Brasil e a gente já viu a inserção do negro, que ainda precisa melhorar muitas coisas, mas já está inserido num contexto de debate, de busca por acesso a política. Também a questão do índio a gente já viu que entrou para o debate, das pessoas com deficiência, dos idosos e o cigano ele é uma etnia que está esquecida dentro das políticas públicas sociais e são seres humanos viventes em todo o mundo. Não é uma cultura brasileira, é uma cultura mundial. Então, nós vemos que existe uma necessidade urgente de se levantar uma bandeira em favor das políticas públicas sociais para os ciganos.

Olhando para todos esses documentos normativos ou informativos e eventos, parece que a saúde cigana está indo muito bem no Brasil. Com todos esses amparos legais, a impressão que dá é que as problemáticas das comunidades ciganas estão a caminho de serem resolvidas. Mas não é bem assim. Os resultados são tímidos e não chegam a maioria das pessoas ciganas, que continuam desconhecendo tais políticas. Os profissionais de saúde, outra ponta importante, quem as executam, também desconhecem as políticas específicas para ciganos.

Podemos constatar essas afirmativas por meio de duas maneiras: 1) quando olhamos para os contextos situacionais das comunidades ciganas, suas condições sociais de vida e saúde e vemos que são precárias e em situação de vulnerabilidade (esse contexto veremos no próximo tópico); 2) quando darmos ênfase nas vozes ciganas e o exemplo são as pessoas com quem mantivemos interlocução, que descrevem o não funcionamento das políticas com perfeição. A situação de ignorância das pessoas comuns das comunidades ciganas acerca dos seus direitos cidadãos, na saúde e de igualdade racial, é salientada por Wanderley da Rocha, confirmado por Elisa Costa e a gestão do MS. Questionado “se os ciganos têm direitos especiais na área da saúde, no SUS, nos órgãos públicos de saúde”, Wanderley respondeu da seguinte forma:

Wanderley: De maneira nenhuma. O que devia ter. O Tratado da ONU para o Brasil devia se cumprir em favor de nós ciganos e pra dizer bem a verdade, com todo o meu respeito, como "semianalfabético", ele não se cumpre a nosso favor! Em determinada hora ele está atendendo outras diversidades culturais, como minoria étnica racial, mas nós ciganos não! Porque com certeza que a OIT 169, esse tratado, veio para o Brasil já tem muito tempo, não foi agora o ano passado, já tem muito tempo. Eu te pergunto o que é que eles estão fazendo? Qual a mudança que teve para nós ciganos até agora? Se não essa terra que é a primeira terra em 500 anos de história? Mas será que isso foi por causa do tratado? O Ministério da Saúde nos deram um documento, Aluízio, Cartão Nacional de Saúde, a coisa mais bonita do mundo, moço! E eu não tive tempo de pegar o meu, porque eu tava no evento e eu tava sempre lá adiante do trabalho, conversando e tal, e eles fazendo os cartões para todos que fossem lá na barraquinha e eu não consegui buscar o meu. Eita, quando vi com os outros, depois que acabou o encontro, eu falei, meu Deus, eu não fiz o meu! Só que esse cartão que eles nos dão, apesar de bonito, a gente chega no posto de saúde e apresenta, eles dizem que não tá no sistema, que aquilo não vale, que tem que fazer um outro. E aí pega uns números, num papelzinho

branquinho, corta com tesoura e manda a gente emplastificar. Eles sabem desses direitos que os ciganos têm, que todas as etnias têm. Falta só visibilidade da parte do governo e interesse, ação direta do governo a favor, específico, porque nós sabemos que existem muitas leis que amparam os direitos dos povos de comunidades tradicionais. Só que nós ciganos somos menos vistos diante dessas leis que já existem. O que nós sonhamos que essas leis se cumpram também pra nós, pois no artigo, na lei de 88 da constituição, diz que todos são iguais diante da lei. Porque se existe a lei e tá beneficiando vários outros povos, só falta nós como ciganos e ela não chega pra nós. Isso é Injustiça! E que Deus possa tocar no coração desse povo que tem autonomia de fazer esse trabalho e nos ver pelo menos com igualdade racial.

A narrativa de Wanderley revela que os direitos garantidos em documentos e políticas, nacionais e internacionais, como a própria Constituição Federal e a Convenção 169 da OIT, não estão sendo cumpridos em relação aos povos ciganos. Pensando em termos comunicacionais, o ativista ressalta que a invisibilidade e o apagamento históricos foram tão fortes contra os ciganos, que as comunidades romani se configuram como a minoria étnica no Brasil que menos consegue acessá-las, apesar de estar no Brasil desde 1574.

Esses documentos, por mais específicos que sejam, a exemplo da Portaria 940, não circularam, posto que sequer têm planos de comunicação para divulgá-los às comunidades ciganas, principalmente as pessoas que não são ativistas, gente comum, que, em sua maioria, desconhecem seus direitos. A continuidade do diálogo acima, é reveladora destas situações, primeiro, ao avaliar o diálogo com o governo federal e depois, quando comenta sobre o funcionamento da portaria 940 e manda um recado muito direto ao Ministério da Saúde.

O discurso revela a consciencialização do líder cigano e a incorporação de narrativas diversas, que passam pelo discurso dos direitos humanos pela igualdade racial e justiça social; pelo discurso religioso na evocação constante de Deus; pelas cicatrizes da memória acerca das violências e sofrimentos sofridos; pelas memórias anteriores no contato com os campos e as instâncias estatais, além de suas comunidades discursivas, a exemplo do Evento Brasil Cigano e do Guia de Políticas Públicas que dele resultou, ambos sob coordenação da SEPPIR.

Wanderley: No ano de 2013, nós tivemos um encontro nacional aqui em Brasília, que se realizou ali na Granja do Torto. Onde se reuniu 300 ciganos de 19 Estados da Federação do Brasil, mais Brasília. E ali se reuniram 12 secretarias do governo em diversas instâncias, federais e distritais. E lá foi criado um guia de políticas públicas com todas as informações básicas para que os ciganos pudessem receber os seus direitos básicos. Ser recebido num hospital é direito básico? Ser atendido numa rede pública na área da escola, da educação, é direito do cidadão básico? É coisa básica eles colocaram no guia de políticas públicas. O que colocaram também na área da saúde, que disseram que abriram uma portaria, por nome 940, só que essa portaria ela tá no guia de políticas públicas, mas no Sistema Nacional de Saúde não! Porque nós não somos atendidos pelo Sistema Nacional de Saúde nos Estados da nossa Federação do Brasil com a garantia de direitos que se diz a portaria 940.

Não temos essa facilidade! Ainda enfrentamos racismo e preconceito e dificuldade de acesso, em determinadas horas, baseado em endereço. O que a portaria lá, em determinada hora mostra, que indiferente de endereço... como por exemplo, o cartão nacional da saúde, que eles nos passaram na época lá do encontro, a gente já vai no posto de saúde, pra sermos atendidos, várias vezes já foram, as pessoas lá não reconhecem. O que significa que não tá lá e não foi lançado no sistema aquele trabalho que eles nos apresentaram. E isso pra nós, é, com todo respeito com o Ministério da Saúde, é um descaso. É como se nós estivéssemos sendo enganados. Tivesse levado uma brincadeira pra nós e falado olha vou enganar eles, toma esse papel e a hora que você precisar você apresenta. E nós acreditamos e levamos e não estamos sendo respeitados com esse documento que eles nos passaram, Cartão Nacional de Saúde. Eles nos dão outros que eles mesmos programam os números lá, papelzinho branco lá, não sei como e manda plastificar. O que nós gostaríamos que o Ministério da Saúde tivesse envolvimento direto com o povo cigano, assim como eles têm com todas as nações do Brasil. Porque nós somos diferentes dos outros? O que que está acontecendo? Por isso Deus é tão bom. Você fez uma pergunta, porque que o cigano não adoecer muito? Talvez porque Ele sabe como que as pessoas que não ciganas que estão diante daquela área trata nós. Então, Deus, por ser muito bom, falou: *“então também não vou deixar eles adoecerem não, porque se eles adoecerem, eles vão passar muitas lutas para conseguir acessar seus direitos, então, não vou deixar eles adoecerem”*. Só que hoje Aluízio, em pleno século XXI, aqui em Brasília, nós já estamos descobrindo, por exemplo: o Ministério da Saúde não quer fazer? Eu sei onde ir reclamar dele, denunciar o MS. Porque de primeiro eu não sabia. Agora eu já aprendi, eu sei aonde eu vou. Eu vou no Ministério Público Federal e apresento a denúncia do MS.

Aluízio: Essa portaria não está funcionando?

Wanderley: Não! Não tá funcionando, porque, não tá funcionando nada. Porque nem o cartão que eles nos deram vale. E o que a portaria tá fazendo? Quais são as visitas que os ciganos recebem nos acampamentos? Quais são as formas de tratamentos que os ciganos, de orientações sobre infecções, é problemas de saúde, contaminações de tal coisa? Nós praticamente, aqui em Brasília, eu já recebi algumas visitas na área da saúde, porque na Capital das leis e como eu te disse, nós conhecemos nossos direitos, nós sempre estamos batendo nas portas certas. Temos conhecimentos com vários procuradores da cidade de Brasília, da Capital e ministros, senadores, deputados. Agora nós sabemos nossos direitos, somos ‘semianalfabéticos’, mas não somos mudos, nós sabemos falar! Pra nós aqui nós temos mais facilidade de acesso a saúde, claro! Só que nos Estados da Federação do Brasil, os ciganos passam grandes dificuldades de acesso de saúde. Assim como os moradores também, em determinadas áreas reclamam na televisão, essas coisas, e pros ciganos muito mais. Então, a portaria 940 ela não tá funcionando de uma forma correta que está atendendo nós ciganos, o que o MS, já que está aprovada a lei, deveria cumprir em nosso favor. O que é que tá faltando? Verba? Não, moço! Isso não existe. Não basta dinheiro pra aprovar uma lei. E depois de aprovada que se cumpra. Então, nós estamos precisando que a portaria 940 não fique só no papel. Que ela saia do papel e entra no sistema nacional para que todo cigano que chegar em qualquer posto de saúde e falar eu sou cigano, qualquer um dos que está trabalhando ali, já sabe que o cigano ali tem aquela portaria, que ele deve ser atendido por aquele modelo que está escrito lá. Se não, poxa vida, melhor que tire do papel. Nós vamos viver enganados? Isso é uma forma de nos enganar? Porque foi em 2013 e em 2017 eu tô te falando e tenho testemunha. Que o MS possa me provar o contrário, do trabalho que ele já tem

desenvolvido para cigano no Brasil na área da saúde? Quais são pelo menos as pesquisas que eles já fizeram pra saber?

Essas críticas levantadas por Wanderley acerca da não circulação e da não apropriação da portaria 940, a principal normativa específica para as comunidades ciganas na área da saúde, são reconhecidas pelo MS e sua principal auxiliar da sociedade civil, a AMSK. Elisa Costa, que tem sido a voz cigana mais central neste mercado simbólico da saúde cigana junto ao MS, defende que representantes das etnias romani têm participado da elaboração das políticas. Mas consideramos a informação como uma verdade parcial, já que parte do movimento cigano que não se alinha com esta associação, a exemplo da própria ANEC, foram marginalizados.

Mesmo afirmando participação ativa de representantes das comunidades ciganas na elaboração das políticas em saúde, a presidente da AMSK nega que elas tenham circulado de maneira efetiva ou que os ciganos “comuns” conheçam os seus direitos, relatando que, os canais que o governo mantém para o diálogo com as comunidades ciganas são precários:

Elisa: Sim, temos participado ativamente. Isso significa, um grupo de pessoas de etnia romani que de fato entrou para o processo de militância e na forma coletiva. O que é bastante raro no país. É também bastante difícil porque muitos outros participam de forma desqualificada, sem compreender o todo e apenas sua própria família e/ou por vezes contribui para o estereótipo já existente da falta de qualificação. São os chamados "loucos por fotos". Não há informação qualificada, existe apenas um empobrecimento de dados. Isso acaba por não engrossar o corpo das políticas efetivas, mas estamos lutando contra isso. Qualificar é de fato fundamental.

Aluizio: Tiveram voz ativa?

Elisa: Sim, estamos conseguindo construir uma boa base de informações, falta muita coisa, muita estrada, mas já começou.

Aluizio: Foram ouvidos e tiveram sugestões acatadas?

Elisa: Nossa maior vitória foi o entendimento do MS, digo DAGEP, quanto a escuta qualificada, o trabalho na intersetorialidade, no respeito as diferenças e no entendimento de que o Povo Rom – os assim chamados ciganos precisam estar inseridos no conceito da Equidade e de forma efetiva.

Aluizio: As pessoas e comunidades ciganas conhecem os seus direitos cidadãos?

Elisa: Na sua grande maioria não.

Aluizio: Tomaram conhecimento das políticas e delas fazem uso?

Elisa: Esse desafio ainda está em andamento, entretanto, cada vez mais, temos ciganos e ciganas se qualificando para isso.

Aluizio: Há canais de diálogo entre o governo e as comunidades romani?

Elisa: Existem, mas ainda de forma precária e na sua grande maioria com foco apenas na localidade. Isso é fantástico, respeitando as especificidades de braços familiares, mas por outros perdemos a identidade dos conjuntos que se tornam leis federais por exemplo. É por esses dos braços que lutamos, mas é quase desumano. Foram anos de informações erradas, séculos de preconceito

institucionalizado e digo isso do Porteiro das unidades de saúde, clínicas e hospitais, até o médico, passando por todos os serviços ofertados.

Aluízio: As leis foram divulgadas e circuladas, isto é, apropriadas pelas pessoas romani?

Elisa: Esse ainda é um objetivo a ser alcançado, não só pelo povo rom no Brasil, mas por todos os cidadãos e cidadãs brasileiros, em especial aos pertencentes a recortes étnicos raciais, povos e comunidades tradicionais.

As representantes do MS confirmam o desconhecimento da Portaria 940 por parte das comunidades ciganas e os efeitos que dela poderiam derivar nos serviços de saúde:

Aluízio: Como ocorre a circulação e a divulgação das políticas?

Mária de Fátima: Isso está no site da Secretaria. E a gente fez uma tiragem e começou a mandar para os postos de saúde e aí os próprios ciganos ajudaram na divulgação, entendeu? Quer dizer aqueles que brigaram com a foto, não.

Aluízio: Os grupos ciganos hoje no Brasil conhecem a portaria 940?

Maria de Fátima: Não! Eu acho que não. Primeiro assim, algumas coisas, em alguns lugares, esses por exemplo, que estão muito afastados, eu não sei se chegou lá. Eu não tenho essa certeza. Segundo, que tem essa questão ideológica, porque ao invés de botar debaixo do sovaco e esfregar na cara do atendente, não é, resolveram ir para o ministério público, criar confusão à toa. A portaria vale, não tem problema nenhum com a portaria.

Telma Elizabeth: Nessas oitivas nessas três oitivas lá na SEPPIR a gente viu que alguns líderes conhecem bem, já estão bem inteirados. Mas até algumas etnias, a gente vê assim, algumas tem mais alcance, até por questão de estudarem mais e tudo, conseguiram alcançar isso em termos de entendimento, de buscar também. Então, tem gente, tem alguns líderes, tem algumas pessoas que conhecem mais e aí vão colocando para os outros, mas muita gente não sabe, a grande maioria não sabe.

As iniciativas de produção de materiais de circulação de direitos na saúde realizadas pelo MS, o cartaz e a cartilha se destinam aos profissionais. Mesmo assim, elas não foram pacíficas no movimento cigano. É disto que a representante do DAGEP se refere acima quando diz que “aqueles que brigaram com a foto” não ajudaram na divulgação das políticas. Ou, então, quando justifica a não circulação e apropriação por ser uma “questão ideológica”, uma vez que “ao invés de botar debaixo do sovaco e esfregar na cara do atendente, resolveram ir para o ministério público, criar confusão à toa”.

Ela se refere a um episódio em que estiveram envolvidas a AMSK e a ANEC, quando da elaboração do Cartaz “Povo Cigano – Acesso Humanizado e Acolhedor em todos os serviços de saúde”, que focou na divulgação da portaria 940. Voltarei a este assunto no contexto das identidades ciganas. Por enquanto, trago a fala das técnicas para mostrar que, a portaria 940 é sim desconhecida pela maioria das pessoas ciganas no Brasil. E pelos próprios profissionais, que apesar de conformarem uma comunidade discursiva importante para a efetivação das políticas, posto que são quem prestam os serviços e atendimentos de saúde, mantendo contato

direto com as pessoas ciganas; não participaram da elaboração das políticas, ainda que sejam citados nos documentos ou pelos gestores. Isso é um indicador de complexificação da situação.

Quando perguntei à Elisa da AMSK se “os profissionais e agentes públicos, em especial os da área da saúde conhecem tais leis?” Ela respondeu que “na sua grande maioria não”, disse que “a sensibilização de causas não prioritárias para o governo é bastante difícil” e alegou que “nos falta financiamento, nos sobra questões a resolver”. Os profissionais de saúde da UBS da Rota do Cavalo, que atendem à comunidade N. Canaã, admitem não conhecer políticas específicas. O médico e chefe do serviço, Uélver Pereira da Silva nos relatou a seguinte situação:

Uélver: Eu sei que tem a política né, para minorias étnicas, salvo engano, os ciganos eles se encaixam nessa política. Nesse ponto aí eu te confesso que eu pequei, nunca estudei a fundo, e até no tratado de medicina da família tem um capítulo que é específico para população cigana, porque tem uma UBS que fica dentro, acho que é a maior comunidade cigana do Brasil, e o pessoal de lá que escreveu esse capítulo, eu ainda não consegui sentar pra ler, assim, falha minha, mas nunca me aprofundi.

Já a técnica de enfermagem Maria Olímpia Plácido Cunha, quando perguntei se conhecia alguma lei ou política pública específica para ciganos, se limitou a responder que: “Não. Não!” E não deu maiores explicações. Por sua vez, a agente comunitária de Saúde, Raiane Ribeiro Porto Augusto, respondeu da seguinte forma:

Raiane: Não. É uma questão que a gente fica até levantando em reunião, que a gente tem que começar a trabalhar, até pra saber lidar melhor com eles né. Porque até a questão do pré-natal a gente ficou aqui meio sem saber como fazer, porque eles queriam fazer apenas se fosse com mulher. Então, eles fazem o pré-natal com a enfermeira e qualquer dúvida ela tira com o médico né, se precisar de alguma avaliação, tem que perguntar se ela aceita se o médico faça avaliação, por conta da cultura deles, né, então a gente tem que estudar melhor as leis. Saber até em questões de notificação. A gente não sabe como notificar até onde vai o nosso acesso, até onde pode tentar intervir.

As respostas do médico e da ACS, são reveladoras de que não conhecem leis específicas, mas sentem a necessidade, já que encontram dificuldades com o atendimento, por exemplo, do pré-natal, uma vez que as mulheres não queriam ser atendidas por um profissional do sexo masculino, ou então, quanto às questões de notificação. Aliás, essa é uma das principais reivindicações específicas acerca da saúde cigana, levantada como uma demanda fundamental por muitos grupos e ativistas ciganos: o cuidado das instituições de saúde em colocar apenas profissionais do sexo masculino para atender a população cigana do sexo masculino e o mesmo procedimento de atender as mulheres ciganas com profissionais do sexo feminino.

4.2.2. Portugal e as políticas de integração e saúde

Portugal só começou a efetivar políticas sociais e de saúde universalistas, isto é, em favor de toda a população portuguesa, incluindo aí os ciganos, a partir da Revolução dos Cravos, em 1974, que redemocratizou o país. Na Constituição de 1976, estabelece, por exemplo, em seu artigo 64, que o acesso à saúde é um direito social previsto a toda população do país, tendo por base os princípios da universalidade, generalidade e gratuidade (Gomes, 2014, p. 4).

Em seu estatuto, o SNS está definido como "um conjunto ordenado e hierarquizado de instituições e serviços oficiais prestadores de cuidados da saúde, funcionando sob a tutela do Ministério da Saúde" (Estatuto do SNS, 1993, in Ribeiro & Pires, 2002, p 10). Entretanto, "o desenho fundamental do Serviço Nacional de Saúde (SNS) português levou cerca de 10 anos para ser implementado, refletindo muito claramente as contradições e as lutas internas, entre o Estado e o associativismo / corporativismo médico" (Mozzicafredolo, 2000).

A organização do Serviço Nacional de Saúde (SNS), responsável por coordenar e fiscalizar os serviços de saúde em todos os níveis e regiões de Portugal caracteriza-se por um sistema de saúde misto, com diferentes modelos de pagamento. Antes da implementação do SNS "o sistema era completamente fragmentado, marcado por uma ideologia corporativa de concepção médico-sanitarista que preconizava uma filosofia de não intervenção do Estado nos problemas de saúde" (Souza, 2009).

“O SNS envolve todos os cuidados integrados de saúde, compreendendo a promoção e vigilância da saúde, a prevenção da doença, o diagnóstico e tratamento dos doentes e a reabilitação médica e social. Conforme promulgado pela Constituição Portuguesa de 1976 o SNS tem gestão descentralizada e participada, tem como objectivo a efetivação por parte do Estado da responsabilidade que lhe cabe na proteção da saúde individual e coletiva”. (GOMES, 2014, p. 16)

Ter gestão descentralizada e participada, não significa dizer que os gastos da saúde venham unicamente do financiamento público, tampouco que o Sistema funciona sem falhas. Desde a sua implementação, em 1976, várias reformas na área da saúde aconteceram até os dias atuais, com alterações e incrementos de novas instituições, serviços e normas. A exemplo do Decreto Lei Nº 254 de 29 de junho de 1982, que criou as administrações regionais de saúde. Ou da Lei de Bases da Saúde (Lei 48) aprovada em 1990 e do Estatuto do SNS, aprovado em 1993, importantes reformas no setor saúde de Portugal (Ribeiro & Pires, 2002, p. 4).

A Lei de Bases define o SNS como uma estrutura que visa a efetivação do direito à saúde, atuando com serviços próprios, acordos com entidades privadas para prestação de

cuidados, tendo como missão apoiar e fiscalizar a atividade pública. É também esta lei que passa a estipular o cofinanciamento com o estabelecimento de taxas para o atendimento no SNS, que ainda vigora ainda hoje. Mas esta é uma questão problemática, que aliás, tem causado problemas para a efetivação de um atendimento equitativo. É o que constata Ribeiro & Pires (2002, p. 9), ao pontuar que o aumento da prestação e do cofinanciamento por entidades privadas provocou cisões no acesso aos cuidados de saúde, levando ao questionamento do imperativo da equidade no acesso à saúde.

Apesar dos avanços desde a implantação do SNS, muitos problemas ainda são enfrentados pelas pessoas ciganas para acessar os serviços de saúde de forma equitativa, respeitando suas especificidades culturais e sociais. De acordo com Maria Luisa Silva et al. (2000), em Portugal as comunidades ciganas são impedidas de se integrarem à sociedade global. "Estigmatizadas pela marca do nomadismo que pretensamente dispensa uma política de territorialização" e, "em associação com esse tipo de vida errante, à marca de um estilo de vida pré-moderno em que o desejo de liberdade torna inviável qualquer tentativa de institucionalização escolar, profissional ou sanitária" (Idem).

Uma das primeiras questões que se coloca no cenário português é o fato de que no país não são permitidas recolhas de informações relativas a minorias étnicas para não configurar discriminação, o que impede, gestores ou pesquisadores de saber informações básicas, como o número de ciganos vivendo no país. Assim, "permanecem ainda como um grupo não (re)conhecido pela sociedade portuguesa majoritária. Não reconhecidos nem como uma minoria nacional, nem como uma minoria étnica" (Mendes, Magano e Candeias, 2014, p. 12).

Diferente do Brasil, onde ao lado da SEPPIR, o MS tem um papel ativo nas questões da saúde cigana; em Portugal o órgão central não possui equipe ou lei específica, ainda que a isenção no pagamento, em caso de extrema pobreza, beneficie boa parcela das pessoas romani. Ao listar as políticas públicas que beneficiam essa população no âmbito da saúde, o Estudo Nacional Sobre as Comunidades Ciganas (2014), cita o Plano Nacional de Saúde 2012-2016 e outras ações como o programa para Infecção de VIH/SIDA; e o programa para a prevenção e controle do tabagismo e de alimentação saudável, que são disponibilizados para toda a população, abrangendo as comunidades ciganas (Mendes, Magano e Candeias, 2014, p. 34).

O diálogo com a minoria cigana no país cabe exclusivamente ao Alto Comissariado para as Migrações (ACM), que concentra todas as políticas públicas específicas destinadas à população cigana. Antes de ser ACM, foi criado em 1995 como Alto Comissariado para as Imigrações e Minorias Étnicas (Acime) e entre 2007 e 2014 foi chamado de Alto Comissariado para as Migrações e Diálogo Intercultural (ACIDI). Para o trato com as comunidades ciganas,

em 2007, o órgão criou o GACI, atualmente NACI, responsável por gerir todas as ações referentes a essas etnias. Ações que, a partir de 2013, foram reunidas na Estratégia Nacional de Integração das Comunidades Ciganas 2013-2020 (ENICC). O NACI:

[...] tem estruturado a sua missão em torno de três grandes linhas: o reforço do diálogo intercultural, a promoção da educação, da cultura e da cidadania e apoio à capacitação, desenvolvendo um conjunto de atividades orientadas para a promoção e integração social dos ciganos, em articulação com entidades com responsabilidade nesta área, nos domínios da educação, habitação, emprego, formação e saúde. (PORTUGAL-ACID, 2013, p. 12)

A ENICC foi elaborada atendendo a uma recomendação da União Europeia. Se constitui como uma resposta ao relatório realizado pela Subcomissão para a Igualdade de Oportunidades e Família, da Comissão Parlamentar de Ética, Sociedade e Cultura, a propósito do Ano Europeu para o Diálogo Intercultural, apresentado em 2009. Como explicita o texto de apresentação da ENICC, ao apontar as “situações de pobreza, exclusão e marginalidade, de que as comunidades ciganas continuam a ser vítimas, elencando uma série de recomendações no sentido de colmatar as carências observadas em diversas áreas”; o relatório se constituiu como “um marco que permitiu que esta problemática constasse da agenda política” (Portugal-Acid, 2013, p. 10 e 11).

O governo português reconhece que “foram perseguidos e submetidos a leis repressivas que legitimaram castigos muito duros, nem sempre proporcionais aos delitos cometidos”; ressaltando que foi somente depois de “quase quatro séculos após a sua entrada em Portugal”, que “a Constituição de 1822 atribuiu a cidadania portuguesa aos ciganos” (Idem, p. 9 e 10). Este reconhecimento não foi efetivo e os ciganos portugueses continuam sem aceder aos seus direitos cidadãos, excluídos em bairros sociais de difícil acesso. Neste cenário, vou me concentrar em descrever as políticas, programas, projetos e ações em saúde ou políticas sociais que estejam, direta ou indiretamente vinculadas à Estratégia Nacional.

O documento possui cinco eixos, sendo um deles a "saúde" (Acid, 2013, p. 61, 62 e 63), que sublinha a equidade como princípio geral do sistema de saúde e estabelece quatro prioridades: promover ações de formação/informação sobre educação para a saúde e serviços disponíveis; contribuir para ganhos em saúde das comunidades ciganas, apostando na prevenção; sensibilizar e formar os profissionais de saúde para a diversidade cultural; e criar e/ou aprofundar as relações de proximidade entre os serviços de saúde e as comunidades ciganas, estabelecendo pontes e dinamizando parcerias.

O documento prevê ainda que as metas e ações realizadas em todos os eixos devem ser fiscalizadas e acompanhadas pelo "Grupo Consultivo para Integração das Comunidades Ciganas", que tem mandato de dois anos e é composto por pesquisadores, ciganos,

representantes do GACI, bem como representantes de outros ministérios sociais como saúde e educação. O Conselho foi criado para gerir a estratégia para integração de tais comunidades.

Com base na ENICC, o ACM tem coordenado algumas ações que de alguma forma impactam na saúde cigana, já que envolve diretamente a associações ciganas ou mediadores romani. Uma das ações é o Programa de Apoio ao Associativismo Cigano (PAAC), cuja primeira edição ocorreu em 2017, contando com a participação de 11 associações, das quais 8 eram ciganas e seis tiveram projetos aprovados, mas nenhum dizia respeito à saúde. O programa financia pequenos projetos no valor de até 1,5 mil euros desenvolvidos por associações ciganas.

Um dos produtos foi o Estudo Nacional sobre as Comunidades Ciganas (ENCC), publicado em 2014 por meio do Observatório dos Ciganos (OBCIG), ele próprio um dos produtos resultados da estratégia, mas que atualmente, está praticamente sem qualquer atividade e conta com apenas uma funcionária. O ENCC traz resultados de uma investigação realizada com gestores e técnicos que atuam com políticas públicas implantadas em diversos níveis (nacional, distrital, de concelho ou local); além de um inquérito por questionário aplicado a 1.599 pessoas ciganas. Levanta informações que confirmam as más condições de vida e saúde das comunidades romani no país (Mendes, Magano e Candeias, 2014).

No âmbito do ACM, destacam-se quatro ações que impactam junto à comunidade cigana: o projeto-piloto de mediadores municipais; o programa Opré Chavalé de apoio a estudantes de ensino superior; o programa Escolhas; e a Comissão para a Igualdade e Contra a Discriminação Racial (CICDR), criada pela Lei 134/99, de 28 de agosto. A comissão tem como intuito: “prevenir e proibir a discriminação racial sob todas as formas e sancionar a prática de atos que se traduzam na violação de quaisquer direitos fundamentais” (Mendes, Magano e Candeias, 2014, p. 38). A partir da aprovação da Lei 18/2004, mais conhecida como “Diretiva Raça”, transpondo para a ordem jurídica nacional o racismo como crime, o órgão ganhou força. Há um representante cigano na CICDR: Luis Romão, mediador de uma escola municipal em Elvas e líder associativista, com quem conversamos sobre a atuação neste órgão.

Quanto ao projeto-piloto de mediadores, teve início em 2009, com o intuito de “garantir a participação dos ciganos, tanto no desenvolvimento de algumas atividades, como no planeamento de outras” (Portugal-Acid, 2013, p. 12). Desenvolvido em parceria com os municípios e organizações da sociedade civil, o projeto visa a “colocação de mediadores nos serviços municipais” (Mendes, Magano e Candeias, 2014, p. 39). Tem se constituído como um marco, para a mediação e a resolução de conflitos (Idem).

O projeto funcionou como iniciativa do governo português até 2013, quando foi substituído pelo programa ROMED 2, que entre 2011 e 2012, em sua versão ROMED 1, havia

formado 19 mediadores ciganos de diversas regiões. É financiado e gerido pelo conselho da Europa e a coordenação local realizada pela Associação Cigana Letras Nómadas, por meio de seu vice-presidente, Bruno Gomes, que ocupa o cargo de conselheiro nacional para o Conselho da Europa. O ACM continuou em cena, mas apenas apoiando e promovendo o diálogo institucional junto às autarquias e câmaras municipais que aderiram ao projeto.

Em 2017/18, o ROMED está em sua terceira edição, contemplando sete municípios: Abrantes, Barcelos, Beja, Coimbra, Elvas, Figueira da Foz, Moura Seixal e Torres Vedras. Além de criar postos de trabalho para mediadores ciganos, o ROMED promove a formação de grupos ativos comunitários e o incentivo a formação de organizações e associações, que desenvolvem atividades e projetos, como por exemplo, pequenas campanhas preventivas de saúde. E ainda contabiliza a possibilidade da criação de postos de trabalhos para pessoas das comunidades ciganas locais, junto a órgãos públicos das autarquias e câmaras municipais ou privados, que desenvolvam parcerias com o poder municipal.

Os mediadores assistem às pessoas da comunidade no sentido de resolução de serviços burocráticos, como a marcação de consultas nos órgãos públicos de saúde, a entrada em processos de aquisição de direitos sociais como o rendimento de inserção social, a busca pelo primeiro emprego, o reforço escolar, a busca por melhores espaços de habitação, enfim. Eles influenciam fortemente o cenário do movimento político cigano, qualificando as associações que já existiam, mas em número muito menor e com dificuldades para a lida burocrática e o entendimento do diálogo estatal.

Os mediadores interferiram não apenas no movimento associativista cigano em Portugal, como pelos perfis jovens de seus ocupantes e “poder institucionalizado junto as entidades estatais”, passaram a ser lideranças dentro das comunidades, em contraposição ou justaposição às autoridades tradicionais, que se estruturam por meio da idade, sendo que os mais velhos têm o poder de fala, aconselhatório e decisório. Sua autoridade não vem apenas pela idade, mas por outros códigos e comportamentos da kalonidade, como o seu nível de vergonha, honra, honestidade e solidariedade junto às pessoas ciganas de sua comunidade e de outras; além do contato privilegiado que mantém ou não com o mundo não cigano.

Sobre o Programa Escolhas, que se iniciou em 2001, e antes era desenvolvido em outro nível administrativo foi integrado ao então Alto Comissariado para a Imigração e Diálogo Intercultural em 2004. De acordo com o site institucional do programa, sua missão “é promover a inclusão social de crianças e jovens de contextos socioeconômicos vulneráveis, visando a igualdade de oportunidades e o reforço da coesão social”. Está na 6ª geração, a qual decorrerá até dezembro de 2018, financiando 90 projetos. Para termos uma noção do alcance do projeto,

que não é específico para comunidades ciganas, mas atende muitas crianças e adolescentes oriundos delas, Mendes, Magano e Candeias (2014, p. 40), apontam que em sua 5ª geração (2013-2015) patrocinava 113 projetos, dos quais 85 abrangiam crianças e jovens ciganos.

Quanto ao Opré Chavalé, trata-se de um programa promovido pela associação de direitos humanos “Plataforma Portuguesa para os Direitos das Mulheres”, em parceria com a Associação Cigana Letras Nómadas. Cofinanciado pelo Programa Cidadania Ativa – EEA Grants gerido pela Fundação Calouste Gulbenkian; visa a integração das comunidades ciganas no ensino superior, apoiando jovens com bolsas de estudos (todas as universidades públicas cobram propina), além do acompanhamento pedagógico realizado por mediadores ciganos.

Em sua terceira edição, conseguiu ser integrada ao programa Escolhas e transformou-se numa política pública. Começou em 2015/2016 com 10 estudantes; em 2016/2017 subiu para 25 e na última edição 2017/2018 ampliaram outras cinco vagas, chegando a 30. Os beneficiados possuem entre 18 e 39 anos e têm sido a aposta do movimento cigano português para a renovação do ativismo no país. Nunca houve um grupo tão grande de pessoas ciganas acessando o ensino superior e debatendo as questões da inclusão social e educacional dessas comunidades.

No âmbito do ACM, cita-se o Fundo de Apoio à Estratégia Nacional para a Integração das Comunidades Ciganas (FAPE), que em 2017 estava em sua terceira edição. Naquele ano aprovou 18 projetos de 11 distritos com valores de até 25 mil euros, com duração de 18 meses. Os projetos visam a promoção do combate à discriminação e sensibilização da opinião pública, a promoção de formação sobre cidadania, o incentivo à participação comunitária ativa das comunidades ciganas, a promoção do conhecimento da história e cultura ciganas e outras ações que concorram diretamente para a execução das metas definidas pela ENICC.

Diferente do PAAC, em que só podem concorrer associações ciganas, este inclui ONGs ciganas e não ciganas. Essas últimas levam a maior parte dos projetos vencedores, o que é uma contradição, já que o fundo é da Estratégia para integrar ciganos, deveriam ser privilegiadas as associações ciganas ou projetos em que estivessem diretamente envolvidos. Em sua primeira edição apenas duas associações eram ciganas, na segunda foram quatro e na terceira, dos 18 projetos aprovados, apenas seis eram de associações ciganas.

Foi por meio do acesso a este fundo que a Associação Cigana Letras Nómadas, produziu a campanha audiovisual Lachin Sastipen (Boa saúde) para ser distribuída nas redes sociais, especialmente na plataforma do *youtube*. Quando nos voltamos para a construção enunciativa deste texto discursivo, percebemos que excetuando o primeiro episódio, que trouxe uma abordagem diferente com discursos de apresentação do projeto feito pelos dirigentes da Letras

Nómadas e um cenário sobre a saúde da população cigana no país, todos os episódios seguiram uma linha fixa de estrutura, variando entre 3 e 7 minutos.

O formato se constitui de um tema relativo à prevenção e dois quadros: a) a primeira parte do vídeo que apresenta o problema por meio de uma esquete ficcional, realizada por não atores ciganos que tenta ser engraçada, mas acaba por demonstrar a falta de conhecimento da população ou a atitude incerta frente ao tema abordado; e b) a segunda parte, em que traz o depoimento de um profissional de saúde médico, com sua fala autorizada, ensinando a receita necessária e a postura correta frente a situação de saúde encenada na esquete.

Os seis temas abordados foram: saúde da mulher, nutrição saudável, do excesso de uso de sal na alimentação, da automedicação, da dificuldade e desconhecimento na consulta médica e dos sintomas e reações de socorro em casos de infarto. Em seus discursos no episódio 1, Bruno Gomes e Olga Mariano (ambos participantes da pesquisa de campo) destacam, por exemplo, o fato de que estudos indicam "que as comunidades ciganas têm menos 15 anos de esperança de vida em relação à média da sociedade maioritária" e apontam como causa "a ausência de práticas preventivas, bem como, alguns comportamentos menos corretos na temática, fazem estes cidadãos portugueses ciganos viverem menos".

O primeiro vídeo apresenta um cenário da saúde cigana em Portugal, baseado em estudo realizado pela Rede Europeia Anti-Pobreza Portugal (EAPN, 2008), dando enfoque em estatísticas como os fatos de que 25% dos ciganos portugueses sofrem de asma e bronquite; 15% de colesterol; e 11% de tensão arterial alta. Apontam também que 23,2% das mulheres ciganas portuguesas nunca foram ao ginecologista e das que foram, a maioria o fez, por estar grávida, por uma ou duas vezes no máximo ou apenas na hora do parto; que 26,9% dos inquiridos disseram ser fumadores habituais; 37% bebem diariamente; e 44% tem peso a mais, sendo que 13,7% são obesos.

Quanto à narrativa, esse primeiro episódio aborda o tema saúde da mulher/gravidez. A cena mostra um diálogo entre um casal cigano, cuja mulher feirante e grávida conversa com o marido a respeito da consulta médica que teria no dia seguinte para acompanhamento de pré-natal, mas o marido não dá importância, argumentando que gravidez não é doença e que a mulher tem de o acompanhar no trabalho da feira que ocorre no mesmo horário da consulta. A mulher faz cara de preocupação, mas concorda. O diálogo revela uma certa submissão ao marido, que não considera ser importante o acompanhamento pré-natal ou ginecológico, ainda um tabu nas comunidades ciganas mais tradicionais.

Não vamos adentrar em maiores análises. Se descrevemos de maneira mais completa a série é para mostrar que este é um dispositivo de enunciação revelador de várias comunidades

discursivas e contextos da apropriação das políticas de saúde no país por parte das comunidades e pessoas ciganas. Entre elas, a própria associação Letras Nômadas, as vozes autorizadas do discurso da medicina, o ACM e a Rede Europeia Anti-Pobreza Portugal (REAPN).

O produto tem mérito como uma iniciativa que partiu da comunidade, que sentiu a necessidade de trabalhar com a temática da saúde, aliás a única nesta área aprovadas pelo FAPE em suas três edições. Mas mantém um modelo de comunicação tradicional em que coloca o saber médico como o autorizado que aplica as informações necessárias, além de prescrever comportamentos à população, que considera como desprovida de qualquer saber, não levando em conta que possuem olhares diferenciados sobre o processo de saúde doença.

Entre os dispositivos de comunicação que marcam a saúde cigana em Portugal, por meio da atuação do ACM-NACI-ENICC, está a campanha contra a discriminação das comunidades ciganas #direitoaseroquequiserem, que revela um diálogo entre o órgão e a ONG Rede Europeia Anti-Pobreza Portugal (REAPN), que executou a campanha desenvolvida em comemoração ao dia nacional das comunidades ciganas, comemorado no país em 24 de junho. Composta por dois vídeos e materiais gráficos impressos (dois cartazes) e online (*banners, full banners, imagens, etc.*); a campanha apela para os sonhos infantis das crianças ciganas, que têm direito a serem o que quiserem quando crescerem, independente da etnia a qual pertençam.

Um dos vídeos traz o Diretor Geral do Departamento de Atenção à Saúde do MS conversando com crianças. De acordo com notícia no site da EAPN, o objetivo da campanha:

[...] é o de procurar influenciar positivamente a imagem social sobre as comunidades ciganas na sociedade maioritária, nomeadamente confrontando-a com a forma injusta e violentamente discriminatória com que trata quotidianamente e transversalmente esta etnia e, desta forma, embora não exclusivamente, convocando-a para uma mudança de comportamentos⁶⁵.

A REAPN é a principal ONG não cigana em Portugal a trabalhar com a temática no âmbito da saúde e da comunicação, assim como da comunicação e saúde. A instituição coordenou a investigação/publicação "As comunidades ciganas e a saúde: um primeiro retrato nacional" que tentou realizar um mapeamento nacional sobre a situação da saúde das comunidades ciganas e traz dados que ajudam a cenarizar a situação de saúde dessa população. A coordenadora e autora da publicação, a socióloga da REAPN, Maria José Vicente, representa a instituição no Grupo Consultivo para a Integração das Comunidades Ciganas (Concig), responsável por acompanhar a ENICC.

⁶⁵ Acesso disponível em: <https://www.eapn.pt/campanha/30/campanha-contr-a-discriminacao-das-comunidades-ciganas-direitoaseroquequiserem>

Encerrando o mapeamento, destaco os documentos abaixo, que de algum modo, influenciam e/ou impactam na saúde cigana.

Tabela 7 – Documentos e normativas que regem a saúde cigana em Portugal

Tipo	Ano	Conteúdo
Lei nº 105/2001 de 31 de agosto	2001	Publicada por Assembleia da República Portuguesa, que estabelece o estatuto legal do mediador sociocultural.
Manual para a Elaboração de Políticas de Inclusão Social das Comunidades Ciganas	2002	Projeto Financiado pela Comissão Europeia no âmbito do Programa de Acção Comunitária de Combate à Exclusão Social 2002–2006. Publicado por Fundación Secretariado Gitano, Madrid.
Relatório europeu sobre saúde e intervenção com ciganos	2007	Publicado por European Roma Rights Centre and Númena Centro de Investigação em Ciências Sociais e Humanas. Os Serviço Sociais ao Serviço da Inclusão Social: O caso dos Ciganos – Avaliando o Impacto dos Planos Nacionais de Acção Para a Inclusão Social na República Checa, em França e em Portugal.
Guia para a Intervenção com a Comunidade Cigana nos Serviços de Saúde	2007	Criado pela Fundación Secretariado Gitano (Madrid) e em Portugal publicado pela REAPN. Aborda questões sobre o SNS e a população cigana. Elaborado no âmbito do projecto Sastipen “Redução das Desigualdades de Saúde nas Comunidades Ciganas”, financiado por DG SANGO – Comissão Europeia (2005-2006). O projecto foi desenvolvido em 9 países.
Relatório Parlamentar	2008	Relatório publicado pela Comissão Parlamentar de Ética, Sociedade e Cultura – Subcomissão para a Igualdade de Oportunidades e Família da Assembleia da República Portuguesa. Traz o resultado de audições efectuadas sobre Portugueses Ciganos no âmbito do Ano Europeu para o Diálogo Intercultural.
Nota Informativa sobre as comunidades ciganas na União Europeia	2011	Publicado pela European Anti-Poverty Network e traduzido em Portugal pela REAPN. A Inclusão das Comunidades Ciganas e Travellers na EU: Questões e Desafios
Plano Nacional de Saúde 2012–2016	2012	Publicado pelo Governo de Portugal. 3.2. Eixo estratégico – equidade e acesso aos cuidados de saúde
Plano Nacional de Saúde Revisão e Extensão a 2020	2015	Publicado por Direção Geral da Saúde, Ministério da Saúde. Prevê a revisão do plano nacional de saúde anterior que se encerra em 2016 e prevê medidas para um próximo até 2020, mantendo o princípio da equidade como um eixo orientativo.

A circulação e a apropriação das políticas analisadas pelas vozes das comunidades discursivas

Para começar a analisar a elaboração e a apropriação dessas políticas, trago as vozes de D. Maria Amélia e de Joaquim Barão, gente comum do bairro da Pedreira, Beja, que mesmo numa situação altamente vulnerável, identificam que estão nesta situação dramática devido a questões políticas, ao descaso das autoridades e ao racismo. A primeira chama a responsabilidade para o presidente da Câmara Municipal que é a autoridade política mais próxima de si, dizendo que ele não pode ser bom homem por deixá-los viver na mais completa miséria. O segundo cobra deste mesmo órgão as mínimas condições de vida, como habitação, com água encanada e luz:

D. Maria Amélia: A gente estabelece que o presidente, se o presidente fosse bom homem, se fosse tranquilo, igual aos outros são, mas ele não é. Acho que o presidente não é bom homem. O presidente, estamos aqui a sofrer, numa coisa que não vale a pena, numa miséria. Isto é só miséria que aqui temos e bicheiras e bichos e isso não se faz.

Joaquim Barão: Estou vivendo aqui nesta barraca, que é as condições que tenho, que não tenho condições nenhuma. Tenho dois gaiatos à escola. E isto aqui é só bicharada é só mato e a pessoa não tem condições. Não temos luz, não temos água, nem para dar banho, higiene é pouca e ver que a câmara de Beja faça alguma coisa por a gente. A Câmara de Beja é um bocado ruim, para ver se arranjava casas pra gente, se tivesse pena da gente, ver se arranjava umas casinhas pra gente também, tivesse condições de água e de luz, casa de banho para os gaiatos e pronto o principal numa casa, não fosse tão bom, mas pronto tivesse o habitar normal, casa.

Atuando há 20 anos no movimento associativista e político cigano em terras lusitanas, Bruno Gomes acompanha ou participa de todas as ações e políticas públicas que dizem respeito ao universo cigano em Portugal. Filiado ao Partido Socialista (PS), o ativista tem uma visão crítica da Estratégia Nacional para a Integração das Comunidades Ciganas 2013-2020 (ENICC). O programa Opré Chavalé, do qual é coordenador e o programa ROMED de mediação sociocultural, que é delegado nacional, são os únicos que podem ser considerados como políticas públicas específicas para ciganos no país, onde, como já vimos, não é permitida políticas afirmativas, como cotas ou recenseamentos em origem étnica.

Quando perguntado se as comunidades ciganas participaram de sua elaboração, diz que sim, mas pontua que o documento foi quase uma cópia da estratégia de Espanha e, ao mesmo tempo, informa que foi mais uma construção para atender a um pedido da União Europeia. Destaca que não está bem desenhada e seus objetivos não estão efetivados, bem como salienta que o documento deveria estar aberto e em constante construção, de maneira que este processo

teria de passar pelo diálogo com os ciganos. O que ocorreu de maneira falha no documento, construído pelo governo anterior que, na sua opinião, ouvia menos as comunidades ciganas.

É uma estratégia que está em todos os países da comunidade europeia e Portugal, que entre aspas, teve que também implementar. É claro que há muita coisa por fazer. É uma estratégia de 2013 a 2020 e todos os objetivos que estão na estratégia agora em 2017, grande parte não está concretizado. É um sinal que as coisas não foram bem desenhadas. Há muita coisa para se fazer e o governo sabe disso. O governo sabe tanto disso que está trabalhando para melhorar essa estratégia. Trabalha a nível da educação, da saúde. Mas que tem que mudar em alguns aspectos e está vindo a mudar. Não é os não ciganos que tem que fazer para. Eles têm que fazer com os ciganos. Portanto, nós somos o alvo dessa estratégia, temos que ser nós também a delinear quais as prioridades e como é que vamos fazer para melhorar todos os objetivos traçados e isso está a melhorar com este novo governo.

Aluizio: Representantes ciganos participaram da construção da estratégia, tiveram voz ativa?

Bruno: Teoricamente, foram escutados, houve a auscultação dos ciganos. Mas, grande parte da estratégia nacional é também um pouco a cópia da estratégia de Espanha sobretudo. Houve alterações, devido aos contextos serem diferentes, mas é um pouco a cópia. Eu acho que agora, neste momento, estamos a ser ouvidos mais, depois da estratégia elaborada, acho que agora o governo está a nos ouvir mais. Porque a estratégia foi elaborada com outro governo. Hoje este governo é um pouco mais sensível e sendo um pouco mais sensível nos ouve muito mais. Então, estamos vendo que atualmente nós estamos a construir essa estratégia. A estratégia não pode ser um projeto fechado e eu creio que hoje esse governo assume que a estratégia é um projeto sempre aberto a novos objetivos.

Outro que tem uma atuação muito forte no movimento cigano português é o ativista “*free style*”, Piménio Ferreira, um dos interlocutores mais presentes na pesquisa em Portugal, tendo aberto portas e compreensões sobre os contextos das comunidades ciganas, suas lutas e demandas. Um dos quatro representantes da comunidade cigana no CONCIG, faz críticas muito pertinentes à ENICC. Nos confirma que em Portugal existem ações afirmativas muito pontuais, mas nenhuma para a saúde:

Piménio: Em Portugal, aquilo que é chamado de medidas de ação afirmativas são completamente proibidas. Dizem os supostos entendidos que é anticonstitucional. Medidas de ação afirmativas que foram conquistadas cá em Portugal, são essencialmente da natureza do gênero, que são as cotas das mulheres no parlamento, as cotas das mulheres na função pública e as cotas das mulheres agora também no mercado privado. Outro tipo de ação afirmativa são as cotas ou políticas voltadas para pessoas com mobilidade reduzida ou portadores de deficiência. Os locais de estacionamento e os locais públicos em termos de prioridades. Tem sempre a prioridade mulheres grávidas, portadores de deficiência e idosos nas filas no atendimento público e privado e nos transportes públicos também. A partir daqui o que nós começamos a aproximarmos, a ver que é mais próximo de uma ação afirmativa é na área da educação e não da saúde. Na educação há alguns

protocolos que algumas universidades assinam com países dos PALOP para garantir vagas para alunos desses países, para garantir que eles tenham acesso e espaço na universidade pública nacional. Depois disso já não temos mais nada. Mais recentemente na área das comunidades ciganas, surgiu um programa, que é o OPRÉ. Começou como um projeto piloto, opré chavalé, que vem do romani e significa 'erguei-vos jovens ciganos'. E é voltado para orientar e acompanhar um grupo de estudantes ciganos no ensino superior. Este projeto piloto foi um sucesso na sua forma inicial, então foi adotado por um órgão do Estado, que é o Alto Comissariado para as Migrações, como um programa. Na saúde não temos nada. O mais próximo que podemos ter é através da mediação, os mediadores socioculturais. Na área da saúde que podias conseguir era um mediador sociocultural. Atualmente não temos nenhum nos hospitais, tem sim um trabalhador cigano que trabalha como auxiliar de ação médica num hospital, que acaba por fazer o papel também de mediador. Mas é uma medida que falha porque não lhe dá as competências que ele precisa e nem a dignidade que precisa para fazer esse trabalho. O mediador sociocultural que vai permitir fazer é promover um certo diálogo entre o médico e o paciente. Porque, por exemplo, em termos da comunidade cigana é mais a linguagem, porque o médico nem sempre fala na linguagem da pessoa comum e ainda menos na linguagem do cigano. Porque o cigano fala português, mas é um português com outro significado do que o português do homem branco. Há sempre uma diferença na forma de interpretação das mesmas palavras. Existem outras culturas em que misturam outros tipos de crenças, outros tipos de comportamentos, culturas não ciganas e não brancas, e que também faz parte deste tradutor e, às vezes, chega a ser um tradutor literalmente para as línguas, porque são pessoas que falam francês, podem falar inglês, podem falar outro idioma qualquer, mas não falam português.

Sobre a Estratégia Nacional, Piménio relata que quando algumas vozes se levantaram questionando as falhas e incongruências do documento, inclusive no seu processo de construção, houveram pressões para que não se manifestassem contra. O ativista revela que o processo não teve qualquer participação, inclusive daquelas que são do CONCIG, que em tese, era quem deveria oficialmente participar.

Piménio: A Estratégia Nacional surge através de uma pressão europeia, em que Portugal já há vários anos que andava a ser pressionado pelo Conselho da Europa para tomar uma medida mais concreta a favor das comunidades ciganas, para combater o anticiganismo e a discriminação étnica ciganofóbica. Estávamos numa legislatura anterior, que era um governo que foi conhecido pelas suas medidas austeritárias e o que este governo fez é que vai à Espanha buscar um documento e faz *copy paste* e apresenta cá em Portugal como sendo o documento da Estratégia Nacional para Integração das Comunidades Ciganas. Nesta primeira fase nenhuma pessoa das comunidades ciganas foi consultada. Houve críticas, devido a essa forma como essas coisas estavam a ser feitas. E as vozes que se levantaram sofreram pressões da parte de entidades responsáveis pelo Estado por fazer esta estratégia para que se calassem e para que não se envolvessem e deixassem-se estar. Eventualmente, houve algumas medidas, porque paternalisticamente, alguns dos envolvidos brancos que estavam envolvidos acharam que sim, que devia se fazer algumas alterações na estratégia tal como inicialmente ela tinha na sua versão zero. Mas é uma versão que não foi de todo devidamente alterada. Aliás, até posso dizer que o documento foi apresentado primeiramente lá fora a Europa e só

depois foi apresentado cá dentro em Portugal. Portanto, aqui já dá pra ver a inversão da coisa de como devia ter sido. Primeiro era discutir cá e mostrar lá e fora e eles não, porque estavam com a pressão de despachar, fizeram o documento sem consultar ninguém e apresentam-no lá fora e agora tá aqui o documento cá dentro, que foi apresentado. É um documento que de estratégia não tem nada. A não ser para se manter as coisas. É um documento que falta tudo. Atualmente está a haver uma consulta para se reescrever a estratégia nacional. Deve se dizer que a estratégia foi adotada em 2013 e era supostamente durar até 2020, estamos em 2017 e só em 2018 é que virá, se vir, uma nova alteração na estratégia nacional. Portanto, só vai durar dois anos, para os seis ou sete anos que deveria ter durado. E esta consulta não está a ser tão transparente. Enquanto isso, eu próprio não fui consultado enquanto membro do Concig, do Conselho Nacional para Integração das Comunidades Ciganas. Enviei um documento e não tive *feedback* nenhum. Reconheço que o meu documento é muito mais radical do que a própria estratégia e que está muito longe do que eles pretendem. Só para ter ideia, uma estratégia, qualquer estratégia, tem que ter metas e tem que ter objetivos concretos, que é para nós sabermos se está a ser cumprido, se está a se chegar ou não. Esta estratégia não tinha nada disto. Esta estratégia o que tinha era fazer um estudo, criar um Concig e criar um OBCIG (Observatório dos ciganos). Novamente com tudo ao contrário, porque primeiro deveria vir o observatório e depois o estudo. Aqui o estudo veio primeiro e o observatório veio depois. Um observatório que não é independente, que não tem condições para atuar, não tem sequer um orçamento próprio. Limita-se atualmente a ser uma pessoa, porque o próprio coordenador inicial demitiu-se. Porque não aceitou as condições em que era forçado a não trabalhar. Demitiu-se deixando as críticas devidas. O Observatório não é independente. Um observatório que não funciona de todo, nem como observatório nem como coisa nenhuma. Atualmente só tem uma pessoa, que é a responsável por fazer a coleção de notícias e fazer a divulgação de atividades e de ações relacionadas com as comunidades ciganas. Alguma alteração na lei que possa ter impactado direto ou indiretamente com as comunidades ciganas, algum evento que tenha se passado, alguma reportagem, enfim, que envolva as comunidades ciganas num prisma bastante positivo. Com a demissão do coordenador, o conselho científico foi desfeito.

Acerca de sua participação e dos representantes ciganos no Concig, Piménio sublinha que o conselho é meramente demonstrativo e enfatiza que a comunidade cigana é sub-representada, deixa claro que “não funciona”.

Piménio: O grupo consultivo para as comunidades ciganas é outro grupo formal. Pertence ao ACM, foi criado no âmbito da estratégia nacional para as comunidades ciganas e também não funciona. É um órgão meramente demonstrativo, não tem poder deliberativo, mesmo que tivesse, os representantes ciganos eram votos vencidos, porque são a volta de 23 elementos todos institucionalizados e as comunidades ciganas tem 4 representantes, contra 23. Nessas reuniões, não adianta batermos seja o que for. E, eu estou a falar porque estou por dentro. Muitas vezes chego lá com algumas críticas e algumas questões e essas questões nem sequer chegam a ser respondidas. É um órgão mais para estar ali a fazer o ego para os indivíduos que representam as suas respectivas instituições, do que realmente debater um problema e a procurar uma solução. Só para ter uma ideia em todas as reuniões o que a gente vê, sempre é apresentar aos conselheiros as atividades do NACI, o Núcleo da Apoio às Comunidades ciganas, anteriormente era GACI e

estamos sempre por essa. Nada do que eu estou a dizer é privado, porque são reuniões cujas atas são publicadas e não se resolve nada ali mesmo. Eu só fiz as recomendações de alteração à estratégia, enquanto membro do Concig. Apresentei-o ali e enviei-o. Não discutimos este documento. Não discutimos documento nenhum. Não sei em que ponto é que está a discussão da estratégia nacional. Dizem que vamos consultar aqui e ali aquelas pessoas. Tudo bem. Faço aqui uma oficina de consulta com representantes de associações. Tudo bem. Mas não há divulgação.

Sobre a participação como representante das comunidades ciganas na Comissão para a Igualdade e Contra a Discriminação Racial (CICDR), órgão vinculado ao ACM, o mediador municipal de Elvas e associativista, Luis Romão vê falhas no modo de análise dos processos. Cita atitudes racistas por parte dos próprios membros da comissão; e enfatiza que a estratégia nacional para a integração das comunidades ciganas foi feita para atender à sociedade majoritária não cigana e não às comunidades e pessoas ciganas, que não foram ouvidas para sua construção e não se apropriaram dos direitos que o documento estabelece.

Luis Romão: Quando eu fui convidado pra integrar essa equipa (do Conselho da CICDR) eu não sabia nem para aquilo que eu ia. Convidaram-me e eu fui e quando cheguei lá o meu discurso perante todas as pessoas que lá estavam, foi este: *“eu venho aqui aprender, porque eu nunca trabalhei nisto, então, eu quero primeiro aprender e só depois é que vou começar a trabalhar”*. Então, as primeiras reuniões foi só ouvir aquilo que se estavam lá a dizer. Agora, não estava uma equipa bem montada na minha opinião, porque eu ali não via pessoas que defendiam e via pessoas mais que atacavam. O Alto Comissariado para as Migrações lia uma queixa e os colegas do lado riam e só diziam: *“ah, mas se calhar, o cigano também fez”*. Ou seja, nós estávamos a avaliar casos de racismo, mas já estavam a ser racistas, já estavam a atacar a comunidade cigana. Agora penso que na equipa deveriam haver mais ciganos e que se dedicassem, se calhar, mais um tempo inteiro a isto. Porque nós reuníamos de três em três meses e as reuniões eram de uma hora. Como é que nós de 3 em 3 meses conseguíamos avaliar tanta, tanta queixa que havia e ter uma resposta? Era impossível. Em relação se a comunidade cigana participou da estratégia? Não! A estratégia não é feita para as comunidades ciganas. A estratégia é feita para a comunidade não cigana, ou seja, a sociedade majoritária. É do agrado da sociedade majoritária, mas não é do agrado da comunidade cigana. Poderá haver muitos pontos que agradam a comunidade cigana, mas a maior parte das coisas, a comunidade cigana não está de acordo. Porque eu sou dessa opinião que se tem de perguntar ao cigano o que é que ele achava para que isso acontecesse. As políticas deveriam ser feitas de baixo pra cima e não de cima pra baixo. É muito fácil o homem que tá no poder dizer vamos fazer isso! Isso é fácil, é do agrado dele, agora perguntar as pessoas que estão cá embaixo se é isso que querem que faça, é diferente. A comunidade cigana não participou nesta estratégia.

Apesar dessas duas declarações, a então coordenadora do NACI-ACM, Sónia Costa, quando conversamos sobre a ENICC e perguntei se os ciganos participaram da elaboração da estratégia; destacou que o órgão mantém um bom diálogo com a população cigana, citando o

CONCIG e as associações como pontes. Afirmou que o ACM tem investido no financiamento de ações, como o Programa de Apoio ao Associativismo (PAAC), que propiciam o funcionamento de associações ciganas. Uma ação que, aliás, comprova que este modelo, ao lado da estratégia dos mediadores socioculturais, tem sido o preferencial para o diálogo entre o Estado português e as comunidades ciganas:

Sónia: Houve alguma participação de pessoas ciganas, essencialmente houve uma participação institucional, que por sua vez criou a estratégia, sendo que cada responsável por cada área foi o responsável pelas prioridades das suas respectivas áreas e pela submissão das suas prioridades, dentro do eixo transversal. Há, pois, um conjunto de medidas que já foram implementadas, nomeadamente o Estudo Nacional sobre a População Cigana e o CONCIG. O CONCIG é um conselho que procura acompanhar e utilizar a estratégia. Reúne em média duas vezes por ano e que termina, em termos de composição, tendo os representantes dos ministérios, as entidades que são responsáveis pela implementação da estratégia, um conjunto de pessoas, nomeadamente da academia e de reconhecido mérito, investigadores, pessoas que trabalharam sobre as questões ciganas e 4 representantes de associações ciganas. Têm a oportunidade, num conjunto de 18, quando não são um número alto, se calhar poderia ter mais pessoas ciganas são 4 de 18. E essas 4, em concreto, em total, é muito fácil ter acesso. E as pessoas que colaboram com a estratégia, que é os representantes das associações ciganas. Nós trabalhamos com essas pessoas, com as associações, com uma população muito estreita entre o núcleo e as associações ciganas. Semana passada assinamos um protocolo em que financiamos o funcionamento das associações.

Corroborando com a nossa análise, de que de fato as pessoas ciganas não conhecem os seus direitos cidadãos, inclusive a própria estratégia nacional, portanto, não se apropriam das políticas específicas para si como deveria ser; trago dois interlocutores: os estudantes do Opré Cátia Montes, do Algarve e Benjamin Barão, de Moura. Ambos participam ativamente do movimento cigano. Cátia é uma das principais articuladoras do movimento feminista “Mulheres e Ciganas, Existimos e Resistimos”; e Benjamin é mediador sociocultural da Associação para o Desenvolvimento da Cidade de Moura (ADCMoura). Deveriam conhecer muito de perto a estratégia, mas não é o que revelam em suas narrativas, ainda que estejam atentos às suas falhas:

Aluízio: Conhece a estratégia nacional?

Cátia: Não conheço tudo na totalidade, mas conheço algumas coisas e conheço principalmente as falhas que ela tem, porque não está a funcionar. Não consigo estar a identificar agora mesmo uma a uma, mas sei que não. Na questão da habitação, da educação e da integração, isso são coisas que ainda não estão resolvidas. Logo, aí está a falhar, não é? Um dos principais pontos acho que é a habitação. Ainda temos muitos ciganos em barracas e em condições precárias, entre outras coisas.

Benjamin: Muito vagamente. Não conheço de trás para frente, já vi algumas coisas, mas ainda assim acho que apesar de haver o esforço, de já existir algo que se fez, o que é muito bom, mas poderia estar melhor. Não critico aquilo

que lá já está, acho que é bom, como já disse, é sinal que alguém pensou nesse problema, nessas pessoas, nessas comunidades. Portanto, já é um passo. Se há melhorias? Sim, acredito que há melhorias nesta estratégia. Mas acredito que com o tempo, as coisas vão melhorando cada vez mais. E quem trabalha nesta área, os próprios ativistas, vão querer também preocupar-se com esta estratégia e ir cada vez mais melhorando-a.

Se dois interlocutores ciganos qualificados não conhecem de perto a ENICC, principal lei-documento que rege as políticas públicas específicas para ciganos no país; imaginem as pessoas comuns ciganas, cuja boa parte é analfabeta e uma maioria com baixa escolaridade formal, incluindo os jovens? Também não conhecem os seus direitos cidadãos em diversos setores. E é a própria Cátia que confirma isso. Quando lhe pergunto se as pessoas ciganas conhecem os seus direitos cidadãos, ela de pronto responde: “Não. Não! Há direitos que os ciganos não conhecem que tem. Ou em casos mais graves pensam que nem sequer os tem”.

Essa é uma realidade mencionada por todos os interlocutores que conversamos em Portugal, a exemplo, de Guiomar Sousa, que também foi mediadora sociocultural da cidade de Espinho e integrante do Movimento informal de Mulheres Ciganas Existimos e Resistimos. Quando fiz a mesma pergunta sobre se as pessoas ciganas conhecem os seus direitos, Guiomar me respondeu que em Portugal, talvez 10% saibam onde recorrer: “se lhe disserem saem daqui e elas saem, e acham que não tem direito nem sequer a dizer: *‘mas eu tenho direito de estar aqui! Por que está a me mandar embora?’* Não sabem, há muito caminho ainda a percorrer”.

Encerrando este bloco de análises sobre o conhecimento das pessoas ciganas por parte de seus direitos cidadãos em Portugal, trago as reflexões de Bruno e Piménio. Além de relatarem que as pessoas romani não conhecem os direitos cidadãos, buscam alguma explicação para o porquê desta situação. Bruno enfoca no fato de que as pessoas não conhecem o conceito de estratégia e tampouco compreendem o seu funcionamento, atribuindo tal desconhecimento ao fato de que as pessoas ciganas acabam sendo cétricas quanto às ações estatais e se afastando delas pelo excesso de opressão sofrida secularmente:

Bruno: Grande parte das comunidades ciganas desconhecem. Apenas ouviram falar que há uma estratégia, mas não conhecem o conceito da estratégia. Muitas vezes há um desinteresse total estão muito alijados de todas as políticas que se fazem para os ciganos. Muitas vezes até pensam que este dinheiro os chegaria ao bolso, mas isso é uma coisa ridícula, não é, mas muitos pensaram. Mas de fato, grande parte, eu penso que 80% desconhece o conteúdo da estratégia nacional. Vão conhecido aqui, acolá, através das associações ciganas, daquilo que se conversa, daquilo que se diz, mas há um desconhecimento total. Portanto, por isso, é que eu digo, a nível intelectual temos pouco ativistas e dentro das comunidades ciganas há um desconhecimento total. Muitas vezes nem querem conhecer, porque eles

acham, e são muito céticos, incrédulos, que as políticas venham a funcionar com eles. É tanta opressão, foi tanta omissão, que eles não acreditam.

Já Piménio, pontua que além das pessoas não conhecerem os seus direitos, o governo português não faz questão de manter um diálogo com as comunidades:

Piménio: Não conhecem quanto deviam conhecer. E de fato não existe esse diálogo. Não existe esse diálogo, porque também não é do interesse que as pessoas estejam devidamente informadas, não é? Não se usam os espaços mediáticos, não se usam os espaços como centros de cidadãos, as juntas de freguesias, ou as câmeras para comunicar para as pessoas o que são os seus direitos. Elas conhecem alguns dos seus direitos enquanto cidadãos portugueses, sim, mas não, em termos de cidadãos ciganos portugueses, digamos assim, não sabem da lei da discriminação, como ela funciona e como ela não funciona, como ela pode ser acessada. Não sabem, que só muito recentemente é que se começou a adotar o livro de reclamações, o livro amarelo, como forma de queixa e de luta. Isto é, quando um indivíduo da etnia cigana se sente discriminado, ou pode não ser cigano, sendo discriminado num espaço público, pode recorrer ao livro de reclamações ou a livro amarelo se for da função pública, se for as forças policiais é através da administração interna, mas essa das forças policiais é menos conhecida. O livro de reclamações nos estabelecimentos e nos espaços públicos nem toda gente conhece que isto existe. Há muito pouca divulgação e a pouca divulgação que existe tem sido por ativistas ciganos a fazê-lo e pelo que passa de boca em boca. Há algo que ajuda muito nisto, as redes sociais. Por exemplo, quando ainda agora houve, na mesma semana, três estabelecimentos comerciais que proibiram a entrada de famílias ciganas no seu estabelecimento, todos restaurantes e foram três que foram conhecidos, obviamente, devem ter sido muito mais a sentirem esta proibição. E como é que isto ficou conhecido nas redes sociais? Porque houve um direto em um dos casos em que direto se filmava o que estava a se passar. E no outro houve uma gravação. Mas no dia a dia, isso não existe. As pessoas que estão a viver em guetos, as pessoas que estão nos acampamentos; esquece, estão mesmo afastadas de tudo, não sabem o que é que existe. E não há forma, do Estado querer informá-los sobre isso.

4.3. Contextos existenciais: o universo cigano pela filosofia Kalon e seu sistema de ação e organização social

Compreendendo como Barbero, que a cultura é a primeira de todas as mediações, fundamentado os fatos e os modos de se acercar deles e agindo epistemologicamente sobre o pesquisador, seu olhar e os modos de descrever e analisar (Araujo, 2002). E tomando por princípio, como Canclini (2004, p. 34) que é o mundo dos sentidos que constitui a cultura, o que a torna uma categoria política e multidimensional; chegamos ao contexto que considero como um dos mais importantes para a compreensão da maneira como as pessoas ciganas se apropriam das políticas públicas de saúde: o seu próprio universo cultural.

Contudo, é um dos que mais encontrei dificuldades para (d)escrever. E não porque tenha dificuldades no processo da escrita em si; haja falta de narrativas registradas juntos aos nossos interlocutores ou a ausência de uma vivência interna. Expor o universo cigano traz muitas responsabilidades. Trato de temas delicados, profundos, por vezes contraditórios e não quero causar violência epistemológica. O objetivo é quebrar estereótipos, romper com visões negativas e denunciar problemas, revelando demandas e lutas. Como no mestrado, sinto um certo incômodo, porque:

[...] é impossível tratar sobre a alma humana sem que isso cause um devaneio. É temeroso falar de fogo, sem que o brilho não ilumine ou ofusque os nossos olhos. Impossível falar de condição humana – de poesia –, que é múltipla e complexa, sem que isso não cause ambiguidade, negação, afirmação e re-existência. Imagina então, falar da minha própria identidade cigana Kalon? Esta tarefa tornou-se para mim um ato nevrálgico, porém fascinante, que significou uma dupla consciência: em primeiro lugar que mergulhei no mais profundo do meu ser, nas minhas raízes. Em segundo lugar, que a responsabilidade de reapresentar ou expor essa essência é uma tarefa extremamente dolorosa e espinhosa, baseada numa vontade de traduzir algo, que talvez seja intraduzível, na medida em que ecoam desertos áridos, tragédias mitológicas ou os mistérios da vida. (SILVA JÚNIOR, 2009, p. 17)

Em outras palavras, não é tarefa simples viabilizar um diálogo equivalente e equipolente, entre os conhecimentos acadêmicos e os conhecimentos ciganos. Primeiro porque enquanto os saberes científicos se baseiam na escrita, os saberes dos romani mantêm sua fundamentação na oratura. São regidos por uma filosofia oral, repassada de geração em geração, na experiência e na vivência. Daí também a dificuldade de os representar adequadamente, posto que sempre escapará uma nuance, um mistério, um algo a mais que não cabe na escrita.

Segundo porque durante os últimos 200 anos o paradigma da ciência moderna tem silenciado ou apagado outras formas de conhecimentos que não aqueles considerados válidos pelos métodos e teorias dominantes, a exemplo das filosofias ciganas (Santos, 2002, 2017). Esta ciência hegemônica foi a responsável pela produção ou reforço de um saber estereotipado, que fundamentou os discursos coloniais de racismo e as políticas anticiganas. Ou seja, já existe um pré-conhecimento, ou melhor dizendo, um pré-conceito sobre “os ciganos”.

Mas, este universo é pouco navegado e raramente foi (d) escrito por alguém que emerge e vive dentro dele. Quando olhamos para a maioria dos estudos ciganológicos, há sempre uma estrutura ou esquema mais ou menos parecidos, em que os autores apresentam blocos de elementos simbólicos do que consideram ser a cultura ou a identidade romani e que funcionam como demarcadores que os tornam diferentes da cultura ou da identidade majoritária ocidental. Todavia, ao nos aproximarmos das pessoas ciganas e conhecermos seu universo ou, como no

meu caso, que nasceu cigano, vemos que esses pacotes são recortados de uma comunidade específica, descontextualizados, rearranjados e apresentados como sendo válido para todos os ciganos, como se fossem elementos estanques e sem interligações, reforçando estereótipos do imaginário ocidental sobre “ciganos”. Mas estes demarcadores ou elementos culturais só valem, fazendo sentido, se estiverem situados na filosofia de vida cigana, no seu modo de compreensão do mundo. Caso contrário, se torna letra fria e desconexa.

Não teremos condições de navegar por todo este universo e jamais conseguiremos apreendê-lo na sua inteireza. Até porque, é conformado por muitos e diferentes mundos, uns distantes e separados dos outros, não apenas geograficamente, como também por séculos de histórias e trajetórias distintas e diferentes aspectos étnicos e culturais. Não por acaso faço questão de denominar de “universo cigano”, para dar uma dimensão desta multiplicidade e complexidade. E mesmo que denomine de universo, o intuito não é padronizar ou estabelecer um modelo universal do que seja uma cultura ou identidade única cigana.

Não tenho a pretensão de fixá-las, na medida em que as culturas e identidades não são imutáveis. Desta forma, optamos por percorrer o universo cigano a partir do olhar Kalon, adentrando-o pelos aspectos da kalonidade. Esta escolha não foi aleatória. Um fator que levamos em consideração é a proximidade e a vivência do pesquisador, que conhece de dentro a vida Kalon. Além disso, no mestrado as reflexões tiveram como foco a cultura Kalon o que nos dá um acúmulo sobre o tema.

Outra perspectiva que levamos em conta é a ligação histórica entre Brasil e Portugal e entre os ciganos kalon de ambos os países. Todos os interlocutores que participaram do registro fílmico são Kalon⁶⁶. Sendo assim, o que desenvolvo, em termos de filosofia, identidade e cultura ciganas, diz respeito aos olhares e vozes desta etnia, ainda que ela também seja múltipla. Ressalta-se que essa demarcação empírica da pesquisa, não invalida conclusões e análises do objeto teórico mais amplo e muito do que refletimos pode ser aplicado às outras etnias em situação de exclusão e desigualdade, ciganas e não ciganas.

Optamos por traduzir a cultura kalon, tomando como ancoragem os testemunhos e as avaliações das próprias pessoas da etnia. Reconhecemos que os nossos interlocutores vivem a ciganidade e por este motivo, foram enquadradas nos parâmetros da sociabilidade do Sul,

⁶⁶ Excetuando-se três pessoas e que não entraram nos diálogos fílmicos. Elisa Costa, da AMSK, que me respondeu por *email* as mesmas questões que apliquei com outros militantes ciganos e que também troquei vários *emails* e falei durante uma hora por telefone; Mio Vacite, da UCB, com quem tive um diálogo presencial e mantive contato por telefone; e Nardi Casanova, que me inseriu no grupo de *whatsapp* de pessoas ciganas de diferentes Estados que tem participado dos eventos e do diálogo intercultural com órgãos do Estado brasileiro e com quem mantive apenas conversas por telefone, *email* e *facebook*.

sendo relegadas ao outro lado da linha abissal, onde prevalecem os regimes da apropriação – que não se trata da apropriação comunicacional, mas de uma apropriação cultural, econômica e social de aspectos de culturas não ocidentais para serem revertidas em lucro ou exploração – e da violência, da exclusão e da desigualdade (Santos, 2007). São elas que conhecem as dores e as delícias de serem ciganas, portanto, são as que mais estão autorizadas, têm competência e legitimidade para falar sobre este assunto.

Foi conversando com essas pessoas, lendo tudo que me chegava as mãos sobre ciganos no acúmulo de 10 anos como pesquisador do tema e de militância no movimento cigano; vivenciando a experiência de ser um kalon e após muito refletir, que cheguei em algumas considerações acerca do universo cultural kalon e as quais passo a apresentar. As culturas ciganas não podem ser descritas, enquanto entidades abstratas, sem pensar que por traz delas existam filosofias que permite fazer funcionar sistemas de ação e de organização social, que servem de parâmetro para as identidades culturais que neles se manifestam.

Considero que a produção social da kalonidade se estrutura como uma instância simbólica que é composta por três termos: a) uma filosofia de vida que contém e guarda as verdades últimas e [basilares](#), que fundamenta os modos de olhar e ver a vida; b) um sistema de ação e de organização social, este sim marcado por elementos e demarcadores culturais que, no conjunto, conformam múltiplas versões da cultura kalon; c) permitindo às pessoas desta etnia recorrerem a ambos para basear seus sentimentos, comportamentos, gestos, ações, modos de ‘estar-no-mundo’, de ver, ser e viver.

As identidades culturais estão mais próximas da composição e do diálogo com o universo não cigano. Já a filosofia kalon e o seu sistema de ação e organização sociocultural são menos susceptíveis às influências externas e isso não quer dizer que sejam fixos. Enquanto a filosofia kalon guarda as verdades últimas e “valores básicos”; o sistema de ação e de organização social é o responsável por colocá-las em prática e estruturar os modos de viver, ser, agir e se comportar dos kalé.

A ideia de que a cultura kalon é conformada por um sistema filosófico que estabelece dimensões de aprendizagem para a vida já estava esboçada no mestrado, quando abordei “A Liberdade na Aprendizagem Ambiental Cigana dos Mitos e Ritos Kalon”. À época e a partir de um diálogo com a fenomenologia do imaginário, a mitologia e a educação ambiental emancipatória, identifiquei que a educação tradicional cigana é oral, mitológica e se dá tanto nos atos cotidianos do dia-a-dia, quanto nos aspectos mais marcantes da vida, especialmente, o nascimento, o casamento e a morte, que se configuram como símbolos culturais, fundamentando os modos de produção do olhar, do ser e do viver kalon (Silva Júnior, 2009).

Excluído: essenciais

“A filosofia cigana é a da natureza, reinada por princípios universais. Com semânticos jardineiros e ‘pés-de-olhares’ nos canteiros. Olhos de sonhos. Olhos de mundos. Olhos estranhos. Olhos profundos. Olhos de fogo. Olhos da terra. Olhos de poética. Olhar ampliado de mundo. O ideal é a poesia. Criada e recriada a luz do dia e a sombra da noite. Espelho da poética noturna e reflexo dos meus amores. Sentimento do astral, no fenômeno do natural. A poesia é o alento, a alegria e até filosofia – de vida”. (SILVA JÚNIOR, 2009, p. 182)

Na dissertação defendi que tal filosofia conta com um sistema educacional-mitológico, portanto epistemológico, que se configura como um modelo holístico oferecendo modos para se posicionar frente às questões que o mundo nos impõe. O meu argumento principal era – e continua sendo – que os kalon “possuem conhecimentos, cosmologias, olhares, visões de mundo e ensinamentos milenares que gostaria que fossem reconhecidos pela ciência enquanto legítimos” (Silva Júnior, 2009, p. 46). E mais: que foram estes conhecimentos que lhes permitiram resistir enquanto identidades culturais distintas das sociedades dominantes, portanto, uma epistemologia de resistência. Esta é uma posição epistemológica anticolonial, portanto, política do saber:

[...] a partir de um diálogo científico, com um conhecimento religioso – ambiental – da cultura cigana Kalon, fornecido por sua mitologia, tentei uma aproximação da linguagem científica fenomenológica aos conceitos da linguagem poética (subjetiva) da cultura cigana, no intuito de registrar sua Educação Ambiental Familiar. (SILVA JÚNIOR, 2009, p. 76)

Reconhecer cientificamente as epistemologias ciganas, optando por “rumos surreais” na pesquisa, não significa que estamos livres ou protegidos de problemas e dificuldades. Ao contrário: uma vez que tais princípios “não são aceitos e compreendidos de forma muito pela ciência convencional, pois são fontes de críticas e oportunidades de rompimentos e desafios (Silva Júnior, 2009, p. 36), certamente, enfrentamos posições contrárias, especialmente, daqueles que defendem o modo de fazer ciência das Epistemologias do Norte.

Também não significou olhar para a sabedoria cigana como produtora de conhecimentos absolutos ou como não tendo limites. Como ensina Santos (2002), todo conhecimento é incompleto e jamais será capaz de apreender a complexidade da vida.

“Ao propor um estudo sobre os ciganos, reconheço que à margem da educação e da ciência (conhecimentos eleitos pela sociedade consumista e capitalista como primordiais e exemplares), esses conhecimentos tradicionais (mitos, ritos, valores, etc.) não vão conseguir sobreviver, na medida em que o grupo vem passando por um processo violento de padronização cultural e homogeneização, patrocinado pelo avanço do capitalismo em nível mundial. O que vislumbro é alcançar uma maneira de evidenciar os horizontes de alguns

sentidos culturais do grupo pesquisado e suas formas de configuração relacionais”. (SILVA JÚNIOR, 2009, p. 68)

Se tal construção foi possível no mestrado, isso se deve ao fato de que na época, assim como agora, também me inscrevia numa ala “marginal” da academia, que já fazia um diálogo com autores anticoloniais – como Homi Bhabha (um companheiro importante de mestrado e agora também de doutorado) e Boaventura de Sousa Santos –, colocando em prática uma maneira de ver e de produzir ciência que seguia a linha das “Epistemologias do Sul”⁶⁷. Graças a ela, consegui, um entendimento, no sentido de “aceitação dos conhecimentos tradicionais/não científicos dos Kalon, enquanto uma forma de visão de mundo tão válida quanto às premissas construídas pela ciência (Silva Júnior, 2009, p. 67).

No mestrado elaborei dois conceitos que para mim, eram centrais na filosofia kalon e seu sistema educacional: a) o olhar ampliado de mundo; e b) o viver em poesia. E gostaria de reconvocá-los, trabalhando-os de uma nova forma, para estruturar como penso a filosofia de vida cigana e seus sistemas de ação e de organização social. Os retomando sob nova perspectiva, fundamentando por meio de novos aportes teóricos e novos olhares ciganos e não apenas os dos meus familiares e de uma maneira muito mais aprofundada e detalhada.

Na ocasião, apesar de debater a filosofia, não pensava num sistema de ação e de organização social, mas num sistema educacional. Agora, entendo que este sistema educacional, está englobado dentro do sistema de ação e de organização social como um todo. E que as identidades ciganas são a outra parte constituinte deste modelo cultural de kalonidade. Ressalto, contudo, que como toda sistematização ou modelo que se torna escrito, é fixo e pode não ser o mesmo daqui a um tempo.

Enquanto o olhar ampliado de mundo diz respeito aos valores básicos que orientam suas ações, o viver em poesia se aproxima mais do sistema de organização social e de suas formas de identidades culturais. É como se a filosofia cigana fosse a alma da kalonidade, seus valores mais profundos, seus modos de olhar e ver, isto é, de entendimento e compreensão da vida e do mundo. É esta filosofia que rege tanto as formas de agir, ou o seu sistema de ação, quanto as formas de viver, ou o seu sistema de organização sociocultural. Os três elementos, no conjunto, conformam os modos de ser ou o seu sistema de identificação e diferenciação.

Já o sistema sociocultural e as identidades ciganas contêm os demarcadores culturais e as formas de ser e ter, se configurando como mais aparentes, porosos e maleáveis. A filosofia

Excluído: s

⁶⁷ Ainda que não o tenha citado diretamente na dissertação de mestrado, as críticas, teoria e conceitos de Santos estiveram presentes via pensamentos de duas vozes da educação ambiental emancipatória brasileira: Michèle Sato e Luiz Augusto Passos.

kalon é posta em prática por meio dos sistemas de ação, de organização e identificação sociocultural. Ou seja, enquanto o sistema de ação é o responsável por fazer a ligação entre a filosofia kalon e o seu modo de organização sociocultural, estes, são os responsáveis por fazer a ligação entre a filosofia e as identidades culturais que emergem na kalonidade. O próprio sistema de ação e de organização social, também se divide em dois: de um lado a ação social e de outro a organização sociocultural. Ambos compostos por outros muitos elementos, talvez infinitos.

Todo este complexo é dado discursivamente, isto é, narrativamente e mitologicamente; mas também, nos modos de estar, de se portar, nos comportamentos, nos gestos e no estilo de vida. A filosofia kalon não é só teórica e retórica, contendo importantes componentes práticos. Se é kalon, em gesto e ato, tanto quanto em narrativas e modos de se posicionar. E na vivência kalé, estes elementos estão entrelaçados e muitas vezes não são racionalizados desta forma pelas pessoas ciganas, mas introjectados desde sempre na criação e no acúmulo de experiência do grupo ou comunidade a que se pertence. Se aqui os divido é para melhor compreensão acadêmica de como se dá a produção social da kalonidade e como essas lentes culturais e filosóficas ciganas podem nos ajudar para a análise e o entendimento da saúde cigana.

Dividi esse tópico em duas partes: uma primeira em que mostro como a identidade cigana é uma produção coletiva, em constante mutação e utilizada como uma estratégia política pelas diferentes etnias que compõem o universo romani; para na sequência descrever sinteticamente como se manifesta a filosofia kalon, mostrando alguns de seus valores e como se estruturam seus sistemas de ação e de organização social, muitas vezes articulados com base na oposição ou contraposição aos valores da sociedade dominante capitalista majoritária.

Em princípio tinha pensado em apresentar primeiro a filosofia e seu sistema de ação, para depois comentar sobre as identidades. Como disse, elas não podem ser pensadas fora desses dois contextos epistemológico-culturais. Todavia, por compreender que a identidade cigana está em constante mutação, sendo permeada e constituída por estratégias narrativas e discursos que emergem do diálogo intercultural, seja no universo inter ou intragrupos ciganos e seus múltiplos mundos; seja no diálogo externo junto à órgãos estatais ou entidades e organizações não governamentais artísticas, religiosas, sociais ou políticas dos lugares onde vivem; preferi abordá-las primeiro.

Entre kalons e gadjons: a produção social da ciganicidade

“Uma história de ciganos deve ser feita de muitas exceções, impossibilidades, contradições, incongruências, contrassensos. Essa perspectiva tem um cigano

que extrapola a coerência que a escrita tradicional do historiador exige; as condições espaciais e temporais individualizam muito os ciganos; a história dos ciganos é a história de um mosaico étnico”. (TEIXEIRA, 2008, p. 06 e 07)

A metáfora do “mosaico” é muito utilizada por ciganólogos para classificar as culturas e identidades ciganas, como notamos na definição acima. No mestrado, abordava o assunto nesta perspectiva. Tanto que abri o tópico histórico sobre a trajetória dos ciganos no país com o título: "Ciganos no Brasil: um mosaico étnico-cultural" (Silva Júnior, 2009, p. 55) chamando atenção para esta metáfora:

“No que toca a cultura cigana, os antropólogos clássicos confirmariam todas as expressões em uma identidade única. A antropologia explicaria, assim, suas crenças, mitos, valores, linguagem, simbolismos e cosmologias. Porém, pulsa a inquietude de vazar dos cacos de vidros, cintilando novos reflexos à luz de uma antropologia interpretativa e a percepção da fenomenologia, que possibilite olhar vários feixes de minha identidade (cigana). Compreender o Eu inquieto no cosmo cigano do Outro me conduz a várias perguntas sobre o mundo andarilho: O que é ser cigano? Há uma única identidade cigana? Há expressões culturais que se mantêm e que se transmudam? Como os ciganos entrevistados se identificam? Como uma identidade pode ser múltipla ou una?”. (SILVA JÚNIOR, 2009, p. 50 e 51).

Essas questões continuam pertinentes. Mas agora, adotando a perspectiva da semiologia dos discursos sociais e seus modos de construir o objeto e no mesmo caminho questionador da dissertação, ajusto o calibre do olhar sobre a identidade cigana e suas origens não mais a partir da metáfora do mosaico. Assim como Canclini (2004, p. 136 e 137) se apropriou da metáfora do jogo surrealista "Cadáver Exquisito", utilizado por Manuel Gutiérrez para conceber as distintas temporalidades e trajetórias culturais na América Latina, a pego emprestada para conceber as trajetórias dos grupos ciganos, refutando a ideia de que constituem uma identidade única, formada por uma imagem acabada, ainda que composta de fragmentos.

“Manuel Gutiérrez Estévez, propõe conceber a América Latina como “um cadáver refinado” a maneira do jogo surrealista com esse nome, que consiste em formar uma frase ou um desenho, entre várias pessoas, dobrando o papel logo que cada um escreve para que nenhum conheça a colaboração anterior: a frase composta pela primeira vez, que denominou este jogo, era 'o cadáver / refinado / beberá / o vinho / novo?' De modo análogo nosso continente se havia formado como um enorme texto inacabado e cheio de dobras. Não um mosaico ou um quebra-cabeças, onde as peças se ajustam entre si para configurar uma ordem maior e reconhecível. Nossas variações culturais não se encaixam umas em outras. Como um cadáver refinado, ao somar-se indígenas, negros, crioulos, mestiços, as imigrações europeias e asiáticas, o que nos vem sucedendo em campos e cidades constitui um relato descontínuo, com lacunas impossíveis de ler somente a partir de um único regime ou imagem. Daí a

dificuldade de encontrar nomes que designem esse jogo de cenários". (CANCLINI⁶⁸, 2004, p. 137)

O que quero dizer com esta metáfora, é que o modo ambivalente e contraditório com que as sociedades brasileira e portuguesa têm representado e diferenciado as pessoas ciganas (literatura, ciência, mídia, senso comum etc.), pelas ausências, lacunas e estereotipações, não pode ser visto como um mosaico. Tampouco como um quebra-cabeças, onde as peças se encaixam para configurar uma ordem maior e reconhecível, ainda que a generalidade do nome "cigano", conclame para isto. Mas sim como um enorme texto inacabado, cheio de dobras, espaços em branco ou rasurados.

O "olhar-textual" do Ocidente sobre todos os distintos povos ciganos é míope e caolho. Por exemplo, a maioria da população brasileira ou portuguesa, incluindo aí os profissionais de saúde, desconhecem que há uma multiplicidade de identidades dentro da genérica identidade "cigana". Também desconhecem suas particularidades, especificidades, filosofia e visões de mundo, que nesta vivência fronteiriça deslizam com táticas de resistência. Por outro lado, ao marcá-los em uma contínua repetição demoníaca, eivada de estigmas e estereótipos, os desqualificam e inferiorizam, praticando racismo de modo a excluí-los social e racialmente.

Evidente que tais desqualificações e estereótipos nunca foram plenamente aceitas pelas pessoas ciganas que têm os seus próprios conceitos do que é ser cigano e da ciganidade. Digo que não foram aceitos plenamente, porque se utilizam ambigualmente dos estereótipos, ora como forma de contraposição, refutação, oposição aos modos de vida não ciganos e ora como forma de integração, hibridação e aceitação. Uma situação que pudemos observar junto aos nossos interlocutores e que é confirmada por estudos acerca do tema (Souza, 2013; Ferrari, 2010; Oliveira, 2013; Melo, 2008 e Sibar, 2012).

A identidade como uma questão de linguagem

"Qualquer que seja o campo de investigação em que se possa testar a ambivalência da identidade, é sempre fundamental distinguir os polos gêmeos que esta impõe à existência social: a opressão e a libertação". (VECCHI e BAUMAN, 2004, p. 13)

Há uma explosão semântica sobre o termo identidade (Silva, Hall e Woodward, 2000), assim como há no conceito de cultura (Canclini, 2004). O que a torna altamente instável e polissêmica, especialmente em tempos de modernidade tardia, em que pululam os problemas

⁶⁸ Tradução nossa.

do deslocamento, descentramento e fragmentação dos sujeitos e indivíduos (Hall, 2003). Uma época líquida-moderna em que “o mundo em nossa volta está repartido em fragmentos mal coordenados, enquanto nossas existências individuais são fatiadas numa sucessão de episódios fragilmente conectados” (Bauman, 2004, p. 18 e 19).

Analisa Bauman (2004, p. 16 e 17) que “as pessoas em busca de identidade se veem invariavelmente diante de uma tarefa intimidadora de se alcançar o impossível”, posto que é uma condição precária e inacabada. Em suas palavras: “a fragilidade e a condição eternamente provisória da identidade não podem mais ser ocultadas. O segredo foi revelado” (Idem, p. 22). Nesta mesma linha, Silva, Hall e Woodward (2000), a identidade e a diferença são “mutuamente determinadas” e não podemos abordá-las sem olhar o processo de diferenciação.

“É preciso considerar a diferença não simplesmente como resultado de um processo, mas como o processo mesmo pelo qual tanto a identidade quanto a diferença (compreendida, aqui, como resultado) são produzidas. Na origem estaria a diferença – compreendida, agora, como ato ou processo de diferenciação”. (SILVA, HALL e WOODWARD, 2000, p. 75)

A identidade e a diferença são inseparáveis, o que coloca a diferenciação como processo central pelo qual ambas são construídas. E os processos de diferenciação/identificação não podem ser debatidos sem levar em conta que necessitam de uma representação. Para Silva, Hall e Woodward (2000, p. 17), é a representação surgida das práticas de significação e dos sistemas simbólicos por meio dos quais os significados são produzidos, que nos posiciona como sujeitos. São os discursos e os sistemas de representação que constroem os lugares a partir dos quais os indivíduos podem se posicionar, a partir dos quais podem falar, dando sentido às nossas experiências e aquilo que somos (Silva, Hall e Woodward, 2000, p. 18).

Estão submetidos à linguagem, já que têm de ser nomeados: “é pelos atos de fala que instituímos a identidade e a diferença” (Silva, Hall e Woodward, 2000, p. 79). Contudo, reconhecer que a diferença e a identidade são criaturas da linguagem, não significa dizer que são essenciais ou imutáveis. Até a própria linguagem e os discursos e narrativas não o são. Silva, Hall e Woodward (2000, p. 82) põem ênfase no fato de que “as classificações são sempre feitas a partir das identidades” que, por sua vez, “são uma forma de ordenação do mundo social em grupos ou classes”. Estão sujeitas a relações de poder e não simplesmente definidas sem conflitos. Por vezes, nos é imposta e, neste caso, “quem tem o poder de representar tem o poder de definir e determinar a identidade” (Idem, p. 91). Ou seja, “deter o privilégio de classificar significa também deter o privilégio de atribuir diferentes valores aos grupos” (Idem, p. 94).

No argumento de Silva, Hall e Woodward (2000, p. 18 e 19), tais sistemas simbólicos são os responsáveis pelas “formas de dar sentido aos meios pelos quais alguns grupos são excluídos e estigmatizados”, o que “ocorre sobretudo, na luta política pelo reconhecimento das identidades”. Assim, novos movimentos sociais têm reivindicado o direito de construir e assumir a responsabilidade por suas próprias identidades, reconstruindo ou a transformando, além de se autoposicionar (Silva, Hall e Woodward, 2000, p. 28). Incluso como podemos comprovar os movimentos ciganos do Brasil e de Portugal, que atualmente, lutam, até mesmo internamente, para se autorrepresentar e falar por si mesmo ou consolidar a imagem hegemônica mais desejável sobre o “ser cigano”.

Consideramos como Bhabha (1998, p. 63), que “nenhuma cultura é jamais unitária em si mesma” e não se constrói como dualista na relação com o outro. “O pacto da interpretação nunca é simplesmente um ato de comunicação entre o eu e o você designados no enunciado” (Idem, p. 65). Torna-se necessário para a criação do entendimento e a produção do sentido, que sejam mobilizados na passagem de um terceiro espaço da enunciação, que representa “tanto as condições gerais da linguagem, quanto a implicação específica do enunciado em uma estratégia performativa e institucional da qual ela não pode, em si, ter consciência” (Idem).

“É essa diferença no processo da linguagem que é crucial para a produção de sentidos e que, ao mesmo tempo, assegura que o sentido nunca é simplesmente mimético e transparente” (Bhabha, 1998, p. 64). O processo de identidade/diferença, portanto, não é binário, mas composto por um terceiro espaço da enunciação, que se configura como uma porta para estratégias de hibridação. Em síntese: cada vez mais “a identidade é reivindicada a partir de uma posição de marginalidade ou em uma tentativa de ganhar o centro: em ambos os sentidos ‘ex-cêntricas’” (Bhabha, 1998, p. 246).

Tal visão concebe a representação como um processo cultural, no qual são estabelecidas as “identidades individuais e coletivas e os sistemas simbólicos nos quais ela se baseia”, fornecendo “possíveis respostas às questões: Quem eu sou? O que eu poderia ser? Quem eu quero ser?” (Idem). Desta maneira, partimos do princípio que ao abordar o tema da identidade cigana estamos basicamente refletindo sobre a questão: “o que é ser cigano?” Ou melhor, “quem é (são os) cigano(s)”. E ainda nos questionando, se há uma resposta plausível para tal problemática e se, realmente, é possível definir quem é e quem não é cigano?

O mesmo prisma é adotado pela semiologia dos discursos sociais (Araujo, 2000, Ribeiro, 2016), que entende os discursos, representações e contextos, não como estáveis, acabados ou prontos, de maneira simplesmente a enquadrar os sujeitos, sem que tenham qualquer possibilidade de reação ou negociação. Mas também é uma posição, como ensina

Araujo (2002, p. 37 e 38), que compreende o fluxo entre as posições enunciativas como um mercado simbólico, onde comunidades discursivas e seus agentes estão em constante concorrência discursiva na luta pela produção e reprodução dos sentidos.

Como no econômico, é um mercado de desiguais: algumas vozes oficiais são consideradas mais legítimas por uma série de fatores que inclui capital econômico e financeiro, mas também capital simbólico e cultural. Estando mais ao centro, se utilizam de várias estratégias enunciativas para subordinar outras vozes num lugar periférico, como negação, desqualificação, silenciamento, sedução, cooptação, legitimação etc. Assim, tais fluxos de poder simbólico "percorrem redes materiais e rituais formados por instituições e são moldados – ao mesmo tempo em que moldam – por contextos", donde emergem e são reconstruídos sentidos e significados (Araujo, 2002, p. 38).

“Nos tempos pós-modernos, passamos do singular ao plural e compreendemos agora que as identidades são negociadas, mas dentro de parâmetros coercitivos, que via de regra são determinados pelo Centro discursivo. Além disto, quem estuda a produção dos sentidos sociais não pode jamais esquecer que as *formas pelas quais as sociedades categorizam e constroem identidades para seus membros são um aspecto fundamental do modo como elas funcionam, como as relações de poder são impostas e exercidas, como as sociedades são reproduzidas e modificadas*”⁶⁹. (ARAÚJO, 2002, p. 76)

Trazendo essa perspectiva para nosso objeto, entendemos que, ao abordar a relação das comunidades ciganas com as instituições públicas de saúde, falamos de relações de poder e de luta pelo poder, de processos de nomeação, identitários e culturais. Podemos considerar que tais processos são naturalizados por meio dos discursos estereotípicos (Araujo, 2002, p. 76), um princípio fulcral quando abordamos temas como o universo cigano, que foi marcado por violências simbólicas por meio da aplicação de estereótipos, discurso de ódio e racismo.

Tomando esse ponto de vista, podemos "desnaturalizar" esses processos de identificação/diferenciação, nomeação/definição/classificação, utilizados para a constituição das identidades individuais e coletivas ciganas. E para melhor compreensão do fluxo de poder nas relações entre ciganos e não ciganos na saúde, a partir do ponto de vista identitário, reconvoco o conceito de lugar de interlocução, uma noção que faz referência às identidades e sujeitos (interlocutores e comunidades discursivas), como também remete aos "processos, contextos e abrangendo o ciclo produtivo simbólico por inteiro" (Araujo, 2002, p. 38).

“Contra a imposição da homogeneidade sobre as minorias, devemos – política e teoricamente – opor especificidades contextuais, históricas, políticas,

⁶⁹ O itálico refere-se a uma citação de Fairclough, em *Discurso e mudança social* (1.50:209).

geográficas, enunciativas. Lugar de interlocução favorece isto". (ARAUJO, 2002, 78 e 79)

Os sujeitos constituem e são constituídos pelos discursos e pelos contextos em que estão inseridos. E é partir dos jogos de identidade, que se constroem ou reconstroem hegemonias ou classificações hierarquizadas, que acabam por se materializar no racismo e, conseqüentemente, na exclusão ou na desigualdade social. "Através do ato de atribuir uma identidade ao outro, indivíduo ou coletivo e da aceitação/rejeição/manejo estratégico dessa identidade que se processa boa parte das relações de poder" (Araujo, 2002, p. 59). Ou seja, a identificação não surge naturalmente e nem é automática, podendo ser ganhada ou perdida. "Tornou-se politizada", de forma que tal processo é, por vezes, "descrito como constituindo uma mudança de uma política de identidade (de classe) para uma política de diferença" (Hall, 2003, p. 17).

Explicando melhor: "quando alguém se dirige a um grupo como usuários, produtores, trabalhadores, índios, excluídos, carentes, cidadãos, ou qualquer outra categoria" (como "ciganos" no caso da polêmica envolvendo o MPF e o Houaiss ou no caso das políticas de saúde específicas para "ciganos") "está criando um **lugar de interlocução** (grifo nosso) para quem recebe a nomeação. A luta política tem aí um importante lócus" (Araujo, 2002, p. 59).

Não pretendo fazer um debate aprofundado sobre o conceito de identidade em si. Também não é meu objetivo definir uma identidade cigana kalon única, fixando ou essencializando-a. Ainda que como cigano, e o maravilhamento com a cultura, tendem a levar por esse caminho, o que me obrigou a redobrar a vigilância epistemológica. O que pretendo é evidenciar aspectos importantes de como a questão da identidade se relaciona com as culturas ciganas, de maneira a explicitar como elas se relacionam com a sociedade majoritária e como estas relações podem interferir nos contextos de apropriação da saúde cigana.

Ao fazer a discussão identitária, Magano (2012, p. 259) por exemplo, salienta que "a questão "quem são os ciganos" é antiga e coloca-se, frequentemente, em relação às "fronteiras" sociais entre ciganos e não ciganos", sendo levantada por vários estudiosos. Já Guimarães (2012, p. 62 e 63) lista algumas das principais faces da identidade romani: 1) diaspórica, que remete a um passado longínquo de nomadismo, saído da Índia; 2) um grupo caracterizado por uma cultura própria e estilo de vida e comportamentos; 3) um grupo, raça ou parentes biológicos; 4) um grupo ligado pelo histórico de perseguições e sofrimentos de discriminação e hostilidades por parte das sociedades majoritárias; 5) uma identidade étnica cultural; e 6) não seriam indianos, mas uma construção social originária da população marginalizada europeia que optou por um estilo de vida nômade na idade média e adquiriu traços étnicos.

Não quero me adentrar nestas discussões. Vou trabalhar a questão da identidade partindo de dois pontos: 1) os processos históricos de nomeação, nele embutido as questões do estereótipos e racismos históricos, a que atribuo como duas grandes armas do colonialismo contra os ciganos; 2) e o ser cigano hoje, onde mostro como as organizações não governamentais ciganas e os Estados português e brasileiro estão se comportando quanto a questão identitária em suas lutas por políticas públicas de saúde.

Entre a origem incerta e as nomeações genéricas: o toque normalizador da ciência

Ao chegarem à Europa Ocidental, por volta do século X, antepassados dos ciganos contavam a mesma história: que vinham do "Pequeno Egito", uma região da Grécia confundida com o Egito na África. Assim, passaram a ser nomeados em diversas línguas com base nesta narrativa: *gypsy* (inglês), *gitano* (espanhol), ou *gitan* (francês). "Alguns grupos se apresentaram também como gregos e/ou *atsinganos*" pelo que "ficaram conhecidos também como *grecianos* (espanhol), *tsiganes* (francês), ciganos (português) e *zingaros* (italiano)" (Moonen, 2011). Há outras denominações: na Holanda e na Alemanha eram chamados "*heiden*", que pode ser traduzido por "pagão"; e na França de *Bohémiens*, *romanichels* ou *manouches*, o primeiro ligado a Boêmia e os outros dois derivados da língua cigana.

"Esses termos são denominações genéricas que os europeus deram a estes exóticos imigrantes, mas não consta como os ciganos de então se autoidentificavam" (Moonen, 2011, p. 9 e 10). Teixeira (2008, p. 10) aponta a necessidade de remeter a compreensão de que o universo cigano é composto por uma "pluralidade" e um "excepcionalismo". Existe "uma generalidade reducionista ao se chamar de ciganos indivíduos e/ou comunidades com diferenças significativas entre si". Podemos encontrar uma heterogeneidade imensa no universo cigano, tanto etnicamente, quanto socialmente ou em termos de densidade populacional e graus de exclusão/integração social.

As comunidades ciganas estão espalhadas geograficamente por quase todos os países do mundo, muitas separadas por séculos de histórias e caminhos diferenciados. Há desde pequenos grupos formados por 10 a 20 pessoas de um mesmo núcleo familiar: um casal, seus filhos (genros e noras) e netos, normalmente, vivendo de forma nômade. Algumas comunidades fixas podem chegar até a 5 mil pessoas, o que neste último caso é mais raro e no Brasil desconheço que exista alguma comunidade tão grande.

Como seria possível pensar numa representação ou numa definição plena e fechada de todos os grupos e comunidades como esse genérico, "ciganos"? Esta questão nos remete ao

caso do MPF e o dicionário Houaiss. Tomando como ângulo as considerações teóricas de Silva (2000) e Araujo (2002), para mim está claro que a palavra "cigano" foi criada para nomear e normatizar as diferentes comunidades que vivem em vários países e possuem uma diversidade de culturas e de identidades, querendo fazer crer, de forma racista, que são apenas um genérico sem vida ou, pior ainda, bandidos perigosos. É um modo de classificar e discriminar para excluir aqueles que não devem ser incluídos na democracia e na cidadania oferecidas pelas nações que conformam o sistema capitalista global.

Tal polêmica evidenciou justamente a complexidade da produção social de sentidos em torno da identidade cigana, como todas as outras identidades, que é constituída por vários fatores e fontes de mediações, incluindo os processos de nomeação e classificação das sociedades majoritárias. Processos estes que são negociados e disputados entre as diferentes comunidades discursivas (Maingueneau, 1997; Araujo, 2002), que lutam pelo direito de definir e classificar a palavra identidade "ciganos". Entre eles: os próprios ciganos, o MPF e a justiça federal (Estado), o Instituto Antonio Houaiss e a editora Objetiva, produtora e negociadora, respectivamente, do produto simbólico e os veículos de imprensa e seus articulistas e repórteres, enquanto instâncias mediadoras perante a opinião pública.

Houve também manifestações da Academia Brasileira de Letras (ABL) se posicionando contra o pedido do MPF, justamente, defendendo o direito dos especialistas da língua em definir sobre o que deve ou não ser esquecido ou apagado, lembrado e/ou registrado (Souza, 2013). Enquanto produto cultural e acadêmico, o dicionário tem uma legitimidade hegemônica quanto a conceituação das coisas, das pessoas e do mundo. Foi construído por vezes de especialistas e regido pelas "normas cultas", sendo avalizadas pela ciência. Portanto, garantindo que os sentidos atribuídos às palavras ali seriam "verdadeiros", dando a impressão que assim se constituem por serem naturais e não construções sociais resultado de negociações.

Podemos analisar que neste caso, o MPF propôs uma inversão de poder, de forma que os ciganos, que historicamente sempre foram nomeados, também pudessem participar na construção da sua própria nomeação, ainda que indiretamente, pela representação do órgão. Esta ação interferiu diretamente nos papéis hierárquicos entre quem classifica e quem é classificado, uma vez que historicamente o poder hegemônico de nomear os ciganos sempre esteve nas mãos dos especialistas, da ciência e das instituições negociadoras de bens simbólicos, de maneira, que a interferência do MPF ameaça o poder dos especialistas e do sistema de nomeações como um todo.

Olhando para os textos reproduzidos nos noticiários, notei que as pessoas ciganas estão ausentes, suas vozes não ressoam, a não ser pela representação do MPF. São até faladas, citadas,

mas não permitem que elas falem por si. Nenhum articulista ou repórter se dignou a ouvir pessoas ciganas. Até mesmo o MPF, que age em nome delas, não cita quem efetivou a denúncia que provocou a ação civil (registrada como anônima), levantando a suspeita de que sequer haveria uma denúncia.

E esta não é uma exclusividade do Houaiss. Olhando para o processo histórico de nomeação dos ‘ciganos’ na língua portuguesa e fazendo uma correlação intertextual com outros dicionários antigos de língua portuguesa, relatos de viajantes, jornais, legislações brasileiras e portuguesas dos séculos XVII, XVIII, XIX e XX deste período, nota-se uma longa e histórica desqualificação dos ciganos, por meio da aplicação de políticas de racismo, estereotipação, silenciamento, invisibilidade, desigualdade e exclusão social (Borges, 2007; Menini 2014, Costa, 2008; e Bastos, 2012).

Bastos (2012, p. 345), afirma que “as formas subtis e frontais de ciganofobia em Portugal” passam “da opinião pública hegemônica aos media e às autoridades” e chega a falar em “ataque generalizado à identidade cigana” (Idem, p. 349). O autor observou o apoio popular na ciganofobia de maneira muito forte nos comentários de leitores de notícias que traziam como tema as questões ciganas. Aqui entra outra das faces do universo cigano, o seu espelho torto e mal refletido produzido pela sociedade ocidental. O mesmo ocorre com os termos “índio” e “negro”. Assim como o termo “cigano”, são categorias genéricas e não representam a diversidade cultural que se agrupa em cada uma das palavras. A palavra “índio” foi fabricado pela sociedade dominante europeia colonizadora no intuito de classificar os vários povos que habitavam a América quando de sua invasão, ocultando a rica diversidade de povos que se agrupam sobre o termo. Da mesma forma, o termo “negro” esconde uma grande quantidade de povos, grupos e subgrupos (Silva Júnior, 2009, p. 64 e 65).

Ou seja, são generalizações etnocêntricas e eurocêntricas, que levam em conta o modelo Ocidental como superior. Assim, é preciso nos atentarmos para não cometermos um equívoco, "ao denominar como cigana a identidade de grupos que chegaram deportados de Portugal desde o século XVI" e, ao mesmo tempo, dizer que ela é a mesma de famílias oriundas dos Balcãs e da Europa Central, que chegaram no final do século XIX. Os ciganólogos atuais costumam distinguir os ciganos em três macrogrupos: os Kalon, os Rom e os Sinti.

Os Kalon têm uma ligação histórica com a Península Ibérica e o Brasil. Por quase 300 anos somente ciganos dessa etnia desembarcaram e viveram por aqui. Ferrari (2015, p. 15) reforça que "ao longo de sua prolongada experiência na Península Ibérica os chamados gitanos/as na Espanha e ciganos/as em Portugal passaram a se autodenominar Calons (para os homens) e Calins (para as mulheres)". Mas "também se apresentavam como ciganos para falar

de si mesmos diante dos não ciganos, aos quais chamam de *gadjé*". No mestrado observei que o meu grupo usa tais termos para se autodenominarem (Kalon e Kalin) e o termo "*gadjon*" para homens não ciganos e "*gadjins*" para mulheres não ciganas; bem como desconhecem a raiz indiana, admitindo uma origem Hebraica ou Egípcia, com passagens pelo Egito, Oriente Médio, Turquia, Grécia, Espanha e Portugal até chegarem ao Brasil (Silva Júnior, 2009).

Desde o século XV são marcados por alguns estereótipos como: a aversão ao trabalho, "parasitas", mendigos ou aproveitadores, desonestos e ladrões (Moonen, 2011, p. 129). Na avaliação de Menini (2014, p. 1), "o termo "cigano" foi uma categoria criada pelos portugueses nas relações interatuantes, através da qual os grupos puderam se considerar mencionados, mas não necessariamente reconhecidos". Sousa⁷⁰ (2013, p. 41) afirma que muitos dos estereótipos que vigoram hoje, tiveram o contributo de estudos históricos ou enciclopedistas, para a sua criação ou catalogação junto ao senso comum. O que influenciou discursos científicos, literários, artísticos e políticos e retroalimentou o senso comum. Diz ele (Idem): "os preconceitos baseados em determinadas representações acerca da identidade cigana, ou o que é ser cigano, foram propagados pelas investigações acadêmicas, pelas autoridades públicas responsáveis pelas políticas sociais e pelos próprios ciganos".

Fazito (2006, p. 703 e 704) constata até a década de 1970 há uma "falta de dados etnográficos fidedignos e de primeira mão". Muitos dos estudiosos do tema "nunca haviam sequer visto um cigano" e estavam "a serviço da igreja ou dos Estados coloniais" (Idem). Este autor (Idem, p. 692 e 693), chega mesmo a afirmar que a palavra "cigano" é "um estereótipo elaborado com base em representações coletivas". Ao passo que o seu significado seria fruto das "interações assimétricas entre atores que se posicionam, relacionalmente, num campo social onde o poder de nomear é legitimado por discursos e práticas sociais elaboradas de diferentes maneiras no curso dos contatos interétnicos".

Um exemplo de como a ciência tem responsabilidade nos estereótipos e nas identidades assumidas por algumas comunidades ciganas, é a teoria da imigração indiana levantada pela historiografia moderna. Conta-nos Moonen (2011, p. 132) que foi no fim do século XVIII "um estudante húngaro descobriu semelhanças entre o dialeto cigano de seu país e o dialeto falado por colegas indianos" constatando um "parentesco" entre as línguas ciganas e o sânscrito". Mas não foi o estudante quem a popularizou. A sua divulgação nos círculos acadêmicos, primeiro, e depois as outras formas de representação, como literatura e mídia, se deve ao controverso

⁷⁰ Atenção para não confundir Souza com Sousa. Enquanto a primeira é brasileira e defendeu tese de doutorado na UFF, o segundo é o cigano e doutor português, professor Carlos Jorge, que é o citado aqui.

alemão Heinrich Grellmann (1783). Evolucionista e etnocêntrico, em suas obras estereotipadas, chegou a ser o responsável por causar a morte de 41 pessoas ciganas de um grupo de 84 pessoas por sua acusação de serem canibais, o que era mentira (Idem).

“Todas as teorias sobre a origem dos ciganos não passam de mera especulação e não têm nenhuma comprovação empírica. Até hoje, apenas as semelhanças das línguas ciganas com o sânscrito parecem devidamente comprovadas. Mas isso também não comprova grande coisa, além da semelhança linguística”. (MOONEN, 2011, p. 11)

Até a pesquisa sobre a língua cigana e o parentesco com o sânscrito, nenhum grupo conhecia a origem indiana. Quando ela se popularizou, a partir do final dos anos 70, com a Índia oficialmente dando sinais de ligações com os ciganos, inclusive participando do I Congresso Internacional Romani (o que influenciou inclusive na escolha da bandeira cigana, que possui uma roda vermelha de 16 raios em alusão à bandeira indiana e à roda dos 16 chackras de Gandhi); começou a ser aceita por diversos grupos e ativistas a incorporando em seus repertórios culturais (Souza, 2013).

Ainda que não aceita ou conhecida por todas as comunidades ciganas, segundo Guimarães (2012, p. 15, 16 e 17), atualmente, "a ligação com a Índia ocupa uma destacada importância na definição da identidade". No seu argumento essa teoria "atua como componente de articulação política", entre os diferentes grupos dos distintos países. Partindo da metáfora do mosaico, defende que o conjunto de ciganos do mundo formam "uma comunidade romani transnacional" e esta é a tese principal de seu estudo de doutorado, que desenvolveu com o movimento cigano europeu.

“Composto por um mosaico de grupos distintos, com inúmeras afiliações territoriais, que retêm como único traço comum incontestável a noção de que são distintos dos não ciganos, o povo Romani representa uma universidade cultural extremamente rica, marcada pela simbiose ou oposição entre a identidade cultural supranacional e as identidades locais, regionais e de parentesco, geradas muitas vezes em ambientes multiculturais. É a partir desse dinâmico, em constante reformulação que as organizações transnacionais (ciganas) operam buscando identificar demandas comuns e encontrar instrumentos para contemplá-las”. (GUIMARAIS, 2012, p. 10)

Acerca deste assunto, Teixeira (2008, p. 9) discorre que no Brasil "até o século XIX, nenhum dos ciganos falavam que eram originários da Grécia ou da Índia". Por aqui, "há menções de que se diziam descendentes de antigos egípcios", contando que por terem recusado hospedagem à Virgem Maria quando ela fugia, peregrinam por todos os tempos.

Souza (2013), informa que a origem indiana é mobilizada internacionalmente por ativistas romani como um elemento comum para a tentativa de construção de uma identidade

cigana unificada. Contrastando duas organizações, a associação estatal Roma Community Center (RCC), com sede em Ontário e a associação não governamental União Cigana do Brasil (UCB), com sede no Rio de Janeiro (que tem na presidência Mio Vacite, com quem mantivemos diálogos informais); essa autora pontua divergências quanto a origem indiana. No Canadá é aceita e utilizada pela RCC como uma estratégia discursiva para a composição desta comunidade transnacional, que configuraria, apesar das diferenças, uma identidade única.

No Brasil, apesar de comungar como objetivo a composição de uma identidade nacional cigana unificada discursivamente e reconhecer as diferenças internas, a UCB não acredita na origem unificada indiana como uma estratégia narrativa da possível identidade nacional cigana-brasileira. Diz Souza (2013, p. 110) que o projeto identitário do RCC “busca desconstruir determinados estereótipos, definindo os ciganos como uma minoria étnica transnacional, de origem indiana e perseguida ao longo da história” e a origem indiana, é combatida pela UCB, que “valoriza a oralidade e o discurso inconsistente sobre a origem cigana” (Idem, p. 257).

Independente das divergências sobre a origem indiana, duas estratégias são utilizadas como denominadores comuns pelos ativistas de Brasil e Canadá: a) denunciar ou desconstruir os estereótipos como narrativas que têm impacto cultural e identitário tanto na sociedade cigana, quanto na não cigana, incluindo nas políticas e serviços públicos de saúde; e b) as narrativas de sofrimento, que passa por reconhecer que foram vítimas seculares das sociedades ocidentais, portanto, precisam de políticas de reparação (Souza, 2013).

Compreendemos como Bhabha (1998, p. 101) que o estereótipo é uma espécie de “conhecimento e identificação” utilizado pelo colonialismo como sua principal estratégia de discursiva, portanto, contraditória e ambígua. Reconhecê-lo “como um modo ambivalente de conhecimento e poder exige uma reação teórica e política que desafie os modos deterministas ou funcionalistas de conceber a relação entre discurso e a política” (Idem). Caminhamos neste sentido, quando, olhamos os estereótipos como construções discursivas criadas pelas sociedades ocidentais e majoritárias sobre os ciganos, impactando nos serviços de saúde.

De acordo com Bhabha (1998, p. 71), como forma de conhecimento, o discurso do estereótipo “vacila entre o que está sempre ‘no lugar’ já conhecido e algo que deve ser ansiosamente repetido”, de uma maneira que não “precisa de prova e não pudessem na verdade ser provadas jamais”. A avaliação do autor (Idem, p. 107) e a qual assumimos é a de que “o objetivo do discurso colonial é apresentar o colonizado como uma população de tipos degenerados com base na origem racial de modo a justificar a conquista e estabelecer sistemas de administração e instrução”. Mas também, neste movimento, produz o colonizador, em oposição e sobreposição ao colonizado.

“A força da ambivalência que dá ao estereótipo colonial sua validade: ela garante sua repetibilidade em conjunturas históricas e discursivas mutantes, embasa suas estratégias de individuação e marginalização; produz aquele efeito de verdade probabilística e predictabilidade que, para o **estereótipo** deve sempre estar em **excesso** do que pode ser provado empiricamente ou explicado logicamente. A função da ambivalência como uma das estratégias mais discursivas mais significativas do poder discriminatório – seja racista ou sexista, periférico ou metropolitano – está ainda por ser mapeada (!)”. (BHABHA, 1998, p. 106)

Desta forma, para Bhabha (Idem, p 107), “o que precisa ser questionado, é o modo de representação da alteridade”, que simplificadamente, produz e pensa o outro, incluindo o outro “cigano”, de uma maneira presa, fixa e, muitas vezes, demoníaca. Na medida em que o funciona como uma espécie de “crença dividida e múltipla” e, para que haja uma significação que surta o efeito pretendido de naturalização, o estereótipo requer “uma cadeia contínua e repetitiva de outros estereótipos” (Bhabha, 1998, p. 119 e 120).

Um exemplo são os estereótipos negativos em relação aos ciganos, como a trambicagem, a vadiagem e a ladroagem ou positivos como a liberdade nômade, a sensualidade das mulheres, que sempre aparecem contadas e recontadas nos discursos acadêmicos, literários, do senso comum e midiático. Consideramos que o discurso colonialista de Portugal e Brasil em torno dos estereótipos vinculados aos ciganos, pode, como ensina Bhabha, serem vistos

[...] como um texto muito mais ambivalente de projeção e introjeção, estratégias metafóricas e metonímicas, deslocamento, sobredeterminação, culpa, agressividade, o mascaramento e cisão de saberes "oficiais" e fantasmáticos para construir as posicionalidades e oposicionalidades do discurso racista. (BHABHA, 1998, p. 125)

Esta é uma perspectiva, que percebe a vinculação dos estereótipos à questão da linguagem e ao fenômeno do racismo, que também passa pela questão simbólica. Ou seja, os estereótipos estão fortemente articulados ao discurso racista e de ódio que é destilado pelas sociedades majoritárias no Brasil e em Portugal contra as pessoas e comunidades ciganas, justificando assim seu apartheid social. É desta ligação que vamos tratar no próximo tópico, abordando a questão do racismo e do estereótipo.

Racismo e estereótipos: contradições e ambivalências

Bruno: Na Europa e no mundo há um ódio de estimação a nós. Mas acho que o racismo é sobretudo o desconhecimento. Há muito desconhecimento acerca da cultura cigana e isso provoca de fato o medo, uma serie de sentimentos ruins. O que está a acontecer é imergir muitos movimentos nacionalistas, que causado pelo desconhecimento. Não é só o Brasil que é um dos países mais miscigenados do mundo. Portugal é um país de miscigenação. Os ciganos

estão cá há cinco séculos. Ninguém pode dizer que é português de gema. Temos um conjunto de sangues de cruzamentos. Portanto, como vê o racismo é algo incompreensível. Eu posso até dizer que o racismo é o ridículo mais ridículo que pode acontecer a um ser humano.

O tema do racismo está presente nas narrativas de todas as pessoas com quem conversamos (ciganas, profissionais de saúde ou gestores), sendo apontado como um dos maiores problemas enfrentados pelas comunidades ciganas, com forte impacto para a sua exclusão/desigualdade. Uma situação já bem documentada na ciganologia atual, unânime em afirmar que houveram sucessivas aplicações de políticas racistas e processos de estereotipação, na tentativa de assimilação ou rejeição das comunidades ciganas por parte do Estado brasileiro (Brasil-CONAPIR, 2017; Silva Júnior, 2009; Teixeira, 2008; Moonen, 2011; Souza, 2017) e por parte do Estado português (SOS Racismo, 2001; Bastos, 2007 e 2012, Magano, 2012, Mendes, 2015, Portugal-Acid, 2013).

Neste cenário, meu intuito é explicitar como as comunidades, identidades e culturas ciganas foram marcadas pelo processo de racismo e, indo além, observar como, por meio de processo de estereotipação, está vinculado ao discurso colonialista. Primeiro trazendo o testemunho daqueles que de alguma forma passaram por este problema e depois mostrando como ativistas do movimento cigano têm abordado e analisado a temática agregando argumentos, conceitos e teorias científicas, inclusive mobilizando discursos pós-modernos, cruzados com os discursos modernos e tradicionais, da mesma forma com que Araujo (2002) observou ocorrer com o movimento indígena.

Pensando em termos de Brasil, Teixeira (2009) informa que durante todo o período do Brasil colônia, os ciganos foram associados a vagabundagem e a imoralidade, a trapaça, a ladroagem, à sujeira e à mendicância. Por outro lado, seus modos de vida e identidades, somente, tratadas no campo da ilegalidade. “Esta lógica alimentou a construção de estereótipos poderosos, baseados na ideia de que toda pessoa de etnia cigana era, via de regra, uma “pessoa suspeita”, “não confiável” (MS-AMSK, 2016, p. 7 e 8).

Para começar, trago as narrativas de dois dos nossos interlocutores: Tio Eurípedes (Tangará) e Luan (N. Canaã). Com 71 anos, tio Eurípedes já viveu a experiência não apenas o preconceito dos “moradores” e as dificuldades advindas das duras rotinas da vida de barraca, que exige uma série de cuidados extras para simples tarefas, como arrumar água para lavar roupas, tomar banho e cozinhar. Sem contar que tinham de ter um local para acampar, cuidar dos filhos e fazer negócios com os moradores.

Por outro lado, reforça a sua honestidade e a de seus familiares, destacando que trabalhou na roça, criou os filhos com amor e o discurso que observei muito forte em vários interlocutores de diferentes comunidades: o fato de recusarem os gadjon de serem eles os ladrões, os bandidos e os perigosos, questionando, por exemplo, se conhecemos ciganos, presos ou estupradores. Já Luan, 24 anos, relaciona o racismo ao fato de ser identificado com os trajes, um demarcador cultural que diferenciam os kalon dos gadjon e dá um exemplo próprio de honestidade para quebrar o preconceito e o estereótipo de que todo cigano é ladrão. Vejamos:

Tio Eurípedes: Sempre tinha os preconceitos do povo, porque com os ciganos sempre teve preconceito. Mas na sua vida você já ouviu falar em um cigano que está preso? Um cara que tava conversando me perguntou isso, aí eu falei: *“você já ouviu falar que um cigano já estuprou?”*. *“Ah, eu não”*. Falei: *“eu também não!”* Eu me sinto orgulhoso de ser cigano e sou honrado. Vivemos uma vida boa. Criamos nossos filhos. Mas sofremos bastante, porque você sabe disso. Mas sou satisfeito com a minha vida. Andei de barraca com ela (e aponta a esposa) andando de burro. Somos em seis irmãos, seis cascavéis, mexeu com um, mexeu com todos. Mas tudo no direito e honestidade. Depois eu fui trabalhar na roça, fui morar, possui sítio. Depois que casei ainda andei de barraquinha. Mas sempre civilizado. E sempre nunca deixou de ter preconceito: *“ah não, é cigano!”*. Mas sempre depois que panhava conhecimento e que sabia que nós era diferente de tudo quanto é cigano, a nossa família da nossa raça. E eu sentia orgulho daquilo.

Luan: Tenho um sonho, chegar a minha meta: ajudar meu povo a evoluir, a progredir e a lutar contra o racismo. Porque eu sofro muito de racismo no meio da rua. Quando visto os meus trajes ciganos eu sou proibido, pelo que as pessoas falam mal de cigano. Teve um dia que uma mulher fez um teste. Me deu dinheiro a mais e eu estava vestido no meu traje, bota, chapéu, cinturão, camisa larga, camisa de cor e a mulher me deu dinheiro a mais e ficou olhando. Aí me deu um raciocínio na hora e pensei eu vou contar esse dinheiro, para ver se está faltando ou sobrando. Aí contei e estava passando 30 reais. Aí falei: *“moço, o meu dinheiro é 100 reais, eu vou lhe passar, tá sobrando 30. Aí eu vou te dar só um pequeno exemplo: vou te dar o que é seu, eu quero o que é meu”*. Aí ela falou: *“o moço eu tenho assim uma história que as pessoas me contam que cigano é ladrão, cigano rouba, cigano é trapaceiro, engana as pessoas, vende coisa quebrada, vende coisa estragada e você é cigano rapaz e me mostrou que não é desse jeito. Será que as pessoas do lugar onde você mora é igual a você?”*. Aí eu falei: *“sim, o que as pessoas falam sobre nós é tudo preconceito. Se as pessoas passarem a conhecer melhor a frequentar o lugar que nós moramos e nosso cotidiano elas vão ver que não é assim?”*. E ela falou: *“ó vem mais vezes, eu gostei de você!”*. Me convidou pra ir na casa dela e me apresentou para a família. E o pessoal perguntava: *“você é cigano?”*. Falava: *“sou!”*. E aí as pessoas, de repente, tomavam até aquele susto. Mas as pessoas, depois, viravam até meus colegas, entendeu? É sobre o preconceito que estou falando, cigano na sociedade é como se fosse uma pessoa leprosa.

A dirigente da AMSK, Elisa Costa, relata que o racismo é um problema que influencia cotidianamente na vida das pessoas romani, sendo ainda um desafio a ser superado, inclusive por parte de órgãos estatais. Ela acredita que, ao lado dos estereótipos, ao qual chamou de

“folclore”, é o principal entrave para a implantação das políticas públicas específicas, mas não único e aponta uma múltipla causalidade.

Elisa: Precisamos entender as várias formas com que o preconceito se apresenta e como ele influi na vida cotidiana das pessoas. Todas nós já sofremos com perguntas sobre roubar crianças, levar vantagens, inclusive insinuações de trapaça quando temos algo aprovado. O racismo se manifesta cotidianamente, precisamos aprender a enxergá-lo e a cuidar dele como um desafio cotidiano a ser superado. Você pode existir, pode se vestir a caráter (como dizem os gadjo), mas não pode ser melhor do que eles em algo. Entretanto, há também de se combater a inversão desse racismo. É um meio termo no qual se precisa avançar.

Aluizio: Acredita que o racismo é o principal entrave para a implantação das políticas públicas?

Elisa: Sem sombra de dúvida ele é bastante presente, mas temos também a indiferença, o folclore e o desrespeito. Existe a máquina do acultramento e do capitalismo. Ele nunca vem sozinho. Creio que a ignorância e o desconhecimento são nossos maiores entraves.

A discriminação histórica contra ciganos no Brasil é admitida pelo governo brasileiro em vários documentos, como o Caderno de subsídios para o debate da IV CONAPIR (Brasil-SEPPPIR, 2016) ou a Cartilha Subsídios para o Cuidado em saúde do Povo Cigano, que o MS⁷¹ publicou em conjunto com a AMSK. A cartilha sublinha que diante do quadro histórico de racismo, o documento “pretende contribuir para que o direito à saúde seja uma realidade para os povos ciganos”, na medida em que “entendemos que o acesso à informação e ao conhecimento são os principais instrumentos para a superação dos estereótipos, dos preconceitos e da discriminação” (MS-AMSK, 2016, p. 6).

Processos que admite existir entre os agentes públicos e mais: faz uma ligação do racismo no Brasil a uma herança portuguesa, portanto, um problema colonial externo, o que, de certa forma, retira a responsabilidade da causa das costas do governo brasileiro:

“Importante observar que o preconceito e o racismo foram transportados na bagagem dos primeiros ciganos deportados de Portugal para o Brasil. Essa realidade perdura através dos tempos. Isso fez com que a população de etnia cigana se condicionasse a viver à margem da sociedade e, conseqüentemente, sem direitos ao exercício da cidadania, como cidadãs e cidadãos brasileiros, uma vez que, infelizmente, os maiores violadores dos seus direitos fundamentais são os próprios agentes públicos”. (MS-AMSK, 2016, p. 8)

⁷¹ Também foi confirmado pelas próprias técnicas do DAGEP-MS com quem conversei, mas vou reservar as suas falas para o momento de comentar sobre o racismo na saúde, porque acredito que terá melhor entendimento no contexto da situação de saúde.

Por falar em Portugal, para exemplificar como o racismo é uma constante na vida das pessoas ciganas por lá, evidencio o testemunho do mediador sociocultural e ativista, Benjamim Barão, da cidade de Moura e D. Maria Luiza, do bairro das Pedreiras, da cidade de Beja. Ambos são de municípios que integram o Distrito do Alentejo, que é um dos lugares apontados como mais racistas do país. Como bem nos comentou o tio Adérito Montes, no interior como um todo, no Sul ou no Norte, nas regiões litorâneas ou fronteiriças com Espanha, o problema social e racial é mais grave, ainda que em Lisboa também haja problemas, como vimos no bairro da Torre, em Loures. O que conflui nas narrativas de Benjamim e D. Maria Luiza é o racismo ser institucional ou cultural. Mesmo iletrada, ela atribui a situação do bairro das Pedreiras diretamente à Câmara Municipal de Beja:

D. Maria Luiza: Há aqui muito racismo contra as pessoas que são a gente. Há muitos, muitos, muitos, muitos, muitos. Há muita raça assim sem ser ciganos, estes que moram aqui e essas pessoas que trabalham na Câmara tem muito racismo contra a gente. Muito! A gente vai pedir lá a ajuda eles dizem que ajudam, mas não ajudam, que é mentira.

Benjamim: Em 1997, meu irmão teve leucemia aos dois anos. Meus pais viviam numa barraca e então, pediram uma casa, uma habitação social à câmara, que lhes concedeu a habitação social. Mas depois os vizinhos souberam que o meu pai iria para lá e era cigano. Então, reuniram-se os moradores dessa rua, não ciganos e tentaram fazer um abaixo assinado, ou seja, tentaram fazer com o que o meu pai não ficasse com a casa. E depois a justificação que teve dos moradores, do porquê faziam isso, era que queriam proteger e achavam que o meu pai não iria se integrar dentro da sociedade e foi este o pretexto que eles tiveram. Claro o meu pai recorreu e consegui felizmente ter a casa. Mas, teve ali um bocado complicado e até mesmo a Câmara estava quase a ceder a este ato de racismo dos vizinhos, mas consegui-se, porque o meu pai bateu o pé. E sabiam que haveria problemas e iria até à Câmara e, portanto, a Câmara não quis arriscar. Moramos lá sensivelmente 14, 15 anos e fizemos grandes amigos, grandes vizinhos e nunca tiveram uma pequena razão de queixa da nossa parte.

Nos dois relatos, observa-se que as ações racistas do poder público local e da população não cigana se combinam e refletem os dois lados da mesma exclusão social e racial, que é, ao mesmo tempo, simbólica e material. No caso de Benjamim ele explicou que de fato só conseguiram ficar com a casa porque não apenas recorreram junto à Câmara Municipal, mas também contaram com o apoio de políticos nacionais, por intermédio de articulação do movimento cigano, que à época já dava os primeiros passos e foram os responsáveis por fazer a denúncia do caso junto à imprensa nacional.

O caso foi documentado no livro “*Sastipen Ta li* – Saúde e Liberdade: ciganos, números, abordagens e realidades”, editado pela ONG SOS Racismo (2001, p. 91), no catálogo de notícias, com reportagem que saiu no Jornal “Público”, com o título “Moura: moradores contra

realojamento de ciganos”. Transcrevo na íntegra o material, porque creio que diz muito como a imprensa aborda o tema:

“O possível realojamento pela Câmara de Moura de uma família cigana numa casa do centro da cidade está a motivar protestos dos moradores da zona. Apesar de desconhecerem a identidade da família, 54 moradores assinaram um documento em que contesta a cedência de casas a pessoas ciganas por conhecer a sua difícil integração na comunidade. Para a família cigana trata-se claramente de uma situação de racismo. O casal tem filhos, o mais novo tem leucemia. Vivem em barracas sem água nem esgotos. Os promotores do abaixo assinado dizem que na origem dos protestos não estão sentimentos racistas, mas uma atitude de defesa do bem-estar da vizinhança”. (SOS-RACISMO, 2001, p. 91)

Olhando para a notícia não está evidente que de fato foi racismo. A maneira com que o jornal constrói o texto é bastante seco e frio, neutro, como se relatasse um assunto comum, do dia a dia, ou no máximo “protesto de moradores do centro” e não um caso de racismo. Não toma lado, nem dá nomes, citando de forma genérica “moradores” e “ciganos”. Expõe poucos argumentos de cada lado, mas sem mostrar indignação pela família, que na teoria são cidadãos portugueses, mas não têm os mesmos direitos garantidos, como uma habitação condigna, que é acessada pelos não ciganos. Apesar de dizerem que “para a família cigana trata-se claramente uma situação de racismo”, não diz isso no *lead* (primeiro e considerado o mais importante parágrafo do texto), naturalizando o fato de moradores não quererem ciganos por perto.

Também não se indignam com os moradores considerarem ser “normal” uma família de ciganos com quatro filhos, um deles gravemente doente, viver em condições precárias de habitação, sem água encanada e luz. Ademais não dizem declaradamente, mas insinua no último parágrafo que os ciganos podem trazer problemas relativos à segurança pública, quando trazem o argumento dos moradores de que o ato era simplesmente “uma atitude de defesa do bem-estar da vizinhança”, fazendo reforçar no imaginário aquela velha ideia do cigano ladrão, trapaceiro ou perigoso.

Analisando as dificuldades da integração social, cultural e política das comunidades ciganas em Portugal; Magano (2012, p. 259), salienta que entre as características comuns, sempre surgem as representações negativas, estigmatizantes e a acusação de manterem uma identidade diferente da normal, associada “a traços entendidos como desviantes (de que “não trabalham”, “são sujos”, “são violentos e agressivos”, etc.)”. O que revela, no mínimo, uma situação constante de tensão com a sociedade majoritária.

Mendes (2012) revela que, ciganos da área metropolitana de Lisboa evidenciam os estereótipos como o principal problema nas relações que tecem com a sociedade dominante. A

autora (2015, p. 32) realça que "a questão cigana vem suscitando controvérsias e ambivalências nas sociedades ditas multiculturais e/ou interculturais", que apesar da "feição intercultural e universalista impressa às políticas públicas"; acabam fazendo com que as instituições não reconheçam ou postulem um "reconhecimento incorreto do que é ser cigano" (Idem).

Mendes (2015, p. 32), chama atenção para o fato de que a "sua invisibilidade social no espaço público, têm afetado negativamente várias dimensões da vida das pessoas ciganas"; e pondera que as políticas sociais não surtem "efeitos desejados na redução dos níveis de pobreza, exclusão, discriminação e racismo face aos portugueses ciganos".

"Sendo este o grupo étnico mais pobre, com piores condições habitacionais, menos escolarizado e o principal alvo de racismo e discriminação nas sociedades europeias". (MENDES, 2015, p. 34)

Analisando discursos de "autoridades" (professores, profissionais de saúde, policiais etc.) num município da região da grande Lisboa e numa pesquisa no mundo virtual; Bastos (2012, p. 21) fala em ciganofobia e chama de "o mais grave conflito interétnico de Portugal como uma questão política e não apenas uma questão social". A temática do racismo está presente e é reconhecida pelo governo português como nota-se na Estratégia Nacional para a Integração das Comunidades Ciganas (Portugal-Acid, 2013) e no Estudo Nacional sobre as Etnias Ciganas (Portugal-ACM, 2014).

A estratégia reconhece que "a discriminação e marginalização de que cedo foram alvo, obrigaram a um grande isolamento, tendo criado à sua volta uma barreira" (Portugal-Acid, 2013, p. 10). Nos dizeres da publicação: "se por um lado lhes permitiu conservar a sua identidade e cultura, por outro remeteu-os ao esquecimento, à desconfiança da sociedade maioritária e à sua própria exclusão" (Idem). Ou seja, sabe da marginalização histórica, mas, acusa as próprias comunidades de autoexclusão e insubmissão.

A ativista Maria Gil traz uma visão interessante, porque percebe que além das bases raciais ou biológicas utilizadas para inferiorização de povos, há questões maiores, já que o próprio racismo é atravessado pelas condições materiais e econômicas da sociedade. Ela traz uma visão que olha o problema do racismo como transversal ao capitalismo, com a exploração entre os diferentes grupos sociais e em que ciganos e negros só poderiam estar no patamar inferior, de excluídos ou de explorados:

Maria Gil: O racismo é um dos problemas... Pá é assim, houve um idiota qualquer que resolveu ver lucro no sentido de propriedade, não é? Depois outro maluco achou que poderia fazer, no caso dos negros, a abolição da escravatura e pá, e agora quem é que vai trabalhar? Quem é que vai assegurar? Então, começaram a criar as classes. Isto não é nada académico, meu filho, é

só de olho! (risos) Então, foi se criando, tinha que se assegurar, limar, retirar o nome escravatura, para criar, classe/, o nome classe, mas na verdade, mantendo sempre esse patamar bem distinto, o de baixo serve para os negros e para os ciganos. Portanto, o racismo sim, acho que o racismo surge depois disso, não é, porque há uma necessidade, o ser humano tem muito a necessidade do triunfo e chegar, o tal sentido de propriedade, eu posso, eu não sou, mas eu tenho, eu tenho, eu tenho! Essa é a base. O racismo é uma das consequências dessa necessidade, portanto, acho que tem haver um bocado com uma questão de classes também, de, é, necessário haver, não é que seja necessário, mas, hã, acreditou-se, criou-se tanto essa fórmula, que é necessário haver sempre a escravatura, para assegurar que existam sempre os superiores, que acabou por se revelar no racismo, ninguém quer ser o que está por baixo.

Podemos aproximar a perspectiva de Maria Gil à visão de Boaventura de Souza Santos (1999), para quem a desigualdade e a exclusão social se configuram como dois sistemas de pertença hierarquizado inseridos no princípio da regulação social proposta pela modernidade capitalista para gestão dos problemas, que ela própria causou nos seus entrecruzamentos, locais, nacionais e globais. Se por um lado o princípio da regulação social “se constitui por processos que geram desigualdade e exclusão”, por outro, “estabelece mecanismos que permitem controlar ou manter dentro de certos limites esses processos”. Isto é, “mecanismos que pelo menos, impedem que se caia com demasiada frequência na desigualdade extrema ou na exclusão extrema”, fazendo sua “gestão controlada” (Santos, 1999, p. 5).

Neste entendimento, “o sistema de desigualdade a pertença se dá pela integração subordinada e no sistema de exclusão, a pertença é pela própria exclusão” e, enquanto o primeiro é “fenômeno socioeconômico”, a exclusão é um “fenômeno cultural-social de civilização” (Idem, p. 1 e 2). Na prática ambos se combinam para enquadrar grupos sociais ou étnicos como as comunidades ciganas e, neste sentido, “racismo e sexismo são híbridos e contém elementos da desigualdade e da exclusão” (Santos, 1999, p. 2 e 3). Santos salienta que a base para a exclusão se dá por via discursiva.

Quanto ao racismo, a exclusão se assenta na hierarquia das raças e a integração desigual ocorreu por meio da exploração colonial e imigração forçada (Santos, 1997, p. 3), o que, como vimos, no caso das comunidades ciganas portuguesas se confunde, uma vez que foram explorados durante o colonialismo com a constante expulsão e nomadismo forçado via degredo e após o período colonial, Portugal e Brasil continuaram aplicando o colonialismo interno.

No entendimento de Santos, a modernidade capitalista tem utilizado um dispositivo ideológico na gestão dos sistemas de desigualdade e exclusão, o “universalismo” em duas versões paradoxais, que parecem ser contraditórias: a) antidiferencialista, que “opera pela negação das diferenças” e inferioriza pelo excesso de semelhança; e b) o diferencialista que atua por meio da absolutização da diferença e inferioriza pelo excesso da diferença. Enquanto

o primeiro trabalha através dos processos de homogeneização, “que impede a comparação pela destruição dos termos de comparação”; a segunda opera por meio do relativismo, o que “torna incomparáveis as diferenças pela ausência de critérios transculturais” (Santos, 1999, p. 6).

Como explica Santos (Idem), tais processos permitiram uma “aplicação de critérios abstractos de normatização sempre baseados numa diferença que tem poder social para negar todas as demais ou para as declarar incomparáveis e, portanto, inassimiláveis”. A dinâmica desses dois universalismos funciona assim: os princípios de cidadania e direitos humanos estão englobados no universalismo antidiferencialista e são clamados para buscar a inclusão social e a diminuição da desigualdade social, mas não são capazes de resolver tais problemas. Diante disto, o universalismo diferencialista é acionado e acaba desembocando em ações excludentes como a criação de guetos, quando a assimilação foi julgada impossível, como é o caso de muitas comunidades ciganas e o exemplo que mais se encaixa é o Bairro das Pedreiras.

O professor Carlos Jorge, que se revelou militante político do partido comunista, afirma que a questão racial deve ser uma pauta dos processos de luta que se envolvam quaisquer movimentos sociais e não apenas os étnicos, como os ciganos ou negros. Ele crê que tal luta tem que posicionar e ser feita contra os simpatizantes e políticos de partidos de extrema direita e pondera que o racismo não pode ser uma barreira para a inclusão social das pessoas ciganas na escola, no trabalho ou em qualquer função social.

Carlos Jorge: Qualquer processo de luta, seja ele qual for, ciganos, negros, movimentos sociais, nunca podem esquecer nos seus processos de luta que nós vivemos em sociedades que são institucionalmente racistas. E seremos ingênuos nos processos de lutas que desencadeamos não considerar isto. Agora atenção, nós não vivemos à margem da sociedade. As pessoas podem ser vítimas do racismo institucional, mas só os transformamos e as instituições racistas transformando-nos. Sabendo que a luta não é fácil, mas é uma luta que se faz todos os dias. Pelo que se houve no elétrico, nos transportes públicos, nas instituições... A sociedade hoje não é a mesma que era 30 a 40, 50 anos atrás. No Brasil e em Portugal nós vivemos em ditadura. Foi a luta daqueles que amam a liberdade e a democracia onde os ciganos também tiveram que, e conseguiram transformar a sociedade. Muito ainda há por fazer. Pois, como é que nós transmutamos a sociedade? É estando com os outros, na função pública, trabalhando com os outros para transformar cotidianamente esta situação, pois o racismo não acaba com uma varinha mágica. A extrema direita emergente tem que ser combatida, porque é um mal para todos, para nossa sociedade de uma forma geral, para os ciganos, para os negros, para os gays, para todas as pessoas que querem e se assumem diferentes.

Em síntese, tanto nossos interlocutores afirmam terem sido vítimas de racismo, quanto governos e vozes acadêmicas reconhecem que os processos (históricos) de racismo, estereotipação e estigmatização das pessoas ciganas continuam a ocorrer. E, para fechar este

tópico, tomo emprestada uma fala do ativista Piménio, observando que o racismo tem duas faces: o racismo estrutural e o racismo moral.

Piménio: Institucionalmente só se considera o racismo moral, não se considera o racismo estrutural-institucional, obviamente, porque estariam a falar contra si próprios, não é? Portugal não quer aceitar que existe o racismo institucional e há uma instrumentalização do racismo moral, para voltar a sociedade civil contra as pressões para que se reconheça o racismo histórico estrutural e institucional.

Como explicou o ativista e com o que concordamos; no âmbito do discurso moral, circulam discursos de ódio, narrativas estereotipadas ou atribuição de estigmas, na tentativa de desqualificar e excluir por via enunciativa. E aqui, podemos ver essa estratégia em distintos campos da sociedade majoritária, que vai desde os discursos da classe política, como nota-se o discurso virulento do candidato de extrema direita à câmara de Loures, André Ventura, passando pela mídia, que deu muita audiência a sua voz e, chegando, obviamente nas abordagens literárias, artísticas e às redes sociais.

No âmbito do racismo estrutural, estariam as ações concretas, mas nem sempre reveladas, para manter a grande maioria das comunidades e pessoas ciganas longe do acesso à cidadania e excluídos, em situação de pobreza, extrema miséria ou vulnerabilidade social. Como por exemplo, a construção de bairros sociais com casas em péssimas condições e exclusivos para pessoas ciganas.

Ou, pior ainda, relegando-os às barracas ou barracos em que falta tudo desde uma habitação condigna em si, passando pelo saneamento básico, até chegar aos transportes públicos, segurança e lazer; o que combinado a falta de um acesso equitativo em saúde, faz com que as pessoas ciganas em Portugal vivam em média entre 15 a 18 anos a menos que os portugueses em geral. Para Piménio, o racismo em suas duas faces tem origem no colonialismo e como Maria Gil, o liga ao capitalismo:

Piménio: O racismo estrutural que já vem de séculos, tem sua origem e a sua manutenção no colonialismo, em 500 anos de colonialismo. O racismo é arbitrariamente político com uma intenção clara de dividir pessoas, para que umas possam explorar as outras. A partir daí entramos no racismo moral, ou no racismo popular, que é para justificar o estrutural. No caso da escravatura é um bocadinho mais direto. Eu vou escravizar os negros, ok, isto é estrutural, foi uma ação política e agora eu tenho que justificar esta escravidão e o que é que eu faço? Vou dizer que o negro é inferior ao branco. Portanto, entra-se num processo de racismo moral para permitir fazer um gás *lighting* ao racismo estrutural e aceitá-lo. É o estrutural que dá origem ao moral e não o moral que dá origem ao estrutural. A ciganofobia segue o mesmo caminho. Convém dizer que os ciganos foram escravizados no início do século XI na Romênia e na Valáquia, alguns anos antes de se ter feito a escravatura às pessoas negras,

em nível de massa, digamos assim. Há quem diga que o processo de escravização de pessoas negras seguiu um modelo que foi usado na Romênia e na Valáquia com os ciganos. Neste período houve duas ou três vagas em que a escravatura era abolida ou atenuada e que permitiu aos Roma que fugissem para outras partes da Europa, levando o trauma histórico, que se traduz em não gostar de conviver com pessoas não ciganas. Aqui já há uma grande invisibilização, que é não só não sabem que os ciganos foram escravizados, como não sabem que não foram vítimas passivas. O equivalente aos quilombolas no Brasil também existiu na sua versão Romani: eram os nutotins, que, basicamente eram “doidos” ou “selvagens”, pela forma como pareciam, porque viviam nas montanhas, em condições bastante selvagens. E o racismo que tu tens hoje, vai por todo esse caminho, esse histórico de perseguição, que não foi só a escravatura. Foram mutilações, esterilizações, a assimilação forçada, principalmente em Portugal e Espanha, que o catolicismo forçou a assimilação, a adoção do catolicismo, dos hábitos culturais, dos valores morais conservadores e foi-se criando este racismo moral para esconder o estrutural. E hoje tu sabes que o racismo estrutural existe, basta olhares para os números. As comunidades ciganas têm menos escolarização, 30 a 35% vivem em condições precárias de habitação, em nível nacional, este valor é 0,8%; e vivem 18 anos a menos que o português nacional médio. E isto não há dúvida que é estrutural. Depois há a questão da ciganofobia em si. Porque ninguém quer fazer nada em favor dos ciganos. Acham que fazer alguma coisa em favor dos ciganos é discriminar os brancos. É ridículo, mas é. E as razões que levam a isto são históricas, permanecem e mantem-se através do racismo moral, da opinião pública, de pessoas não conhecem nem convivem, mas odeiam ciganos. Há um estudo que foi feito em Cintra, Cascais, em que perguntaram às pessoas brancas opiniões sobre os ciganos e 80% mostrou ciganofobia e os outros 20% não. Dos 80% nenhum deles conviviam com ciganos, nenhum! Dos 20% que falavam bem, conviviam e reconheciam que são boas pessoas. Só precisam dar oportunidades. Mas não existe este diálogo, esta vontade de convivência. E isto resulta num racismo moral cada vez pior, que esconde o estrutural. É o estrutural que mata, o moral apenas tapa.

A questão do racismo está ligada à questão mais ampla da discussão sobre o conceito de raça. Desenvolvido na antropologia evolucionista, o conceito de raça serviu para justificar barbáries colonialistas dos povos europeus frente a povos não ocidentais, considerando-os como atrasados, primitivos, inferiores ou sub-humanos. Mais recentemente o conceito de raça foi bastante criticado e relativizado pelas ciências sociais críticas, inclusive as correntes atuais da antropologia e da própria biologia, de onde o conceito foi apropriado de forma equivocada da teoria da evolução de Darwin.

Reconhecendo que apesar das diferenças fenotípicas, todos os seres humanos são de uma única raça biologicamente falando, essas correntes críticas denunciam o racismo como uma forma de opressão e dominação social, econômica, cultura, política e eu diria comunicacional. Observando do ponto de vista da “lógica da classificação social” em Santos (2007), podemos dizer que o racismo ao mesmo tempo em que afeta fisicamente as comunidades ciganas, as mantendo afastadas em guetos ou a locais insalubres, justifica essa

maneira de tratá-las baseada num estereótipo de que são todos bandidos perigosos, sub-humanos, inferiores, inadaptáveis, que precisam ser mantidos longe dos “civilizados”, superiores.

Como se todas essas qualidades negativas fossem naturais a todas as pessoas ciganas. Podemos observar a classificação racial inferiorizada cigana no caso exemplar do nazismo que assim os classificou ou então no fato de que é constantemente reconstruída e adotada como uma estratégia do capitalismo e do colonialismo. Dito de outro modo, o processo de homogeneização, via estereotipação das culturas romani ou estigmatização de suas identidades, é um exemplo de atuação da lógica racista, que precisa ser combatida. O racismo estrutural e institucional presente nos serviços de saúde também expressa essa realidade e vamos abordar melhor o tema em outro espaço.

As Associações Ciganas e as disputas em torno da identidade e da nomeação

[...] perguntar quem é você só faz sentido se você acredita que possa ser outra coisa além de você: ou seja, só se você tem de fazer alguma coisa para que a escolha seja real e se sustente. (BAUMAN e VECHI, 2004, p. 25)

Destaco neste tópico quatro episódios que registrei durante a pesquisa de campo para evidenciar como as identidades ciganas brasileiras estão sendo manejadas, disputadas e negociadas dentro do próprio movimento cigano brasileiro, por diferentes comunidades discursivas e não apenas as ciganas, uma vez que, por intermédio de diferentes instâncias e campos, o Estado têm sido, decisivo nesta condução. São fatos que ocorreram em momentos distintos, mas estão interligados pela questão identitária e que na sequência de ordem cronológica se deram da seguinte maneira:

- 1) O primeiro é o intenso processo de negociação que passamos com os irmãos Jefferson da Rocha e Wanderley da Rocha para conseguir realizar a pesquisa de campo de imersão junto à Comunidade do acampamento Nova Canaã (entre 24 de janeiro e 06 de fevereiro de 2017).
- 2) O segundo episódio foi o primeiro registro fílmico da imersão de campo junto a esta comunidade, quando registramos e participamos de uma visita dos irmãos Rocha que também são presidentes da Associação Nacional das Etnias Ciganas (ANEC-Brasil), ao gabinete do Senador Hélio José, para debater o projeto de Lei que cria o Estatuto do Cigano, atualmente tramitando no Senado Federal (ocorrida em 06 de fevereiro de 2017).

- 3) O terceiro, diz respeito a uma conversa que tive com Elisa Costa, a presidente da AMSK, que ocorreu em dezembro de 2017 por telefone e durou quase uma hora e que, depois desembocou em outro diálogo por email, com ela respondendo por escrito algumas questões que apliquei filmicamente com os outros interlocutores ciganos e que foram muito úteis para esclarecer questões e contextos referentes ao movimento cigano e a pauta da saúde.
- 4) O quarto, na verdade são dois, mas têm o mesmo fundo e princípio conflitual e considero como único porque tive acesso no mesmo momento, ambos relatados pelas técnicas do MS com quem mantive reunião em dezembro de 2017 como parte da pesquisa de campo e indicado por elas como exemplo para a “pauta da saúde cigana andar muito vagorosamente”. São dois conflitos ocorridos entre a equipe/órgão e uma parte do movimento cigano brasileiro, principalmente, os Kalon, referentes a questões de nomeação e representação.

Episódio 1 – A Gambira: o processo de negociação com a comunidade cigana N. Canaã e o ser cigano e sua representação e representatividade em questão

Já comentei no capítulo anterior detalhadamente como foi o processo de negociação com Jefferson e Wanderley para conseguirmos realizar o trabalho de imersão na comunidade. Agora chamo atenção para o fato de que este processo girou muito fortemente na questão identitária e está envolto em quem pode ou não ser definido como cigano, na visão dos nossos interlocutores. O substantivo gambira advém do verbo gambirar, que na cultura cigana kalon, quer dizer viver de trocas informais e objetos de segunda mão. É a principal fonte de renda e sustento da maioria dos grupos ciganos no mundo e este é um denominador cultural que também os liga, independente de etnias ou subgrupos. Ainda que as vendas não são a única fonte de renda e trabalho tradicional das comunidades ciganas.

Não vou adentrar neste aspecto por agora, mas que fique claro, que a gambira não é um simples escambo, mas um estilo de negócio que tem regras e formas de situação de convencimento e atuação. É uma espécie de jogo, em que o ideal é que seja um negócio justo, mas no fundo todos querem sair ganhando na troca – o que é perfeitamente possível, ainda que não seja o que ocorra na maioria dos casos. O que quero dizer é que a gambira é feita basicamente de negociação, que exige bom convencimento e argumentação. E isso podemos confirmar em alguns de seus sinônimos como “negócio”, “rolo” e “catira”.

De certa forma, o que vivenciamos na negociação com Jefferson e Wanderley para participação da comunidade e sua associação neste trabalho se assemelhou ao processo de gambira, mas o que estava em jogo era simbólico. Neste caso, como envolveu o processo de aliança entre dois grupos ciganos kalons, também vejo que mesclou elementos próximos ao casamento, que tem papel destacado na cultura kalon, sendo um dos três rituais mais importantes dessa etnia.

Lembro que foram três reuniões oficiais de negociação antes da nossa imersão na Comunidade N. Canaã, mas que já considero como trabalho de campo: uma primeira, em que participamos eu e Rodrigo (24 de janeiro de 2017), uma segunda em que exigiram que eu fosse sozinho (03 de fevereiro de 2017) e a terceira e última em que participamos eu, a Karen e o Rodrigo (06 de fevereiro de 2017). Vale dizer, que durante todo o tempo que passamos na Comunidade N. Canaã, a negociação também foi constante, mas em outro nível, não mais de aceitação de participação no trabalho, mas do que iria entrar ou não no trabalho filmicamente.

Algumas condições se repetiram nas três reuniões, sendo que algumas delas são de cunho de defesa e proteção contra possíveis exploradores, sejam eles pesquisadores ou produtores culturais; ou contra inimigos políticos, mesmo linhas divergentes dentro do movimento cigano. Mas as condições que colocaram não foram todas escancaradas na primeira reunião, só vindo a aparecer completamente na última. Por exemplo, na primeira rodada de conversas, identifiquei quatro interesses principais:

- 1) **Perseguição histórica e direitos de cidadania e igualdade racial:** como “cicatrizes da memória”, evocaram o discurso das perseguições históricas que os ciganos passaram tanto por parte do Estado, como da população majoritária no Brasil e cobram políticas afirmativas de reparação. Falaram sobre os preconceitos e racismos porque as pessoas da comunidade ou os ciganos de uma forma em geral passam. E comentaram que os grupos ciganos são invisíveis e buscam visibilidade para alcançar os direitos de igualdade racial, educação, saúde, em todas as áreas.
- 2) **Cultura antiga, rica, mas em risco e a luta para resistir:** Enfatizaram a riqueza e a antiguidade da cultura cigana kalon e falaram sobre a preocupação de “recuperá-la” e mantê-la, valorizando aspectos que estão sendo ameaçados como a língua, *o romanon chib*, que atualmente está em desuso e foi esquecido em muitas comunidades.
- 3) **A representatividade e a ocupação dos “espaços oficiais ciganos”:** Comentaram sobre a dificuldade de lidar com pessoas não ciganas, por se sentirem explorados,

tanto por pesquisadores, como por produtores culturais. Por isso, adotaram uma tática de que nos casos em que fossem procurados por produtores culturais, agentes do Estado (gestores de saúde, políticos) ou pesquisadores, para propor trabalhos sobre a cultura cigana, com ou sem fins lucrativos, eles só participariam de igual para igual, com o mesmo direito, espaço de fala e coordenação de quem estivesse propondo o trabalho.

4) O convite para a organização política e o sonho da construção de uma federação cigana no Brasil com representatividade nacional: Falaram sobre a importância do associativismo e da organização política, comentando que têm acesso a vários órgãos e autoridades nacionais em Brasília. A organização política, com a criação da ANEC, é citada como sendo a responsável pela maior vitória que consideram até hoje já conquistada pelos povos ciganos no Brasil, o recebimento de uma doação de terra da União, para fixar o acampamento, onde estão localizados. Nesse sentido, destacaram a importância da união dos grupos ciganos independente de etnias, grupos ou subgrupos. Também informaram que entre os principais trabalhos que a ANEC vem liderando, está a criação do estatuto dos povos ciganos, que tramita no Congresso Nacional.

Como comentei sobre a minha comunidade, que é composta por cerca de 800 pessoas, ramificadas por MT, GO, MS e MG, sendo que só em MT somos cerca de 300, concentrados em Cuiabá, Rondonópolis e Tangará da Serra; esta informação consolidou o seu interesse em participar do nosso projeto. Entendo que por meio desta aproximação, poderiam conquistar o apoio de mais uma grande família e da mesma etnia, kalon, fortalecendo a rede de militantes que participa. E falo isso, porque por várias vezes Wanderley e Jefferson me comprovaram que tinham ligações com lideranças ciganas em vários Estados, como São Paulo, Goiás, Bahia, Paraná e Rio de Janeiro. Aliás, no Rio de Janeiro os dois irmãos mantêm um bom diálogo com o já citado dirigente da ONG União Cigana do Brasil (UCB), Mío Vacite.

A principal sugestão-condição, que Jefferson e Wanderley fizeram para participar do trabalho era que também inseríssemos o meu grupo familiar na roda de diálogos. E não apenas no âmbito da tese, mas também do ativismo e da militância nacional, a que a ANEC vinha puxando. Inclusive com a sugestão para a criação de uma associação estadual em MT para representar a comunidade local, seguido de um convite para filiação à associação nacional a qual dirigem e cujo intuito é transformá-la numa espécie de federação, com representantes de comunidades ciganas de todo o país. Tanto assim, que Wanderley perguntou se eu não queria

gravar um áudio dele convidando os meus parentes para criar a associação em MT e filiar à ANEC eu não titubeei, gravando imediatamente. O convite se deu nestes termos:

Wanderley: Então, você tá falando aqui com o presidente administrativo, Wanderley da Rocha e o meu irmão, Jefferson da Rocha, presidente executivo, nós somos um colegiado de presidentes. E o nosso objetivo, Aluizio, é que essa Associação Nacional seja uma mão na roda para todos os demais Estados do Brasil, no sentido de que nós moramos dentro de Brasília, temos várias articulações com as autoridades daqui. Somos respeitadas por elas e queridos também, ao mesmo tempo. Então, tá na hora, de nós juntarmos forças e nós temos o sonho de filiar 26 Estados da federação. Nós juntando força eu lhe garanto que em todos os lugares onde nós estivermos, ciganos, afiliados na Associação Nacional, buscando os mesmos objetivos, nós vamos estar organizados e nós organizados temos 200% de chance de acessar nossos direitos, com políticas públicas, com visibilidade das partes das autoridades e eu gostaria de convidar o pessoal de Mato Grosso, como você está bem dizendo, graças a Deus, os seus parentes, para que nós pudéssemos juntar forças, afiliar a Associação Nacional e o nosso objetivo é um só. É buscar política pública específica com desenvolvimento para os povos ciganos em todo o Brasil. Não temos o interesse financeiro de estar na frente de ninguém. Queremos nos juntar, para que juntos possamos ter forças.

Aluizio: E o que precisa para se filiar?

Wanderley: Pra filiar é a coisa fácil! Nós dependemos de oito pessoas, como por exemplo, três fiscais, presidente, vice-presidente e primeiro secretário, diretor financeiro e três fiscais. Não precisa de todas essas pessoas virem aqui em Brasília, porque tem que registrar aqui em Brasília. Então, não precisa vir, basta vir um presidente, que foi eleito pelo povo, eles vão fazer uma reunião lá presente, todo mundo vai votar na chapa, vai eleger o pessoal lá e depois de eleito, vem só o presidente, com a xerox dos documentos de todos os demais companheiros eleitos e a ata de presença, com as assinaturas, tudo arrumadinho e pode vir, porque é o xerox de documentos de todo mundo e as atas, tudo que foi feito ali, traga tudo que aqui em Brasília nós vamos ao cartório, faz o pedido de filiação, a gente faz na hora, registra as firmas e já volta com estatuto, com CNPJ e com a associação registrada aqui em Brasília, afiliada à Associação Nacional das etnias ciganas. Então, nós estamos buscando a visibilidade e a compreensão dos ciganos para nos unir. Porque nós, um sozinho não tem força. Mas se nós unirmos nós todos, nós vamos ter força. Estamos criando o Estatuto dos Ciganos e precisamos do apoio de todos os ciganos do Brasil.

Considero que este foi o primeiro produto de tradução intercultural e interpolítica da tese. Interpreto nesse gesto dois interesses principais: a) como uma garantia e comprovação de que de fato eu era cigano, legitimando o aceite em participar da pesquisa; e b) a possibilidade do processo de aliança política entre as duas comunidades. Percebi que seria muito importante comprovar a “autenticidade” da minha ciganidade. E que disto estava em jogo a participação da Comunidade N. Canaã no trabalho. Diante desta situação, tive de refazer o pré-roteiro e

incluir meus familiares na roda de diálogos fílmicos, ampliando de cinco para 17 o número de interlocutores para o diálogo fílmico aprofundado no Brasil⁷².

As pessoas da minha família responderam muito positivamente à participação e ao diálogo intercultural e interpolítico com a Comunidade N. Canaã, tanto que o vídeo apresentando os meus familiares matogrossenses respondendo a Wanderley foi fundamental para aceitarem participar do trabalho. É claro que os meus familiares também têm seus interesses e um deles é manter a cultura cigana viva e uma das estratégias que os ciganos sempre utilizaram para resistir é fazer aliados, principalmente, se forem outros ciganos. Para minha surpresa, a tia Leida e alguns outros parentes tinham iniciado, sem sucesso, o processo para criação de uma associação cigana em MT e o convite do Wanderley veio ao encontro dos anseios da comunidade de organização político-associativista, que já estava presente sem a interferência da pesquisa. Um desejo que pôde ser retomado com a nossa intervenção.

Creio que o fato de serem da mesma etnia tenha sido um fator também facilitador para a aproximação. Foi neste momento em que, de fato percebi o potencial do audiovisual na pesquisa em comunicação e saúde como uma possibilidade de tradução intercultural e interpolítica nos moldes apresentados por Santos (2007) entre duas comunidades ciganas distintas brasileiras, no seu processo de organização político e que o mesmo poderia ocorrer entre os movimentos ciganos de Brasil e Portugal.

Ainda sobre o processo de negociação, gostaria de comentar sobre outros dois pontos que foram colocados em discussão na mesa de negociação e que vieram somente na segunda e na terceira reuniões. O primeiro deles, que veio por parte da Comunidade N. Canaã e aflorou na segunda e confirmou-se na terceira, foi a garantia de que nós não tivéssemos qualquer tipo de conhecimento ou envolvimento com a AMSK. O outro elemento veio de nossa parte: o vídeo com seis pessoas da comunidade matogrossense, respondendo a mensagem gravada de áudio por Wanderley, um deles na língua cigana.

Quanto ao não envolvimento ou relacionamento com a AMSK, na época não entendi muito bem o porquê desta exigência, mas a cumpri plenamente, porque de fato, nunca, até então, tinha ouvido falar nesta sigla e tampouco tinha envolvimento com pessoas ligadas a ela,

⁷² Mantive as cinco do acampamento N. Canaã (Jefferson, Wanderley, D. Marinalva, Luan e Nilda) e outras 12 da comunidade de MT. Destas, sete foram incluídas na primeira etapa: duas de Cuiabá (Irani e Aluizio – meus pais) e cinco de Tangará da Serra (os tios Araxides, Maria, Stoesse, Leida e Ranulfinho) que se deu no período entre 26 de janeiro e 01 de fevereiro de 2017. E, depois, na volta de Portugal, incluí outras cinco pessoas de MT, sendo duas de Tangará (tios Eurípedes e Anésio); duas de Rondonópolis (tia Nilva e Maria Divina) e uma de Cuiabá (Terezinha), no período entre 23 de outubro e 10 de novembro. Não estou contabilizando aqui o diálogo que mantive com Elisa Costa, que foi por telefone e email e com o seu Mio Vacite com quem tive uma reunião presencial e conversamos depois por telefone.

portanto, de cara já estava cumprido. Sobre o vídeo da comunidade matogrossense respondendo a mensagem de Wanderley, foi apresentado na terceira reunião de negociação e foi definitivo para aceitarem participar do trabalho.

Vou comentar mais sobre o vídeo, além da criação da associação no MT no tópico sobre a tradução intercultural e interpolítica. O que importa aqui é dizer que estava comprovada a minha ciganidade, mostrando familiares ciganos confirmando a minha identidade e mais, depois disto: também falaram por várias ocasiões por telefone com pelo menos dois dos três tios (Araxides e Stoesse) que apareceram neste produto inicial enviado pela comunidade de MT à Comunidade de N. Canaã.

A partir de então, enfatizaram, a importância de nossa comunidade estar organizada para fortalecer a luta e mais, filiada à ANEC, como forma de apoio mútuo, tanto para o trabalho nacional que interessa a todos os ciganos brasileiros, quanto as demandas de cada comunidade. Outro argumento para a filiação era uma forma de garantir a legitimidade ao trabalho que desenvolvêssemos frente a qualquer outra liderança cigana brasileira, que jamais poderia questionar a minha “ciganidade”. E em todas as reuniões, sempre fizeram questão de ressaltar que eram pessoas que trabalhavam com alguns valores, que foram muito repetidos ao longo de nossa convivência: “transparência”, “verdade” e “lealdade” como regras principais da parceria.

Analiso este processo intenso de negociação com a Comunidade N. Canaã para participação no nosso trabalho, como uma das questões metodológicas (praxiológicas e axiológicas) centrais de qualquer pesquisa que se proponha a efetivar a produção de um interconhecimento emancipatório aos moldes propostos pelas Epistemologias do Sul em Boaventura de Sousa Santos. Para exemplificar o que digo, quero trazer algumas considerações tecidas pelo autor durante aula magistral ocorrida em 15 de maio de 2017 no Centro de Estudos Sociais (CES) da Universidade de Coimbra, sob o título “Sociologia Pós-Abissal: Metodologias Não Extractivistas”⁷³.

Observando o modo como as Epistemologias do Sul constrói a intervenção metodológica, quero destacar algumas questões que, segundo Santos (2017, aula magistral 3), aparecem “para quem vai organizar uma pesquisa” nestes moldes:

“Quem pertence ou não a uma comunidade que estamos trabalhando? Quem é e quem não? *In/out sider?* Se um indígena vai fazer trabalho na sua comunidade, se um negro/negra vai fazer um trabalho na sua comunidade quilombola, (se um cigano/cigana vai fazer um trabalho na sua comunidade) o que que é nele *insider* e o que é nele ou nela *outsider?* Por que é que está

⁷³ Acesso disponível em: <https://www.youtube.com/embed/1SHnc6P7Z6A>

dentro? Por que é que está fora? Em que medida está dentro? Em que medida está fora?”. (SANTOS, 2017, aula 3)

Refletindo sobre esses últimos temas, Santos (2017, aula 3) dá dois exemplos que podem ser comparados com situação que vivemos em relação aos nossos interlocutores de pesquisa, mas com mais intensidade sentido junto à Comunidade N. Canaã. Um deles é a neozelandesa, Linda Smith, que quando foi estudar o seu próprio povo, mesmo sendo ela uma Maori, também “teve problemas de ser reconhecida. Eles viam a ciência e no seu trabalho, de certa forma, como colonial”. Nos seus estudos, como informa Santos (Idem), Smith considerou “que do ponto de vista dos Maori, ser investigados, é ser colonizado”.

O outro exemplo, é o de José Luis Rezende e sua experiência na Bolívia, seu país, em que ao desenvolver a pesquisa, acabou por, além de participar, também ser observado e tomou esta “participação observada” como uma dialética interessante entre “observados e observadores. Como argumenta Santos (2017, aula magistral 3) é que “hoje muitas comunidades só se deixam observar se nós observam a nós”. E julgo ter sido algo parecido o que ocorreu neste processo de negociação com as pessoas ciganas com quem mantive contato, onde, certamente, mais do que observar fui sendo observado e mais do que observar participando, participei observando. Ou melhor dizendo, os papéis se alternavam entre participar-observando ou observar-participando.

Esta postura mudou o paradigma da produção do conhecimento, que deixou de ser exclusivo do pesquisador, mas foi revertido em favor também das comunidades, nas intervenções práticas, que a tese proporcionou, sendo o principal deles a aliança entre as duas comunidades matogrossense e a brasiliense, inclusive com um produto daí emergido concretamente, que foi a criação da associação cigana da comunidade cigana matogrossense e afiliação à ANEC, graças à intervenção desta tese.

Episódio 2 – A ANEC, o Estatuto do Cigano e a polêmica em torno da autodeclaração

O segundo episódio diz respeito a nossa participação e registro fílmico da reunião de mobilização que os Presidentes da ANEC, Jefferson e Wanderley tiveram com o assessor jurídico Alisson José e o Senador Hélio José, ocorrida no Congresso Nacional, para debater o projeto de Lei que cria o ‘Estatuto do Povo Cigano’, de autoria do Senador Paulo Paim (PT/RS) e cuja relatoria na comissão de Educação da Casa estava sob o senador Hélio. Acredito que eles fizeram questão de nos levar essa reunião, como primeiro registro fílmico de imersão na

comunidade pelo alto grau de importância que esta luta-demanda ocupa atualmente junto ao movimento cigano.

Entre todos os projetos e demandas da Comunidade N. Canaã que registrei, o projeto do Estatuto dos Ciganos é o mais importante na pauta da ANEC-Brasil, objetivo este que foi expresso incansavelmente no discurso de Jefferson e Wanderley em praticamente quase todas as oportunidades que conversávamos. A associação é até mesmo citada na justificativa do projeto de Paim e foi a articulação e interlocução junto a este senador que garantiu a iniciativa da propositura. Durante o nosso convívio ficou claro que o Estatuto é visto como o documento que vai garantir o atendimento necessário em todas áreas, uma vez que prevê a implantação de políticas públicas específicas em todos os campos, incluindo a saúde, a educação, o trabalho, a habitação e benefícios de igualdade racial e justiça social que a inclusão cidadã permite.

Também foi importante para ver o nível de organização política de nossos interlocutores, tanto internamente, junto a outras lideranças e comunidades ciganas; quanto externamente, junto ao Congresso Nacional, incluindo parlamentares e o acompanhamento ativo de tramitação de um projeto de lei no Senado, especificamente na Comissão de Educação da Casa, mantendo diálogo com assessores jurídicos e uma interlocução com o Ministério Público, a ponto de ter um representante os acompanhando no encontro.

O principal tema debatido na reunião, o Inciso primeiro do parágrafo único do artigo primeiro que trata sobre a definição de quem é cigano, nos indica que o debate identitário está no centro da pauta do movimento político cigano, motivo, inclusive, de conflito interno entre diferentes lideranças ciganas. A maior preocupação da ANEC e outras associações era no sentido de modificar a proposta inicial do senador Paim, que constava como critério para definição e condição de cigano ou “população cigana” apenas a autodeclaração, que estava dada inicialmente nos seguintes termos: “*o conjunto de pessoas que se autodeclaram ciganas, ou que adotam autodefinição análoga*”. A primeira questão que Wanderley fez ao assessor jurídico se deu justamente no sentido de esclarecer sobre a alteração do primeiro artigo:

Wanderley: Hoje é um privilégio nós estarmos aqui no Senado Federal, graças a Deus, com meu amigo Dr. Alisson, com a presença do grandioso amigo Wilson (técnico representante do MPF), pessoa maravilhosa que tem sempre estado conosco nas duas horas, boas e ruins e que nós pedimos a Deus que lhe recompense e retribua tudo que tem feito por nós. E hoje nosso objetivo aqui é saber do Senado Federal, na pessoa do nosso grandioso amigo Dr. Alisson, assessor do senador Hélio José, sobre as questões referentes ao Estatuto dos Ciganos. Como está o andamento e o que está acontecendo com o Estatuto, sobre o estatuto, tudo isso a gente vai estar informando hoje dessas autoridades e podendo repassar pra todas as demais lideranças ciganas em todos os Estados do Brasil. O que realmente está acontecendo sobre o nosso

estatuto aqui em Brasília na casa do Senado Federal. E hoje é um dia de bastante alegria, falando do estatuto, da criação de um documento que em toda a história de 500 anos de ciganos no Brasil nunca tivemos a oportunidade de nem pelo menos começar e hoje nós já podemos dizer que está bem adiantado, graças a Deus. Doutor, o que o senhor tem a dizer pra nós sobre o primeiro artigo do estatuto cigano? Por que tem muitas preocupações por aí de que o primeiro artigo seria mudado, que estava sendo modificado, que isso não podia acontecer, por não estarem entendendo bem a situação. Porque eu sei que aqui no senado, o senador Hélio é um homem de grande palavra, um homem de palavra, junto com nosso assessor e tem nos firmado que jamais seria mexido do que foi deixado pelos conhecimentos dos demais ciganos de todos Estados, que já está aqui no primeiro artigo. Eu gostaria de perguntar ao senhor: há risco de mudança ou permanece a mesma coisa?

Assessor Alisson: O senador está com essa relatoria já há bastante tempo e a gente tinha um compromisso de dar um pouco mais de celeridade. O parecer dele já estava pronto para ser apresentado na comissão, só que o Ministério da Justiça, junto com a Presidência, pediu para que a gente retirasse de pauta para fazer algumas discussões. E aí, o senador disse que desde que não fosse no artigo primeiro, que era um compromisso que ele já tinha com a comunidade cigana, ele aceitaria perfeitamente qualquer outra alteração. E aí, o nosso parecer da comissão para alterar o artigo segundo, será no seguinte sentido, que foi compromisso que a gente tinha feito com vocês e que esse é o que já está lá para ser apreciado pela comissão (começa a ler): *"Inicialmente entendemos ser necessário modificar o caput do artigo primeiro da proposição, para torná-lo mais abrangente e coerente com o ordenamento jurídico atual. Além disso, é preciso reformular a definição de população cigana que consta no inciso I do parágrafo único da proposição. Em consulta aos membros da comunidade cigana, verificou-se que não é suficiente a adoção da autodeclaração como critério de identificação do grupo. Propomos, portanto, que seja adotado formato de identificação, critério semelhante ao existente na Lei 6.001 de 19 de dezembro de 1973, que dispõe sobre o Estatuto do Índio. Assim, será considerado membro da população cigana, aquele que além de se autodeclarar nessa condição, for reconhecido pela comunidade como tal. Eliminamos também a expressão "que adota autodefinição análoga", por considerar que torna demasiadamente imprecisa a definição. É isso. É a nossa alteração para o artigo primeiro.*

Wanderley: Muito bom, graças a Deus! O que a gente fica seguro, de poder repassar para as lideranças que realmente não tem mudança do primeiro artigo e o que foi modificado aqui foi para complementar uma coisa melhor. O povo ficar tranquilo, que vai andar, com a fé em Deus.

Jefferson e Wanderley e uma parte do movimento político, como o próprio Mío Vacite de quem são aliados, não concordavam com esta definição e anteriormente já tinham solicitado ao senador para modificá-la, por meio de uma emenda ao projeto de lei. Dois argumentos pesaram muito fortemente para buscarem a alteração no artigo. O primeiro é que as comunidades ciganas são grupos étnicos coletivos que passa pelo aspecto familiar, no sentido de alguma ligação sanguínea ou de parentesco como casamento, por exemplo, além de distinções culturais da sociedade nacional. Portanto, não bastava apenas a pessoa se autodeclarar, mas também ser reconhecida por uma comunidade enquanto tal.

O outro é que algumas pessoas não ciganas estão se utilizando do benefício da autodeclaração para poderem usufruir ou tirar proveito de direitos ou benefícios que deveriam ser destinados às comunidades e pessoas ciganas. Ou até mesmo representando-os politicamente e culturalmente de maneira indevida, uma vez que sem conhecer da ciganidade, acabam por aprofundar e manter estereótipos e estigmas. Vejo aqui uma preocupação quanto à possibilidade de limitar a classificação de quem pode ou não ser incluso na categoria de populações ciganas e que, dessa forma, teriam direito a receber todos os benefícios incluídos no Estatuto. E mais, quem pode ou não pode representar os ciganos junto ao poder público.

Olhando para o documento identifiquei no texto um capítulo (o quarto) destinado à saúde, com dois artigos, mas nenhum com demanda específica, e já os trouxe no capítulo das políticas públicas de saúde. Necessário salientar é que o estatuto é um projeto político muito importante para a ANEC. Tanto assim, que o principal pedido que nos solicitou enquanto parceiros de associação foi auxílio para ouvir a comunidade de MT para saber suas demandas, sugerindo questões para serem inseridas no projeto do Estatuto, que ainda será debatido em audiência pública. Eles também solicitaram que fizesse um estudo sobre o Estatuto dos Indígenas e o Estatuto da Igualdade Racial, observando questões mais gerais que poderiam servir (com o cuidado de adaptar, obviamente), para o Estatuto dos ciganos e assim o fiz.

Episódio 3: A AMSK e a recusa ao estatuto

O meu primeiro “diálogo” com a Associação Internacional Maylê Sara Kalí se deu no final de novembro de 2017 e de uma forma completamente aleatória. Consegui o contato do celular da Elisa Costa, presidente da associação, com um amigo, como se ela fosse a técnica da SGEP a trabalhar as questões da saúde cigana no Ministério da Saúde e foi nesta intenção que liguei, acreditando que iria falar com a técnica do MS. O que para minha surpresa, quando me apresentei e perguntei se trabalhava com a saúde cigana no órgão, ela disse que de certa forma sim, mas não como servidora e sim como uma organização cigana da sociedade civil, a AMSK, da qual ela era a presidente.

Finalmente, depois de quase um ano de ouvir falar na AMSK, cheguei até ela. Foi nesta conversa que muitas coisas se descortinaram e entendi parte do contexto e alguns dos motivos que levaram Jefferson e Wanderley a tantas vezes me perguntar se não tinha nenhum envolvimento com esta associação. Essa conversa com Elisa, que durou quase uma hora, foi fundamental para amarrar o fechamento da tese e compreender nuances e vozes, que até então, só haviam sido citadas.

Após me refazer do susto inicial, me utilizei da técnica do improviso (Rouch) e logo pensei que seria uma oportunidade única para compreender uma série de situações. E assim, me apresentei rapidamente falando sobre os objetivos do nosso trabalho e porque gostaria de falar com a técnica do MS, mas seria importante também falar com a AMSK, já que ela disse que estava envolvida nesta temática. Não omiti que era Kalon e relatei rapidamente como foi o nosso procedimento efetivado na pesquisa de campo no Brasil e em Portugal, incluindo, a imersão junto ao acampamento N. Canaã, o que de certa forma deixou a conversa um pouco tensa, principalmente no começo, mas depois se desenrolou de forma bastante respeitosa.

Elisa relatou a proximidade com o MS e ao mesmo tempo a distância da ANEC e se disse muito “surpresa” de eu estar fazendo uma tese de doutorado sobre a saúde cigana e só ter chegado a ela, quase na hora de defender o trabalho; se colocando como a principal interlocutora do tema junto ao órgão e ainda se dizendo preocupada pelo meu envolvimento com a ANEC a que considera como “ciganos estereotipados”. Também tive uma saída muito rápida e afirmei que antes tarde do que nunca, comuniquei que iria à Brasília para falar pessoalmente com as técnicas do DAGEP-MS e que se fosse possível, gostaria, então, de falar também com ela e que fosse minha interlocutora de pesquisa, dada a sua importância junto ao MS.

E assim, entre as coisas que pude anotar da nossa conversa, cito algumas coisas como por exemplo, o fato da presidente da AMSK mostrar que a associação tem braços internacionais, citando diálogos que mantém na América Latina junto à Organização Pan-Americana de Saúde (OPAS) representando “o povo Romá”; bem como com Rita Izsák do departamento de minorias da ONU. Neste último caso, auxiliando na realização de evento organizado pela entidade em 2016 no Brasil para debater as questões dos ciganos na América Latina (ONU, 2016) e cujo relatório já foi citado neste trabalho.

Quanto à relação com o MS, a representante da AMSK enfatizou que a parceria técnica da associação com o DAGEP tem alguns anos, citando que participaram ativamente nos principais trabalhos desenvolvidos pelo órgão, a exemplo da cartilha “Subsídios para o cuidado à saúde do Povo Cigano” (2016). Ou a participação na coordenação e realização de eventos como as três oficinas macrorregionais de saúde ocorridas em 2017 para a realização de diagnósticos situacionais de saúde de comunidades ciganas brasileiras, com o objetivo de construção de um “plano de políticas públicas de saúde para o Povo Rom”.

Quando perguntei sobre se a associação era composta só de pessoas ciganas, ela definiu como “uma associação formada por mulheres descendentes de Romá”, mas todas com perfil diferenciado, já que buscaram a escolarização formal, sendo que uma delas, defendeu recentemente uma tese de doutorado, Ana Paula Sória, a quem já citamos neste trabalho. Mas

ênfatizou que o objetivo da AMSK, é a realização de um trabalho com base numa discussão político-científica, afirmando que mantém um diálogo próximo com a UNB e outros pesquisadores da Universidade Federal da Paraíba (UFPB), portanto, conta com sociólogos e antropólogos em seus quadros de membros filiados não ciganos. A sede é em Brasília, mas há ramificações no Rio de Janeiro e em São Paulo.

A conversa com Elisa foi importante, porque abriu um leque de possibilidades para pensar o movimento cigano como composto por diferentes segmentos, com visões distintas sobre a identidade e a cultura cigana e sobre os seus modos de articulação política. O que mais chamou atenção e, a partir de quando eu consegui entender o porquê da exigência de Jefferson e Wanderley de que eu não estivesse vinculado à AMSK: o fato de que a organização está atuando contra a criação do Estatuto dos Ciganos, sua principal bandeira de luta.

Elisa afirmou que luta para cancelar a proposição e que estão articulando junto ao Ministério da Saúde, à SEPPIR e outros órgãos federais no intuito de “barrar” o projeto, a que desqualificou completamente. Entre os documentos que me disponibilizou estava um ofício de 2015 encaminhado pela AMSK à ministra da SEPPIR, apresentando uma análise detalhada do que considerava questões equivocadas, chegando a solicitar “que o trâmite desse Estatuto seja interrompido e seu teor totalmente desconsiderado”.

Não vou entrar no mérito e na análise do conteúdo do projeto, já que este não é meu objetivo, ainda que, como militante cigano e pesquisador do tema, considere importante termos um estatuto para as comunidades ciganas até mesmo como forma de garantir políticas públicas específicas, inclusive na área da saúde. Explicando melhor, não vou me manifestar sobre o teor e o conteúdo do documento e nem darei pareceres de aprovação ou desaprovação, já que esta é uma pauta ainda em construção e o meu foco está na apropriação do que já existe e em específico no setor da saúde.

O que pretendo, ao trazer esta situação, é evidenciar que a AMSK tem um projeto político para a identidade cultural cigana diferente da ANEC. E com o diálogo com Elisa, pude perceber outras nuances da luta, como o fato de que a AMSK tem ocupado um espaço central no diálogo junto ao Ministério da Saúde, na representatividade das comunidades ciganas, bem como tem mantido diálogos com outros órgãos como o Ministério do Desenvolvimento Social (MDS), a quem citou desenvolver ações em parceria; ou o próprio Ministério Público Federal (MPF) já que documento de igual teor também foi encaminhado ao órgão.

Trago alguns trechos do ofício para evidenciar como a questão é tratada de uma maneira muito séria pela AMSK e em tom denunciioso:

“Já temerosas com o erro absurdo do nome, da categoria e da expressão, nos deparamos com maior absurdo ao ler as 6 páginas de conteúdo, às quais tentamos nos referir com educação e respeito.

É um documento absurdamente desatualizado e, portanto, desrespeitoso para a etnia como um todo, porque não reconhece sequer sua definição, suas variações de grupos e subgrupos, suas diferenças na maneira de ser, expressar, vestir e de comunicar.

A boa intenção, mesmo que equivocada, de um Senador da República, não deve ser superior à história de um povo. Sim, somos uma etnia, um povo. Em nossa avaliação, esse documento aparece como um rascunho precário, desatualizado, e só não diria risível, pelo respeito que temos a todas as lutas e conquistas travadas até hoje.

Ignorar os avanços de resoluções e tratados internacionais é tratar esse mesmo povo como os cinco minutos de fama de apenas uma associação, citada na justificativa de apresentação do PL n° 248/2015 como a solicitante do “Estatuto do Cigano”. É tentar moldar os direitos dos cidadãos e cidadãs de etnia romani, brasileiros e sujeitos de fato e de direito, a partir do viés um único grupo, que, diga-se de passagem, não representa a maioria desses rostos e dessas vidas”.

Olhando para o teor do documento fica muito claro o conflito e a disputa de espaços políticos entre a ANEC e a AMSK, que inclusive, tem modos de atuação e projetos políticos diferenciados. É possível agora refletirmos sobre o porquê de Jefferson e Wanderley terem colocado com tanta veemência como uma condição de participação no nosso trabalho, o fato de não conhecermos ou estarmos vinculados a AMSK. Bem como é possível imaginarmos que este assunto apareceu com tanta veemência, porque eles deveriam se perguntar como poderia eu, como servidor público do MS, não conhecer a sua principal auxiliar nas questões referentes à saúde cigana?

De fato, não conhecia. Desde que entrei no MS em 2012, trabalho na Assessoria de Comunicação, sendo que a partir de 2014 fui transferido para o Rio de Janeiro. E se, por um lado, conhecia a SGEP e o DAGEP e sabia da existência da equipe de saúde cigana, com um mapeamento das ações de saúde até então desenvolvidas; por outro, não tinha conhecimento dos detalhes de funcionamento da equipe ou pormenores no relacionamento com o movimento cigano. Mesmo porque, inicialmente, este não era o foco do trabalho, já que a ideia era realizar o trabalho de terreno com apenas uma comunidade em cada país e não com o movimento cigano como um todo.

Sem contar que já estava programado nos nossos objetivos conversar com os gestores do MS, representados pelas técnicas deste departamento, pelo que fiquei tranquilo quanto a essas questões, já que poderia recuperá-las no momento presencial quando fosse falar presencialmente com elas. Passemos, então, ao último episódio.

Episódio 4: A foto da Discórdia e as identidades Rom e Kalon em questão

Já comentamos antes sobre o cartaz e a portaria 940 que motivou sua publicação. Mas desta vez a situação foi diferente, porque tivemos um retorno oficial de representantes do Ministério da Saúde de que o dispositivo de enunciação desta política pública foi motivo de conflito junto a parte do movimento político cigano, principalmente os kalon, capitaneados pela Associação Nacional das Etnias Ciganas (ANEC), dos nossos interlocutores, Jefferson e Wanderley da Rocha. Vejamos:

Maria de Fátima (DAGEPMS): Então, assim, desde mesmo antes da gente começar, pegar mesmo firme, em 2012, na época do Brasil Cigano⁷⁴, o Ministério da Saúde lançou um cartaz, que é o cartaz da portaria 940, que é a Portaria que rege o cartão SUS, facultando a todas as populações itinerantes e aí vai; ciganos, vai população de rua, circense, não é? A aquisição do Cartão SUS sem a necessidade de informar domicílio.

Aluízio: Eu conheço a portaria...

Maria de Fátima: Você conhece? Pois é. Essa portaria, ao invés do povo cigano botar debaixo do braço, não é, para onde ele chegar, dizer que tem um documento que faculta, que resguarda, não! Eles resolveram brigar. Inclusive moveram uma ação contra o Ministério da Saúde por conta dos personagens da foto.

Aluízio: Da foto do cartaz?

Maria de Fátima: É do cartaz. Me desculpe! Como a gente tava numa oficina em Aparecida de Goiânia (GO), e a gente foi fazer uma oficina de saúde lá e tava disponível um fotógrafo, que na época era a pessoa da comunicação da equipe que estava junto e a gente tava num ambiente misto e tinha uma família Rom-Kalderash, tiramos a foto do seu Alexanio, a esposa e as duas filhas. Bastou. O povo em vez de usar o cartaz como um documento de referência, foi para o Ministério Público dizendo que “o Rom não me representa”. Então, assim, é muito complicado, porque cada coisa que você quer fazer, aparece uma ponta pra desconstruir, entendeu? Aí nós fizemos ano passado, em parceria com a AMSK, que tem sido uma parceira incansável e que é uma pessoa, que embora seja uma Romi, ela tá pouco se lixando para essa questão de subgrupo⁷⁵, porque a gente tem um pensamento, assim, muito alinhado: a mim não interessa se é Sinti, se é Kalon, se é Rom, para mim não faz a menor diferença. O que eu quero são condições mínimas, essa é a nossa luta. São condições para que esse povo possa acessar os serviços de saúde e isso passa exatamente por “enes” detalhes, tipo: a questão do subgrupo qual é não importa, a questão de que existe um preconceito que precisa ser desconstruído, tanto na sociedade, como nos próprios serviços. Porque até o próprio termo cigano, se você pegar o Aurélio, o dicionário do Aurélio ou o Houaiss, não é uma boa definição. Só tem termos pejorativos. Aí nós optamos e alinhamos isso com a AMSK da gente usar a nomenclatura aprovada pela ONU, a internacional, que é “Povo Rom os Assim Chamado Ciganos”. Outra

⁷⁴ Refere-se ao primeiro grande evento realizado pelo governo brasileiro, via Presidência da República, que ocorreu em Brasília reunindo associações e ativistas ciganos de todo o país no ano de 2012 e de onde derivou o documento “Brasil Cigano: Guia de Políticas Públicas para Ciganos” (2013).

⁷⁵ Grifos nosso.

confusão. Outra grande confusão, porque os seus primos, os seus Kalons, numa reunião inclusive em que eu estava: “*povo Rom não me representa. A minha identidade é Kalon!*”

Elizabeth: Mas não é generalizado, né, porque a gente tava lá, por exemplo, em Camaçari (Bahia) e todo mundo tava tranquilo, os Kalon. Isso não é generalizado, mas tem...

Fátima: Pois é, mas assim, isso porque é um trabalho que a gente vem fazendo. Entendeu? Isso que ela falou é uma das ações que a gente vem fazendo e a gente vai falar dela. Mas a primeira reação é de enfrentamento sabe? *Eu não quero saber do que você vai fazer, mas o nome eu já não gostei e não me representa.* Porque esse não me representa chega a doer nos ouvidos, mas é assim mesmo, tá. Então, eu acho que por isso até hoje essa pauta ela anda assim muito vagarosamente, porque, até desestimula o próprio trabalhador que tá tentando fazer alguma coisa e não consegue porque a comunidade não colabora. Entendeu? Aí nós fizemos, conseguimos fazer em 2016 esse guia, em parceria com a AMSK, esse guia, o guia de cuidados para o povo cigano, a ideia foi começar a trabalhar gestores e trabalhadores, primeiro. Dar informações, desconstruir algumas coisas.

Esse diálogo é muito rico, porque aponta duas vezes (a foto do cartaz com uma família Rom-Kalderash como personagem e a escolha do nome Rom para denominar todos os grupos ciganos como um único e os demais como subgrupos) para o mesmo problema: a questão da identidade e da nomeação cigana, cujo termo “cigano”, mesmo sendo substituído, por outro, que é inclusive recomendado pela ONU, isto é, “Rom”, não resolve o problema, já que muitos grupos e comunidades, especialmente, as da etnia kalon, não se sentem nele representados, ao mesmo tempo em que continua apagando outras identidades ciganas, que não aquela escolhida como o modelo oficial.

Figura 5 – “Cartaz Povo Cigano o acesso humanizado e acolhedor em todos os serviços de saúde em todos os serviços de saúde”



São as culturas Rom que tem sobressaído nos estudos acadêmicos, no imaginário popular e nos produtos culturais, sejam eles de cunho literário ou midiático. Comparando o projeto identitário da ONG Cigana governamental RCC do Canadá e a ONG cigana não governamental UCB do Brasil, Souza (2013) informa que, ao contrário da RCC e mesmo sendo de uma família Rom, a UCB preferiu adotar o nome cigano. E isso, justamente, querendo abarcar em seu projeto identitário os grupos Kalon, que de outra forma, não poderiam ser incluídos, já que não se sentem representados como Roma, “bastante em voga no ativismo transnacional” (Idem, p. 148).

De acordo com Souza (Idem, p. 149), a UCB, por meio de seu líder Mio Vacite, “apresenta três argumentos centrais para não reclamar o uso da categoria roma no lugar de ciganos”: 1) exclui os ciganos Kalons do projeto de construção de uma identidade nacional unificada cigana da UCB; 2) para a associação, “não adianta alterar o termo para se afastar de estereótipos negativos”; e 3) não concorda em usar a palavra roma, por pertencer a língua romani e expor a “intimidade dos ciganos”.

“A reivindicação da categoria roma exclui os ciganos calons, porque estes não se reconhecem como roma. Diferente de ciganos horaranos, kalderashs, mathchuaiais e lovaris (entre outros), que se identificam com o termo e a língua romani, mesmo quando não falantes, os ciganos calons não se reconhecem como roma e não possuem identificação com a língua romani”. (SOUZA, 2013, p. 149)

Assim, ao invés de criar uma União Romani do Brasil, Mio criou uma União Cigana do Brasil: “o uso da categoria cigano na esfera pública é claramente uma escolha política para superar particularismos étnicos e linguísticos” (Idem). No argumento de Souza (2013, p. 150) tal “escolha garante a inclusão de ciganos calons no projeto identitário da UCB. Através da categoria cigano, é possível incluir os ciganos calons, torná-los parte da nação cigana imaginada por Mio Vacite”.

Importante salutar que os Kalon legitimam o projeto da UCB porque conferem alguns caracteres e denominadores comuns identitários do que é ser cigano na visão de Mio. Entre eles, destaque, o nomadismo, que como pontuou Souza (Idem), trata-se de um elemento central da ciganidade na visão desta associação, e atualmente, no país, a maioria dos ciganos que continuam nômades ainda são os kalon e este aspecto, aliado a outros, conferem sentido de autenticidade a identidade cigana imaginada por Mio.

Sobre este assunto, Moonen (2013b) documenta que, para além da rivalidade intergrupar, há outras questões que influenciam no processo de associativismo e movimento político cigano, nacional e internacional: o fato de que os grupos Rom, normalmente, incluindo

no Brasil, tem mais condições financeiras e são os mais descritos em estudos acadêmicos. De acordo com ele, os Rom,

[...] principalmente os Kalderash e os Lovara – inclusive no Brasil –, costumam considerar-se a si próprios ‘ciganos autênticos’, ‘ciganos nobres’, e classificar os outros apenas como ‘ciganos espúrios’, de segunda ou terceira categoria. Como antropólogos e linguistas tendem a estudar de preferência povos “autênticos”, que ainda conservam sua cultura e língua tradicional, a quase totalidade dos estudos ciganos trata de ciganos Rom e praticamente nada se sabe dos outros grupos, Calon e Sinti. O nomadismo, aparentemente maior entre os Calon do que entre os Rom, pode ter dificultado pesquisas sobre sua língua e seus costumes, mas não explica, nem justifica porque foram tão negligenciados pelos ciganólogos. (IDEM, 2013b, p. 5)

Moonen (2013, p. 5), chamou a este processo de ‘rom-centrismo’ o que faz este autor falar em “romólogos”, “que, em lugar de analisarem as diferenças entre os grupos ciganos, apresentam um modelo ideal como se os ciganos formassem uma totalidade homogênea”:

[...] a cultura rom passa a ser considerada a ‘autêntica’ cultura cigana, a cultura ‘modelo’. E quem não falar a língua como eles, quem não tiver os mesmos costumes e valores..., bem, estes só podem ser ciganos de segunda ou terceira categoria, ciganos espúrios, inautênticos, quando não falsos ciganos. Queremos aqui deixar bem clara a enorme diferenciação que existe entre os ciganos, mesmo entre os ciganos de um determinado país ou região, para que sejam evitadas levianas generalizações que normalmente são mais prejudiciais do que benéficas para as minorias ciganas. (MOONEN, 2013, p. 5)

Não custa lembrar, que a União Romani Internacional tem em seus quadros principais ciganos da etnia Rom que foram quem começou o movimento de mudança das categorias “ciganos” em português e o equivalente em outras línguas. É ela quem ocupa assento na cadeira da ONU, que por sua vez, foi quem reconheceu o nome Rom, na substituição ao termo Cigano. E, por acaso, a AMSK é composta por mulheres descendentes de Rom, tendo maior influência junto ao MS e claro, foi alinhado em conjunto para a escolha do nome Rom e não continuar mantendo o nome cigano, apesar que no cartaz e na cartilha aparecem no título a palavra “Cigano”, mas no singular como “povo cigano”, como se fosse um único povo e não vários.

Em termos prático, o termo “Rom” foi designado no nome da equipe que passou a ser denominada como “Políticas Públicas de Saúde do MS nos Segmentos População de Rua e Povo ROM, os assim chamados Ciganos” e também apareceu na Cartilha “Subsídios para o Cuidado à Saúde do Povo Cigano” (2016), da seguinte forma:

“Roma é o termo politicamente correto para designar os ciganos. Rom é sua forma no singular e designa toda pessoa pertencente a esta etnia. São encontradas também as variações com o “r” duplicado: Rrom e Rroma. É importante lembrar que nem todos os ciganos conhecem estes termos ou se

consideram Rroma. Romani é usado como adjetivo, também apresentando variações em sua grafia, com “r” duplicado, Rromani, ou com “y” Romany. Designa, ainda, a língua falada pelos Rroma, também conhecida como Romanês e Romanó (GUIMARAIS, 2012). No âmbito das discussões internacionais, há um reconhecimento de que a terminologia “ciganos” ou, em inglês, “gipsy”, tem uma forte carga pejorativa e não revela a riqueza e as reais características do grupo étnico ao qual se refere. Em razão disso, tem-se optado pela utilização do termo “romani” com um adjetivo que diz respeito à cultura, à língua, às dinâmicas sociais e às demais características que definem este grupo étnico específico. Apesar de não ser muito conhecida no Brasil, optamos pela utilização desta terminologia no presente Projeto como uma forma de nos alinharmos à discussão internacional e, ao mesmo tempo, divulgá-la. A utilização do termo “cigano” é bastante presente no Brasil e amplamente utilizado nos cadastros oficiais e para designar datas oficiais. Em razão disso, ao nos referirmos a instrumentos de pesquisa e programas que optaram por esta nomenclatura, nós a manteremos”. (MS-AMSK, 2016, p. 7)

Neste cenário, atualmente três são as instâncias/comunidades discursivas mais presentes nos discursos da saúde cigana em nível nacional: a própria equipe da SGEP-MS e não poderia ser diferente, já que o órgão é o responsável por dirigir essa política; a AMSK que é parceira técnica do órgão e ocupa um papel central; e a ANEC, que ocupa um papel periférico, mas, utiliza de outras estratégias para efetivar o seu projeto político e manter o poder de influência na saúde cigana, como por exemplo, acionar o MPF ou se articular em outros campos, como vimos, com o Congresso Nacional, entrando em cena outras instâncias do poder público.

Podemos ainda apontar a influência macro do movimento internacional cigano e da própria ONU, como um órgão que legitima a escolha pelo nome Rom em substituição ao termo “cigano” e confere legitimidade a identidade. Para além de uma disputa por espaço político e de representatividade, há uma disputa intergrupala e identitária entre os troncos Rom e Kalon. O que dá uma dimensão das complexidades de implementação de políticas públicas, além de enfatizar que os conflitos internos do movimento político cigano são utilizados pela gestão do MS como um entrave ou justificativa pela falta de ações efetivas do órgão.

Neste diálogo identifica-se que a técnica, se autoexime e exime a gestão do MS e, por conseguinte, ao Estado brasileiro, pela pauta da saúde cigana não andar; jogando a culpa para a população cigana, por meio da expressão do conflito de duas organizações ciganas. Desta forma, deixa de lado outras questões mais importantes, como o fato do próprio MS não possibilitar a infraestrutura necessária para o atendimento adequado. Fato é que mantinha à época apenas três técnicas, sendo duas em contrato temporário, para dar conta das políticas de saúde dos povos em situação de rua, circenses e toda a população cigana brasileira, que atualmente, estima-se estar entre os 500 mil e um milhão de pessoas, espalhadas por todos os 26 Estados e mais o Distrito Federal. Ou, por exemplo, o racismo estrutural que há séculos

assola as comunidades ciganas, e o resultado é que uma boa parcela continua vivendo situações de vulnerabilidade e pobreza, combinado com o racismo moral.

Isso significa dizer que o MS tende a seguir um modelo de rominização das identidades ciganas, padronizando as identidades ciganas Kalon e Sinti em um único “povo Rom”. Afirma que “não interessa” as diferenças grupais e identitárias interna e o que quer “são condições mínimas” e não máximas para que “esse povo”, no singular e não no plural, “possa acessar os serviços de saúde”.

Destaco que em Portugal, ser cigano não se vincula a qualquer direito ou política que também não seja garantido à população em geral. Além do que, alguns estudos apontam para o fato de que a população cigana em Portugal é a mais marginalizada e excluída, inclusive que os imigrantes vindos dos países africanos de língua portuguesa. Por lá, ao menos por enquanto, ninguém jamais estaria disposto a assumir a identidade cigana, que é constantemente associada a roubos, tráfico de drogas, trapaças aos programas estatais (gerais como o RSI) e, em contrapartida, não há políticas afirmativas que possam ao menos se beneficiar, como no Brasil.

Ainda assim, é possível observar que há conflitos internos no movimento. Inclusive no que se refere às disputas identitárias em torno das etnias Rom, Kalon e Sinti. O professor Carlos Jorge falou, por exemplo, em um processo de rominização dos ciganos na Europa e confirma que está a ocorrer em Portugal.

Carlos Jorge: A maior parte dos ciganos que existem em Portugal, são kalons, não digo que não possam existir, roms, sintis e outros. Mas, predominantemente, os ciganos em Portugal, são kalons. E eu gostava de reforçar esta ideia. Relativamente às pessoas e as novas gerações de ciganos. Nós os ciganos portugueses somos kalons. E temos que ter o cuidado e inteligência, capacidade, estudar convenientemente, para não seguirmos quaisquer diretrizes europeias, que tendem a anular a identidade Kalon em detrimento dos roms e dos sintis. Eu ouço esses jovens falar e utilizar expressões que eu não conheço e não são do vocabulário Kalon. Que são expressões utilizadas por ciganos Rom da Europa e que dominam.

Diante desses quatro episódios e da observação acima, reafirmo algumas questões: as identidades ciganas são construções abertas, sendo disputada e negociada, em vários campos e instâncias, que passam pelo poder estatal. Como o executivo federal, o congresso nacional o MPF, ou os profissionais de saúde, a quem foram destinados o cartaz e a cartilha elaborados pelo MS. E mesmo a identidade genérica do termo “ciganos” não é fixa, ora apontando para uma homogeneidade, ora para uma heterogeneidade.

A filosofia (de vida) cigana e o sistema *laje no mui*: a tradição kalon

Maria Divina (Rondonópolis/BR): Eu sinto muito orgulho da nossa tradição. Vem de muitos anos. Nós viajava, acampava por muitos lugares e muitas cidades. Matava porco, vaca, era de tropa, chegava e parecia uma cidade as nossas barracas, as baterias de vasilhas e o povo de fora vinha para apreciar. Nós ainda estamos na tradição e temos muitos parentes aqui em Rondonópolis, em Cuiabá, em Tangará, em muitos lugares no Mato Grosso. Nossa tradição não misturava e hoje mistura, por isso, vai degenerando um pouquinho, mas nunca deixa de ser cigano. E tenho orgulho da minha tradição. Eu não tenho o orgulho de ser melhor, cigana, do que um gadjon. Para mim é tudo igual. Mas a tradição cigana ela é sábia. Ela é sábia. Ela é sabida. Ela não tem muito estudo. Não tem muito estudo, mas eu tenho a sabedoria de Jesus na minha cabeça. Eu conheço tudo na minha vida. Ando por conhecimento de Jesus, porque eu tenho muita sabedoria que Deus me deu. Eu não leio sorte e nem baralho, mas tudo que pertencer de remédio de Kalon, de cigano, eu sei e linguagem e tradição. Eu só não sei fazer o mal feito. É respeito e eu peço a Deus que nunca acabe. Você não vê um cigano, assim, preso porque ele matou, porque ele roubou, porque assou. Você não vê! E olha os *gadjon*: você vê, cada um sai com a tornozeleira no pé. Onde você anda tem um. E olha aqui para você ver, é muito difícil acontecer alguma coisa com cigano. Não tem cigano estuprador, não tem cigano que rouba dos outros, não tem presos, não tem nenhum, você pode cassar. E os *gadjon*, eu não falo deles, mas eles querem ser diferentes dos ciganos e não é. Corta nos ciganos sai sangue e corta nos *gadjon* sai sangue. Todas as nações são iguais. Todos somos filhos de Deus. *Gadjon* é de carne e cigano é de carne. Tudo é igual, mas eles querem ser orgulhosos, querem ter a descendência deles para lá. Mas eu tenho muito orgulho da minha origem. Até eu morrer vai ser assim.

Almerindo Prudêncio (Elvas/PT): O mundo teve um retrocesso muito grande de valores, ao qual o cigano preserva. O que interessa é o umbigo das pessoas. Não tem uma visão mais ampla e pensar em todos. Pra já, não precisamos de armas e eles cada vez mais constroem armas. Aí se vê que o mundo tá louco. Se vamos morrer para que são as armas? Porque acelerar a nossa morte? A sociedade está doente. Repara: quando o cigano rouba uma galinha, aí os ciganos todos roubam uma galinha e: “aqui já não entram os ciganos”. Por outro lado, quando um banqueiro chega e te desapropria de tudo que tens, com uma simples caneta e tu nunca mais és homem na vida; tu não vais olhar para os banqueiros todos e vais dizer: “aqui não entram banqueiros!” O cigano cometeu um delito, paga tudo pelo mesmo. A sociedade majoritária cometeu um delito, é um caso isolado. Há algo que o cigano preserva: é a criança. E a sociedade majoritária faz mal às crianças e esse é um crime que o cigano nunca ou jamais vai cometer. Outra: os velhos, que foi quem nos criou. Os nossos anciãos, são tratados como reis. Ou seja, preservamos o básico: tratamos bem, quem nos tratou bem. E a sociedade, não digo todos, mas ao que eu vejo, eles são deixados nas camas dos hospitais e dali são reencaminhados para um lar até morrer. E os velhos são assim aventados, deixados e nós não! Para o cigano, a criança, o idoso e a mulher são coisas que nós respeitamos muito. E quando apontam: “ah o cigano rouba”, mas isso toda gente rouba, não é só o cigano, mas é mais fácil apontar. Se faltar qualquer coisa, quem foi? Foi o cigano. “Ah o cigano tem arma, o cigano mata!” O cigano nunca construiu uma arma, nunca construiu uma bomba e nunca iniciou uma guerra. O cigano só quer viver a sua vida em paz, como qualquer um ser humano.

As narrativas da brasileira Maria Divina e do português Almerindo Prudêncio são muito interessantes porque dão uma noção muito forte de que a tradição cigana se constrói partindo de alguns valores básicos e saberes que se chocam e confrontam com os valores das sociedades dominantes ocidentais, ora de forma mimética, numa espécie de hibridismo ou comparação pela igualdade na humanidade e, ora de uma forma contrastiva, na base da oposição pela diferença. E vou aqui tentar explicitar da maneira mais próxima possível de uma tradução para o modo acadêmico-científico, sistematizando-os.

A base em que construí tal sistematização se deu por dois modos principais: a) um diálogo interno de identificação, reconhecimento e valorização das tradições kalon por meio das mensagens trocadas entre as comunidades de N. Canaã e de Mato Grosso; e entre os ciganos brasileiros e portugueses nos processos de tradução intercultural e interpólitica; e b) um diálogo externo, de diferenciação e crítica à vida não cigana.

Como vimos, a produção social da kalonidade, a tradição kalon, se efetiva a partir de três possibilidades: uma filosofia de vida, que se compõe por um sistema de ação e de organização social, que por sua vez, permite os processos de identificação/diferenciação cultural. Já comentei sobre os aspectos identitários. Passo a mostrar como se configuram o seu sistema filosófico de ação (os modos de olhar e ver), a que venho denominando de “olhar ampliado de mundo”; e o seu sistema de organização sociocultural (os modos de viver e estar-no-mundo), a que chamo de “viver em poesia” (Silva Júnior, 2009).

Explicando melhor, o olhar ampliado de mundo da kalonidade é o estoque histórico, cultural e mitológico (memória oral, mitos, narrativas, histórias exemplares de vida) de conhecimentos e saberes últimos sobre a vida e a existência, verdades mais profundas e essenciais que estruturam e configuram os modos de compreensão da vida e do mundo. É o núcleo central da kalonidade, mais fixo e essencial e aqui trago ao menos quatro itens filosóficos: 1) a cultura da paz; 2) a liberdade da alma; e 3) a amizade/lealdade a que interpreto como solidariedade; e 4) ainda a valorização maior dos seres humanos em detrimento dos bens materiais e financeiros.

O olhar ampliado de mundo compreende ainda, num plano mais concreto, o sistema de ação da kalonidade, que é um meio termo entre o gesto e a ação, isto é, os modos de agir e se (com) portar, se estruturando a partir de três valores principais: a honra, o respeito e a vergonha. Esses três elementos regem todas as “leis ciganas” tradicionais e, normalmente, posto que em boa parte, se efetivam na composição e nas relações intrafamiliares e intragrupais, são eles que vão definir o grau de prestígio de uma pessoa na comunidade kalon e dentro do próprio universo

cigano, inclusive no diálogo e convívio com as outras etnias ciganas e não só, como também o diálogo com o mundo não cigano.

Já o viver em poesia se configura como a organização social em si, que se expressa primeiramente pela alta valoração à configuração familiar alargada e o respeito máximo a configuração que ela, seus rituais e papéis colocam, com destaque para o respeito às mulheres, às crianças, aos idosos e aos mortos; passando pelos modos de viver o casamento e o namoro; na citação da importância da espiritualidade e da fé; no passado comum de sofrimento e de perseguição; até chegar no trabalho tradicional com os negócios e a gambira; na intensidade e paixão dos sentimentos da vida, com alegria e festividade, música e dança, arte e poesia, enfim, na intensidade que a vida pede e merece.

E se expressa ainda pela contraposição aos gadjons em vários pontos, como na mobilização do estereótipo reverso do ladrão ou bandido perigoso; ou na utilização da língua como uma estratégia de defesa. São esses elementos que configuram como demarcadores simbólicos em torno dos acontecimentos e fenômenos da vida. Eles se estruturam por um intrincado modo de ser, a kalonidade, que por sua vez se baseia numa postura ética, estética e epistemológica filosófica, que não apenas lhes permitiu resistir às perseguições históricas, como também sobreviver a todas as intempéries, mantendo vivos valores culturais, costumes e tradições. Vejamos mais sobre cada um deles.

O olhar ampliado de mundo

Júlio Ximenes (Águeda): O recado que mando é a paz. Para mim é a paz. Porque hoje vemos muita guerra. Mais trabalho. Mais trabalho. Principalmente paz, porque hoje há muito interesse de só de ganhar dinheiro. E o dinheiro não é tudo, dinheiro não é tudo. E então eu dizia para o mundo: mais paz! Diria: dar mais trabalho. Preocupar-se mais com aqueles, com pessoas que estão dormindo na rua, não tem casa, sejam ciganos ou não ciganos, ciganos ou gadjons, há muitas pessoas dormindo na rua. Deviam se preocupar mais por essas pessoas.

Wanderley: Eu nunca fui um homem rico financeiramente. Sempre fui o que sou hoje, não tenho dinheiro, mas sou feliz, porque o dinheiro é uma coisa boa, ajuda muito nós, mas na verdade, não é tudo, tem coisas que superam o dinheiro. A minha felicidade ela é dentro de mim, 24 horas e o dinheiro às vezes, resolve algumas coisinhas, mas a verdadeira felicidade é a pessoa ter paz de espírito. Quando você tem a paz de espírito, você entende o que eu estou te falando nesse momento. As outras coisas você não vê muita necessidade nelas.

Após muito refletir sobre a filosofia kalon e não querendo ser leviano, utópico ou simplista, compreendo, como Wanderley, que o valor básico central da filosofia kalon é *a paz de espírito*, que só pode ser alcançada pela abrangência de dois movimentos: o respeito à vida

e à liberdade acima dos bens materiais. Mas tanto um como o outro, são conquistados por meio de duas dimensões: uma, interior que é a liberdade do ser, “de alma”; e outra exterior, a liberdade do viver e do agir perante aos outros, mas dentro dos parâmetros éticos do respeito, da honra e da vergonha, que trazem “paz na vida”.

Enquanto a dimensão interior está centrada na liberdade individual do ser cigano perante à vida e seus fenômenos existenciais; a dimensão exterior está relacionada liberdade de agir e de se comportar perante à alteridade, incluindo os outros seres humanos, como também os outros bichos, plantas e animais. Podemos observar esses elementos presentes em vários diálogos e proferidos por distintos interlocutores, quer no Brasil, quer em Portugal.

Trago aqui duas situações que me levaram a elegê-las como fundantes da tradição kalon e sua filosofia de vida: um diálogo coletivo em Tangará da Serra (MT-Brasil), em que participavam os meus pais Aluízio e Irani e os tios Araxide e Maria Barbosa; e numa conversa individual com a atriz Maria Gil na cidade do Porto (Portugal):

Maria Barbosa: Ser cigano é pássaro livre. Ser cigano é liberdade! Sofre, mas é bom também! É muito bom! Tem hora que eu fico lembrando assim, não tenho muita saudade não, que foi muito sofrido, mas quando eu lembro daquelas passagens tão boas, que eu anoitecia aqui e amanhecia em outro lugar, na beira daqueles rios, aquela coisa mais linda do mundo, aqueles peixes, voando pra cima assim! Aí me dá tanta saudade. E ser cigano é pássaro livre, é liberdade!

Aluízio: E é bom ser livre tia?

Aluízio pai: A coisa melhor do mundo é ser livre!

Maria Barbosa: Ser livre e ter paz na vida. A coisa melhor do mundo é ter paz, quem não tem paz não tem nada.

Tio Araxides: Ô Júnior, a coisa mais triste é tu não ter paz na vida.

Maria Barbosa: hoje eu penso que é muito trabalhoso, mas eu era nova, tinha saúde, dava conta de tudo, fazia o serviço. Mas quando a gente pensa assim a liberdade que a gente tinha, não ficava mofando assim dentro de casa não. Hoje a gente vive mofando dentro de casa. Cada dia você via uma coisa diferente era muito bom. Era bom, em partes né.

Aluízio Pai: Na realidade, a época também era boa, porque tinha a natureza tudo completa, as matas, os rios. E hoje não tem um pé de árvore.

Maria Barbosa: Tinha muita fartura, hoje a ganância é demais. Se chega num sítio aí não tem uma gota pra te dar, não tem nada. Naquele tempo, não, o fazendeiro não fazia conta dum porco, não fazia conta de uma galinha.

Aluízio pai: Não tinha muito miserável.

Rodrigo: Maria Gil qual o ponto mais positivo que você vê e observa na cultura cigana, que te deixa feliz, assim, ser cigana e não ter vergonha não omitir isso, existe alguma coisa que...

Maria Gil: Muitas coisas! A principal é amar a vida! Porque eu acho que toda a base do respeito passa por isso: se tu amas a vida, se tu gostas de estar vivo, tu respeitas a vida. Ao contrário do que nos foi impingido, essa retirada da autoestima do cigano, fazer acreditar que só temos acesso, porque é só aquilo

que nos serve, tira nos muito essa autoestima. Mas ela está a ser reconstruída, porque nós vamos lá chegar e está a ser restaurada. Mas eu acho que a grande vantagem, ser mulher e cigana, ao contrário de tudo e é claro que é um percurso difícil, é que nós, enquanto ciganos, tivemos que aprender e saber o quanto nós sabemos que somos resistentes! Então, isso é o lado mais positivo de toda condição de cigana: a consciência da nossa existência. Nós existimos sem um estatuto escrito e nós resistimos ao vosso sistema. Portanto, isso é a parte mais positiva. Estávamos a falar das vantagens, pronto, uma das grandes vantagens e o que eu acho muito bonito é que, normalmente, associam o cigano a um estado de liberdade. Mas pronto, nos vem aquela fábula, andamos todos nus de cavalo, troc, troc, troc... mas o que não é! Até era bonito, era uma cena muito gira, não era? Nós andarmos todos aqui de cavalos? Mas não! A maior vantagem que eu tenho é a possibilidade desse uso fruto da liberdade. Mas é uma liberdade que não é consentida pelas várias vertentes sociais, na generalidade, neste caso, como portuguesa, pela sociedade portuguesa. E também não é consentida com o alargamento ou com aquele sentido que eu considero de liberdade. Porque há pontes, há muros, murais, e muralidades que se vão criando e mesmo o próprio cigano não tem muito essa, essa, essa expressão da liberdade e fabulam um bocado. Eles também acham que a liberdade é andar a cavalo. Mas a verdade, o que mais me faz sentir cigana é essa, é essa, poderá até ser como todo ser humano, mas é essa consciência da liberdade interior, liberdade de alma! E essa muitos poucos chegam lá. É a liberdade que eu concedi aos meus filhos de quererem dizer se são ou não são ciganos, que rasgou todo, todo não digo, desbloqueou, mas rasgou o preconceito que até eu própria poderia ter. Sabes que nós ciganos fomos adquirindo muitos dos estereótipos que a sociedade geral criou para nós, nós também criamos para nós mesmos e damos muitas vezes a identidade de ser cigano aos estereótipos que queremos quebrar. Entre nós acabamos por desenvolver essa ideia e de perceber muito pouco aquela liberdade efêmera que os outros fabulam, que passa por andar de cavalo. Eu posso dizer, que atualmente, interiormente, ciganamente, eu sou livre e essa é a maior expressão de felicidade que eu vos posso considerar. Mas isso que me move, não é? E que me move imenso, porque nós falamos de algo, que é quase... até pra mim, se eu vim a consciencializar o que eu estou a dizer, a consciencializar a grandeza da liberdade, dá medo! Assusta, mas eu sinto-a. Portanto, sinto algum medo, mas há uma efervescência de liberdade na minha alma e o que melhor há do que isso? Isso encerra todas as coisas. Encerra e dá sentido à palavra, sou mulher e cigana e é forte demais!

Esses diálogos tocam nos pontos mais centrais da filosofia kalon e ao mesmo tempo, no caso de Maria Gil, há uma excelente explanação do que seja a tão propalada liberdade que associam ao estado de nomadismo cigano, ao romantismo de viver uma vida livre, nas estradas, sem parada fixa, mas não pensam jamais no estado da alma, este sim, um movimento de liberdade muito mais amplo. Esta liberdade de que falam é conquistada pelas ações, gestos e palavras de respeito e de reconhecimento da vida e da própria liberdade como princípio fundamental do/no/para o outro e para si mesmo, que inclui o direito de ir e vir, mas também de vir a ser e tornar-se, inclusive, cigano ou não.

Mas não é algo que se consegue facilmente e não se trata da falsa liberdade que se expressa pela fantasia da liberdade imaginada no mito romantizado do nomadismo cigano, mas

que acaba por esconder que o nomadismo, na maioria das vezes não foi uma opção das pessoas e comunidades ciganas, mas sim uma imposição dos moradores, dos “fazendeiros”, dos policiais e dos “senhores”⁷⁶. E isso não significa dizer que a vida seja apenas harmonia, sem conflitos ou caos, o que é marcado, pela exemplificação dos sofrimentos de andar pelo mundo. Ou seja, significa assumi-los numa perspectiva outra: a cultura de paz e do sentimento e não da violência e do ressentimento.

O respeito à vida, portanto, a não violência, é outro dos princípios que rege o olhar filosófico kalon e se configura como um dos principais demarcadores culturais que os diferenciam dos não ciganos. Como Maria Gil, tio Stoesse destaca o respeito à vida e o fato de poder ser e se afirmar cigano, como sendo o melhor da vida, que também precisa “ser sadio, viver tranquilo, trabalhar”, estar perto da família; falar em *Romanon chib* sem ser compreendido pelos não ciganos; e ser reconhecido e compreendido pelos outros ciganos que participam deste diálogo intercultural.

Aluízio: Tio o que tem de melhor na vida cigana?

Stoesse: O melhor é ser sadio. É a gente poder falar: “eu sou cigano”, é poder trabalhar e viver tranquilo, é ver vocês todos saudáveis perto da gente, é a coisa mais gostosa que existe. O que tem de melhor na vida cigana é ser cigano meu filho. Eu me sinto com muito prazer de ser cigano, porque eu falo o que eu quero e ninguém entende. *Mencha seala que tuncha ua chavon da merrin chavin do prai, camela? Tuncha seala sicardano acai com os Kalon oten but lachon ua?* ‘E eu sinto muito prazer nisso em você apresentar lá para os outros kalon lá saber que a gente existe aqui’.

Nota-se que o olhar ampliado de mundo e o viver em poesia dos kalon passa por inúmeras questões, que são contrapostas ao mundo não cigano, inclusive no modo de pensar o tempo, que procuram dar ênfase no presente ou num futuro muito próximo, que é quase presente e, sobretudo, se fia no respeito à configuração familiar, aos idosos, crianças, mulheres e no respeito do espaço de cada um, do outro. Como disse Luan do Acampamento N. Canaã: “nós conversamos com carinho porque todas as pessoas merecem carinho nas palavras!”.

E eu, acrescentaria que as pessoas merecem carinho também nos gestos e ações, como mencionou Adérito Montes, de Lisboa, em duas ocasiões: uma quando respondia sobre o que o inspirou a ser um ativista, afirmando que é “com esse poder de todos nós que queremos o que queremos, é a paz, a tranquilidade, amor e carinho, não importa a cor”; e outra quando

⁷⁶ Uma curiosidade é que no Brasil os ciganos chamam os não ciganos de “moradores” e em Portugal de “senhores” e segundo me explicaram Bruno Gomes e sua esposa Marisa é devido ao fato de serem os não ciganos os donos das propriedades e casas, os senhores. Por lá chamam também de “payos”. Já no Brasil, costumam também chamar de “fazendeiros” ou “gadjons”.

comentava sobre a vida não cigana:

Adérito: Nós ciganos gostamos muito de ser aquilo que somos, portanto, não nos inveja os cidadãos que não são ciganos. Desde que nos deem emprego, uma habitação, carinho para convivermos, não temos inveja daqueles não ciganos. Nós hoje em dia em Portugal temos carro, habitação, convivemos, sabemos estar. Portanto, a vida dos não ciganos não nos compromete e não nos diz nada.

Pensar dessa forma implica em colocar as pessoas acima e na frente dos bens materiais. Esta visão veio à tona em vários momentos e por diferentes interlocutores, como na fala de Bruno Gomes quando compara o materialismo da vida não cigana como o principal diferencial da vida cigana, que coloca as pessoas em primeiro plano:

Bruno (Figueira da Foz/PT): Eu não concebo a ideia de ter alguém no hospital, um pai ou uma mãe e ter que ir trabalhar. Ou então, estar num outro Estado ou noutra cidade e estar muito mal mesmo a terminar os seus dias e trabalhar primeiro e depois só lá ir quando a pessoa já estar morta. Isso não acontece conosco. Nós vivemos muito a família. Mas acontece muitas vezes na vida não cigana. Primeiro está o trabalho, há outras prioridades que não a família. Hoje na Europa, os ciganos e, sobretudo, em Portugal, os Kalon, cada vez são mais consumistas e materialistas, é verdade, fruto do capitalismo; mas, mesmo assim, a família continua a ser a prioridade. Um irmão, um pai, um primo é um pedaço de nós, portanto, não podemos estar distantes e optar primeiramente pelo trabalho, pelo dinheiro ao invés da família.

Ou ainda na fala de Terezinha Alves, de Cuiabá, que além de ressaltar a língua *Romanon chib*, dá ênfase na questão da solidariedade e à amorosidade:

Terezinha (Cuiabá/BR): Acho muito legal falar outra língua ou dialeto, que seja, acho muito interessante e me divirto bastante com isso, quando consigo conversar com outro cigano ou mesmo com minha própria família, acho muito divertido. E acho que é um povo amoroso, que gosta de estar sempre junto sempre. Até na minha família, das minhas irmãs, filhas e sobrinhas temos o hábito de nos reunir uma vez por mês, sempre na casa de um é feito um cronograma cada mês na casa de um. Ali nós almoçamos juntos, oramos juntos, conversamos e tratamos dos assuntos da família e um intercede pelo outro, um interfere pelo outro. Quando um tá passando necessidade, os outros ajudam e isso é um valor imensurável que não tem dinheiro que paga.

A filosofia kalon, na sua prática, se efetiva por um sistema de ação, que passo a denominar de *laje no mui*, que por sua vez, está ligado ao jeito de ser cigano, como bem expressam tio Eurípedes, do Brasil, quando afirma que cigano conhece outro cigano “pelo andado” e que se diferencia do não cigano, pelo bom coração, pelo respeito e amor, ainda que reconhece que tais princípios estejam sofrendo abalos nos dias de hoje.

Uma situação, que aliás, é confirmada pelo jovem Francisco Azul, de Portugal, utilizando exatamente o mesmo exemplo: fato de um cigano conhecer o outro pelo andar, o que

se configura, como uma mensagem de que o fazer-se cigano perante ao outro se dá mais atos, ações e gestos, do que palavras ou narrativas.

Aluízio: Tio o que tem de melhor na família cigana?

Tio Eurípedes (Tangará/BR): O que nós temos de melhor é o amor! Da nossa família é o respeito e o amor. Tá perdendo um pouco agora, antigamente era mais. Todos queriam saber uns dos outros e hoje já perdeu um pouco o amor.

Aluízio: E existe diferença da vida cigana para a vida de morador?

Tio Eurípedes: Ah, os ciganos mesmo têm diferença do morador. Porque, no fundo, no fundo, o coração do cigano tem paixão e tem piedade dos outros. No fundo, no fundo. E é o que eu te falei agora a pouco, eu tô com 71 anos, e eu nunca ouvi falar: *“ah, olha cigano, fulano de tal, estuprou uma criança”*, entendeu? É por isso que eu te falo, no fundo, no fundo, o coração do cigano tem um Quê com Jesus.

Aluízio: Qual a origem tio?

Tio Eurípedes: Meu filho, eu não posso te falar, porque eu não sei a origem dos ciganos. Diz que o cigano legítimo veio do Egito, né? É do Egito os ciganos. De certamente nós veio de lá. Eu não sei, porque eu não leio a Bíblia. Mas eu já ouvi falar que tem uma parte na bíblia, não sei se é verdade, que na época que eles fez a Torre de Babel, aí trocou as línguas, de certo, a do cigano veio daquela época para cá. Eu creio que toda língua vem dessa época pra cá, mas a nossa não foi aprovada, não continuou e só ficou assim entre ciganos. Porque uma vez eu viajei num ônibus de Rondonópolis (MT), para Mineiros (GO) e fui do lado de um cigano e ele pelejou para mim falar para ele que eu era cigano. E eu não falei. E ele falava: *“ah, você é kalon, né?”*. E eu: *“o que você tá falando? Calango?”*. Levei ele longe. Aí quando cheguei na hora deu aprear, ele ia pra frente, aí eu falei: *“e aí kalon? Para onde tu vai?”*. Ele achou bom e riu: *“você tava querendo me enganar?”*. Aí eu: *“não, mas, eu sou Kalon também”*. Então, eles conhecem. É dividido! Cigano conhece o outro só no andar, só vendo passar. Cigano que é cigano! Né?

Aluízio: O que pensa da vida não cigana?

Francisco Azul (Barreiro/PT): A vida não cigana é um bocado aborrecida, sinceramente. Porque aquilo que está formatado da sociedade majoritária é ‘casa-trabalho’, ‘trabalho-casa’, ‘casa-trabalho’. Não, pra mim, por exemplo, não dava, sair do trabalho e ir pra casa, sair do trabalho e ir pra casa, não dá! Acho mal. Acho que deveriam sair mais, ser mais alegres. Que deviam aprender um pouco mais com a comunidade cigana, sobretudo, com a nossa alegria, nosso orgulho, nossa predisposição para realizar coisas. Se repararem, um cigano está sempre alegre, a fazer qualquer coisa, a falar, a explicar alguma coisa pra alguém. Embora, os portugueses, por norma e os brasileiros, também, sejam um povo alegre, mas falta-lhe, a um bocado estava com um colega meu brasileiro e ele nos ensinou um pouquinho de capoeira e acho que falta a ginga às pessoas que não são ciganas. E nós temos uma ginga própria, uma ginga cigana, que não dá para imitar. Vou contar um breve testemunho, eu estava a sair da faculdade e houve um cigano que me viu praí, uns 500 metros e ele olhou pra mim: *“Ei, anda cá!”*. Eu disse: *“o pá”*. E ele: *“esse aqui é um gajo cigano!”*. E eu tava de óculos, de shortinho, não parecia um cigano. E ele olhou pra mim: *“e tu és cigano não és?”* E eu: *“sou”*. Ele: *“Tás a estudar aqui?”*. E eu: *“tô”*. Aí me disse: *“E olha reparei”*. *“Mas como é que tu conseguistes saber que eu era cigano?”*. E ele *“pelo teu andar”*. E eu: *“pelo meu andar?”*. *“Sim, tu tens andar de cigano eu consigo perceber quem*

é cigano somente pelo andar". Um cigano é conhecido pelos outros ciganos pelo andar. E pronto, fazendo aqui um paralelismo, acho que falta isso às pessoas que não são ciganas esse conhecer pelo andar, por exemplo, que uma pessoa é portuguesa. Estão entendendo aquilo que eu quero dizer? Acho que existe muita globalização e pouca... acho que fomos todos para o urbano e deixamos muito o rural, quando devia haver aqui um equilíbrio entre o rural e o urbano.

O formato da vida não cigana, que está muito presa as questões financeiras, da carreira, do trabalho formal, que não consegue desprender da globalização e urbanidade, é criticada na narrativa de Azul, que evoca uma ruralidade cigana no contraponto a este estilo de vida globalizado. Da mesma forma, tio Eurípedes critica os não ciganos por não terem paixão ou piedade no coração e serem, por exemplo, capazes de estuprar uma criança, o que é impensável dentro da cultura cigana kalon, que coloca os filhos e as crianças como centrais, destinando-lhes o respeito necessário.

Na narrativa de tio Eurípedes aparecem dois outros elementos que podem servir como marcadores culturais para o reconhecimento da identidade cigana e que já foram mencionados anteriormente: a suposta origem do Egito, mas que não é confirmada plenamente e a língua *romanon chib*. Mas aí começamos a falar do viver em poesia. Até porque, na prática, como vimos, o sistema de ação estrutura o sistema de organização social, sendo inseparáveis.

Então, voltando à filosofia, assim como a liberdade e a paz de espírito, ambas passando pelo respeito à vida, são elementos centrais da filosofia kalon; a lealdade e a amizade, que entendo como solidariedade são também fundamentais, por colocar as pessoas em primeiro plano ao invés dos bens materiais. E isto aparece não apenas como condição de negociação e aliança, como elemento para basear a maneira de agir e se portar perante o outro e a vida. É o que emerge nos produtos de tradução intercultural e interpolítica que efetivamos durante a pesquisa de campo entre as comunidades de Nova Canaã e a Matogrossense.

Para exemplificar o que digo, trago o conteúdo do segundo produto de tradução intercultural entre as duas comunidades: 1) o vídeo de 4 minutos e 30 segundos apresentando seis pessoas da comunidade cigana matogrossense de Tangará da Serra, minha mãe Irani e os tios Stoesse, Ranulfinho, Leida, Araxides e Maria, respondendo ao convite de Wanderley para criação de uma associação cigana no Estado e se filiarem à associação a qual eles dirigem, a Associação Nacional das Etnias Ciganas (ANEC):

Estrutura do Vídeo de apresentação da comunidade matogrossense:

Abertura: Imagens mostrando que exibi o recado de Wanderley aos membros da comunidade matogrossense.

Aluizio pesquisador voz off: E o pessoal dos ciganos lá de Brasília, a senhora ouviu o recado, o que falaria para eles mãe?

Irani: Eu gostei muito da entrevista que ele fez. Porque eles parecem que são umas pessoas muito politizadas né? Eles entendem um pouco da política e sabe requerer o direito deles. Isso eu achei muito importante no depoimento dele. Por ele ser um cigano e saber dos direitos deles e do que ele precisa correr atrás. Entendeu? Eu, eu achei ele muito politizado.

Aluizio: E a senhora tem curiosidade de saber alguma coisa deles de lá?

Irani: Bom eu gostaria de conhecer eles, né, ver como é que é a vida deles lá. Porque que nem eles também não andam mais, né, pelo jeito? Pela entrevista, eles andam ainda? Eles têm esse costume de andar igual nós andávamos de primeiro, ou eles só ficam ali em Brasília?

Aluizio: Ah tá! E porque a senhora tá perguntando isso? Porque andar é um simbolismo do cigano?

Irani: Andar, viajar é o simbolismo do cigano. Cigano não para quieto, é dificilmente. Eles gostam de andar, eles não param, eles não conseguem ficar no mesmo lugar muito tempo. Eles gostam de andar, é que nem formiguinha, andar, andar, andar...

Tio Stoesse: O que eu desejo lá, para os meus amigos que é da nossa pátria cigana, que é uma coisa muito deliciosa, que eu acho que eu tenho muito orgulho de ser cigano e ter uma parentesca muito boa que é cigano, que é você, que é minha sobrinha. É todo cigano do Brasil. É tudo gente boa.

Tio Ranulfinho: Todo cigano do Brasil é... (faz sinal de joia com o dedo).

Tio Stoesse: E eu tenho, eu me orgulho de ser cigano. Eu desejo muita felicidade pra todo cigano do Brasil!

Tia Leida: E que eles lutam lá por nós, né! Porque a gente tá aqui também na expectativa de dar tudo certo.

Tio Stoesse: Inclusive você é um grandioso cigano, né! Risos.

Tio Stoesse: Ah! Falar na *chib* né? Pois é eu queria saber *dos kalonzin do oten do arial butere sturda a cai, se eles parruda manuis, se é prastain, se é pusk, que que os kalon tem querda? Mencha caminha vai janinha se eles chida gruviin pra pra raiaar? se mardela gruviin pra raiaar, balichon? Acai nos nusca gustarele butere de raiaar lachon, se os Kalonzin otem, que que os querda otem se é parrudin ou se é bachardá.*

Tia Leida sopra: *mencha camela*

Tio Stoesse: E *Mencha camela* que

Tio Ranulfinho: Que *Duvele diquela oi*

Tio Stoesse: Que *Duvele diquela butere os Kalons* e meu desejo, meu desejo é que os *Kalons achela butere lachon.*

Tia Leida: E eu só desejo felicidade, um abraço pra todos e um beijo grande, em todo mundo, porque, eu não conheço, mas eu tenho a maior vontade de conhecer né, os meus parentes né? Pessoas que fazem parte da minha vida também, que fazem parte da minha família também, porque se eles são kalin, eu sou kalin, eles são kaló, kalin, então, eu desejo tudo de bom na vida deles!

Tia Maria: Mas quando eu lembro daquelas passagens tão boas, que eu anoitecia aqui e amanhecia em outro lugar, na beira daqueles rios, aquelas

coisas mais lindas do mundo, aqueles peixes, voando pra cima, assim! Aí me dá tanta saudade. E ser cigano é pássaro livre...

Tio Araxide: Fala para os kalons lá que aqui é o cigano filho do Tóim, do Anésio, que mandou muita lembrança e felicidade pra eles. Pra eles aparecer aqui no Tangará que nós vamos bater um papo...

Tia Maria: Eu também mando um abraço pros Kalons todinhos, amo os Kalon, amei o meu Kalon velho até morrer e amo os outros Kalons também, manda abraço pra todo mundo.

Tio Araxides: Tem aqui um *Kalon puron* que é apaixonado na vida, tá querendo só vida boa, mas não acha, não tem jeito. Eu sou um homem que eu gosto da vida em paz. Nunca roubei, nunca matei, nunca desinquetei, mas eu quero minha vida com Deus, lá em cima. Bebo minhas pingas, bebo cerveja, mas sou leal e sou amigo dos amigos.

Canção do tio Araxides: Aquela mulher, mas não consigo me dominar, sempre bebendo pra distrair, sempre fumando, pra desfalsar.

Alguém do público: Opa!!

Tio Araxides: E tô cantando baixo.

O diálogo demonstra alguns dos elementos culturais da filosofia e do sistema de ação kalon, que inclui não matar ou roubar, uma posição que reforça os códigos de honestidade e honradez, divergindo do estereótipo do trambiqueiro, do ladrão ou do bandido perigoso; e o nomadismo ou a ligação com as tropas, principalmente, os cavalos como um demarcador cultural diferenciador de outros grupos ciganos como os rom-kalderash que se dedicam, ao negócio de tachos e vasilhas de cobre.

Também constam símbolos como reconhecer-se como pertencente a uma “pátria cigana” e o orgulho de serem ciganos, o nomadismo e a viagem, o reconhecimento como parentes e sendo da mesma família, o desejo de conhecê-los pessoalmente e de felicidades, sem abolir a possibilidade de alegria, festa e música. A lealdade na amizade ou a fidelidade no casamento único, que ama o “kalon velho até morrer”; bem como o convite para visita, mostrando os modos de acolhimento e a língua *Romanon Chib*; além da citação de Deus e da espiritualidade, ou a vida em paz, todos códigos que fazem reconhecer a kalonidade.

Tais códigos são aceitos e constatados como legítimos por Jefferson e Wanderley, tanto que fizeram questão de gravar novas mensagens para a comunidade matogrossense, em resposta a este vídeo, pois o convite de Wanderley para a criação de uma associação cigana da família no MT e filiada a associação a qual dirigem, a ANEC, era apenas em áudio. O formato destes “vídeos musicados” alternava entre cantorias de modas de violas antigas, o que revela o estilo sertanejo e rural de ser; com mensagens políticas combinadas com narrativas que expressavam os códigos culturais da kalonidade.

Gravamos quase uma hora de material entre músicas e recados, mas editamos em cinco vídeos de aproximadamente cinco minutos cada e conforme solicitado por Jefferson e

Wanderley e os distribuímos por *whatsapp* para meus familiares ainda durante a imersão de campo. Trago alguns trechos que confirmam e ampliam os elementos simbólicos da filosofia kalon e seu sistema de ação:

Cigano (Wanderley): Tangará da Serra, Estado de Mato Grosso, vai um abraço aí da dupla cigano e ciganito para todos os Kalons, parceiros da gente, amigos, que moram nessa cidade maravilhosa, com grande simplicidade e firmeza no coração, oferecendo essa moda para todos vocês Kalons de todo o Brasil e inicialmente ao pessoal de Tangará da Serra, Mato Grosso, terra querida, aêeee

Ciganito (Jefferson): Segura Tangará da Serra.

Cantam Música sertaneja

Cigano: Aêee, só mesmo para poder os nossos Kalons ouvirem aqui Cigano e Ciganito, dentro da nossa tenda, dentro do nosso rancho.

Cigano: E o tocador não tá aqui não, eu tô fazendo um arranjo, só para estar...

Ciganito: Só brincando mesmo, Cigano e Ciganito para todos os Kalons do Brasil reconhecer, quem não conhecer né, estamos aqui pessoas simples e humildes, coração muito bom para ajudar todos vocês meus Kalons... do Brasil!

Cigano: Aê meus ciganos e vamos mandar moda de viola para aquele nosso amigo, lá como é o nome do seu tio lá que cantou aquela moda de viola

Aluízio: Araxides.

Wanderley: Êee seu Araxides.... Essa aí é para o senhor meu amigo, nós não sabemos cantar tão bem quanto o senhor não, mas queremos oferecer essa moda especialmente para o senhor:

Música: Tenho o desprezo daquela mulher, mas não consigo me dominar, bebendo para distrair, sempre fumando para desfalsar...

Cigano: Aê meu amigo, nós não sabemos ela inteirinha não meu patrão, é que nós alembrou que o senhor cantou e está oferecida para você meu amigo.

Ciganito: Vamos mandar um modão apaixonado aí pra o seu Araxides, aí em Tangará da Serra, juntamente com todos os seus parentes, que são nossos parentes também, seu Araxides. E nós como Kalon de barraca, estamos aqui acampados aqui em Brasília e é motivo de honra chegar até o senhor a nossa imagem, para o senhor reconhecer nós, os Kalons, cavaleiros, que andavam de tropa, igual ao senhor mesmo. Então, nós vamos de música aqui. Esse aqui é o meu irmão, é o Cigano e eu sou o Ciganito. Nós vamos de música oferecida para o senhor e toda a sua família que está aí nessa cidade. Como é o título da letra cigano?

Cigano: Amor Bandido?!

Cantam uma música...

Cigano: *O Duvebaron unga lachon pra nusca primo. O duves que vais baron unga lachon pra nusca Kalon. Num muquida nusca chinhardar suegue naca. Duvebaron unga lachon com os Kalon, graças a Deus. Se aruviar o duvebaron tebaji de nusca, nusca silava mulon.*

Ciganito: *mulon, jundinaro, apalen de nusca, os gadjon, os mardador, mas nós tem Deus, que é o duvebaron com nusca.* E vamos de música cigano?

Cigano: E ciganito é isso aí.

Ciganito: Êee seu Araxides lá vai esse modão apaixonado, com André e Andrade.

Cigano: Eita, Samambaia

Cantam uma música

Cigano: A gente quer agradecer a Dona Irani, né, pela boa fala que foi mostrada aqui na gravação. A gente ficou feliz com a boa colocação, de estar assim, valorizando um trabalho que está sendo desenvolvido aqui em Brasília especificamente em favor de nós ciganos de todo o Brasil. E pedimos a Deus que esse trabalho seja realizado e contamos com a fé de vocês também intercedendo por nós, de uma forma geral, todos os ciganos do Brasil, para que nós possamos realmente encontrar portas e portas abertas, para que nossos direitos sejam realmente acessados. Então, nós como ciganos da etnia Kalon temos um grande respeito de estar aqui em Brasília, levando até as autoridades competentes, as demandas dos demais povos (ciganos) de todo território nacional em busca de visibilidade social e direito de igualdade racial. Sonhamos com essas conquistas, pois é direito nosso. Então, a gente fica feliz com todas as pessoas que falaram no vídeo. Nós ficamos muito alegres. Eu Wanderley fiquei muito alegre em vê-los falando. Não só por ter falado *chibi*, porque o Kalon, a pessoa, a gente conhece pela voz, pelo sistema de ação. Os Kalons verdadeiros têm ação um com o outro. Tem laje um do outro.

Cigano: Família, né? Conhece pela família. Ação né?

Ciganito: Você vê um Kalon que não tem *laje* um com o outro, ele não é Kalon verdadeiro não. O Kalon verdadeiro ele tem *laje*, tem aquelas coisas de *seala laje*.

Cigano: Opinião né, sistema. E sua cultura.

Ciganito: Isso é respeito é o Kalon que tem ação de Kalon. A gente gostou também da ação de todos vocês aí de Tangará da Serra, como Kalon. Convidaram nós pra ir até aí e a gente tá devendo essa visita. Vocês também estão devendo uma aqui em Brasília. Chegando em qualquer lugar aqui de Brasília pode ligar que nós nos encontramos, marca um lugar e se encontra, vem aqui pro acampamento pra nós passarmos o dia junto, seria um privilégio. Esse é um recado que a gente tá mandando de Brasília para toda a Tangará da Serra, respondendo a imagem de vídeo que chegou até nós.

Destaca-se nestas mensagens, que o reconhecimento da comunidade matogrossense como kalon por Jefferson e Wanderley não se deu apenas por falarem a *Chib*, mas, principalmente, por conservarem o sistema de ação que as pessoas ciganas mantêm umas para com as outras, nos modos de agir, de falar, de se portar, de se comunicar. Como diz Wanderley nas frases: “o Kalon, a pessoa, a gente conhece pela voz, pelo sistema de ação. Os Kalon verdadeiros têm ação um com o outro. Tem *laje* um do outro”; ou “o Kalon verdadeiro ele tem *laje*, tem aquelas coisas de *seala laje*” e depois finalmente emenda: “isso é o respeito, é o kalon que tem ação de kalon. A gente gostou também da ação de todos vocês aí de Tangará da Serra”.

Seala laje no mui traduz-se pela expressão “ter vergonha na cara” e pode ser descrito como o processo que nos faz sentir envergonhados e ter respeito para executar nossos gestos e atitudes perante às outras pessoas ciganas de acordo com a filosofia de vida kalon e seu sistema de ação. Enquanto as verdades últimas da filosofia kalon são a paz de espírito, a liberdade de alma e a solidariedade (amizade/lealdade) no respeito ao outro, ao mundo e à vida; o sistema

de ação se fundamenta em três termos: além do respeito, também as categorias de honra e vergonha. É esse sistema que faz a pragmática da filosofia kalon tornar-se concreta na produção da kalonidade.

Essas três categorias já foram estudadas como pertencentes ao universo cultural cigano kalon, com maior propriedade em Portugal (Sousa, 2013 e Bastos, 2012). Inclusive no país lusitano, são mencionadas as “leis ciganas”, o que foi confirmado por nossos interlocutores na pesquisa de terreno – e voltaremos a falar mais sobre elas. Mas até onde pude constatar nas bibliografias ciganas no Brasil e em Portugal, arranjadas nesta configuração como compondo um sistema filosófico de ação e de organização sociocultural e identitária e nomeado como “*laje no Mui*”, é algo inédito.

Neste diálogo musical é possível ainda sublinhar vários elementos simbólicos e (de) marcadores culturais da kalonidade: o mútuo convite para visitas e acolhimento; a barraca e as tropas e os cavalos, ao lado de outros símbolos como o falar em *Chib*; o considerar-se como da mesma família kalon; o reconhecimento de Deus como o grande que cuida e olha os ciganos (o trecho em *chib* narrado por “Cigano”).

Os códigos e elementos culturais da kalonidade também se fizeram presentes no diálogo intercultural e interpolítico entre ciganos brasileiros e portugueses. Já comentei que as perseguições no passado foram um elemento convocado nas mensagens de Irani e Wanderley apresentados no contexto das políticas públicas de saúde no tópico “Cicatrizes dos sentidos: as perseguições como elemento comum”.

Na ocasião, Irani falou sobre a perseguição policial e dos fazendeiros, bem como do trabalho tradicional com as vendas informais e nas feiras, o que vejo como sendo dois (de) marcadores culturais comuns da kalonidade. Como já trouxe o trecho de Irani completo no tópico mencionado, aqui quero trazer a continuação do recado de Wanderley, para dar ênfase a outros aspectos da kalonidade que foram evocados nesta tradução:

Wanderley: Hoje eu mando esse recado para os ciganos de Portugal, a terra onde nós viemos para o Brasil em 500 anos atrás. Um lugar que eu tenho vontade de conhecer, poder ir lá ver os ciganos de lá, falar com eles, abraçar eles, chorar junto com eles pelas percas de todo aquele povo cigano que aquele presidente na época matou. Quantas mães, quantos pais, filhos, ficaram desamparados naquele tempo e como se não bastasse fomos expulsos do país e nos transportaram degredados para o Brasil. Então, hoje pra mim é um privilégio estar falando com Portugal, mandando um abraço pra todos os ciganos que guerreiros, vencedores, que se encontram em Portugal, apesar de toda a grande perseguição em toda a nossa história no Brasil e no mundo. Que nós estamos felizes aqui em Brasília hoje, porque acreditamos que o Deus todo poderoso, têm nos protegido para chegar onde estamos, como primeiro espaço de uso e concessão gratuita pelo governo federal. Com a construção de uma

associação a qual tem levado a criação do Estatuto dos povos ciganos no Senado Federal, Congresso Nacional, o qual já se encontra em tramitação, sendo aprovado o primeiro artigo do nosso estatuto e a partir daí as outras coisas vão se encaminhar. E eu conto e peço o apoio de vocês ciganos de Portugal. Sou cigano Kalon igual a vocês. Eu sei muito pouco ler e escrever mas eu já ouvi dizer que os ciganos de Portugal são ciganos Kalon e eu sou Kalon também, sou da mesma família de vocês, tô aqui no Brasil, tenho 50 anos de idade e tenho o sonho de realizar na minha vida, de ter uma certeza na minha vida, antes de chegar o meu dia e a minha hora, de que todos os ciganos do Brasil sejam realmente reconhecidos com igualdade racial e que tenham oportunidades iguais, com facilidades de acessar seus direitos e com informações precisas e no tempo certo. Porque um dos nossos maiores inimigos é a falta de informações. Às vezes nós temos direitos, mas não sabemos como acessar e encontramos dificuldades de sensibilidade de pessoas que sabem nos levar até lá. Então eu peço o apoio de todo cigano de Portugal, para que juntamos força e realmente venham documentos. A Associação Nacional das Etnias Ciganas do Brasil, ao qual me faço presidente administrativo, juntamente com os meus irmãos, que somos três presidentes, executivo e financeiro, estamos aqui desenvolvendo em Brasília um trabalho de visibilidade pelo Brasil, buscando a compreensão das autoridades Estaduais e Municipais, em nível de toda Federação, para que realmente os ciganos tenham direito de ter direitos, o que muitas das vezes, estamos perdendo a oportunidade aqui no Brasil. Sonhamos com a oportunidade de leis de fora, como por exemplo, Estados Unidos, Portugal, vários outros países, para que talvez o Brasil possa nos reconhecer como realmente somos ciganos, seres humanos, uma nação dentro de outra nação e que temos 500 anos de história nesse Brasil e que ajudamos a construir o Brasil. Como todo mundo sabe também Brasília foi construída por um cigano, todo mundo sabe dessa história, JK, cigano de honra, foi quem fundou a Capital Federal e nem assim nós somos reconhecidos. Mesmo sabendo eles, não nos reconhecem. Temos dificuldades de acessar nossos direitos e estamos lutando para chegar ser visto.

A mensagem que Wanderley envia aos “primos portugueses” concentra nas questões políticas, expressando a luta pelos direitos cidadãos, incluindo de visibilidade, justiça social e igualdade racial. Mas também faz uso de códigos tradicionais em sua narrativa, ao evocar a perseguição histórica e o degredo como um elemento comum que tocam em cicatrizes dos sentidos e revelam que os sentimentos de perda podem ser “chorados juntos”.

Entre esses códigos mobilizados pelo associativista emerge a vontade de conhecer as pessoas a quem está dirigindo a mensagem, ciganos que são Kalons, como ele, portanto, são da mesma família. Ou quando mobiliza o ex-presidente Juscelino Kubistchek como um exemplo de “cigano de honra”, que construiu a Capital Federal do Brasil e cita o fato de mesmo assim não serem reconhecidos pelas autoridades como “uma nação dentro de outra nação”.

As mensagens dos interlocutores portugueses em resposta aos primos brasileiros, trazem tanto o reconhecimento da kalonidade dos ciganos brasileiros como a reafirmação da própria kalonidade dos ciganos portugueses. Há também respostas no âmbito da dimensão política. Para

exemplificar essa situação separei mensagens de quatro pessoas: João Rosa (Beja), Francisco Azul (Barreiro/Lisboa), Adérito Montes (Lisboa) e Maria Gil (Porto).

Enquanto João Rosa reconhece que “cigano brasileiro é cigano português” destacando a similaridade cultural, portanto, a união para a luta conjunta; Adérito sublinha as semelhanças entre a vida cigana nos dois países, utilizando como exemplo os modos de negócios tradicionais da venda informal, nas feiras ou mercados. Contudo, ressalta que esse modo informal de trabalho está passando por uma crise, posto que não garante uma vida digna, como uma habitação; alertando para o fato de que o futuro terá de ser garantido de outras formas.

João Rosa: Somos todos família: os ciganos brasileiros é o mesmo como nós, temos que juntar com os portugueses. Cigano brasileiro é cigano português. Temos que juntar todos e todos lutemos todos juntos.

Adérito: O que eu tenho para dizer para aquele amigo (Wanderley). Já o tinha visto na filmagem do *facebook*. Portanto, ele é uma personalidade muito forte. Repara-se que tem uma comunidade também de algumas, eu reparei, ele é um homem bastante forte, tem uma pessoa de bastante capacidade. Ele que desenvolva o trabalho dele em conjunto, como ele falou, com Portugal. Mas não é só Portugal e o Brasil, teremos de ser todos em nível de Europa e em todos os sentidos. Temos de ser responsáveis e não ter medo de sermos ciganos. Reparei, portanto, a vida das feiras, dos mercados, é completamente igual. Nós também vamos às feiras aos mercados. Hoje há uma grande dificuldade, porque não se ganha, um sustento sustentável para pagar rendas, para internet, para habitação, certos determinados para levar uma vida digna e é com grande dificuldade. O futuro terá que ser conseguirmos outros meios para sobreviver. Ciganos nós somos todos kalons. E eu quero dizer para todos: amor, carinho a benção desejamos para todos.

Azul e Maria Gil abordam questões relativas ao sistema de ação “*laje no mui*”, reforçando símbolos basilares da filosofia kalon. O primeiro reforça a questão tradicional “dos ciganos de valor”, um código para dizer que são ciganos de honra, de respeito e de vergonha; respeitando as hierarquias da sabedoria demarcada pela idade, primeiro dirige-se aos jovens, uma vez que também é um e sente-se à vontade para sugerir que estudem; depois aos anciãos, reconhecendo neles, “o poço de sabedoria” de quem são capazes não apenas de guardar os conhecimentos e saberes da(s) identidade(s) e cultura(s) kalon, como também de administrar as crises e os conflitos, aconselhar e orientar para olhar e viver a vida dentro dos padrões e do *ethos* da kalonidade.

Francisco Azul: Viva os ciganos brasileiros. Agradecer-vos por não perder a vossa cultura, porque eu sei, através de várias pessoas, que vocês são ciganos orgulhosos, são ciganos de valor, como nós costumamos aqui dizer. E o recado que eu quero deixar é que, em primeiro lugar, aos jovens, porque eu também sou jovem e sei que vocês jovens devem estudar. Devem estudar, porque é aí que se encontra a chave da mudança. É a partir do estudo, é a partir da educação formal. E vocês tem o meu caso, tem o caso do Aluízio que também

é cigano, que deve vos encher de orgulho e querer ser como ele, como eu e como todos os outros ciganos que estudam. Essa primeira parte para vocês e não deixem de ser ciganos. A segunda parte para os nossos sábios, para os nossos anciãos, as nossas pessoas com mais valor, agradecer a vocês por passarem a nossa cultura sempre, serem um poço de sabedoria, que combate as confusões, que tentam parar as confusões, mas que, ao mesmo tempo, tentam nos ensinar o que é ser cigano, nos ensinar como não perder a nossa identidade. E é isso, agradecer aos jovens, aos idosos e as pessoas também que estão na idade adulta. Agradecer e pedir-vos que levem as crianças às escolas, levem vossos filhos à escola, que sejam ciganos, não percam a vossa identidade e espero um dia, irei ao Brasil pisar terra brasileira, estar convosco e comer uma boa feijoada, aquele feijão que vocês fazem maravilhoso.

Já Maria Gil reconvoça a importância da liberdade interior, mas só conquistada com o respeito a liberdade do outro; o que de certo modo, fecha este bloco, por um lado, reforçando o elemento da solidariedade e do respeito à vida como centrais da filosofia kalon; mas por outro, traz à tona um elemento político em favor da resistência.

Maria Gil: Eu perguntaria-lhes (ciganas brasileiras) muitas coisas. E se calhar, as perguntas, não cabem em mim (risos). Então, se calhar nem caberiam nesta cidade, porque são perguntas, acho que são muito próprias e se calhar para cada uma delas a pergunta seria diferente, obviamente. Mas eu não sei se tenho, se eu já sou quem sou para dar algum recado. Resistam! Sejam! Sejam as atrizes e os atores da vossa vida! É o que vos digo e nunca amem a liberdade fabulada, mas amem a liberdade interior de cada um. Respeitem essa liberdade de cada um, porque só conseguimos esse lugar quando respeitamos a liberdade do outro. Então, quando começamos a respeitar a liberdade do outro, começamos a adquirir a nossa, não em moeda, mas essa é a troca: liberdade por liberdade! Sejam interiormente livres. E a conduta não há regras, só vocês podem encontrar a vossa regra. E essa regra pode ter uma dimensão muito grande, muito pequena, mas se a liberdade é o caminho, então, será, obviamente, uma imensa regra. Uma regra não de rigor, de militarização da regra, nada de militarização da regra.

O Viver em poesia dos kalon: o sistema de organização sociocultural

O viver em poesia dos kalon é propriamente o seu sistema de organização sociocultural, que é bastante rico e complexo, composto de inúmeros elementos. São os modos de viver e estar-no-mundo e de gerir a vida, símbolos, mitos e rituais, que se configuram como (de)marcadores culturais, que estão mais aparentes e são mais flexíveis, sujeitos à mudança e às hibridações, pelo que também costumam ser mais heterogêneos. Diria que enquanto a filosofia e o olhar ampliado de mundo, com seu sistema de ação social, fossem a alma da kalonidade, mais essenciais e fixas; o viver em poesia, com os demarcadores simbólicos permitem a existência dos sistemas de diferenciação e identificação e são o corpo desta concepção filosófica e deste estilo de vida, mais maleáveis e móveis.

Observando exhaustivamente os discursos e narrativas de nossos interlocutores ciganos brasileiros e portugueses pelas repetições e inúmeras citações é que chego a alguns pontos fundamentais do sistema de organização social kalon. Entre estes elementos cito:

- a) a organização sociocultural com base na família e o respeito a todos os papéis consanguíneos ou por aliança (pai, mãe, filho, avô, tio, sobrinho, genro, cunhada, sogros, primos, bisavôs, concunhados, noivos, padrinhos, afilhados, etc.), costumes, tradições, rituais e mitologias nela envolto, incluindo aí aqueles que considero como rituais mais marcantes da vida: o nascimento, o casamento e a morte;
- b) uma organização sociopolítica que se estrutura hierarquicamente pela idade, onde os mais velhos, os chamados tios e tias de honra, de respeito, de valor e de vergonha, costumam ser as autoridades máximas de fonte e aplicabilidade da filosofia e dos sistemas de ação e de organização social da kalonidade e das leis de aconselhamento e apaziguamento, mas também do namoro e do casamento;
- c) uma estética do mundo rural, expresso nas músicas sertanejas e no estilo de vida, como os trajes dos kalons brasileiros, que inclui acessórios com dentes de ouro, muitas cores, botas e chapéus para os homens; e vestidos e saias longos, rodadas, com estampas coloridas, babados e rendas; ou ainda o cavalo e as tropas no nomadismo como símbolo cultural;
- d) o trabalho tradicional na gambira, que inclui trocas de bens de todos os tipos e espécies, mas preferencialmente equinos, bovinos, carros, motos e eletrodomésticos, objetos de segunda mão de uma forma em geral;
- e) o respeito ao sentimento e a intensidade do viver o hoje: paixão, amor, emoção e dor, sofrimento, alegria, afeto, o amor e a solidariedade, como elementos constantes, vividos no dia a dia, no presente, onde o ser humano é mais importante do que os bens materiais e financeiros;
- f) a língua *romanon chib* como o principal identificador de outro kalon e mais, como estratégia de defesa e diferenciador cultural dos não ciganos; mas também como aquela que guarda resquícios das origens e da pátria kalon, como símbolo do modo de viver em poesia dos kalon, que é lúdico, como respeito à oralidade e a possibilidade de negociar para sobreviver; de cantar para se alegrar; ou de aconselhar nos momentos de dúvidas e de desafios; ou de apaziguar nos conflituosos e caóticos.
- g) outros elementos como: a espiritualidade e a fé como elementos presentes muito fortemente e isso independente de religião; a comida, como elemento fundamental

para o bem-estar, o viver e a saúde; o nomadismo, forçado ou não, como elemento cultural.

Já citamos a maioria deles nas narrativas que aqui trouxemos. Mas agora vamos sistematizá-los, de maneira a detalhar apenas aqueles que foram citados como os mais comuns, considerando que estão mais no imaginário e na mitológica kalon. Mas agora vamos falar mais especificamente sobre alguns deles.

Como não temos condições de explorar a todos com o devido aprofundamento, sigo a orientação de dois de nossos interlocutores portugueses, tia Olga Mariano e o professor Carlos Jorge, que apesar de reconhecerem a heterogeneidade das comunidades e famílias ciganas no país, sugerem ser três ou quatro os principais símbolos da kalonidade entre as comunidades ciganas portuguesas: a língua kaló; o casamento, o luto e as leis de apaziguamento que é aplicada pelos mais velhos, os tios e tias de respeito; e aqui as tomo como sendo das comunidades brasileiras, em termos de compreensão dos modos de organização social:

Olga Mariano: Há várias comunidades ciganas portuguesas, não há uma, todas elas diferem uma das outras. O ponto geográfico onde está inserido, o meio socioeconômico que está no meio dessa comunidade, até o próprio berço, nasceu de que família, tudo isso faz a diferença. Agora temos três pontos comuns: o casamento, o luto e as nossas leis de apaziguamento, portanto, são os únicos três pontos que nós temos sobre essas várias comunidades ciganas em Portugal.

Carlos Jorge: Em Portugal, como eu digo, pelo meu livro e nos meus estudos, se distinguem fundamentalmente por três ou quatro aspectos: a língua kalon e o que eu gostava que tivéssemos em consideração é o seguinte: o que as pessoas ciganas em Portugal falam é o Kalon. É bom ter em consideração aquilo que um investigador oitocentista espanhol dizia: “*el cralis anicovado a lida dos kalé*”. Isto é: “*o rei roubou a lei cigana*”. Na altura, o rei em Espanha. O que eu quero dizer com isto: quero dizer aquilo que os dizem que é *anicovado a lida dos kalé*, não é mais do que permanentes transformações que os kalon portugueses vão sofrendo ao longo do tempo. Já não falam o kalon como eu estou a falar convosco. Dizem algumas palavras. É uma coisa que se tem vindo a perder ao longo do tempo. Nós podíamos entrar aqui numa discussão se é assimilação. Não é esta a discussão teórica que interessa. O que interessa perceber é o seguinte: nós continuamos a ter famílias ciganas que falam kalon; que optam pelo casamento cigano, que continua a se caracterizar pelo pedimento do casamento e da moça virgem, pela prova da virgindade e para mim, este continua a ser o núcleo essencial, dentre outros, mas não quero afunilar simplesmente neste aspecto; a questão dos tios e dos mais velhos que cada vez mais está a desaparecer. Estes valores cada vez mais estão a desaparecer. Os mais velhos já não são tão respeitados como anteriormente e o casamento, em muitos casos, se faz de outra maneira. As pessoas não ciganas pensam que as meninas e as mulheres ciganas são dependentes dos homens. E em muitos aspectos, algumas, são! Agora, um homem de respeito, não sei se conhecem o termo? Um cigano de respeito é um cigano que respeita as suas filhas, os seus filhos e a sua mulher. E este é o tal homem que aqui em Portugal ainda, sendo um homem de respeito, pode ser considerado um tio, ou um tio

entre os tios, ainda que esta questão dos tios e dos tios entre os tios hoje esteja muito dissolvida, com a emergência do associativismo cigano. E o receio que eu tenho é este: defendo e é muito importante que os jovens do associativismo cigano nunca esqueçam uma coisa, que um dos aspectos mais importantes e reconhecidos pelos ciganos e não ciganos é o respeito dos mais jovens relativamente, quando isso se perder está-se a perder um dos aspectos mais importantes, daquilo que são os aspectos étnico-culturais das pessoas e famílias ciganas...

Além de mencionar alguns detalhes de cada um desses quatro elementos simbólicos da kalonidade, o professor Carlos Jorge revela uma perda da autoridade dos tios e tias de respeito e da língua kalon. O que também é evocado por outras pessoas, como tio Eurípedes e o próprio Wanderley. Mas passemos então, a comentar sobre a família, com foco na liderança dos mais velhos e no casamento, para encerrar este bloco. Não falarei sobre o luto e não entrarei em detalhes sobre a língua kalon. No mestrado desenvolvi questões mais aprofundadas sobre ambos. E creio que basta o que já foi falado.

A questão do nascimento está embutida no respeito às crianças e no reconhecimento da centralidade da educação nas mulheres ciganas, que carregam e são as principais responsáveis pela manutenção da kalonidade. Mas para não deixar o assunto passar sem ao menos comentar, trago uma citação para dar uma perspectiva da importância desses rituais para a kalonidade. Importante pontuar que o processo ritualístico é central, mas os seus acessórios, os modos de produção, são variados e muda de família para família. Não é minha intenção dizer como é um batismo de uma criança cigana ou descrever como decorre o casamento ou os rituais em si.

O que interessa é mostrar que o nascimento, assim com o casamento e a morte, são processos importantes para a cultura kalon, não só porque ampliam ou diminuem o número de membros da comunidade em todos os três casos – no nascimento e no casamento ampliam o círculo de alianças e a possibilidade de perpetuação no futuro e no caso da morte diminui o número de membros – como também porque estes são aspectos que sempre envolverão questões de saúde, no caso do casamento e do nascimento, ambos vinculados, envolve mães e bebês, além de planejamento familiar e está envolto em alguns costumes e tradições que precisam ser compreendidos pelas pessoas que vão atender pessoas ciganas, especialmente, mulheres e crianças, nos serviços de saúde.

Dito isto, ressalto, que no mestrado, de uma forma poética, havia estruturado os elementos da sociabilidade cigana familiar a partir de uma relação com os quatro elementos: o fogo, a terra, a água e o ar.

“Considero que o ciclo nascimento-casamento-morte é a repetição infinita do mito, que é sempre recontada em forma de poesia fluídica da oralidade (água),

por meio de um viver em poesia (fogo) e com base num “olhar ampliado de mundo” (Terra) pelas lentes do conhecimento adquirido pela mitologia e revivido no ritual. Porém, os ciganos somente são livres e podem ser livres porque vivem na poética da vida do ar. Ao nascer uma nova criança no grupo pesquisado, todo o grupo renasce simbolicamente junto. Da mesma forma ocorre nos casamentos e mortes. São momentos partilhados em comum e servem como possibilidades de transcendência ao sagrado, laço social que une a identidade em torno de acontecimentos comuns e marcantes, além de rituais que dão o tom holístico da educação familiar cigana”. (SILVA JÚNIOR, 2009, p. 141 e 142)

A família como instância do viver e os velhos como símbolos do saber

Guiomar (Espinho/PT): O que eu sei, o que eu trouxe da minha infância, tenho 36 anos e as coisas mudaram um pouco. Os princípios básicos não mudaram. Mas a vivência, o dia a dia que nós temos com a nossa família mudou um pouco, porque também assim o exigiu, nós começamos a procurar outras coisas e mesmo não querendo começamos a afastar um bocadinho. Mas o que eu quero acreditar, e o que as vezes corre bem, outras corre mal, mas foi o que me passaram, é a união que nós temos uns com os outros. O respeito que nós temos pelos idosos. Quando um tem necessidade os outros estão lá para ajudar. Quando há alguém doente, ninguém passa sozinho, passa sempre acompanhados. Acho que dos maiores valores que temos são esses, os básicos.

O viver em poesia dos kalon – e quando digo viver em poesia não penso apenas em harmonia, mas também em conflito e caos, afinal, a poesia cigana popular já bem diz, que “a vida é como um jardim, semeada de carinhos, que assim como oferece flores, também oferta espinhos” – centra-se, fundamentalmente, no modelo de **família** extensa e alargada, por meio dos laços de parentesco e etnicidade grupal e todos os rituais, elementos e papéis que nela possam se expressar ou originar.

Dentro de uma comunidade cigana, normalmente, são todas as pessoas aparentadas, ou de uma única grande e alargada família. Mas dentro dela, há outras famílias menores, que normalmente se estruturam em famílias extensas maiores, mas não ainda as famílias nucleares, estas últimas compostas, normalmente, por um pai e uma mãe e seus filhos, mas a extensa por avós, tios e tias, primos e primas, paternos e maternos, e uma comunidade por outros laços de parentescos que ampliam essas identidades culturais, como bisavós, tios-bisavôs, primos de segundo, terceiro, quarto, quinto, graus....

A família congrega os costumes e tradições centrais da kalonidade, como o nascimento, verificado nas inúmeras citações de respeito às crianças; o casamento, que enfoca a virgindade feminina e a honra e vergonha da mulher; e o luto, que considera o respeito máximo aos idosos e aos mortos. Esta configuração é apontada por vários de nossos interlocutores, como no segundo diálogo fílmico individual que mantivemos com Wanderley, quando ele mobilizou

vários elementos do sistema de ação kalon para evidenciar a cultura cigana que aplicam e defendem na comunidade N. Canaã e que reconhece como ameaçada pelo apagamento ou padronização/perda cultural. Entre estes símbolos, chama atenção à postura perante o namoro e o casamento, os trajes tradicionais e o respeito como questões fundamentais.

Mas já admite por exemplo, a mestiçagem e a mistura no casamento, como não ocorria de maneira tão frequente como no passado e atribui esta questão, ao fato de que os ciganos viviam antigamente mais marginalizados da sociedade, portanto, mais afastados da possibilidade de convívio e, conseqüentemente, dos casamentos mistos. Na narrativa ainda é perceptível a desconstrução de que ciganos são ladrões e, na contraposição, a mobilização do estereótipo reverso, desafiando a sociedade a procurar ciganos bandidos, revelando múltiplas dimensões da kalonidade:

Wanderley: Nós, graças a Deus, temos a nossa tradição e cultura, a qual nos enriquece e nos fortalece e nos dá força para sobreviver e suportar os preconceitos e os racismos que temos enfrentados ao longo de toda a nossa história. Nós ciganos não somos melhores do que os não ciganos, mas temos diferenças baseadas na cultura. Como no relacionamento de casamento, que no meio das pessoas que não são ciganas há uma grande diferença que no nosso meio. Por exemplo, minha filha é pedida em casamento, por um rapaz cigano ou não cigano. Porque antigamente o cigano não casava com pessoas que não era cigana, como também, a cigana não casava, com quem, não misturava as famílias, você entendeu? Só que hoje, até mesmo, com essa coisa de nós termos voltado para a sociedade, porque antes nós éramos bem mais excluídos, vivíamos às margens da sociedade, a gente foi se adaptando com o pessoal e mostrando pra eles que somos igual. Hoje tem ciganas casadas com pessoas que não é cigano. Como tem pessoas que não é cigana, casada com ciganos. Porém, há uma diferença de cultura, nós somos povos respeitadores, temos nossa tradição e nós não aceitamos namorar no acampamento. Nossas filhas não namoram, assim como lá na sociedade geral namora, porque isso seria para nós seria uma coisa de desonra. Antes do casamento a moça já ter contato com o rapaz, o rapaz com ela, vamos dizer, com todo respeito, contato de sair, abraçarem, se beijarem. Isso pra nós é uma desonra, o que nós temos mantido essa cultura aqui em nosso acampamento e queremos repassar para os demais acampamentos, que de um jeito ou de outro, a gente está perdendo a sua cultura, não tem como esconder. Nós estamos perdendo, o cigano está perdendo a sua chib. Nós não estamos mais falando *chibi*. Muitos Kalon não sabem falar a *chib*. Se você falar a coisa, eles não entendem o que você está falando. Então, nós estamos aqui em Brasília pra resgatar a chib, resgatar as vestes ciganas. As pessoas, as mulheres, às vezes ficam com vergonha de vestir as roupas ciganas e sair na cidade. Acha que vão ser discriminadas, que alguém vai ter preconceito. O que é muito lindo, queria dizer pra todas as ciganas do Brasil, que as vestes ciganas são muito lindas e vale a pena todas se entusiasmarem e voltar a usar suas vestes tradicionais, coloridas, isso é muito lindo. Cinco mulheres, 10 mulheres ciganas, cada uma com uma roupa de uma cor, vestido longo, lindo, é coisa de tirar foto e levar para a mídia, porque é muito bonito, ciganas! Por favor, vamos resgatar a cultura que está se acabando, em todos os sentidos, na *chib*, você entendeu? Nossa tradição antiga com respeito, que nós toda vida tenhamos um com o outro, na forma de

agir e de falar e que Deus nos ajude que o resgate da cultura cigana venha sair aqui desse acampamento, em Brasília. Então, nós ciganos somos felizes por sermos respeitadores. Eu gostaria de fazer um desafio para a sociedade e para as autoridades neste momento: eu nunca ouvi dizer, com todo o meu respeito, que existem ciganos assaltantes de banco, ciganos estupradores, ciganos sequestradores, ciganos criminosos que andam matando as pessoas por aí. Até pelo contrário, as maiores difamas que nós já ouvimos dizer a respeito do cigano é que cigano rouba criança, coisa que é uma lenda, não é verdade! Isso é um mito muito esquisito que nós não aceitamos jamais, porque nós temos nossos filhos e assim como nós amamos nossos filhos, sabemos que os outros pais também amam. Jamais fizemos ou vamos fazer! Nunca fizemos tal atitude, cigano! Pode ter acontecido, algumas vezes e eu acredito como cigano, que muitos acampamentos se adaptam bastante com o pessoal da cidade e uma daquelas pessoas, às vezes, vai embora com os ciganos. Isso se falar que aconteceu eu posso dizer que sim. Mas o cigano roubar criança é uma coisa, é uma lenda. Então, cigano, graças a Deus, é uma pessoa temente a Deus, ele é uma pessoa de fé. Ele é companheiro, ele é amigo, ele é transparente, ele é um ser humano que tem sentimento, amor, e em determinadas situações da vida, são acolhedores. Difícilmente passa uma pessoa onde tem um acampamento cigano, seja ele índio, negro, qualquer etnia, qualquer raça, indiferente de cor, que o cigano maltrata, ou se por ventura tiver com fome, se ele não passa ali e ele come, ele dorme, o cigano tem essa coisa hospitaleira, dentro dele.

A família é a realização coletiva do indivíduo Kalon. Um cigano não é capaz de viver longe de sua família e todas as narrativas dão esta indicativa. A família é tão central na vida do indivíduo cigano que ele é capaz de qualquer coisa pelo grupo, até de anular sua vontade própria (individual). Portanto, o modelo familiar da cultura cigana pesquisada difere do modelo estabelecido pela sociedade ocidental, em que os laços estão cada vez mais individualistas.

O respeito à alteridade, começa dentro da própria família e se expande para todos os círculos, o que inclui alguns valores básicos de convivência como solidariedade, lealdade e amizade, por um lado; e paixão, emoção e amor, por outro. Quando conversava com Bruno Gomes sobre a cultura e a identidade cigana e lhe o que acreditava ser a “essência” da cultura cigana” ele respondeu dando uma dimensão desta complexidade da trama kalon que passa por vários eixos e núcleos:

Bruno: A essência é os valores, mantermos os valores. Não é só o sangue é mantermos os valores. O respeito pelos mais velhos. O respeito pelas crianças, pelas mulheres. Porque ao contrário do que os outros possam dizer, os ciganos respeitam muito, muito as suas mulheres. O respeito pelas pessoas que já partiram, pelos doentes. O respeito pelo espaço de cada um. O respeito pela lei cigana. Portanto, eu ter a certeza que eu vou passar ali e estar, aqui em Portugal acontece muito, se está alguém de luto, vestido de preto, eu sei que não posso fazer festa. Isso faz parte de uma essência, um conjunto de códigos e de valores e de símbolos, que nós vamos trazer por toda a vida e nunca se escreveu. Isto nunca foi escrito. Nós, em criança, vamos assimilando tudo isso. Por ver, aprender as coisas boas e, às vezes, as coisas más. E sabermos distinguir, isso faz parte de uma essência. Claro que isso é também transversal

aos não ciganos. Mas há outras questões que são muito próprias dos ciganos. Por exemplo, a solidariedade, o mais velho, o respeito pelas crianças e pelas mulheres e se calhar é feito com outra força que os não ciganos atualmente não fazem. O cigano não vive pra acumular riquezas, enquanto que em outras comunidades isso já acontece. Nós vivemos para o dia a dia. O dia a dia, para nós o presente é o mais importante. É o comer hoje, o viver hoje. Não pensamos no futuro, o nosso futuro, atualmente, em Portugal, há um futuro próximo, mas não chamamos de futuro, porque é muito perto do presente.

Na kalonidade, a família é o *locus* principal da sociabilidade cigana: uma das razões para se viver. Os membros e familiares mantêm uma discussão sobre cada um dos seus membros de forma coletiva. O modelo familiar kalon é uma possibilidade de tornar o indivíduo mais forte perante a sociedade dominante, ou “moradores” – os outros. É um meio de proteção e defesa. Sobre este assunto, comenta Júlio Ximenes de Águeda que,

Júlio Ximenes: É linda a vida cigana. Um para o outro há respeito. Respeitam os mais velhos. Sempre há um mais velho que respeito mais velho, vivemos em grupos, assim, em família. Estamos bem aqui para os ciganos, na família, aqui em Águeda, onde vivemos é tudo família, 95% é da minha família entendes? Vivemos num bairro de casas, somos 17 casais, fora as crianças, são muitas crianças, cigano é assim não é só um filho ou dois é 4, 5 ou 6, né. E estamos sempre em paz e muito respeito, muito respeito.

Aluízio: Qual a diferença da cultura cigana para os senhores?

Júlio Ximenes: Ah muita. Nossa, somos mais unidos um para o outro. Quando há o fracasso numa família nós ajudamos. Muita coisa, muita coisa, somos diferentes. Somos mais respeito. Respeitamos uns aos outros, os ciganos, ajudamos, é muito diferente. Não tem haver ciganos com senhores, não tem nada haver nada.

O respeito à família é ensinado desde muito cedo. Especialmente pela mulher, que tem o papel decisivo de manter uma família unida. Em última instância, as mães são as responsáveis pela harmonia na constelação familiar. O primeiro contato da criança cigana é a mãe e a família. Por isso, suas regras são sagradas, rígidas e limitadoras. É onde os conhecimentos são repassados de geração em geração, de pais e mães, avôs e avós, tios e tias para filhos, netos, bisnetos, sobrinhos e sobrinhos-netos. Há uma devoção quase que total ao grupo e à família, que, na ordem do dia tornam-se as maiores preocupações, prazeres, dores e alegrias.

Cátia (Faro/PT): A família cigana é uma família alegre, que diz tudo, que é espontânea. Claro que cada um tem a sua personalidade. Mas eu acho que uma coisa que retrata muito os ciganos é mesmo a espontaneidade, é a alegria. É estarmos todos juntos e vamos todos numa grande algazarra. É festa. Depois também temos as nossas tradições, temos o lado familiar, que não nos obriga, mas que nós temos inculcido em nós aquela responsabilidade familiar, o respeito aos idosos, o carinho pelas crianças, os valores, nós somos famílias de muitos valores. Nós transmitimos os nossos valores de boca em boca, nós não temos uma tradição escrita, mas uma tradição oral que é muito forte, nós vamos passando aos nossos filhos, aos nossos netos, a nossa essência, o que

nós somos. E uma família cigana é ter coisas boas e coisas más, é como uma família qualquer... Mas, que passa por muitas dificuldades, passa!

Porém, como qualquer comunidade, tem regras e rigidez que tentam ordenar o caos da vida e os acontecimentos marcantes. Este modo de se posicionar perante o casamento e o namoro com um olhar vigilante para a virgindade feminina, como apontou o professor Carlos Jorge no tópico anterior, é um traço citado por várias pessoas e encontrei muito forte tanto junto à comunidade matogrossense, no diálogo coletivo entre meus pais Irani e Aluízio, quanto na comunidade portuguesa de Águeda, na narrativa de Antônio Ximenes.

Aluízio e Irani, ainda que ressaltando o amor, como um elemento familiar importante, aponta para a extrema vigilância quanto a virgindade das meninas e jovens, mas também o respeito, quando apontam o fato de que se o marido violentasse a esposa, o pai poderia tomá-la de volta na força. Mas se ela fosse uma mulher que não respeitasse o marido, ela que seria “excomungada” pela família, desonrando a todos. Mas também aponta que os tempos mudam e hoje as coisas já são diferentes.

Irani (Cuiabá/BR): Na minha família é muito amor. É muito carinho que um pai dá para uma filha. Mas eles têm muitos ciúmes das mulheres. Se chegasse *gadjon* pra negociar, a mulherada tinha que vazar. Não podia ficar perto. Tinha que ficar só homem lá conversando e gambirando lá. A mulherada só trazia cafezinho na mão e água e vazava. Não ficava prestando atenção igual hoje a gente fica com os homens fazendo negócio, não. As meninas casavam novas e os rapazes também. Até hoje você pode ver, eles não casam velhos, só novos. Podia ser casado cigano com cigana, ou podia ser casada com morador também, com *gadjon*, se o marido judiasse da mulher, o pai ia e tomava, não deixava não. Agora se a mulher fosse errada, que traísse o marido, aí também o pai não queria nem saber dela dentro de casa. Tinha que respeitar o marido, cuidar do marido e cuidar dos filhos, direitinho. Mas se fosse o marido que fosse ruim, batesse, judiasse, aí o pai ia e tomava mesmo, na hora! E a mãe protegia muito das filhas e cuidava muito. Aí da mãe que não cuidasse da filha, o pai brigava feio! Não podia deixar pra casa do vizinho, tinha que estar sempre com a mãe, ou com alguma pessoa mais velha, com uma avó ou tia. As moças na nossa família não podiam sair sozinha. Era a lei. Hoje tá bagunçado, agora sai a hora que quer, volta a hora que quer.

Aluízio Pai: O meio de transporte era animal, né. Então, o rapaz pra casar tinha que ter um cavalo bom, uma traia de arreo boa e um revólver bom, se não, não tinha prestígio, não valia nada! E também era diferente. As famílias eram diferentes, não era igual agora bagunçado. Era cada um na sua casa, as moças tinham que casar virgens, se não devolvia. Devolvia para o pai e o pai pegava de volta. E o pai não falava nada, se não fosse virgem, tinha que trazer de volta. Era com todo mundo, mas os ciganos eram piores que os outros.

Francisco Ximenes nota a mesma evolução nos tempos comentando sobre os namoros e os fugimentos. Não quero entrar em detalhes sobre os fugimentos, mas como explicou o professor Carlos Jorge, é um instrumento da lei cigana, para o caso de um casamento que não

se enquadra no modo tradicional, que inclui a virgindade da moça e a sua prova pública e três dias de festejos. Francisco ainda pontua sobre a importância do respeito aos mortos como um diferencial da cultura kalon para a cultura majoritária.

Francisco Ximenes (Águeda/PT): O cigano tem uma cultura e aqueles que não são ciganos tem outras culturas. Temos mais respeito às mulheres e a gente não pode brincar com os mortos, não gosta. Já é capaz de dar navalhada e tiro se outro estiver xingando, a ofender aos mortos. Juram os mortos as outras pessoas estranhas e a gente já não gosta disso. Qualquer cigano, lá na Espanha, é assim. Os senhores, *payos, gadjons*, não entendem, porque não querem bem, não sei. Mas os ciganos, não. Não podemos nada disso. Jurar aos mortos é uma coisa muito grande pra nós. Aqui em Portugal, os ciganos têm muito respeito. Já há muita parte que não, já casam ciganas com os *gadjons*, há muitos sítios já. Namoram, já por aí, tudo isso, há muitos que namoram por aí, fogem pra um canto.... Mesmo as nossas filhas ou filhos, vão para a casa dos outros já namoram. E havia um tempo atrás, que nem se falavam os noivos. Quando eram pequenos, olha dá-me tua filha para o meu filho, tá dada. E aquilo: cresciam até 17 ou 18 anos, mas nunca falavam. E hoje não, já vão junto ao cinema, vai aquilo e já! E eu não gosto nada disso.

As duas falas revelam um conflito geracional e mudanças no modo de casamento. Mas também as regras relativas ao modo de namorar, que afeta especialmente às mulheres. Muitas vezes visto de fora pode ser considerado como machismo e em muitos casos até pode ser, mas é preciso compreender que a organização sociopolítica da configuração hierárquica familiar kalon se estrutura desta forma, onde os mais velhos ocupam papel destacado, sendo reconhecidos como aqueles que conhecem os costumes e as tradições e podem orientar, aconselhar e por vezes julgar, quando há conflitos intrafamiliares ou intragrupo comunitários. Adérito Montes dá uma dimensão do que digo:

Adérito (Lisboa/PT): A diferença entre ciganos e não ciganos é uma maneira de acreditar nas nossas mulheres, porque as nossas mulheres são para a vida inteira, ou que assim desejamos. Quando há amor a mulher, ou a mulher ao marido, há amor no casamento, há amor nos filhos, há amor nos netos, há amor por todos os lados. Eu tenho 5 filhos, 17 netos, não sei qual deles gosto mais. Os meus netos adoram-me e tenho a felicidade de ter uma família bastante grande e nem sei quantos somos, só Montes são 200 ou 300, só Montes né. Sou um daqueles que aconselham. Às vezes me faço de juiz, dou aconselhamento a melhor maneira para minha família nas dificuldades e nos problemas que há.

Os variados tipos de família extensa kalon se organizam a partir dos patriarcas ou matriarcas e estes, por sua vez, conservam laços de parentesco com os outros patriarcas ou matriarcas Kalon de outras comunidades kalon que compõem o grupo no geral. A escala hierárquica se organiza na vertical, a partir da temporalidade de existência e a escala de amplitude e influência na horizontal (processualmente), a partir dos laços de parentesco,

consanguíneos ou de aliança. Nesse caso, o parentesco de sangue é o laço mais forte entre eles. Os mais velhos corrigem os mais novos e ensinam como viver. Portanto, se na família nuclear a figura paterna possa ter uma autoridade evidente, dentro da família extensa e da comunidade kalon ela está submetida a figura dos tios e tias de respeito, das pessoas mais velhas, de honra, vergonha e valor.

É costume, durante as reuniões de família, ocorrer uma “chuva” de conselhos coletivos, quando crianças e jovens, são alvos de ensinamentos, aprendizagem e troca de conhecimentos coletivos. Mas isso não significa que a relação não seja tensa. Ocorrem muitos conflitos entre as diferentes gerações, já que há uma diferença natural de idade, quando ocorrem fricções entre os papéis. Nesses momentos de reuniões coletivas, a vida de cada um dos membros é discutida aberta e coletivamente, onde os mais novos recebem os mais variados “conselhos” para administrar sua vida, exercê-la dentro da “normalidade” do *ethos* do grupo.

E é tudo vivido intensamente, a alegria ou o conflito, com festa ou com choro, ambas as formas com as emoções à flor da pele, onde fluem as argumentações teatrais que se encenam de ambos os lados, o mais velho sempre dá a última palavra, ainda que ela posteriormente venha a ser desobedecida.

Tio Eurípedes relatou esta dimensão dos idosos no centro da educação. Porém ele percebe que, aos poucos, os velhos vêm perdendo sua autoridade. Ainda assim, assegura que gosta de ver os filhos e a família “no eito”. Essa expressão significa que ele ainda faz questão de centrar a sua família sob sua espregueira, seus cuidados, sua responsabilidade, seu olhar atencioso, amoroso, duro e rígido, todos com saúde.

Eurípedes: Olha, os velhos ciganos de algum tempo, era muito bem tratado e muito bem respeitado, hoje não tá tendo muito respeito por velho cigano não. Antigamente tinha. Cigano mesmo com cigano. Os mais novos, queria muito bem os mais velhos. Era o que o mais velho falava. Na nossa família mesmo era o meu sogro, quando tava junto o que ele falou água parou, mandava, era o chefe, o que ele falava não era para fazer isso não era. Mas só que meu sogro não tinha leitura nenhuma, era um cigano velho, mas que na língua era um advogado. Era sabedoria, né, sabedoria e ninguém lê. Meu maior prazer, é quando eu tô junto com meus filhos, meus netos, meus genros, que tá comendo dentro da minha casa, tudo ali no eito e tudo com saúde.

Na fala de Eurípedes há traços que revelam um desgaste na liderança dos velhos na atualidade. Muitas vezes a única fonte de renda de uma família nuclear, fica apenas sob a responsabilidade de um idoso ou idosa. No entanto, apesar de um pouco abalada, a liderança dos mais velhos exercem forte influência e papel central, ainda que seja na forma de subsistência e organização social.

O seu sogro que era o “chefe” e “tudo que dizia água parava” era analfabeto, mas um advogado nas palavras. Isso significa dizer que ele era dono de uma sabedoria aprendida na experiência da vida e no contato com a identidade cigana Kalon. Para sobreviver os Kalon tiveram que desenvolver meios linguísticos que ajudassem a vender ou trocar animais, conquistar um pouso ou outro tipo de atividade, como o canto, a trova e a poesia e também os bons argumentos para o convencimento, as vendas, as trocas, o convencer para o pouso, que eram boa gente, que não eram ladrões, como fala o estereótipo, enfim...

4.4. Contextos situacionais: as condições de vida e saúde das comunidades ciganas no Brasil e em Portugal

Lindacir Fernandes: Aqui é assim, tem que ficar lavando louça a cada passo, porque os rato (sic) sobem nos móveis. As comida que a gente come tem que botá na geladeira, pros rato num entrar. Passou rato tem que jogar fora. Num adianta ratoeira, e o veneno acho que engorda mais o rato. Eles andam até por cima do teto da barraca, à noite eles ficam patinando em cima dessa lona. A gente tem medo deles faze xixi lá em cima e daí pega água da chuva nas roupa, num dá, dá medo de ficar na pele. Mas isso aqui, quando nós chegou, era ainda pior. (in: SARMENTO, 2017, p. 4)

Maria de Paula Fernandes: A gente já sofreu muito em Joinville. Uma vez, passou um de moto e jogou uma bomba aqui na nossa barraca. O filho da Linda tava com dois anos na época. Era madrugada, mais ou menos uma hora da manhã, a gente já tinha conseguido fazer ele dormir. Mas nós fiquemo acordada, cuidando dele. A bomba pegou bem reto, na direção da cabeça do menino, ele danou de chorar. E nós olhando pra ver se machucou o menino. Mas nada, foi só o susto que ele levou. A barraca fez um rombo assim ó (in: SARMENTO, 2017, p. 5).

Dona Maria Amélia: Eu sou doente, sou muito doente e tenho muito diabetes, sou muito diabetes, muito, muito e tenho a tensão muito alta que não posso nada, nem agitar nem nada, porque posso levar ao chão e cair-me. E tenho, sou também, tenho gordura no sangue. Tenho gordura no sangue. E eu não posso faltar a esses medicamentos. Se faltar esses medicamentos pode me dar uma coisa a cair. Porque não tenho ninguém que me ajude. Sem ser aqui os meus sobrinhos que as vezes me chamam e uma pessoa para me dar um pedaço de pão. Sim senhora. Agora recebo uma bagatela de pensão. Recebo uma bagatela de pensão. Não me dá para mim viver, para comprar medicamentos para comer, para vestir-me, não me dá para isso tudo. Estamos ainda ajuda de alguém que possa ajudar-nos. E eu tô vivendo numa camionete que só tem a bicharada, que a bicharada não nos deixam. Compro um bocadinho de pão, quando passo, cuido tenho de pedir pão, porque não tenho para comer. Ainda ontem ou foi sábado, fui comprar alguma coisa quando cheguei em casa, quando entrei ali de noite, sabe onde é que ponho o comer, é capaz de achar que estou a mentir, mas é verdade, em cima do telhado, ali da camionete, um pão, uma coisa qualquer eu ponho ali.

Maria Luiza: Aqui morre tudo a seca. Aqui morre tudo a seca! Aqui morre tudo a seca e se não disse que a água é tão longe que vamos a pé. Que o que a gente bebe é o que você viu ali. Aqui meu vizinho morreu a sede! E outra

coisa, ali mataram sete cavalos, da parte de lá, sete cavalos, ao meu pai mataram 14, a um tio meu mataram 13, ao meu cunhado mataram 12. Sim matam. Vêm aqui param ali com os carros com aquelas carabinas e matam todas as bestas que há e a polícia não vê e não diz nada. “*É raça cigana, deixa-os!*” E nos deixam e não dizem nada. Não vêm. Liga para ambulância e eles não vêm. Já vai daqui a 10 minutos, quando vêm já tá morto. Não vêm. Não vê que tive aqui o meu mocinho, aquele que está ali montado, tive-o aqui dentro de casa e eles não vieram aqui. Fui para o hospital, saíram, já tive aqui o meu mocinho em casa e não me deram nada. Meu mocinho foi para Lisboa e tive lá três meses internado, meu marido a dormir na rua, ham? Meu marido a dormir na rua, lá em Lisboa. Sequer pra comer tínhamos. Às vezes íamos ao hospital a pedir comida para comermos e eles não ajudavam. A gente pedia aqui ajuda da câmara para ajudar a gente lá, que a gente não tinha dinheiro, e eles não ajudavam. Aqui a segurança social não dava nada. E agora dispensaram o meu rendimento três meses⁷⁷.

As quatro narrativas acima revelam exemplos do grau extremo de exclusão social a que estão submetidas uma parte considerável de pessoas e comunidades ciganas no Brasil e em Portugal. As duas primeiras falas são das irmãs Lindacir e Paula, que vivem em um acampamento cigano no bairro periférico de Jarivatuba do município de Joinville, em Santa Catarina (SC). Elas não foram nossas interlocutoras em campo. Mas nos últimos dois anos ganharam certo destaque na mídia, tendo sido tema de reportagem de um TCC de jornalismo da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), produzido por Anaíra Sarmiento, com o título “Aqui quem manda somos nós”: a história do único acampamento cigano chefiado por mulheres” (2017), de onde nós recortamos os seus depoimentos.

As outras duas falas são das Marias Amélia e Luiza (tia e sobrinha), que vivem no bairro cigano das Pedreiras, na cidade de Beja, na região do Alentejo, em Portugal. Relembro que elas foram as nossas principais interlocutoras quando da visita fílmica à comunidade acompanhando o evento Caravana Pela Habitação (setembro de 2017). O bairro das Pedreiras vem sendo noticiado na imprensa portuguesa há pelo menos uns 10 anos e o caso chegou a ser denunciado pelo movimento cigano português à Comissão de Direitos Humanos do Conselho da Europa.

Sobre este assunto, de acordo com Magano e Mendes (2014, p. 22), no ano de 2011, o Comitê Europeu dos Direitos Sociais condenou como discriminatória a política de habitação do Estado português, levando em conta uma “queixa apresentada baseada num trabalho exaustivo do Centro Europeu para os Direitos dos Ciganos, no terreno entre 2005 e 2011”. Este relatório, como informam as autoras (Idem) citou a “segregação social e espacial dos ciganos em Portugal (Falcão, 2013), como o do bairro das Pedreiras em Beja, onde as autoridades locais

⁷⁷ Fiz questão de manter as repetições nas falas, porque creio que dão mais sentido às suas expressões, porque no vídeo fazem muita diferença, gestos e tonalidades.

emparedaram a comunidade cigana”. Mas a situação, conforme pudemos comprovar *in loco*, continua a mesma: de insalubridade, extrema miséria e guetização.

Há algumas diferenças entre as duas comunidades, a começar pelo número de habitantes. O acampamento das kalins brasileiras é composto por apenas 20 pessoas de uma única família extensa que inclui Paula e Lindacir outras três irmãs, seus filhos e sobrinhos. Eles se acomodam de maneira improvisada em oito barracas de lona armadas ao estilo tradicional kalon brasileiro. Desde 2011 neste local, que é um terreno baldio de um bairro periférico; só em 2014 conseguiram regularizar o serviço de abastecimento de água, mas não com um sistema canalizado com banheiro, chuveiro e vaso sanitário e sim através de uma mangueira.

A luz é puxada de maneira informal. Ambos os serviços só foram conquistados graças a gentileza de uma igreja evangélica, que ainda por cima teve de fazer o cadastro junto a cia de saneamento para a ligação da água, já que elas não possuíam documentos como registros de identidade ou CPF. A descrição do local na reportagem-acadêmica de Sarmiento dá uma noção da fragilidade do acampamento e a vulnerabilidade das pessoas que o residem:

“Não há calçada na entrada do acampamento, assim como não há número, campainha ou uma porta para bater. Ali dentro, as tendas, feitas de lonas, estacas de madeira e cordas, são dispostas em semicírculo. As que estão na parte da frente do terreno ficam a um passo da rua. Qualquer pessoa pode tocá-las ou, até mesmo, furá-las. Todas ficam abertas durante o dia. Os poucos bens materiais que existem ali podem ser vistos, assim como as pessoas que transitam no local ou o que fazem diariamente. Durante a noite, as lonas que estão amarradas à parte de cima da barraca são esticadas para baixo e presas às estacas de madeira, a fim de cobrirem as laterais da casa. Como nem todas possuem cama, no chão, há alguns pedaços de lona, suficientes para que uma ou duas pessoas possam deitar e dormir”. (SARMENTO, 2017, p. 4)

As irmãs Kalins de Joinville é um caso emblemático, porque já chegou ao conhecimento do próprio Ministério da Saúde, que em 2017 realizou via DAGEP, mas por indicação da AMSK, a edição da oficina macrorregionais para debater a saúde das comunidades ciganas da região sul do país no acampamento das irmãs Kalins – as outras duas oficinas que o órgão realizou neste ano ocorreram em Camaçari (BA) e Santa Fé do Sul (SP). Portanto, conferiu de perto a situação de exclusão social da comunidade:

Maria de Fátima: esse ano a gente fez Joinville, não sei se você conhece, mas é um acampamento de cinco irmãs Kalins e nós chegamos lá. Eu quase enlouqueço, porque os buracos de rato, era desse tamanho no território, no quintal. E o cigano tem uma prática, né? Isso me foi explicado por eles, que assim: o território deles é da porta da casa pra dentro, se tem um quintal na frente, aquele quintal, então... preocupa-se com a arrumação, com a limpeza, da porta para dentro. Agora, fazer isto acontecer num lugar onde tem saneamento básico, água encanada, é mais fácil. Joinville não tem nada. A

água é uma mangueira cedida por um vizinho do outro lado da rua. A luz é da igreja, é um gato da igreja. E é assim, é muita pobreza, muito, entendeu.

Já o bairro das Pedreiras é exclusivo para a comunidade cigana e abriga aproximadamente 700 pessoas. Destas, cerca de 500 vivem em três conjuntos de 50 pequenas casas germinadas (estrutura única), sem separação ou qualquer privacidade, dispostas em duas ruas, que foram construídas em 2005, mas inicialmente projetadas para 250 pessoas. As outras 200 vivem em um espaço baldio, um grande terreno que fica em frente as casas e onde se erguiam à época de nossa visita ao local, em setembro de 2017, cerca de 40 barracos construídos de materiais velhos, como compensados, zinco, pedaços de madeiras recuperados do lixo, lonas, ou carros velhos adaptados em casas.

Construídas em 2005 com materiais da pior qualidade, as casas já estão em péssimas condições. Há problemas com rachaduras, no telhado e com o sistema de esgoto em praticamente todas elas. Algumas chegam a abrigar até 20 pessoas de uma mesma família. Mas ao menos, essa parte do bairro tem acesso a água encanada e a eletricidade. As outras 200 pessoas que vive nos barracos, incluindo D. Maria Amélia e D. Maria Luiza, é que enfrentam a exclusão da exclusão, sendo privadas até dos sistemas de água e eletricidade, pelo que têm de percorrer uma boa distância a pé para conseguir o tão “precioso líquido sagrado” e, assim, executar necessidades básicas do cotidiano como lavar roupa, tomar banho, cozinhar ou dar de beber aos animais como cachorros e cavalos.

E o pior, é que mesmo nessas condições tão precárias, as quatro enfrentam ainda mais um problema, que historicamente fez parte de todas as comunidades ciganas, seja no Brasil, seja em Portugal ou em nível global: elas vivem sob a constante incerteza e insegurança de que há qualquer momento poderão ser expulsas, mesmo deste local tão insalubre e sem direito a qualquer reclamação. De qualquer modo, as quatro mulheres ciganas enfocam com extrema propriedade, os problemas vivenciados no dia a dia, no cotidiano de uma boa parcela das comunidades ciganas brasileiras e portuguesas, como, por vezes, não saber o que vai comer.

As duas comunidades não possuem habitações condignas, já que em Portugal vivem nos barracos e no Brasil em barracas (de lonas e degradadas) passando pelo mesmo problema de saneamento básico (falta de esgoto ou recolha de lixo), como podemos confirmar, curiosamente, com os relatos de Lindacir e D. Maria Amélia, além da técnica do DAPEG-MS, acerca da convivência constante com as ratazanas. Ressalta-se que as narrativas de D. Maria Luiza e a de Paula demonstram que, apesar das políticas públicas de integração e do começo da discussão pela cidadania, as comunidades ciganas são excluídas também de serviços básicos como transporte e saúde e continuam sofrendo atos de violência (física e simbólica),

intolerância, racismo e xenofobia. Aliás, o *modus operandi* em ambos os lugares é o mesmo, a começar pelas ameaças que são constantes, e o exemplo são as invasões que ocorrem com veículos e a matança de cavalos em Beja; ou a bomba que alguém de moto lançou em uma das barracas da comunidade de Joinville.

As duas comunidades sofrem ordens de despejo e estão sob os olhares dos movimentos políticos ciganos dos dois países, como vemos nos materiais noticiosos, documentos e conversas em campo. Em Portugal, é preciso destacar o papel do mediador da Câmara Municipal de Beja, Prudêncio Canhoto, presidente da Associação de Mediadores Ciganos de Portugal (AMEC), que tem sido a voz contínua a se levantar na defesa pelos ciganos do Bairro da Pedreira. Graças a sua atuação e o apoio de outras associações ciganas portuguesas e do movimento político cigano é que as pessoas que moram nos barracos do bairro da Pedreira ainda não foram despejadas.

Acompanhei um pouco desta situação durante o estágio sanduíche: numa tentativa de despejo da comunidade ocorrida no mês de julho de 2017, o que só não foi alcançado devido a ação imediata do movimento político cigano que conseguiu reverter a situação por meio de uma forte mobilização política, jurídica e comunicacional. Na ocasião, 10 organizações ciganas, sendo nove associações e o movimento informal de mulheres ciganas “Existimos e Resistimos”, com o apoio da ONG não cigana SOS Racismo, divulgaram nota pública para a imprensa nacional com o seguinte teor:

“No passado dia 25 de julho deste ano, parte da comunidade que reside no bairro das Pedreiras recebeu uma notificação da Câmara Municipal de Beja para que levantasse o acampamento, considerado “ocasional e ilegal”, num prazo máximo de dez dias úteis, referindo ainda a “possibilidade de uma execução coerciva de retirada” se estes não abandonassem o local até ao dia 10 de agosto de 2017. Ora sendo que estas, cerca de 30 famílias não possuem capacidade financeira para alugar uma casa no mercado de arrendamento privado e que a Câmara Municipal de Beja não lhes apresentou, até ao momento, qualquer solução alternativa de habitação, a execução do desalojamento destas populações será responsável por destruir o pouco que já têm e contribuir para agudizar ainda mais a situação de exclusão a que se encontram já votadas. Lembremos também que este despejo dificultará em muito o regresso das crianças à escola em setembro, bem como de um conjunto de adultos que se encontra a frequentar cursos de formação profissional no Centro de Emprego e Formação Profissional de Beja. Vimos por este meio solicitar a suspensão imediata da ordem de despejo e apelar ao início de uma estratégia concertada com a comunidade para que seja encontrada conjuntamente uma solução habitacional digna, ao encontro do recente Projecto de Resolução da Assembleia da República nº 48/2017, aprovado por unanimidade, que recomenda no seu Ponto 8, *Alínea c* que se “assegure que em caso de demolição de habitações degradadas, seja salvaguardada uma solução habitacional alternativa ou apoio social adequado para o efeito”. Lembramos ainda, que decorre actualmente em Portugal a

Estratégia Nacional de Integração das Comunidades Ciganas (ENICC) que contempla também o direito à habitação como um dos seus sectores prioritários e que se encontra actualmente em discussão de forma a tornar-se mais eficiente, bem como a declaração contra o Anticiganismo aprovada na 32ª Sessão do Congresso dos Poderes Locais e Regionais e adoptada pela Conselho da Europa. Subscrevemo-nos com os melhores cumprimentos. Associação Letras Nómadas; Ribaltambição – Associação para a Igualdade de Género nas Comunidades Ciganas; APODEC; Acmet Tomar; AMUCIP; Silaba DINÂMICA de Elvas; Associação Cigana de Coimbra; Associação dos Mediadores Ciganos; SOS Racismo; União Romani; Movimento Mulheres e Ciganas Existem e Resistem (movimento informal)”.

As irmãs ciganas de Joinville, desde 2012 têm sido acompanhadas pela AMSK, que além do MS levou o conhecimento do problema a outros órgãos federais como a SEPPPIR e o Ministério do Desenvolvimento Social e a outros órgãos assistencialistas locais, como o Serviço de Atendimento Proteção Básica da Secretaria de Assistência Social (SAS) do município, que começaram a realizar um pequeno trabalho com a comunidade, mas ainda sem surtir muitos efeitos. Reportagem publicada em outubro de 2017 no site “A Notícia” (SC), com o título “Família de ciganas em Joinville aguarda decisão judicial para saber se terão que mudar acampamento”, da conta desta realidade:

“O terreno onde as ciganas moram seria de propriedade particular. Em 2013, o proprietário entrou com o pedido de reintegração de posse reivindicando o terreno. Segundo o defensor público Tiago Miotto, da Defensoria Pública da União (DPU), o processo está em andamento e tramita na Justiça Estadual. “Havia uma informação de que este terreno poderia pertencer a Prefeitura, mas depois disso esse particular entrou com a ação. Nós ainda não temos certeza dessa propriedade porque a ação ainda está em andamento” garante Miotto. Dependendo do desfecho da ação, as ciganas podem ser obrigadas a encontrar outro lar. Ainda de acordo com o defensor público, a DPU tenta a possibilidade de localizar, de maneira administrativa, um local junto ao governo municipal e à Secretaria de Patrimônio da União para realocar essas famílias. A medida é uma alternativa caso elas não possam ficar no endereço da Agulhas Negras”.

Habitação e saneamento básico: uma questão urgente no Brasil

Fiz questão de começar o capítulo dos contextos sociais evidenciando um pouco das condições de vida dessas quatro mulheres das duas comunidades, Beja e Joinville, porque, de certa forma, elas representam a realidade atual de uma boa parcela das pessoas ciganas no mundo, ainda que não saibamos com precisão a população global romani e tampouco em Brasil ou Portugal. A falta de informações e dados demográficos fiáveis, bem como de estudos acadêmicos confiáveis, principalmente, aqueles realizados antes dos anos 80 do século passado, que, normalmente estavam calcados em estereótipos e racismo, também é uma realidade que

ocorre tanto no cenário brasileiro (Moonen, 2013 e Coutinho, 2013), quanto no português (Sousa, 2013 e Fernandes 2000).

Em Portugal também não há a recolha de dados ou censos referentes às minorias étnicas. E o IBGE não faz a contagem da população cigana no censo populacional e essa é uma das principais bandeiras de luta do movimento político cigano brasileiro. Assim, não é possível afirmar quantas pessoas ciganas vivem, de fato, nos dois países e tampouco quantos continuam nômades, seminômades ou fixaram residência. Durante a pesquisa que realizei para o mestrado, cada um trazia um número diferente. “Alguns falaram em 100 mil ciganos no país. Outros afirmaram sermos um milhão. Os chutes epistemológicos ficam sempre entre essas duas possibilidades” (Silva Júnior, 2009, p. 77).

Como após este trabalho, em 2012, a SEPPIR assumiu oficialmente o número de 500 mil, este passou a ser a estimativa oficial do número de ciganos vivendo atualmente no Brasil, em maior número os Kalon, seguido pelos Rom e poucos Sinti. Essa lacuna é explicitada pelo Ministério da Saúde na cartilha Subsídios para os Cuidados em Saúde do Povo Cigano.

“Nos últimos 20 anos, a produção de estudos e pesquisas acadêmicos sobre os povos romani no Brasil tem crescido consideravelmente; porém, ainda há uma lacuna significativa com relação à produção de dados e estatísticas oficiais. Atualmente, a única pesquisa de amplitude nacional que oferece dados sobre os povos romani no Brasil é a Pesquisa de Informações Básicas Municipais”. (Munic), do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) (MINISTÉRIO DA SAÚDE-AMSK, 2016, p. 9)

No Brasil, sabe-se, que dos 5.570 municípios participantes da pesquisa Munic realizada em 2014 pelo IBGE, 337 deles, localizados em 22 Estados, declararam haver acampamento cigano. A maioria está na região Sudeste (36,2%), seguido pelas regiões Nordeste (34,7%), Sul (14,8%), Centro-Oeste (11%) e Norte (3,3%).

Dos municípios que declararam existir acampamento, 195 garantiram executar programas e ações para ciganos, sendo que 73 afirmaram ainda ter área pública destinada para este fim (Cavalcante et al., 2016, p. 6). Analisando a informação destas 195 cidades, Cavalcante, Costa e Cunha (2017) comentam o seguinte:

[...] é importante termos em mente que a quantidade de municípios não significa a quantidade de acampamentos, nem o de barracas isoladas (entre casas e barracas) ou de ranchos – que na sua grande maioria são mistos. Muitos municípios aqui descritos, apesar de apontarem a existência de mais de um acampamento dentro de seus limites, sabemos que na verdade, a informação acaba por ocultar uma realidade mais complexa. É o caso do município de São Paulo, que conta com 01, entretanto possui 05 grandes acampamentos declarados. Sendo assim, entre acampamentos transitórios e fixos, chegamos à soma de 849 municípios totais no país, 1.148 acampamentos declarados,

acampamentos provisórios/transitórios, ranchos e barracas isoladas existentes nesses municípios. (CAVALCANTE, COSTA e CUNHA, 2017, p. 233)

Cabe informar que antes de 2014, o IBGE realizou duas edições (2009 e 2011) da pesquisa Munic recolhendo informações acerca dos acampamentos ciganos, mas sofreu descontinuidade entre 2012 e 2013. Analisando as duas pesquisas anteriores, é possível notar um aumento no número de municípios que responderam haver acampamentos em seus territórios. Saltou, por exemplo, de 290 em 2009 e 291 em 2011 (ambas em 21 unidades Federativas) para 337 em 22 Estados em 2014.

Sem contar que em 2011, apenas 40 dos 291 municípios afirmaram desenvolver alguma política pública para este público, apontando para uma maior presença de acampamentos em cidades com população entre 20 e 50 mil habitantes, concentrados nos Estados da Bahia, Minas Gerais e Goiás (Cavalcante et al., 2016, p. 6 e 7). E demonstrou que apesar dos municípios saberem da existência de acampamentos, ainda assim não destinam locais públicos apropriados para tanto, conforme nota-se na Tabela 8 abaixo:

Tabela 8 – Resultados da MUNIC 2009, 2011 e 2014: existência de acampamento cigano e em área pública destinada a este fim

Munic	Acampamento Cigano	
	Existência no município	Em área pública destinada a este fim
2009	290	22
2011	291	40
2014	337	73

Fonte: Cavalcante et al. (2016, p. 12)

Na análise de Cavalcante, há por parte dos gestores municipais e estaduais um descumprimento do Programa Nacional de Direitos Humanos 3:

[...] os dados demonstrados na Tabela 2 nos leva a reflexão de que os órgãos gestores municipais identificam os acampamentos ciganos, mas ignoram o Programa Nacional de Direitos Humanos 3 (PNDH-3) quando não destinam área pública para este fim, quando não realizam o registro civil desta população romani, quando não promove dentro das comunidades romani a alfabetização dos jovens e adultos, quando não promove ações comunitárias para o entendimento a cidadania. Este é o contexto que permeia em todo território nacional: a ignorância sobre a identidade cultural dos povos romani. (CAVALCANTE et al., 2016, p. 11)

Como informa a cartilha Subsídios para o Cuidado à Saúde do Povo Cigano (Ministério da Saúde-AMSK, 2016, p. 22) “as famílias ciganas em situação itinerante – sem residência fixa

– têm a tenda como casa”. E eu acrescentaria que existem muitas comunidades sedentarizadas que continuam a viver em tendas e acampamentos, mas de forma fixa, como o Bairro São Gabriel, em Belo Horizonte (MG), ou a própria Comunidade do Acampamento Nova Canaã (DF). De acordo ainda com a cartilha, “a maioria acampa em áreas públicas e com autorização prévia dos gestores públicos municipais. Os terrenos designados geralmente não possuem saneamento básico ou qualquer infraestrutura básica, como ponto de água e energia” (Idem).

Normalmente, a água é fornecida por vizinhos, “que em muitos casos cobram taxas pelo abastecimento”. Para as necessidades fisiológicas básicas, “algumas famílias têm o hábito de construir a fossa séptica e utilizam cal ou serragem para tampar os dejetos. As fossas são soterradas quando ocorre a retirada do acampamento do local”. Já outras costumam utilizar “recipientes para fazer suas necessidades fisiológicas e, após diluído o dejetos em água, jogam em algum canto do terreno. Há também quem se utiliza das moitas dentro ou fora do acampamento” (Ministério da Saúde-AMSK, 2016, p. 22).

Gostaria de detalhar um pouco mais as condições de infraestrutura do acampamento N. Canaã, por ser uma comunidade emblemática. Por um lado, por meio de sua associação, a ANEC, estão num processo de diálogo com boa parte das principais lideranças locais e nacionais do país, além das próprias instituições de maior peso em nível federal, como o Congresso Nacional, o Ministério Público Federal, a SEPPIR e o próprio Ministério da Saúde, participando efetivamente nos últimos anos do movimento político cigano e das principais pautas políticas nacionais e eventos públicos sobre o tema.

Entretanto, por outro lado, ainda que tenha sido uma das primeiras a receber uma terra doada pela União, a comunidade ainda não possui casas, banheiros com vasos sanitários e chuveiros ou saneamento básico (esgoto e coleta de lixo), como podemos averiguar *in loco* na conversa que tivemos com D. Marinalva:

Aluízio: Como era aqui quando a senhora chegou (em 2015)?

D. Marinalva: Meu fio aqui, aqui era um mato, era cheio de mato, tudo cheio de mato aqui, cheio de cobra. Aí, eles pagou um homem com trator, passou e derrubou muita árvore, muito pau, aí, mato, cheio de mato mesmo, limpou tudo! Era um areiação e você caminhava um tanto daquele você não aguentava não, aquele areiação que cansava a gente! Tá vendo? Não tinha água. Só tinha ali, aí eu mais a minha sobrinha nós puxamos água pra cá, depois que nós puxemos todo mundo puxou. Aqui melhorou demais, aqui dizendo o pessoal que aqui nem parece como que era e agora como que tá.

Aluízio: E o que a senhora acha que ainda está faltando?

D. Marinalva: Aqui, como estou te falando, faltava as nossas cestas básicas, tá faltando as nossas cestas básicas. Aqui é muito bom, muito sossegado, graças a Deus.

Karen: Então, a senhora acha que melhorou?

D. Marinalva: Melhorou! Nós temos vez agora com as polícias, com o governo, graças a Deus! Fizeram aqui, armaram uma barraca ali embaixo, ó onde o Wanderley tá, mais pra baixo um pouco, o Luan cantou, meu sobrinho cantou, o Wanderley e o meu outro irmão cantou e veio um bocado de carros de polícia, ver eles cantarem. Muito polícia conhecido deles aí, tá vendo? Eles deram o telefone, qualquer coisa ligar pra eles. De vez em quando eles rodam aí, suntano aqui o acampamento e suntano nós. Eles prometeu, o governo prometeu fazer um muro ao redor dessa área toda ó, pra nós, cercar essa área toda nossa, estamos esperando. Estamos esperando nossas casas, cadê?

Aluízio: A senhora acha bom as casas?

D. Marinalva: Ah é! Ué, as casinhas né! Só que as tendas da gente, a gente não despreza não. De jeito nenhum! Pode ter a melhor casa, a minha barraca eu não deixo. Se acabar uma eu compro outra. Eu gosto de barraca. E choviam umas chuvas aqui, que só por Deus, viu! Vem cada chuva, quando aquelas chuvas veem dali, é um vento meu filho que ave maria, vem derrubando tudo. Derrubou aquele negócio ali que era tão bonito armada, quase matou minha filha, olha, de resguarde...

Assim que chegaram neste local em 2015, houve conflitos com moradores do Condomínio Serra Verde, por conta da caixa d'água que abastece a comunidade e o acampamento. E a situação tanto foi relatada pelos nossos interlocutores em conversas informais, como o senhor Batista e o próprio Wanderley que nos falaram sobre este assunto; quanto pelo médico da UBS que atende ambas as comunidades, que mencionou este assunto quando perguntei se percebia algum conflito entre os usuários ciganos e os não ciganos. Pelo que me relatou Wanderley, a briga com a associação de moradores do bairro se deu, porque apesar da caixa d'água que abastece o acampamento e o condomínio ficar dentro do acampamento, os moradores do condomínio não queriam compartilhá-la, justificando que a água era insuficiente para abastecer a própria população do Condomínio Serra Verde, que no período da seca, acaba sofrendo com a falta d'água.

Já o médico Uélver afirmou ter ouvido relato dos moradores de que os ciganos os ameaçavam com arma de fogo quando tentavam entrar no acampamento para averiguar qualquer situação na caixa de abastecimento e ainda destacou que “teve alguns boatos de pequenos furtos associados a eles”. Mas nos dois casos, diz não saber se teve comprovações, o que fica no campo das suposições e acaba por denotar um princípio de racismo em ambos os casos. O médico ainda relatou um conflito fundiário, informando que na época em que a comunidade cigana veio para a região, os moradores foram contrários e se mobilizaram para tentar expulsá-los, alegando que a terra em que seriam instalados pertencia ao Condomínio Serra Verde e não à União:

Aluízio: E como é o relacionamento dos ciganos com outros usuários, percebe algum conflito?

Uélver: Aqui na UBS não. Houve uma época que teve alguns boatos de pequenos furtos que associaram a eles. Mas foi na mesma época que chegaram os assentamentos. Então, vejo mais relato do assentamento, que eu digo do MST, do FNL etc., e eu vejo mais relato, por conta dos assentamentos, inclusive furtos a casas, com relatório da PM que, às vezes, passa aqui e conversa com a gente. Eu não sei se de fato foram. Eu não sei dizer na verdade nem se foi do assentamento, só a proporção de relatos, porque eu não sei se teve averiguação, comprovação. Sei que teve conflito quando criou o assentamento dos ciganos, porque pegou uma área que era do condomínio. O condomínio tava na justiça, o governo foi lá e retirou aquela área do condomínio e colocou o assentamento. Até onde eu saiba não houve uma conversa com a comunidade do Condomínio Serra Verde antes de criar o assentamento. O assentamento simplesmente surgiu. E esse o assentamento deles ficava próximo de uma caixa d'água e aí a água passou a ser insuficiente. E aí eu sei que teve vários conflitos. Às vezes, dava um problema na caixa d'água aí o presidente da associação queria subir pra olhar a caixa d'água, mas os ciganos não permitiam. Falavam: “*no meu terreno, você não entra*”. E aí houve requisito por parte do Serra Verde que o governo desse uma segunda caixa d'água e separasse. E aí houve relato de ameaça por parte dos ciganos até com arma de fogo. Agora se isso é verdade, eu não sei dizer, eu ouvi o relato, eu não presenciei.

Atualmente todas as barracas da Comunidade N. Canaã tem uma torneira de água própria. Mas ainda enfrentam dificuldades com a falta de água, principalmente na época da seca. Esta situação já havia sido relatada em maio de 2016 pelo Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial, da Juventude e dos Direitos Humanos, por meio de um relatório técnico coordenado pela SEPPIR, que contou com a participação de uma equipe técnica interministerial. Uma cópia deste relatório nos foi entregue pelos próprios Jefferson e Wanderley.

O documento fez parte do escopo de atividades do Grupo de Trabalho (GT) de Políticas para Povos Ciganos, criado no âmbito da SEPPIR pela portaria 181 de 12 de abril de 2016, cujo objetivo é a “verificação de demandas e o levantamento de informações *in loco* para a construção do I Plano Nacional de Políticas para Povos Ciganos”, que está em elaboração. Realizada em abril deste mesmo ano, a visita à comunidade contou com a presença de técnicos do MDS, do MS, da Funasa e da Secretaria de Comunicação da Presidência da República. Entre outras coisas, o relatório apontou as seguintes condições da Comunidade N. Canaã:

[...] a vulnerabilidade social é bastante crítica. Chama atenção a falta de saneamento básico evidentemente nociva ao bem-estar físico, mental e social das famílias podendo provocar doenças graves. Não há esgotamento sanitário ou banheiros, não existe coleta de lixo e as condições de habitação são precárias, pois o número de barracas não é o suficiente para a quantidade de famílias e muitas não se encontram em bom estado. A iluminação não é suficiente, pois a rede de postes de energia elétrica passa apenas por fora do território, e não há água suficiente para consumo próprio, tampouco para a produção de alimentos. (SEPPIR, 2016, p. 12)

Importante salutar que a pesquisa Munic não contabiliza as comunidades sedentarizadas ou seminômades que vivem em condições de pobreza, mas geralmente, em pequenas casas nas periferias das cidades. A comunidade cigana matogrossense, por exemplo, é praticamente toda sedentarizada. Uma pequena parcela continua seminômade, mas normalmente alugam casas nos tempos que trafegam; e um reduzido grupo insiste em continuar nômade de barraca, circulando entre MT e os Estados de Goiás, Minas Gerais e Mato Grosso do Sul.

Mas, no geral, não vivem em condições de extrema pobreza, faltando água ou luz. Porém, certamente, uma boa parte está em condições de pobreza, fora do mercado formal e uma maioria ainda continua analfabeta ou com baixa escolaridade (Silva Júnior, 2009). E o exemplo é a já mencionada Maria Divina que mora em Rondonópolis. Ela e o marido, Jair Cabral, moram numa pequena casa, que agora fica num bairro relativamente central, já que estão no lugar há quase 30 anos. Mas eles, em conversa informal conosco, lembram que quando se mudaram para lá viveram por quase cinco anos em barraca, acampados e não tinha nem luz e nem água encanada.

Com três cômodos (quarto, sala-cozinha e banheiro), a casa continua inacabada e com o mínimo de infraestrutura. Ambos vivem uma vida modesta, com o dinheiro que ganham em trabalhos informais. Ele com o material de reciclagem que vai juntando e consegue algum trocado vendendo e ela como raizeira, já que mantém a tradição kalon das ervas e da medicina tradicional e vamos voltar a este assunto adiante, quando falarmos sobre a saúde. A prima de ambos, Terezinha Alves, que mora em Cuiabá e foi a primeira cigana do grupo a cursar ensino superior nos ídos dos anos 90, nos traz um relato que aponta para a exclusão dos grupos ciganos e chega a citá-los como sendo um dos que menos estão nas pautas políticas.

Terezinha: Assim como muitos povos são excluídos no Brasil a gente percebe que os ciganos também estão nessa categoria de excluídos, né? Eu vejo primeiro como uma exclusão de conhecimento secular mesmo, do incentivo ao estudo, do incentivo a buscar melhoria da qualidade de vida via conhecimento. Mas falando da cultura cigana, eu posso dizer que eu não gostaria de ter nascido noutra cultura. Eu vejo que é um povo que são bastante inteligentes, porque mesmo sem adquirir estudo, eles vivem e convivem de forma muito harmoniosa e saem muito bem dos lugares que entram e saem. São um povo alegre e feliz apesar das dificuldades que enfrenta, de não ter, muitas vezes, nem o básico que o ser humano necessita, mas são felizes e eu me sinto feliz.

Outro exemplo que podemos citar é a comunidade kalon do município de Souza, na Paraíba, onde vivem 1.720 pessoas em casas de pau a pique e não tendas, também em condições extremas de pobreza, sem saneamento básico (esgoto ou recolha de lixo regular) e sem água ou luz (Ministério da Saúde-AMSK, 2016, p. 9).

O próprio MS nos esclarece sobre o fato de que atualmente há uma tendência a sedentarização. Conforme aponta a cartilha construída pelo órgão (2016, p. 9), os Kalon tendem a permanecer em maior número nas barracas, ranchos e vilas; e os Rom e Sinti mais sedentarizados, sendo poucos os que permanecem na condição exclusiva de barraca. Afirma ainda que há um considerável aumento de fixação o que “indica uma mudança nos hábitos e a procura por melhores condições de vida, saúde e educação”. Conforme desta o órgão, o maior problema não seria a saúde, mas sim “inviolabilidade da tenda. Casos de violência e desrespeito por parte das autoridades policiais, vândalos e baderneiros são comuns” (Idem).

Também cita o fato de muitos ainda permanecerem sem qualquer documentação e, desta forma, são literalmente invisíveis, não existindo para o Estado. Argumenta que alguns possuem condições financeiras melhores e são mesmo “donos de fazendas, ranchos ou casas, o que permite um certo isolamento, preservando assim sua cultura e garantindo a sobrevivência” (MS-AMSK, 2016, p. 9). E, por fim, sentencia o preconceito por parte dos gestores públicos, principalmente, quando a segurança:

[...] acampamentos que precisam se estabelecer em terrenos públicos sofrem com o preconceito de gestores públicos e Secretarias de Segurança Pública, sendo colocados em locais isolados, sem condições sanitárias, nas periferias das grandes cidades ou à margem de estradas. (MS-AMSK, 2016, p. 9)

O fato é que a expulsão dos ciganos nômades, passados quase 500 anos de sua chegada no Brasil, continua a ocorrer e não é apenas por parte dos governos, mas pelo racismo da própria sociedade majoritária, como mostra notícia veiculada em 29 de maio de 2015 no site A Notícia⁷⁸, do município de Tijuca, em Santa Catarina, por sinal, o mesmo Estado onde fica o acampamento das irmãs Kalins.

Com o título “Ciganos são retirados de acampamentos pela polícia”, a notícia postula que “a denúncia partiu de moradores da localidade, que perceberam a chegada dos ciganos” e arremata que “Policiais Militares foram acionados para remoção do grupo e junto a um fiscal de obras da prefeitura e duas agentes da secretaria de Ação Social resolveram a situação”. A resolução, no caso, como especifica o texto se deu nos seguintes termos: “foi pedido para o líder a autorização do dono do terreno que permitia o acampamento, mas como não foi apresentada, tiveram que sair. O líder ainda reclamou da situação, mas acatou a ordem de saída imediata por parte das autoridades presentes”.

⁷⁸ Acesso disponível em: <http://www.vipsocial.com.br/noticia-detalle/16669/ciganos-sao-retirados-de-acampamentos-pela-policia/70>

Como aponta Simões⁷⁹ (2014, p. 36 e 37) em seu trabalho de mestrado que realizou analisando 12 programas de rádio da TV Senado sobre o povo cigano no Brasil, a problemática da falta de espaços para os acampamentos e a exclusão dessas comunidades nas periferias é uma realidade também enfrentada por grupos romani do Espírito Santo (ES), São Paulo (SP) e Bahia (BA). O relato que ela (Idem) traz de Marcos Lourival, no ES, dá conta que que “os ciganos necessitam de um lugar para se fixar, já que as pessoas estão sempre os expulsando por acreditarem que são invasores. Ele afirma que se tivessem um lugar de sua propriedade, os ciganos permaneceriam nele para sempre”.

A autora (2014, p. 37), traz ainda o relato de Rogério Calón, segundo o qual “Santa Catarina não está fechando espaço, já fechou. Não tem onde o cigano bota a barraca mais”. Por sua vez, Queiroz (2013, p. 3) afirma que “Sem pátria, sem-terra e sem direitos. Durante séculos, os ciganos enfrentaram as três privações”. E eu diria que sim continuam, em sua maioria, sofrendo ainda hoje dessas três ausências, que precisam urgentemente, virar uma emergência nas políticas públicas de Brasil e Portugal, de maneira a garantir de fato a cidadania para essas comunidades, principalmente, referente as questões habitacionais e de saneamento básico, que sabemos, tem fortes impactos na determinação nos processos de saúde-doença das populações.

Os ciganos no cadastro do Bolsa família

Um outro dado, um dos poucos que temos de maneira macronacional, é o relativo ao número de famílias ciganas cadastradas no bolsa família. De acordo com relatório publicado pela AMSK (2017) em maio de 2017 haviam 5.338 famílias ciganas, num total de 16.094 pessoas registradas no Cadastro Único do Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS) recebendo bolsa família. Informações de Cavalcante *et al.* (2016, p. 8 e 9), baseadas no mesmo cadastro, dão conta que no mês de novembro de 2015 haviam registradas “4.243 famílias ciganas, das quais 74% são beneficiárias do Programa Bolsa Família”. Nessa data havia, portanto, “13.203 pessoas cadastradas, das quais 81% beneficiária do Programa Bolsa Família”, incluindo aí todos os tipos de residência (Idem). “Observa-se maior frequência de família cigana, total cadastradas, nas Unidades Federativas da Bahia (1.376), Goiás (572), Minas Gerais (503), Maranhão (192), e Paraíba (191)” (Cavalcante *et al.* (2016, p. 8 e 9).

⁷⁹ De notar a referência que autora faz uma comunidade cigana Rom na cidade de Campinas (SP), segundo a qual tem registradas cerca de duas mil famílias, que possuem mansões, carros importados e verdadeiras fortunas. Sim, de fato há ciganos ricos, mas esta é uma minoria no âmbito da situação geral dos ciganos brasileiros e dos ciganos portugueses. De qualquer modo fica registrado este fato.

A cartilha Subsídios Básicos para o Cuidado em Saúde do Povo Cigano do MS sublinha que o Relatório de Informações Sociais do Bolsa Família e Cadastro Único, do Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome 2, em junho de 2015 apresentava “o cadastro de 3.848 famílias ciganas em situação de extrema pobreza”, das quais 2.787 eram “beneficiárias do Programa Bolsa Família, com maior concentração” na Bahia (964), Goiás (316), Minas Gerais (249), Rio Grande do Norte (143), Maranhão (129) e Paraíba (111) (Ministério da Saúde-AMSK, 2016, p. 9).

Ainda sobre o número de famílias ciganas recebendo bolsa família, Costa e Rolim (2014, p. 23), consultando o Cadastro único do MDS aponta que em 2013 havia 1.880 famílias ciganas recebendo o benefício, atendendo a 6567 pessoas. A maioria concentrada nos seguintes Estados: Bahia (736 famílias e 2.380 pessoas); Goiás (237 famílias e 768 pessoas); Minas Gerais (209 famílias e 662 pessoas); Rio Grande do Norte (138 famílias e 317 pessoas); e São Paulo (105 famílias e 366 pessoas).

Portugal: entre o nomadismo ou a guetização, diferentes níveis de exclusão social

Aluizio: D. Maria Luiza, conta os problemas do bairro, o que precisam?

D. Maria Luiza: O que a gente precisa aqui é de uma casa. Aguinha para tomar banho, luz, que é o que a gente não tem. Nem água para tomar banho. Pra tomar a gente tem que carregar água muito longe. Porque a gente aqui não tem água e nem tem condições para estar aqui a viver. Você acha isso bem? Eles só têm dinheiro para amarrar estradas, para fazerem as pontes e não tem dinheiro para dar as pessoas, por que?

D. Maria Amélia: Queremos comer e não temos!

D. Maria Luiza: A gente precisamos aqui era para dar ordem para consertar aqui umas casas, se dessa ordem a gente, fazemos aqui umas casinhas a frente, as consertávamos, nem que fosse de madeira, ou de tijolos, a gente aos poucos a poucos, arranjávamos as. Aqui eles não dão ordem pra nada. Nem água, nem luz. Veja lá, até se eles fossem outras boas pessoas, punham uma bica aqui no meio. Isso é alguma coisa? Das 09h da manhã às cinco da tarde. Com os meninos jogados fora aqui na escola. Não podemos ir buscar nem nada, têm que vir sozinhos, passar na estrada e tudo.

Aluizio: Está aberto para a senhora falar e denunciar o que quiser:

D. Maria Luiza: A câmara de Beja é a tal situação nunca dão casas. A gente vai atrás de casa, atrás de casa, nunca dão casa, vamos alugar umas casas aqui na cidade e nunca alugam porque a gente sermos ciganos. Pronto, é a condição que há aí. A gente íamos alugar uma casa, não aluga, porque a gente somos ciganos. É um bocado complicado. Eles eram para dar sequer ao menos um carinho, um apoiozinho, ou dar uma ordem da gente, para fazer... com quantas casas que há aí jogadas fora da Câmara era para dar para as pessoas que andam aqui com as barracas armadas.

Foi com os testemunhos da tia e sobrinha, as Marias, Amélia e Luiza, da comunidade de Beja que começamos esse tópico sobre as condições de vida e saúde no Brasil e em Portugal

na atualidade e é com elas que retornaremos ao nosso diálogo para os contextos da saúde cigana em terras portuguesas. Se prestarem atenção às denúncias acerca da falta de água e luz se repetem muito, mas agora aprecem algumas nuances referentes à habitação e ao racismo explícito, inclusive pela polícia, a quem chamam de “intervenção”. Além de relatar com precisão o estado de miséria em que vivem, ainda denunciam que a Câmara Municipal de Beja não resolve o problema porque não quer, já que há casas fechadas que são da própria autarquia, administradas pela própria instituição, mas preferem deixar fechadas do que alugá-las aos ciganos da Comunidade da Pedreira.

As pessoas ficam literalmente num beco sem saída e o poder público local nem dá ordem para construir casas, ameaçando com constantes despejos e tampouco arrumam outra solução, ainda que esteja a seu alcance. Durante a nossa visita ao local a impressão que deu que era estritamente proposital manter a comunidade naquela situação. As condições não eram apenas degradantes pela própria pobreza em si. Mas algumas atitudes da Câmara Municipal denunciam que agiram propositadamente. Vários moradores do acampamento nos relataram que a autarquia construiu o canil municipal logo na entrada do bairro. Lá havia água e luz encanada.

Nos relataram ainda que o esgoto dos bichos escorria a céu aberto atravessando vários pontos do acampamento e levando vírus principalmente para crianças e idosos. E mais: contaram que alguns moradores vinham, pegavam os cachorros nos canais, passeavam com eles, que faziam fezes na entrada do acampamento e não recolhiam. Do outro lado, nos fundos do bairro, fica o pombal municipal, que tem água e luz. Algumas atitudes bastante simbólicas, que revelam, que além de excluir, há um desprezo por parte da população e do poder público local. Mas não foi apenas as duas parentas que relataram as situações complicadas de vida no bairro das Pedreiras. João Rosa Reis, de 28 anos, expressa a mesma angústia:

João Rosa: Vivemos aqui numa miséria. Isto é uma miséria que a gente vive aqui. Mesmo assim nos querem tirar daqui. A câmara de Beja nos quer tirar daqui. E nós queremos estar aqui e queremos uma habitação para nós estarmos. Nós queremos uma habitação, porque não temos condição, não temos nada para nós estarmos aqui. Não temos condições. Vocês entram aí dentro e isso no inverno chove água por dentro tudo e a gente passa aqui muito frio, passa muito mal e isso aqui é só lama e, por isso, nós queremos uma casa.

De notar que as condições de vida e situação, principalmente, as habitacionais são uma das que mais estão na pauta do movimento político cigano português, nos órgãos governamentais e da sociedade civil, além dos organismos internacionais como União Europeia e Conselho da Europa. E não apenas por conta da habitação para as comunidades ciganas, já

que este sempre foi um problema e o país nunca resolveu. É que atualmente, Portugal vive um certo “boom” imobiliário e um forte processo de gentrificação.

Muitas pessoas portuguesas de classe baixa ou média-baixa, algumas até mesmo pobres, muitos idosos aposentados, que viviam há décadas nos mesmos lugares históricos e mais centrais, não como proprietários, mas como arrendatários, com aluguéis baixos, acabaram nos últimos 4 a 5 anos expulsos desses lugares para dar espaço a locais de hospedagem informais, ou empreendimentos internacionais.

O evento Caravana pela Habitação, por exemplo, com quem conseguimos a carona para chegar até a comunidade de Beja, é um exemplo desta situação. Nasceu justamente por conta do processo de gentrificação e tinha o objetivo de realizar um diagnóstico do problema habitacional no país para entregar à Comissão da Câmara dos Deputados responsável por aprovar o orçamento deste ano de 2018, como forma de garantir que fossem feitas ações efetivas, com reservas para resolver as questões habitacionais. A narrativa de Bruno Gomes dá uma noção do que digo e ainda mostra que o problema não é só responsabilidade do governo central, mas sobretudo, dos locais:

Bruno: Localmente, as prefeituras, muitas vezes, ignoram de propósito essa situação das comunidades ciganas e, muitas vezes, não conseguem dar resposta também, porque a habitação social e com a crise econômica que aconteceu há uns anos, muita gente teve que sair porque os bancos tomaram as casas. Muita gente também recorreu às habitações sociais, portanto, pobres. Existem muitos pobres, existem 2 milhões de pobres também em Portugal, então, sendo assim, a comunidade cigana entra também neste rol enquanto portugueses. Então, ainda há muita coisa a se fazer, sobretudo, na habitação.

Por sinal, Bruno dá foco numa questão importante e que não podemos perder de vista, quando trabalhamos com a noção de interculturalidade trazida por Canclini (2004), de que a ao lado das desigualdades, estão as desconexões e as diferenças. Ou, como diria Santos (2002), a opressão tem múltiplas formas, as condições de pobreza porque vivem as comunidades ciganas se dá por uma conjunção de fatores, como a falta de oportunidade de emprego, qualificação e educação formais, aliado ao racismo e a exclusão digital:

Bruno: A comunidade cigana continua mergulhada numa extrema pobreza em Portugal. É claro que há algumas mudanças de região para região, mas há ainda muita pobreza. Talvez dos povos mais pobres em Portugal continuam a ser as comunidades ciganas. E isso por quê? Devido a omissão, devido, portanto, a uma série de desprezo total para com o povo cigano, dos portugueses, um desprezo total, políticas que ignoraram completamente o povo cigano. Foram nômadas forçados. Hoje já não temos tanto nômadas em Portugal, temos cerca de 35% no sul do país. Grande parte deles vivem em locação social, os bairros populares, grande parte. O emprego não existe.

Ninguém dá emprego a ciganos. São poucas as pessoas que dão esta oportunidade. A escolarização da comunidade cigana é muito má. Portanto, nunca tiveram expectativa de fazer algo que não seja a venda nos mercados e nas feiras e isso é muito mal, porque deixaram de ser competitivos no mercado laboral. Tem o preconceito e tem a pouca escolarização e isso são de fato obstáculos para que possam se integrar no mercado laboral e faz com que haja pobreza. A pobreza não é só as questões financeiras. Pobreza é um termo muito vasto. Hoje aqui na Europa uma pessoa que não sabe mexer num computador, saiba aceder a internet, chama-se infoexcluído, portanto, faz parte da pobreza. Falo por uma panóplia de situações que faz com que eles estejam mergulhados na pobreza e uma delas é a educação.

Essa constatação bate com o que Castro (2013, p. 26), levantou acerca do tema, informando que “o acesso à habitação é um dos principais problemas dos ciganos em Portugal” e confirma que “ainda existem grupos de ciganos que vivem em acampamentos ou em barracas, sem quaisquer condições de habitabilidade”. Em Portugal, há uma lacuna nos dados estatísticos acerca das comunidades ciganas e a maior parte dos estudos acadêmicos, relatórios de órgãos ou entidades governamentais e não governamentais, sempre são locais, como também acontece no Brasil. Por lá, as questões relativas a informações estatísticas pioram, porque não é possível fazer qualquer tipo de recenseamento com base nas questões acerca das minorias étnicas, como já comentamos e confirma Santos (2013):

“Em Portugal não há estudos que confirmem o número de famílias ciganas, em que condições vivem, quais as suas ocupações, onde se localizam, entre outros aspetos, daí ser importante caracterizar este grupo de cidadãos portugueses (Casanova, 2009). Um dos métodos que têm vindo a ser experimentados no sentido da promoção da integração deste grupo tem sido a execução de projetos nacionais e/ou internacionais com intervenções no terreno que permitam produzir conhecimento acerca dos seus modos de vida. Na verdade, estes projetos são normalmente limitados na duração e no espaço, o que não permite obter muitos resultados positivos na integração dos ciganos”. (SANTOS, 2013, p. 24)

A autora (Idem, p. 24 e 25) argumenta que o principal programa nacional em termos de inclusão é o PNAI (Plano Nacional de Ação para a Inclusão Social), “que combina as políticas sociais do país, assim como as estratégias de combate à exclusão social dos grupos mais vulneráveis”, não inclui nele qualquer ação específica para as comunidades ciganas. E atribui esta falha à legislação portuguesa que “não diferencia nem reconhece politicamente qualquer minoria étnica no país, ou seja, uma vez que do ponto de vista jurídico e político não existem ciganos” (Idem).

De onde decorre, na opinião de Magano e Mendes (2014), o problema de não existir medidas de políticas públicas dirigidas especificamente a pessoas ciganas. Conforme essas autoras (Idem, p. 17), “as instâncias oficiais tem oscilado sobretudo entre o desconhecimento”

e o não reconhecimento e isso em todos âmbitos que passa desde os seus modos de vida, a dimensão demográfica e tampouco o contributo social, cultural e econômico. Para elas, a “inexistência de reconhecimento dos ciganos ou até o seu incorreto conhecimento refletem-se em imagens limitativas, deformadas, de inferiorização e de desprezo, afetando e restringindo negativamente a vida destas pessoas, o que se configura como mais uma forma de opressão (Taylor, 1998) sobre os ciganos”.

Por outro lado, em termos acadêmicos, afirma que apesar da produção de alguns estudos etnográficos, “a escassez de estudos perdurou até meados da década de 1990. A partir desta data e sobretudo desde 2006 registrou-se um incremento da produção científica em torno dos ciganos portugueses” (Magano e Mendes, 2014, p. 18)⁸⁰. Contudo, como elas bem ressaltam: a maioria “são análises qualitativas e têm um caráter micro localizado em bairros e áreas geográficas específicas, faltando estudos longitudinais e dados estatísticos sobre as características e condições de vida dos ciganos portugueses”.

Portanto, como no Brasil não é possível precisar ao certo quantos são os ciganos portugueses, quantas comunidades existem com precisão. Magano e Mendes (2014) apresentam alguns estudos que apontam para essas discrepâncias:

Tabela 9 – Estimativas sobre o número de ciganos em Portugal.

Fonte	Estimativa sobre a população cigana
OCDE, (s.d), European Roma Center, Centre de Recherches Tsiganes et Unicef (1998)	90.000 a 100.000
SOS Racismo (2001) através de um Inquérito realizado junto de Câmara Municipais	21.831
European Commission Against Racisms and Intolerance (ERCI) (2002:23)	50.000 a 60.000
Castro, Alexandra (2007) através de dois inquéritos às Câmaras Municipais e à Guarda Nacional Republicana	34.000
Estratégia Nacional para a Integração das Comunidades Ciganas (ACID, 2011)	40.000 a 60.000

Fonte: Magano e Mendes (2014, p. 19)

Olhando para essas informações, é preciso termos em conta, algumas diferenças entre os dois países, principalmente, quanto à extensão territorial e ao número populacional.

⁸⁰ Teses ou dissertações levantadas pelas autoras: Costa, 2003; Mendes, 1997 e 2007; Blanes, 2006; Lopes, 2008; Magano, 1999 e 2010; Sousa, 2010; Nicolau, 2010; Castro, 2004 e 2012; Casanova, 2009.

Enquanto no Brasil, os 500 mil ciganos são praticamente invisibilizados no meio de 200 milhões de pessoas espalhados pelo imenso território continental, os quase 100 mil ciganos portugueses convivem muito proximamente dos cerca de 10 milhões de portugueses e entre si mesmos, posto que, em termos de comparação, Portugal inteiro deve dar mais ou menos o tamanho territorial do Estado do Rio de Janeiro.

As comunidades, principalmente as que fixam residência, acabam se conhecendo, ainda que não mantenham contato direto, o que não ocorre no Brasil, posto que as comunidades estão muito espalhadas territorialmente. Ainda que nos últimos 20 anos, com a ampliação das tecnologias de comunicação, as redes sociais e também o próprio movimento político cigano que começou uma espécie informal de mapeamento, a situação tenha melhorado um pouco.

Essa diferença no território foi fundamental para traçar algumas diferenças culturais entre as comunidades lá e cá, ainda que em sua maioria, sejam da etnia kalon, assim como é o caso dos nossos interlocutores e o meu próprio. O que nos coloca como um estudo, principalmente, no aspecto cultural, que está muito mais próximo dos kalon, do que dos Rom ou dos Sinti e é bom que tenhamos isso sempre em mente. E comprova o que Piménio Ferreira afirmou várias vezes em que o vimos palestrar em mesas sobre racismo ou sobre a pauta cigana, de que no país, não é possível qualquer generalização sobre as comunidades ciganas portuguesas e o mesmo vale para o Brasil.

Este aspecto foi bastante abordado por vários dos nossos interlocutores portugueses, tanto que somente com a colaboração deles, conseguiremos montar um excelente contexto. E sendo assim, vamos priorizar por trazer as vozes acadêmicas, neste entremeio, para dar liga ao que estamos apresentando. Vivendo no município de Ericeira, há cerca de 40 km de Lisboa, o engenheiro aeronáutico, Piménio Ferreira, foi o segundo cigano português a conseguir um título de mestrado. O outro, que também já tem doutorado é o professor Carlos Jorge, primeiro a obter um título de doutorado, que mora no Porto e foi coordenador do OBCIG por dois anos.

Como citei anteriormente ambos são altamente qualificados para tratar do tema e não apenas como ativistas, mas como vozes que conhecem o funcionamento da ciência, seus conceitos, teorias e as utiliza para a luta política. Para começar, quero trazer o Piménio, que com um argumento extremamente preciso e com dados e informações descortina as dificuldades encontradas na questão das condições de vida causadas pela habitação precária e a falta de acesso a serviços básicos de saneamento e infraestrutura.

Traz, por exemplo, alguns dados novos referentes à quantidade de pessoas vivendo de forma nómada, em bairros sociais ou integrados na malha urbana, além de uma questão que afeta principalmente aqueles que já conseguiram sair da miséria: o fato de que o mercado de

aluguéis se recusa a fechar negócios com pessoas de origem cigana, por racismo. E faz um panorama contrastando sua cidade, Ericeira, uma pequena cidade, em que, integrados na malha urbana, a comunidade cigana venceu o obstáculo da exclusão extrema, o que não é a realidade da maior parte do universo cigano português. Considero que a sua narrativa é um pouco longa, mas como é muito precisa, repleta de dados, especialmente contextualizando as condições habitacionais em Portugal, fiz questão de mantê-la maior que o normal. Vejamos:

Piménio: As comunidades ciganas são muito diferentes entre si. Consegue ter duas comunidades ciganas vizinhas, separadas com 200 a 300 metros uma da outra e serem completamente opostas uma da outra. Costumo dizer que as comunidades ciganas estão em diferentes níveis de exclusão social. Temos umas mais conservadoras, outras menos, umas mais abertas, outras mais fechadas. Cá na Ericeira, o histórico é bastante positivo, mas também tem seus contrastes. Minha família está integrada na malha urbana, com vizinhos ciganos e não ciganos, para sensibilidade da vila inteira. Cresci com a sorte de ter uma casa bem centrada. Isso traz suas vantagens. Significa que estamos em contato com várias classes sociais e com pessoas não ciganas. Não fiquei excluído da escola, apesar de nem sempre ter gostado. Em nível nacional infelizmente esta não é a regra. Há muitas comunidades ciganas que estão integradas na malha urbana, um valor de 20% que efetivamente escolhe viver na área urbana e estarão neste patamar de inclusão. Outros 35% estão em exclusão em total exclusão social em acampamentos, em barracas, nómadas, sem água, sem luz, que não tem acessibilidade, não tem acesso a serviços do dia a dia e está marginalizada em todas as suas formas e onde se pratica racismo ambiental. São forçados a viver em condições nada condignas, com o lixo muitas vezes, com o pó, com a poeira. Aos outros 45 a 50% mais ou menos que vivem em bairros sociais. O que nos mostra que em Portugal cerca de 80% das pessoas ciganas não podem escolher onde vai viver. Estes, apesar de infraestrutura parecerem ser melhores, porque pelo menos tem acesso a água e tem acesso a luz, a qualidade é inferior, a tipologia é sempre o T0 e o T1, esquecem-se que as famílias são numerosas. Ao fim de pouco tempo, o próprio edifício começa a deteriorar. Muitas vezes tens um edifício com vários apartamentos e tens um apartamento vazio e não é dado a ninguém e ficas com uma família numerosa a viver no mesmo forro. Campo Maior é um desses casos, em que dizem: *“nós estamos a respeitar a cultura dos ciganos”*. E qual é a cultura dos ciganos? É não ter divisões. Então, é só 4 paredes a volta e não há divisões. Há pessoas do terceiro setor, do instituto de habitação e reabilitação urbana que defendem esse tipo de tipologia e que acham que estão a defender os interesses e as características culturais ciganas. Isto é racismo institucional. Esses bairros são feitos fora da localidade e sem ligação com transportes públicos para e se não perderes demasiado tempo, com murozinhos a segregá-los, e a aumentar ainda mais a separação da comunidade. Muitas vezes já estão na malha urbana, mas tiram-nos de lá e metem-nos nestas condições muito bonitinhas, mas que não os dá acesso nenhum. Nós vemos a repetição de alojamentos hostis, parques nómadas, projetos em que os ciganos são realojados num bairro todo higienizado para serem educados a viver em casas. Isto aconteceu em Coimbra e está a ser reproduzido em nível local por Portugal inteiro. Em Albufeiro as pessoas nem sequer se podem ver, porque têm conflitos entre elas, estão viradas, forçadas a ser vizinhas e não tem espaço nenhum, público. Tão numa antiga lixeira, no meio de uma pedreira, longe de tudo e de todos, quando eles estavam no centro da cidade. No mercado privado

difícilmente o cigano consegue alugar ou comprar uma casa. Não é rara as circunstâncias em que pelo telefone diz que a casa está livre e pronta pra alugar, mas presencialmente já foi pra lá dada a alguém, ou até mesmo tem que se voltar atrás, com o negócio, em que a pessoa diz que sim, avança com o sinal e depois quando lá chega o próprio dono ou o senhorio diz: *“olha afinal não te queremos aqui”* e nem disfarça. Diz mesmo porque é cigano e então obriga a desfazer o acordo.

Santos (2013, p. 26) referenciam a crítica de Piménio quando à precariedade dos bairros sociais, que de acordo com ela, “é da responsabilidade das autarquias locais” e reforça que “os bairros destinados ao realojamento social, são construídos em zonas distantes do centro das cidades com difíceis acessos aos serviços o que parece reforçar a segregação”. Também aponta para a má qualidade da arquitetura: “os espaços são reduzidos, as escadas no interior das habitações dificultam a mobilidade dos moradores, a ausência de espaços comuns ou de lazer e a pouca manutenção o que provoca uma rápida deterioração dos edifícios”.

Magano e Mendes (2014, p. 18), confirmam algumas situações relatadas por Piménio. Primeiro é claro o desconhecimento e desvalorização da cultura cigana em Portugal, onde persistem: as “imagens marcadas pela estranheza e diferença”; a “situações de pobreza, exclusão social, racismo e discriminação social”; e “situações de desigualdade face aos outros cidadãos portugueses” (Idem). Em segundo lugar, quanto incômodo que os moradores locais e a vizinhança de acampamentos ou bairros ciganos sentem com a presença dessas pessoas: “os ciganos são um grupo que gera uma espécie de indignação consensual”, afirmam.

Essas duas autoras (Idem, p. 21 e 22), confirmam os números estatísticos trazidos por Piménio, acerca do fato que entre 16% a 31% da população cigana portuguesa viver em condições precárias, “enquanto os dados sobre o conjunto da população portuguesa apontam para 0,8% da população a viver nessas condições. E também sobre a problemática de que 80% das pessoas ciganas não podem escolher onde vão morar.

“Num inquérito realizado, em 2011, pela European Union Agency for Fundamental Rights, em onze países membros, 80% dos ciganos inquiridos pertenciam a agregados familiares em risco de pobreza, sendo que os níveis mais elevados foram registados em Portugal (quase 100%), Itália e França. Em particular, no referente às condições de habitabilidade, nas habitações dos ciganos inquiridos viviam, em média, mais de duas pessoas num quarto 5. Cerca de 45% dos inquiridos viviam em habitações que não tinham pelo menos uma das seguintes instalações básicas: cozinha, casa de banho, chuveiro ou banheira no interior da habitação e eletricidade”. (MAGANO e MENDES, 2014, p. 22)

O professor Carlos Jorge dá uma noção que a realidade das comunidades ciganas no país já foi pior e que melhorou após o 25 de abril, ocasião da redemocratização de Portugal,

incluindo na sua própria família, já que uma boa parcela conseguiu aceder das barracas às casas ou apartamentos. Contudo, aponta que como coordenador do OBCIG, tomou conhecimento da pobreza “aviltante” porque muitas comunidades ciganas ainda se encontram no país:

Carlos Jorge: Houve uma transmutação daquilo que são as condições de vida que as populações ciganas hoje vivem, comparativamente aos anos 60. Eu tinha muitos familiares que viviam em barracas na Curraleira, na Pexaleira e em outros sítios. Nós tivemos uma coisa muitíssimo importante em Portugal, que foi o 25 de abril. E o 25 de abril eliminou muitas zonas de barracas que existiam em Portugal. O que é que aconteceu? Muitas dessas pessoas ciganos e não ciganos passaram a viver em casas e em edifícios como as outras pessoas e muitas dessas barracas foram eliminadas. Agora não temos ilusões. Se isto se modificou para muitas pessoas, é bom que tenhamos em consideração, que muitas pessoas ciganas continuam a viver na mais extrema e aviltante miséria, a viver em barracas, a não ter nem electricidades, nem água canalizada. E isto é um processo, que num estudo e levantamento que nós fizemos enquanto diretor e coordenador do Observatório das Comunidades Ciganas, nós constatamos que um número elevadíssimo de pessoas ciganas continua a viver na mais extrema e aviltante miséria. Se o 25 de abril de 1974 foi importante que acabou com a ditadura em Portugal, se foi muito importante para a generalidade dos portugueses, aqueles que sempre foram e continuam a ser os mais excluídos e marginalizados da sociedade portuguesa, que são as pessoas ciganas, continuam na mesma situação, em muitos casos.

A narrativa é confirmada por Mendes e Magano (2014, p. 15) para quem, apesar das “transformações sociais e políticas verificadas em Portugal desde o 25 de abril de 1974, nem todos os cidadãos estão em iguais circunstâncias no acesso pleno dos direitos de cidadania”:

[...] a implementação do sistema democrático em abril de 1974 permitiu que pessoas e famílias de origem cigana vissem reconhecida, de uma forma mais facilitada, a igualdade perante os direitos de cidadania. No entanto, quarenta anos passados, continua a verificar-se um profundo fosso entre as condições de vida de muitas pessoas ciganas, quando comparadas com os restantes cidadãos portugueses. (MENDES e MAGANO, 2016, p. 16)

Sobre esta questão, é salutar o testemunho do mediador da Câmara Municipal de Lisboa na área da habitação para a comunidade cigana, Adérito Montes, que atua nesta seara há aproximadamente 18 anos. Também dirigente associativista, sendo presidente da Associação para o Desenvolvimento das Comunidades Ciganas (APODEC), é um dos ativistas pioneiros do movimento cigano português e atualmente uma das referências do ACM para o diálogo intercultural. O alentejano, que já foi feirante e agricultor, tendo chegado em Lisboa um pouco antes de começar o trabalho na Câmara Municipal, conta que trabalha com a empresa que dirige os bairros sociais e estipula todas as condições, como a escolha dos moradores, o espaço da casa, o preço das rendas, enfim.

Ele pontua que quando começou o trabalho “havia uma grande dificuldade e uma maneira desses ciganos conviverem. Não estavam habituados a viverem nesses prédios, nessas casas, nesses blocos”, uma vez que “muitos deles vinham de barraca e não tinham uma cidadania e não conheciam muito bem como haviam de habitar as suas casas”. Sua narrativa dá uma dimensão que o processo de mudança da barraca para o bairro social, exigiu adaptação para uma convivência mais de perto com a população majoritária e uma busca para compreensão dos direitos cidadãos, que incluía o acesso escolar. E afirma existirem aproximadamente três mil ciganos vivendo em quase 40 bairros sociais atualmente na capital de Portugal.

Ainda sobre as condições de vida das comunidades ciganas em Portugal, quero trazer depoimentos de pessoas de três diferentes lugares que demonstram uma variedade de graus de exclusão-integração, as zonas de Algarve, Moura e Elvas. A ativista do movimento informal de mulheres ciganas portuguesas Existimos e Resistimos, Cátia Montes, que vive em Faro no Algarve é estudante do programa Opré, salienta que para além dos três ou quatro princípios que unem as comunidades ciganas culturalmente, as condições de vida variam quanto às regiões:

Cátia: Não podemos dizer que ciganos é tudo o mesmo, porque de fato, de norte a sul do país, existem várias comunidades e vários estilos de vida. Nós temos 3 ou 4 princípios comuns, que nos unem como ciganos, algumas leis, mas depois podemos variar no nosso dia a dia. Na zona do Algarve, que é a minha zona, que é onde eu mais conheço, as condições de vida de algumas famílias são muito precárias. Ainda há muitos acampamentos, há muitas barracas, falta de saneamento, não estão empoderados, ainda não tão bem integrados na sociedade.

O relato de Cátia é confirmado por Santos (2013, p. 58) que defendeu um mestrado justamente com um estudo sobre os benefícios de Rendimento de Inserção Social e o Concelho de Faro aponta para o fato de que há grupos ciganos vivendo mais integrados, residindo em casas próprias; há os que vivem nos bairros sociais e há ainda os que vivem em poucas condições de habitabilidade (barracas, contentoras, caravanas).

Estão espalhados por vários bairros como da Horta da Areia, que ironicamente foi construído para abrigar portugueses regressos de suas colônias e hoje abriga majoritariamente ciganos; ou o bairro da Av. Cidade Hayward, onde convivem ciganos e não ciganos, mas há constantes conflitos. Cita ainda os bairros periféricos Lejana de Cima e Cesso do Bruno, além de outros locais, que não chegam a ser considerados bairros, mas aglomerados de barracas e, ainda, contabiliza alguns grupos ciganos vivendo em freguesias rurais em casas abandonadas (Idem). Nas palavras da autora,

[...] todos estes contextos se caracterizam por uma forte desqualificação territorial e social, reconhecida política e socialmente. Os principais problemas destes territórios são as habitações degradadas (algumas sem saneamento básico), a degradação dos espaços comuns, o alcoolismo e a toxicodependência, as fracas relações comunitárias e sociais, as fracas qualificações escolares e profissionais, o desemprego. Alguns locais apresentam graves problemas para a saúde dos seus habitantes como pragas de répteis e insetos, entre outros. (SANTOS, 2013, p. 61)

O mediador sociocultural escolar da cidade de Elvas, Luis Romão, que lembro é membro do Conselho da Comissão de Igualdade Racial do ACM, frisa que aproximadamente 90% da comunidade cigana em sua cidade, que é composta por aproximadamente 1,2 mil pessoas – o município todo tem aproximadamente 23 mil – é beneficiária do Rendimento Social de Inserção (RSI), o equivalente ao programa Bolsa Família no Brasil. Por outro lado, é um dos únicos que faz uma “*mea crítica mea culpa*” às próprias pessoas ciganas a quem atribui um certo desinteresse em se integrar ou sair do estado de pobreza.

Para Romão, a questão da pobreza também está muito vinculada a falta de trabalho e de escolaridade, mas adianta que este último problema está sendo superado junto as novas gerações, principalmente no que se refere ao ensino básico. Além disso, toca num outro ponto que é polêmico em Portugal e revela um outro estereótipo da sociedade majoritária contra os ciganos: a acusação infundada de que seriam “subsídiodependentes”, por uma boa parcela necessitar recorrer ao RSI para sobreviver.

Luis Romão: A comunidade cigana em Elvas é uma comunidade pobre, muito pobre! Digamos que 90% são beneficiários do RSI, ou seja, a pessoa não consegue ter, não consegue ter dinheiro para comprar comer, então tem que recorrer a esses fundos, a esses subsídios. Somos apelidados de subsídio dependentes, mas existe uma razão para isso, a comunidade cigana em Elvas e falo a nível nacional, ninguém dá emprego. Por que? É uma comunidade com poucos estudos e logo não tem qualquer tipo de formação. Se for entregar um currículo vai ficar em último, porque ninguém vai lhe dar um posto de trabalho e isso faz com que nós vivamos, principalmente, a comunidade cigana em Elvas, nós vivamos abaixo do limite da pobreza. Mas há uma coisa que está a melhorar, que é a escolaridade. Não existe absentismo escolar em Elvas, digamos que em 100 crianças ciganas que estudam, ou 200, existem 3 ou 4 que não frequentam e isso não é absentismo, não conta. É uma comunidade que não está mais integrada na sociedade elvense, porque não quer. Porque existe muitas condições para comunidade cigana estar integrada. Por exemplo, nos trabalhos, os programas ocupacionais, que são destinados a pessoas que não tem qualquer tipo de trabalho: o presidente da câmara deu a oportunidade desta comunidade cigana a trabalhar. Nós temos cerca de 50 ciganos a trabalhar nesses projetos, é belíssimo, não é visto em nível nacional nenhuma câmara que o faça e isso é uma maneira de integrar a comunidade cigana em Elvas. Agora, logicamente existe discriminação e o que acontece é que os bairros sociais criaram essa discriminação em Elvas e em nível nacional, porque o cigano que é criado num bairro social, não se sente tão

capaz de enfrentar o mundo como uma pessoa que é criada, por exemplo, num meio onde são vistas todas as classes sociais. O cigano é enfiado num bairro social e vai ser pra sempre um sujeito social, ou este é o objetivo do governo que seja um sujeito social? Mas em Elvas penso que existe já um nível de integração. Se não existe mais, volto a frisar é também muito por culpa da comunidade cigana, que se fecha muito nos bairros sociais e, às vezes, não sei se por vergonha, não sei se por medo, não dão aquele passo em frente que é aquele passo que os faz sair daquele ninho, sair daquele gueto, sair um pouco da pobreza.

Para Magano e Mendes (2014, p. 18) essa ideia de isolamento dos grupos ciganos vivendo em espécies de microsociedades, trazida por Romão, é um discurso recorrente, que teima em proliferar. Na contramão desta ideia, no argumento das autoras, vários estudos já comprovaram que não existe homogeneidade cultural entre os grupos ciganos portugueses e tampouco “a descrição de diferentes formas de inserção social, económica e espacial”. Um dado que Piménio, Bruno, Cátia e outros já haviam trazido.

Encerrando, este bloco, apresento o testemunho de Benjamin Barão, que é mediador da Associação para o Desenvolvimento da Cidade de Moura (ADCMoura) para as comunidades ciganas. Ele que é estudante também do Opré, nos informou que Moura é o terceiro Concelho de Portugal com o maior número de ciganos e foi o primeiro ponto em que se fixaram no país, segundo os registos documentais.

O depoimento é interessante porque mostra que mesmo entre uma comunidade unida por laços familiares, há os que vivem nos bairros sociais e outros em acampamentos. E, apesar de mínima, há uma melhoria de vida quando se ascende da barraca para a casa social, ainda que a situação saia, muitas vezes da exclusão radical e total para a integração desigual e parcial.

Benjamin: Alguns ciganos, infelizmente, ainda vivem em barracas, em condições muito, muito más, com poucos acessos, sem luz e sem água. As crianças têm muita dificuldade em chegar à escola, porque não vão nas melhores condições, obviamente, não tendo água nem eletricidade em casa, as coisas são muito difíceis. Depois vivem outros em bairros sociais e esses já vivem um bocadinho melhor, porque tem mais condições de vida. Apesar de não viverem da melhor forma, porque também estão longe da cidade, ainda assim vivem um bocadinho melhor do que aqueles que vivem em barraca. Mas ainda assim em Moura, é uma comunidade que quase toda se liga por laços familiares, são quase todos familiares uns dos outros e o que faz desta comunidade uma comunidade muito forte e muito unida.

As condições precárias de habitação, não é uma novidade para o governo português ou a sociedade civil organizada. Em 2010, a Obra Nacional da Pastoral dos Ciganos já realizava estudo sobre as situações de alojamento precário da população cigana (sem incluir os concelhos da diocese de Lisboa, onde existe uma grande concentração de comunidades) e apontava a

existência de 834 famílias, correspondendo a 4398 pessoas a residir há mais de dois anos, numa dada localidade, em situação habitacional precária ou degradada. O relatório afirmava que 61% da população encontrava-se nesta situação há mais de 20 anos. Outro dado destacava que 63% das famílias viviam em 6 dos 17 distritos portugueses, com maior concentração nos distritos de Viana do Castelo, Viseu, Porto, Aveiro, Évora e Faro (Castro, 2007, p. 66).

Tendo defendido mestrado e doutorado sobre a questão da habitação cigana em Portugal, Castro (2007) traz algumas informações que ajudam a fechar o contexto das condições de vida e habitação em Portugal. Uma delas, que inclusive foi muito comentada, informalmente, conosco pelos interlocutores do movimento político cigano, mas não sei porque acabamos não registrando filmicamente, é o fato de que haviam leis em Portugal, até muito recentemente, que proibiam a estada de nómadas por mais de 24h ou 48h nas cidades, vilarejos e afins.

Sobre este assunto, a autora (2007) informa que existiam leis repressivas específicas contra ciganos até o início do século passado, mas que elas foram sendo reformuladas de maneira a não os citar diretamente. Assim, não se pode afirmar que hajam leis que obriguem a circulação dos grupos nómadas ciganos após 48h em uma localidade. O que existe, é como argumenta Castro (Idem, p. 74), o Decreto Legislativo 310/2002, que surgiu, “para lidar com esta situação, embora este englobe sobretudo actividades, como a de guarda-nocturno, vendedor ambulante de lotarias, arrumador de automóveis, acampamentos ocasionais, realização de fogueiras”.

“Apesar de não existir nenhum diploma legal que estipule o tempo máximo de permanência em determinada localidade por parte da população itinerante, parece existir uma ideia generalizada de que os ciganos não podem exceder as 24 ou 48 horas no mesmo lugar. Constata-se, assim, que a liberdade de circular no domínio público é temporária, pois repousa na existência de uma pressuposta estabilidade e na posse de um habitat fixo. Quando determinadas populações estão desprovidas destas condições, acabam por ficar condenadas à errância, pois as regulamentações de urbanismo e de estadia proibem que seja feito do domínio público uso privativo contínuo”. (CASTRO, 2007, p. 14)

Reveladores do racismo da polícia portuguesa são os dados recolhidos por meio do estudo que Castro (2007, p.15) fez com as câmaras municipais e a GNR, apontando que após verificada a presença de ciganos em locais públicos mais de 48 horas, “a força policial da GNR tenta sobretudo impedir essa presença (43,7%), mas também proceder à vigilância das famílias que permanecem em determinada localidade (27,6%)”. O estudo também revelou que tal controle ocorria no sentido de obter informações várias que incluíam desde os documentos de

identificação, questões sobre os trabalhos que realizam, as origens e para onde se destinam, além dos motivos porque estão no concelho (Idem).

E do mesmo modo agem as câmaras municipais tendem, uma vez que metade dos municípios: contacta os agentes da autoridade (31,8%), os próprios serviços municipais de fiscalização informam os ciganos para desocuparem os locais (12,1%) e em 6,1% são avisados ou intimidados a abandonar o local por uma entidade não discriminada. “Constata-se, assim, que a maioria dos postos da GNR e das Câmaras Municipais tende para uma actuação impeditiva e de vigilância face à presença dos ciganos por um período superior a dois dias, por se associar a esta população determinadas imagens negativas” (Castro, 2007, p. 15).

A polémica do RSI

Em 2017, o advogado, professor universitário, comentarista de futebol e então candidato à presidência da Câmara Municipal da cidade de Loures, na região metropolitana de Lisboa, fez uma campanha polémica tendo uma de suas bandeiras de lutas o combate descarado às comunidades ciganas e acabou alcançando repercussão nacional⁸¹, com declarações que estão no imaginário racista português, mas não declarada de maneira tão aberta e fazer disto como uma bandeira de luta política.

O que comprova que as agressões radicais da extrema direita estão ampliando frentes as minorias: o seu discurso se dava justamente no fato de acusar os ciganos como “subsidiodependentes”, além de não cumprirem as leis do estado de direito. O pior é que, de acordo com reportagem publicada no *site* do Jornal Económico⁸², numa sondagem com 597 eleitores, realizada a pedido dos Veículos Correio da Manhã e Jornal e negócios, averiguou-se que a maioria dos inquiridos, independente de qual partido eram simpatizantes (em todos os universos políticos a concordância fica acima de 50%), concordavam com as declarações racistas e xenófobas do candidato de Loures “sobre a alegada dependência da comunidade cigana a subsídios”. Diz um trecho da notícia, cujo título era: “Portugueses concordam com acusações de André Ventura a Ciganos”,

“à questão colocada, pedia aos inquiridos que dissessem com toda a sinceridade e independente de opções políticas, se concorda ou não com as palavras do candidato do PSD à Câmara de Loures, uma referência a um

⁸¹ Acesso disponível em: <https://sol.sapo.pt/artigo/572564/andre-ventura-os-ciganos-vivem-quase-exclusivamente-de-subsidios-do-estado>

⁸² Acesso disponível em: <http://www.jornaleconomico.sapo.pt/noticias/portugueses-concordam-com-acusacoes-de-andre-ventura-a-ciganos-204722>

suposto favorecimento a ciganos na atribuição de habitações sociais e ocupação de espaços públicos, defendida por André Ventura numa entrevista. A grande maioria dos inquiridos (67,8%) disse concordar, enquanto apenas um quarto (25,2%) reportou não concordar. Sondagem incluiu pessoas de todos os partidos, sendo a maior taxa de concordância encontra-se entre inquiridos com preferência pelo CDS-PP. Segue-se o PSD, depois abstencionistas e os terceiros são eleitores que votam em branco ou anulam o boletim”.

Para o nosso alívio ele não ganhou, mas de certa forma, revela o racismo arraigado e entranhado na sociedade majoritária portuguesa, que se mescla de uma maneira muito profunda com as questões da exclusão social, da desigualdade, da pobreza e miséria, enfim. Mas, voltando ao Programa de Rendimento de Inserção Social (RSI), foi criado em 1996 com nome “Rendimento Mínimo Garantido”, para atender a população em situação de pobreza extrema. Em geral corre no senso comum uma ideia equivocada de que a imensa maioria das pessoas que acessam o benefício são ciganas e não apenas deste benefício, mas de outros programas sociais como um todo, mas este é o mais visto e visado, talvez, pelo fato de isso sim, um bom percentual de pessoas ciganas fazerem acesso do benefício, o que não quer dizer o mesmo que são os que mais são atendidos por eles, posto que como vimos a esmagadora maioria de quem o utiliza é a majoritária.

Essa realidade, como vimos, é citada pelo próprio Luis Romão de Elvas e confirmada por Santos (2013, p. 11 e 12), ao afirmar que, expostos “a situações de pobreza e exclusão social”, os ciganos “são constantemente acusados de ‘abusarem’ dos subsídios sociais do Estado” o que leva “a uma grande parte da sociedade manifestar uma certa hostilidade relativamente a este grupo étnico”.

A autora (Santos, 2013, p. 11 e 12), identifica que tal problemática resulta de duas questões principais: os “ancestrais preconceitos de que são vítimas” e “também de uma insatisfatória aplicação das políticas sociais”. Tendo realizado sua dissertação acerca do tema no Concelho de Faro, informa que “entre junho a novembro de 2012, foram acompanhadas 710 famílias, sendo que 550 são referentes ao protocolo de RSI, o que equivale a 1515 beneficiários”. Além do que, “os dados referentes aos agregados familiares ciganos são de 145, que corresponde a 599 beneficiários (39,5% do universo de beneficiários)” (Idem).

Já Magano e Mendes (2014, p. 23) enfocam que a acusação de que “os ciganos são acusados de serem subsidiodependentes, principalmente face ao RSI”, não é uma verdade, já que “em 2008, o Instituto de Segurança Social revelou que 3,9% de famílias ciganas eram beneficiárias (5 275 em 131 428)”. Por sua vez, Castro (2010) apontou que no ano de 2010, a população cigana representava “aproximadamente 6,4% entre os seus beneficiários, valor

pouco expressivo no universo dos beneficiários desta medida”. Contudo, entre o universo estimado de ciganos portugueses, são mais da metade (52%), contrastando, assim, com o peso diminuto que o conjunto dos beneficiários desta medida representa no total da população portuguesa (apenas 3,3%). Para fechar este assunto vejamos a narrativa de Piménio que o vê sobre a ótica das comunidades cigana:

Piménio: O rendimento social de inserção é o que eu chamo de medida da manutenção da pobreza e da miséria. É uma medida contra a qual eu sempre falo. Não sou contra que exista uma prestação social para apoiar as pessoas menos favorecidas. Muito pelo contrário, sou 100% a favor. Sou é contra a forma que o rendimento social o faz. Porque é uma forma persecutória em criminalizar a pobreza, em que as pessoas que recebem o rendimento social de inserção estão em constante vigilância. São violados na sua privacidade e no seu lar, em que tem que aguentar visitas regulares às suas casas para saberem se estão em condições. É uma prestação que não é assim tão boa. É bastante pobre, a média está em 90 euros por pessoa e tem que durar um mês. É voltada para pessoas em exclusão social e abaixo do limiar da pobreza. E infelizmente, as comunidades ciganas, por todas as exclusões que sofrem, encontram-se bastante abaixo do limiar da pobreza e, portanto, há uma sub-representação de beneficiários de rendimento social de inserção dentro da própria comunidade cigana, o que vem já a criar mais estigma às comunidades ciganas. Todos os beneficiários do RSI, já tem estigmas de ser beneficiários do RSI, mas quando são ciganos tem o estigma acrescido, porque são ciganos e beneficiários de RSI e ninguém quer saber os motivos porque são beneficiários do RSI. Que é porque fica abaixo do limiar da pobreza, porque não tem outras fontes de rendimentos, não tem propriedades, não tem trabalhos porque ninguém lhes dá trabalho. E são forçados a obter esta prestação. E só veio a piorar ainda mais a estigmatização das comunidades ciganas e inclusive há um município cá em Portugal, que é o município do Porto, que consegue estigmatizar ainda mais os beneficiários do rendimento social de inserção ao dizer que nós vamos investir em habitação social, mas quem for beneficiário do rendimento social de inserção não tem direito automaticamente a uma habitação social. É aquela forma, já que vamos combater a fome, vamos matar o faminto. Apesar da fama de que as comunidades ciganas dominam a habitação social, isso é uma mentira. Muitos ciganos ficam anos a espera para ter uma habitação social.

A educação e o trabalho formais: problemas a serem superados no Brasil e em Portugal

Ao observarmos o cenário atual das condições educacionais das comunidades ciganas no Brasil ou em Portugal, percebemos, como nas outras áreas, muitos pontos problemáticos, ainda que talvez seja na educação, o que mais conquistas, tanto no Brasil, quanto em Portugal, as comunidades ciganas têm alcançado. Lembro que no mestrado abordei a temática da educação cigana, informando o seguinte: “muitos grupos, incluindo os da comunidade matogrossense, têm nível de escolaridade abaixo da média nacional, vivem em bairros

periféricos e a margem e mercê dos atendimentos públicos de saúde e políticas públicas” (Silva Júnior, 2009). Também à época pontuava que:

“a primeira pessoa com graduação no grupo só veio ocorrer na década de 90 e ainda hoje, a maioria não possui graduação. Conforme a escala hierárquica da idade, podemos a grosso modo classificar da seguinte forma: os mais velhos, acima de 60 anos, a grande maioria, não dominam o mundo das letras. Os que têm entre 30 e 50 raramente concluíram o Ensino Fundamental. Já a geração de jovens (entre 15 e 30 anos) praticamente metade não conclui o ensino médio. Algo em torno de uns 20% sequer concluiu o Ensino Fundamental e cerca de 20% tem o Ensino Médio. O percentual de pessoas graduadas (uns 3%) é muito baixo. A maior parte continua sem ter o acesso a este nível de ensino. Entretanto, ainda há membros do grupo especialmente naqueles que vivem mais tradicionalmente que os índices educacionais são mais baixos. Ainda hoje alguns jovens Kalons (na maioria mestiços) sequer estudaram acima da primeira ou segunda série do Ensino Fundamental, mal sabendo ler e escrever. Por outro lado, agora o grupo vai ter um membro com Mestrado”. (SILVA JÚNIOR, 2009, p. 178)

Continuo sendo o único com mestrado, ainda que a Terezinha Alves, outra interlocutora deste trabalho, no final de 2018 defenderá o título de mestrado. Mas o seu percurso não foi fácil e durante o nosso diálogo fílmico contou que só conseguiu estudar depois de casada e porquê o marido a incentivou, já que o pai a retirou da escola aos 10 anos “para ir para a roça aprender a fazer farinha, porque achava que não era importante estudar”. Continuo sendo o único com doutorado no meu grupo e pelo que sei estou entre os cinco primeiros ciganos brasileiros a defender uma tese, o que é uma honra e um privilégio e oxalá muitos outros ciganos percorram o mesmo caminho.

Por enquanto, infelizmente, este não é o caso da maioria dos jovens, adultos e principalmente, os mais idosos, acima dos 50 anos, com uma boa parcela ainda analfabeta ou apenas sabendo o básico para compreender algumas palavras mínimas, ou escrever os nomes. Para ficar no exemplo da comunidade matogrossense, Maria Divina, tio Araxides, tio Eurípedes e tio Stoesse, interlocutores da nossa pesquisa, são praticamente analfabetos, sabendo apenas assinar os nomes e ler textos básicos juntando as sílabas. Em uma conversa informal, tio Stoesse lembra que aprendeu a soletrar com uma cunhada nas latas de óleo.

Irani, como sua prima Terezinha, estudou depois de casada graças ao marido que a incentivou, conseguindo superar a barreira da exclusão educacional que tem sido maior entre as mulheres ciganas. Ela revelou-nos que foi por volta dos 10 anos que aprendeu com uma tia a “desenhar o nome com o dedo no chão, na areia”. Lembro também que as irmãs ciganas de Joinville são analfabetas, ainda que alguns dos filhos estejam estudando.

De qualquer modo, é possível dizer que há uma multiplicidade de fatores que levaram as comunidades ciganas ao afastamento do ensino formal. Um deles, obviamente, foi o nomadismo, que influenciou mais no passado, quando uma maioria era viajante e menos no presente, quando muitos grupos fixaram residência ou passaram a seminômades. Wanderley, por exemplo, nos traz uma narrativa neste sentido:

Wanderley: Viajei bastante como cigano, enfrentei várias afrontas, vários descasos, vários preconceitos e racismos. Mas hoje, em pleno século XXI diante de tudo que passei, posso dizer que sou um vencedor, porque eis me aqui, graças a Deus, junto com minhas filhas e minha família em Brasília, no Distrito Federal. Eu viajei para o Rio de Janeiro, para a Bahia, viajei para Minas Gerais, Mato Grosso do Sul, Mato Grosso, Goiás, SP, Paraná, viajei muito, mas cheguei numa conclusão de que nós ciganos perdemos muita oportunidade com essa coisa de nomadismo. Até mesmo o estudo dos nossos filhos, falta de questão de endereço fixo, já perdemos muitas oportunidades. Então, nós achamos por necessidade de fixar, até mesmo visando passar para nossos filhos, nossos netos, para nossa família cigana aquilo que nós não conseguimos no nomadismo. Hoje a gente entende que nós temos necessidade de ter endereço fixo e colocar nossos filhos no estudo e nós também, como mais velhos, temos o direito de estudar, porque sabemos que é um direito de todos e é um dever do Estado. Nós estamos conscientes e temos interesse em evoluir, na questão do estudo, aprender mais, entender mais as coisas.

Acerca do nomadismo, importante compreender que, muitas vezes, não foi uma opção voluntária, mas sim uma política de expulsão continuada aplicada pelo próprio Estado, inclusive coercitivamente com a ação violenta da polícia. Perpétuo (2017 p. 80), que realizou um trabalho de mestrado justamente nesta temática com a comunidade Nova Canaã e duas escolas públicas da Cidade Satélite de Sobradinho (DF), confirma que o nomadismo era um problema para a não permanência e exclusão escolar e por três motivos: a falta de lugares para acampamento, a expulsão frequente e a discriminação.

A autora (Idem), cita ainda ao menos outros dois pontos que influenciam na atual condição de baixo nível de instrução formal entre as comunidades ciganas: o modo como se inserem no trabalho e “o casamento no período da adolescência” (Idem). De acordo com ela, a maioria dos membros da comunidade “é analfabeta” e “somente os líderes são alfabetizados”. E informa que o problema é maior entre as mulheres adultas, sendo que “apenas cinco foram à escola e ainda trilharam seus primeiros anos de escolarização na Educação de Jovens e Adultos”.

Além disso, entre os problemas educacionais relacionados pela autora (2017, p. 80) relativos ao acampamento N. Canaã, podemos citar: o fato de que a maioria das crianças estarem em defasagem idade/ano, além de enfrentarem preconceitos pela idade incompatível com o ano/turma e pelo choque cultural; e a reclamação de muitas pessoas do acampamento sobre os modos discriminatórios e racistas de tratamento, onde, em suas palavras, “são acusados

e culpados dentro do espaço escolar por todas as mazelas e delitos ocorridos nesse ambiente”. Sem contar que também aparecem questões como: “dificuldades de aprendizagem, desinteresse pelos projetos oferecidos, defasagem nos conteúdos, questões comportamentais e ausência de acompanhamento pedagógico dos familiares” (Idem).

O mediador sociocultural Bruno Gomes, acredita que o nomadismo não representa mais a identidade cigana, se configurando como um obstáculo não apenas para as comunidades romani portuguesas acederem ao ensino formal, como também a outros serviços básicos.

Bruno: O nomadismo, para os não ciganos é considerado um símbolo identitário dos ciganos, mas não é. Em Portugal o nomadismo foi forçado. Até houve leis em plena república que as autoridades policiais perseguiram os ciganos que não podiam estar 24 ou 48 horas no mesmo local. Ainda hoje no Algarve, Sul de Portugal e Alentejo, ciganos são multados diariamente, se não é diariamente, semanalmente, porque estão acampados num terreno municipal ou privado. Portanto, o nomadismo fez parte por uma necessidade, forçadamente, porque, para nós, atualmente ser nómadas não faz parte da identidade. Pelo contrário, as comunidades ciganas sedentárias veem no nomadismo até mesmo grandes obstáculos. Não podemos nos educar, como deve ser, não é? Portanto, não vamos ter um percurso bom, estável e não podemos ter acesso a uma série de serviços enquanto sedentários.

Por outro lado, uma questão que se coloca é que a própria escola não está preparada para receber as pessoas ciganas, porque atua num modelo colonial da ciência moderna convencional, cartesiana e excludente em que a população cigana é invisibilizada, silenciada, ou na melhor das hipóteses, estereotipada ou estigmatizada. Elas não estão referidas nos livros didáticos, que não contam sobre suas histórias, culturas e identidades. E essas questões não estão no conteúdo programático e nos currículos escolares. Ademais, são escolas que não consideram os saberes das filosofias e dos sistemas de vida ciganos, considerando-os como algo do campo do folclore.

Acerca do tema educacional para as comunidades ciganas em Portugal, o professor Carlos Jorge fala sobre uma falta de preparo das escolas para trabalharem as questões culturais e também relata que as más condições de vida e habitação são problemáticas que atrapalham o acesso educacional. E, por outro lado, reprova alguns pais ciganos que mesmo detendo todas as condições básicas de infraestrutura, acabam por retirar as crianças da educação formal, principalmente e mais cedo, as meninas.

Carlos Jorge: É fundamental levar em consideração o seguinte: a escola tem que ser uma escola intercultural, tem que ser uma escola que alberga todas as diferenças e não excludente. Eu não posso pôr numa escola o meu filho, quando ele é marginalizado. Uma pessoa que vive num bairro social, que vive numa barraca, que não tem acesso à água, à luz, à canalização, que não consegue ter uma refeição digna, que cheira mal, porque as condições concretas em que vive não lhe permite tomar um banho todos os dias, como

todas as outras crianças, essa criança sente-se bem na escola? Ela é acolhida pelas outras crianças numa escola, onde todos vão limpos, têm acesso à educação, à alimentação, à limpeza, à água canalizada, aos livros, esta criança é recebida da mesma forma? Claro que não é. Por isso, quando nós falamos de pais ciganos não querer levar seus filhos para a escola, vamos perceber porquê. Porque muitos desses pais não querem que os seus filhos sejam marginalizados. Agora atenção, isso não pode servir de desculpa para todos. Porque há muitos que vivem em boas condições, iguais as das restantes, tem água canalizada, alimentação, acesso aos livros e não mandam os filhos para a escola. Estes eu reprovó! Não mandam as meninas para a escola, eu reprovó. Agora as condições das escolas de uma forma geral em Portugal são excludentes relativamente às crianças que vivem na mais extrema e aviltante miséria, sejam ciganos ou não ciganos. Sejam meninos negros, ciganos, mulçumanos, ou outros sejam quais for, os pobres não vivem, não têm acesso a uma escola intercultural. Não é uma escola acolhedora. Eu posso dizer que a escola não é a mesma de 30, 40 ou 50 anos atrás. Hoje os professores têm competências para lidar com as diferenças, que não tinham há 30 ou 40 anos atrás. Mas ainda estamos muito longe para dar respostas aos gravíssimos problemas de falta de escolarização de crianças ciganas e não ciganas. Há quase 18% da população portuguesa que não completa a escolaridade obrigatória, por isso, não é um problema só das crianças ciganas, mas de quem vive na mais extrema e aviltante miséria, que geralmente foge à escola.

Queremos fazer um adendo sobre uma questão, que para nós é uma das mais complexas e difíceis de abordar junto ao universo cigano e isso independente se no Brasil ou em Portugal: o machismo interno que existe em famílias mais conservadoras e tradicionalistas (não creio ser a maioria) e isso ocorre tanto no Brasil, quanto em Portugal. Para tratar de maneira adequada o assunto sem sermos levianos levaríamos muito tempo. Mas também não dá para passar em branco, posto que as mulheres, nas culturas ciganas ocupam um lugar destacado e central, tanto para o bem, quanto para o mal e sem querer ser otimista ou pessimista. Ainda mais porque foi um assunto que eu percebi ser tocado constantemente, tanto por pesquisadores do tema, quanto por nossos interlocutores e que necessita ser apreciado por vários ângulos.

Desta forma, gostaríamos de tecer cinco pequenas considerações para entendermos o contexto da fala do professor: 1) algumas comunidades ciganas mais conservadoras possuem uma vigilância muito forte quanto às mulheres do grupo; 2) pois é em torno delas que gira dois dos três principais momentos da cultura cigana: o nascimento e o casamento; 3) é também nelas que está depositada e confiada toda a honra ou a desonra da família; 4) o ritual de casamento tradicional cigano se dá fundamentalmente pela virgindade feminina e é um dos elementos que garante a honra dos pais, da própria mulher e da nova família; e 5) o costume de casar cedo, por vezes, antes dos 15 anos.

Nessas famílias mais tradicionalistas sedentarizadas, o costume é que os meninos podem até ir um pouco mais nos estudos, caso queiram. Porém, as meninas são retiradas da escola

assim que menstruam pela primeira vez. Duas são as preocupações principais: que se case com um não cigano ou então que perca a virgindade. Ressalta-se que a questão da educação vem ganhando prioridade cada vez maior entre as comunidades ciganas. E, quanto ao fato das meninas poderem ou não estudar não é consenso nem mesmo dentro da mesma comunidade ou família extensa, como pudemos notar conversando com três primos patriarcas da comunidade da cidade de Águeda: Júlio Ximenes de Oliveira, Antônio Ximenes Soares e Francisco Ximenes Soares.

Essa comunidade é composta por cerca 100 pessoas, vivendo num bairro de casas, com água canalizada e luz. São 17 casais todos de uma mesma família extensa, que vieram emigrados da Espanha para o município há quase 80 anos fugindo de alguma perseguição, como relatou Júlio Ximenes. Segundo o nosso interlocutor, eles estão “integrados à sociedade agora, muito melhor, as crianças todas na escola” e muitos possuem trabalho formal. Mas nem sempre foi assim e recorda que: “era difícil, quando mais novo, isso era um racismo mesmo perfeito. E acampava de 24 horas em 24 horas, com nossas mães a ler a sina e vivia disso. Mas agora está um bocadinho melhor, mas ainda segue o racismo”.

Para os primos Júlio e Antônio, é preciso que os ciganos abandonem o hábito de casar os filhos cedo aos 12, ou 13 anos e coloquem os filhos e filhas à escola. Mas não é o mesmo que pensa o outro primo Francisco, que por sinal, é o mais velho e respeitado da comunidade. É o interessante é que os três não são militantes “profissionais”, mas gente comum das comunidades ciganas. Júlio, por exemplo, tocou neste assunto quando respondeu à esta questão se era difícil manter a cultura cigana hoje em dia:

Júlio Ximenes: Algumas coisas, está difícil. Nós aqui de Águeda achamos que as crianças com 12 ou 13 anos, nós não deixamos casar. Só com 17 ou 18 é que se casa aqui em Águeda, como em algumas partes do país e é este costume que queremos deixar à parte. Queremos as crianças com 12 a 13 anos, indo para a escola e não se casar. Isso não, não aceitamos. Eu gostaria que tirasse um curso, que deixasse ser um doutorado. É isso.

Já Antonio Ximenes, respondeu sobre a questão educacional, quando perguntei o que achava que precisava melhorar para as comunidades ciganas:

Antônio: É a escolaridade, porque há poucos doutorados, muitos poucos, em Portugal. No futebol já há. Há muitos ciganos jogando muita bola, há muitos ciganos profissionais bem conhecidos. Pra mim o mais era a escolaridade, doutorados, trabalhos. Claro, tem que ter trabalho, mas digo ser um médico, pode ser tanta coisa, um engenheiro e é mais por aí. Que o cigano deve pensar nos filhos. Os mais velhos devem pensar nos filhos e dizer: “filho, o bom que há é estudar!”.

Por sua vez, o senhor Francisco tocou neste assunto respondendo a seguinte questão: e o que o senhor acha que é mais importante para se manter na cultura cigana? O que é um dos pilares da cultura cigana?

Francisco: Eu acho, que a gente, os ciganos, não devem acabar com a cultura cigana. Ter os mesmos costumes, o mesmo regime, ter muito respeito com as mais novas. Casar uma filha ou um filho, levar aquele regime, sempre? Não temos que acabar com o regime cigano. Sempre continuar com o mesmo, é continuar na escola, como sempre. Eu com minha idade, já andei na escola, tirei a quarta classe, naquele tempo. E meus filhos também andaram na escola. Só quem não andou muito foi minha filha, porque eu não deixei andar na escola. Porque na escola há muito contato. Agora as mais novas vão para a escola, vê um ali namorando, vê outro ali namorando. Com 12, 13 anos e elas veem tudo aquilo. Eu não gosto das filhas que vão à escola. Eu não!

Percebe-se na fala que os Júlio e Antônio, um pouco mais novos (entre 47 e 55 anos), já estão mais abertos para manter as meninas na escola, enquanto que o primo Francisco, um pouco mais velho (67 anos, resiste e justamente baseado na moralidade cigana de não querer ver as filhas e netas “desonradas” ou casadas fora da tradição cigana. Como disse não quero me aprofundar agora neste assunto e voltarei a comentar sobre a questão das mulheres ciganas no tópico que dedico a explicitar os movimentos políticos ciganos de Brasil e Portugal.

E aqui, quero trazer o testemunho de Cátia Montes, uma bombeira do Faro, que não apenas estudou, como também é uma das principais integrantes do movimento feminista cigano “Existimos e Resistimos”. Ela comenta que não encontrou dificuldades, uma vez que seus pais, ainda que não considerassem a educação formal o bem mais precioso, colocaram todos os irmãos e irmãs na escola, além de compreender a educação como uma ferramenta para instrumentalização da luta política e a garantia de direitos:

Cátia: Eu sempre gostei e nunca tive problemas em ir à escola. A minha mãe, pois todos os filhos na escola. Também as minhas irmãs mais velhas. Ou seja, eu cresci num ambiente em que a escola não era o bem mais precioso, mas que já estava incutido. Acho que os pais ciganos devem valorizar a escola. É necessário que as pessoas percebam que a educação acadêmica é uma ferramenta de vida. Nós necessitamos disso para sermos alguém e para lutar pelos nossos próprios direitos e pela nossa própria comunidade.

Independente da questão de gênero, segundo Piménio, “a educação das pessoas nas comunidades ciganas vai até ao quinto”, portanto, não cumprindo sequer os anos obrigatórios do ensino fundamental. O ativista faz uma crítica ao sistema de ensino português, considerando que adota um modelo “eurocêntrico” e “ultrapassado”, herança do período salazariano, que acaba por invisibilizar ciganos e outras etnias:

Piménio: O problema comum da área da educação, é que tem um modelo muito ultrapassado. Herdamos muita coisa do tempo do Salazar. Houve uma reforma após o 25 de abril e vai tendo umas mudancinhas aqui e ali. No entanto, é uma escola que está muito ultrapassada. Baseado essencialmente na segunda revolução industrial, nós somos treinados para cumprir um horário, para estar sugado numa cadeira, para estarmos a cumprir disciplinarmente com uma função e um cargo. Não é um sistema que te permite ter a liberdade e a criatividade, que é necessária ter para uma sociedade mais aberta, mais ativa e mais dinâmica. Soma-se o fato dela ser extremamente eurocêntrica, brancocêntrica e catolicocêntrica. Isso vai ter as suas consequências que é: pessoas não brancas, crianças não brancas, crianças não católicas, essencialmente, não cristãs, vão ter um choque com a escola. Não vão se identificar com aquela história que lá é contada. Os negros são invisibilizados e os ciganos são invisibilizados. São saldados com uma notazinha de rodapé. Não se fala dos seus heróis e heroínas que existiram na história. Culturalmente, as festas são sempre as católicas que são comemoradas. E as pessoas não tem alternativas, sendo forçados a estudar na escola pública, que não lhes oferece as condições. A própria escola pública acaba por estar dividida em duas seções: a que é essencialmente focada para brancos e a que acaba ser focada para brancos e não brancos. E esta segunda é sempre a pior em termos de investimentos e de infraestruturas. Depois entra aqui num ciclo que quanto pior são essas condições, quanto menor é o incentivo em termos curriculares, para que as crianças se revejam no currículo que estão a estudar, mais difícil é combater a abstenção.

A questão curricular e a falta de acolhimento da escola foram notadas por Perpétuo (2017, p. 80) junto ao seu estudo às escolas de Sobradinho (DF) que atende ao acampamento N. Canaã no Brasil: “o material escolar não dialoga com a cultura cigana, a matriz curricular não os contempla e os professores não conhecem a etnia cigana, nem sentem que foram preparados para lidar com essa especificidade cultural”. Ao observar o comportamento das pessoas da comunidade em relação à escola, apontou que “existe certa resistência, um estranhamento e um sentimento de não pertencimento a esse espaço, o que fica bastante claro ao se perceber a dificuldade de acesso e a permanência do estudante cigano na educação formal” (Idem).

Também pudera, como a própria autora ressalta (2017, p. 81) “o sistema sócio, político, econômico e educacional fez calar, destruir e mortalizar muitas culturas” e o resultado é que acabou excluindo “um acervo de saberes culturais, intelectuais de grande relevância, talvez irrecuperáveis, dialeticamente, perpetuando o processo de domínio social e hegemônico”. Ora é disso que vimos afirmando neste trabalho, quando adotamos as críticas de Boaventura à razão indolente e o paradigma da ciência moderno que é exatamente este sistema a que Perpétuo comenta, reafirmando o epistemicídio.

Bareicha (2013, p. 2) em sua tese de doutorado defendida estudando as relações da educação formal e a educação cigana, encontrou as mesmas problemáticas. A autora informa

que, além da problemática nômade e a tradição de inserção precoce de jovens nas tarefas do acampamento, “a escola ignora a cultura cigana, não a incluem em seu currículo, não prepara os professores para acolhê-los, não identifica e não atende suas necessidades de grupo”.

O que faz com que “a educação oficial, não cigana, seja desejada pelos ciganos apenas se atender às suas necessidades de sobrevivência como grupo étnico” (Idem). O olhar aguçado de Maria Gil, que tem quatro filhos a estudar nas escolas públicas da cidade do Porto, dá uma dimensão dos problemas que enfrenta para mantê-los à escola:

Maria Gil: Eu passei um episódio grotesco com os meus filhos gêmeos, aqui no Porto. A escola é aqui há uns passos. Na altura do natal pediram-me para que cada pessoa que seja de um país ou de uma terra fizesse uma demonstração cultural ou produzir um prato. Daí eu disse: *“bem nós somos daqui, vamos fazer um doce cigano que nós servimos”*. E aí: *“Ham?”* Para! Estátuas! A professora: *“não faça isso!”* E eu: *“por que? Não gosta de doces? É diabética?”* Ela: *“Não! Assim todo mundo vai ficar a saber que os seus filhos loirinhos de olhos verdes são ciganos, e vão passar a ser...”* Eu disse: *“mas, pera aí, a senhora é educadora de 25 crianças e não vai mudar esse quadro? Não vai enquadrar o meu filho na classe com as suas características?”* E a resposta dela: *“Não, não é por isso, é porque é muito perigoso para eles!”* Eu retirei os meus filhos daquela escola. Eles estiveram um ano sem ir à escola, para poderem depois entrar no ensino normal. Retirei-os do pré-escolar. Fizeram depois, já estavam mais preparados, seis anos e mais capacidade de verbalizar os possíveis e quase garantidos ataques que viriam a sofrer pela entidade escola, que deveria reforçar não só o crescimento académico, mas a evolução enquanto pessoa, aceitação de si mesmo, não é? Então, é perigoso, é difícil, mas pode não ser inglório. Desde que sei que, futuramente, vai lhes dar uma possibilidade de produção, que é tudo que a sociedade adora, não é? Tás educado para produzir, para seres produto, hã? Comprador de produtos e um produtor de produtos. Portanto, eu espero que meus filhos venham a produzir muito teatro, muita arte, muito sentido humano das coisas. Espero que eles sejam excelentes produtores e me deem netos muito giros também e que venham a amar a liberdade, tenham a liberdade de amar quem e como quiserem, sem seres punidos pelo amor. Eu já fui punida pelo amor. Os meus filhos pagam o preço desta punição, como eu casei com um não cigano. Não é uma punição física, mas dói mais que física. Há sempre este viver na fronteira, não é? Que é uma fronteira que tem uma fenda, não é? É uma fronteira que há qualquer momento se tu desvias, caís naquela fenda. Portanto, na atualidade, ser mulher e cigana e ser jovem cigano, independente do gênero, do sexo, é viver numa fenda, sob, na fronteira da fenda.

A narrativa de Maria Gil é muito interessante em vários aspectos. A começar pela própria dificuldade que encontra enquanto mãe de entregar os seus filhos a uma escola que não consegue aceitá-los e nem os compreender na sua diferença cultural e, mais do que isso, pratica violência simbólica e epistemológica contra eles, apagando suas identidades. O que a levou, por exemplo, a afastar os filhos por um ano do ensino formal. A atriz tem um senso de compreensão que consegue identificar, claramente a linha abissal, que separa a cultura e a

sociabilidade das comunidades ciganas, da sociedade majoritária branca portuguesa, ainda que utilize o termo fenda ou fronteira.

Recordo que esses sistemas fizeram emergir aquilo a que o autor tem definido como linha abissal, conceito de Santos (2002 e 2007) para nomear um sistema profundo de exclusão, que opõe uma minoria, branca, eurocêntrica e nortecêntrica, cristã, ocidental e patriarcal, que estão do lado de cá da linha e tem acesso a todos os direitos cidadãos e mais além, possíveis e imagináveis que a regulação e a emancipação que o Estado do Bem-Estar Social. E do lado de lá, estão os sub-humanos ou não humanos, incivilizados, desordeiros, irrecuperáveis, lixo, diria Baumann (2009), que estão expostos apenas à apropriação e a violência, ao estado de natureza.

Esta realidade é perceptível quando Maria Gil acusa o sistema reprodutivo escolar de refletir o modelo produtivo capitalista, que transforma as pessoas em mercadoria, nas suas palavras, “produtos”. A ativista *free style* toca ainda numa questão interna da comunidade cigana que ainda não está muito bem mitigada: os casamentos interétnicos e a emancipação feminina, assim como esta última é uma questão que também não foi superada nas sociedades majoritárias portuguesa ou brasileira.

Simões (2007, p. 67) salienta que “a questão da escolarização é um ponto nevrálgico em relação às culturas ciganas” e informa que é possível perceber duas tendências para a resposta à “dificuldade de acesso e permanência dos ciganos na escola”: 1) a falta de preparo das instituições escolares, com currículos elaborados a partir de uma concepção monocultural, combinada com o despreparo dos professores em lidar com as diferenças; 2) e o preconceito “por parte de alguns profissionais da educação, certa unanimidade, fruto da identidade atribuída, de que, ‘cigano é preguiçoso’, ‘vagabundo’ e que ‘não quer nada com a escola’” (Idem, p. 67). Para ela,

“a dificuldade surge quando se inicia uma discussão, sem que a mesma seja legitimada pelas vozes dos próprios sujeitos envolvidos. Nesse sentido, é indispensável que se conheça em primeiro lugar, quais são as concepções dos diferentes grupos ciganos sobre educação, e quais os significados que eles atribuem à escola, particularmente quando posta em relação com a educação intraétnica”. (SIMÕES, 2007, p. 67 e 68)

Não saber ler ou ter pouca escolaridade, afeta o acesso aos direitos cidadãos em todos os campos: educação, saúde, comunicação, habitação, aposentadoria e, como não poderia ser diferente, à inclusão econômica, o que nas sociedades atuais está diretamente relacionada a integração por meio do trabalho formal ou a via empreendimento com a constituição de empresas, ainda que sejam nos sistemas cooperativos. Francisco Azul, estudante do programa Opré e estagiário do NACI-ACM acredita que “as questões relacionadas com educação e com

o trabalho são muito complicadas”, mas relaciona este aspecto, no caso português, às condições de habitação e falta de saneamento básico:

Francisco Azul: um exemplo, muito prático, se eu não tenho uma casa com condições, como é que eu vou ter condições para ir à escola e para posteriormente ir à escola e fazer a escola toda e ter um trabalho, se eu não tenho uma casa onde eu possa tomar banho, onde eu possa ter uma secretária com os livrinhos todos, ou um pai, que infelizmente, não sabe ler nem escrever como é que pode acontecer a ver as crianças estarem na escola e depois posteriormente estarem no trabalho?

Distantes do mundo da educação formal e da tão falada “qualificação profissional” e aliado aos estereótipos, estigmas e racismos históricos dos empregadores, aos ciganos sobram os pequenos trabalhos informais, de serviços gerais, domésticos mais pesados, nas colheitas das frutas, por exemplo, em Portugal, ou na plantação de subsistência, como na comunidade N. Canaã, no Brasil. Ou então, o que é mais recorrente, voltam-se para o mercado informal de objetos de todos os tipos, alguns de manufatura própria, como cestarias ou artesanato; mas também incluem roupas, enxovais, eletrodomésticos, aparelhos eletrônicos e, até móveis ou imóveis nos casos em que são mais bem-sucedidos.

Como não estão no mercado de trabalho formal, acabam excluídos de uma série de benefícios sociais, com aposentadoria, licenças maternidades, férias, 13º salário, licença saúde etc... é o que confirmam, do lado brasileiro, tanto a tia Leida, o tio Stoesse, o tio Ranulfinho, da comunidade matogrossense, que à época que conversamos residia em Tangará da Serra, mas agora mudou-se com a família para Campo Grande, no Mato Grosso do Sul (MS); quanto Wanderley, da Comunidade N. Canaã, que por sinal fica na zona rural de Sobradinho (DF) e um de nossos diálogos filmicos ocorreu num momento coletivo em que plantavam um mandiocal:

Aluizio: E o cigano trabalha com que tia?

Leida: Cigano eles compram vendem carro, moto

Ranulfinho: De primeiro era burro, né, cavalo, burro, hoje é carro...

Leida: É a gambira, né. É a gambira, que eles falam. É o negócio, né, que eles falam. Então, eles vivem disso. Em termos disso aí, graças a Deus, eu não tenho nada que clamar. Porque meu velho toda vida, ele né, nunca deixou faltar nada. Mas sobre esses negócios dele, ele é um homem muito bem-sucedido, é muito conhecimento. Aqui em Tangará não, mas lá em Rondonópolis, lá você chega em qualquer garagem lá em Rondonópolis e procurar pelo cigano, todo mundo sabe informar. E eu tenho orgulho disso. Tenho muito orgulho disso.

Stoesse: A gente sabe dessa vida de comprar e vender né. É o que eu sei fazer, né. Trabalhei na roça e não tenho inveja de quem trabalha não viu. Eu não vou

lá mais não viu. Eu não tenho inveja, sofri demais, você nunca trabalhou, mas que é ruim é ruim hein.

Ranulfinho: Eu fui criado nesse ritmo com o meu pai, né? O meu pai sempre teve sítio, gado. Eu sempre tirei leite, não gambirei cavalo, né? Mas aprendi com meu pai era trocar vaca, tirar leite, sempre leitei, em Tangará era leiteiro, fui muitos anos. Aí a gente sempre faz troca de carro, de moto, vaca, mas cavalo mesmo, foi pouco negócios de cavalo que eu fiz. Aí casei com uma mulher que não é kalin, é gadjin. Aí os filhos não sabem falar a língua. Só eu, que fiquei mais isolado né, aí não falo muito a língua. Eu sei um pouco com a minha prima, com o meu tio, né? Aí falo pouco, mas não desenvolvi tanto. Mas eu sou Kalon legítimo de pai e mãe. E meus negócios é carro e moto.

Wanderley: Porque cigano tradicionalmente é negociante, só que eu prefiro agora, sabe o que? Não vou abrir mão da agricultura por nada. Quero ser pecuarista, lavrador. Agora, tradicionalmente, o cigano é um profissional gambireiro. Sou cigano, sou brasileiro e não sou trapaceiro, como diz no dicionário, o que nós estamos recorrendo para serem tiradas essas coisas de lá. Não estamos satisfeitos, porque nós não somos trapaceiros. Somos negociantes e nós temos nossa agilidade de negócio. Quando você tá negociando algo comigo e você tá vendo aquilo que eu tô te passando e se você aceita minha proposta, todo mundo ali tá vendo, eu não estou te trapaceando. Nós estamos fazendo um negócio. Talvez você tenha mais experiência do que eu em determinada área e eu tenho mais do que você em outra. Então, um profissional, na sua área de negócio ele faz muito bem. Graças a Deus, porque a gente não é assalariado, não estamos empregados no mercado de trabalho. Mas Deus tem sempre tido misericórdia de nós, que nós temos sobrevivido aí com saúde, alegria e esperança, através do amor de Deus e da estrutura que a gente tem na área de negócio. Eu repudio a trapaça no homem. A sabedoria não. O homem sábio ele ensina pra outros. A gente aprende com ele coisas boas. Eu só odeio o homem treiteiro, enganador, mentiroso.

Aluízio: Você falou que não trabalham no mercado de trabalho, então, não paga INSS, como cigano faz para aposentar?

Wanderley: Pá dizer bem a verdade, a gente enfrenta muita dificuldade nisso aí, pra se aposentar, já que tem essas burocracias no INSS. Só que hoje em dia, tem um sistema que eles estão fazendo aí, não sei como, que a gente todo jeito tá pagando INSS, ou não? Por exemplo, eu Wanderley, não to pagando INSS, mas para eu pagar tenho que participar do que? Talvez falta de informação pra nós ciganos dificulta esse espaço na hora que a gente vai exigir esse direito do governo. Porque INSS, tudo bem, que o Wanderley tem com isso? O que eu tenho de pagar lá e quais benefícios tenho desse órgão? Talvez a falta de informação dificulta acessar os nossos direitos, ou deixar de fazer o que é dever nosso. Mas já tem muitos ciganos aposentados, isso é verdade.

Aluízio: No caso você estando na zona rural plantando, você sabe que pode aposentar pelo Funrural?

Wanderley: Posso? Tá vendo, é falta de informação pra gente. Tá vendo essas ramas, esse mandiocal aqui todo? Depois dele produzindo, nós podemos vender para os mercados aqui vizinhos. A gente está com esse sonho de fazer isso. Não querendo enricar, porque já somos ricos. Queremos trabalhar e mostrar pra sociedade e pra nós mesmos que também somos capazes. E isso é dever nosso, porque trabalhar engrandece e edifica o homem. Por isso que eu estou bonito até hoje, porque eu tenho amor pra trabalhar de enxada, de foíce já trabalhei bastante. Sou um bom caseiro, profissional, tive carteira assinada como caseiro e já trabalhei também em firmas, em posto de gasolina, com

carteira assinada, em posto de gasolina, sou frentista. Só que me adapto muito com a cultura e a agricultura.

Sobre este tema do trabalho junto ao acampamento N. Canaã, Perpétuo (2017, p. 61) frisa que “por terem uma cultura milenar diferenciada, e por não acessarem periodicamente a educação formal e sistematizada, a questão do trabalho se mantém na esfera da informalidade”. A autora, opina que para essa comunidade brasileira, “o trabalho é percebido como uma moeda de troca para a subsistência do grupo” e desta forma, só se são “bem aceitas”, caso sejam “supostamente livres, sem subordinação a um patrão, a horários rígidos e pré-definidos, fugindo em alguma medida do padrão normativo capitalista” (Idem).

Mas não completamente, já que é do contato com a sociedade não cigana, com as vendas, trocas e comércios, ou pequenos serviços informais, que sobrevivem. Em suas palavras: “dependem e convivem com a sociedade do capital, de forma subordinada, portanto em nosso entendimento é ingênua a afirmação de que não se subordinam às lógicas capitalistas” (Perpétuo, 2017, p. 61). O certo é que uma boa parcela dos ciganos, continua excluído do acesso ao trabalho formal e, mais que isso, possuem uma outra relação com o tempo, que inclui a possibilidade de não estar preso a um modelo industrial, cartesiano e linear de trabalho.

Na concepção de Perpétuo (2017, p. 61), adotar “atividades econômicas que lhes permitam uma maior ‘liberdade’ com uma maior flexibilidade de tempos e espaços”, funciona, de alguma maneira, como uma espécie de barreira ao “modo de vida hegemônico e se aproximam de sua cultura, mantendo sua identidade étnica e cultural” (Idem). Um outro fator levantado pela autora é o fato de que o problema do desemprego é uma questão que tem assolado também as populações majoritárias de Brasil e Portugal, principalmente, para os jovens em busca do primeiro emprego, quanto para os trabalhadores que passaram dos 50 anos.

“Em uma sociedade em que o emprego formal está em declínio mesmo para os filhos e filhas das classes médias urbanas “bem-nascidas”, o que imaginar de um povo que não teve acesso às políticas formativas profissionais ou que sequer possuem um documento de identidade? Tal quadro é ainda mais dramático para a comunidade Calon, sujeito desta pesquisa. Em uma sociedade na qual declaradamente “não há emprego para todos”, inevitável pensarmos no grau de exclusão dessas pessoas no mercado de trabalho formal”. (PERPÉTUO, 2017, p. 61)

Refletindo sobre a questão do trabalho, Marques (2005, p. 378) aponta para uma “descoincidência” entre o modelo de sociedade salarial e os modos de grande das comunidades ciganas como preponderando a tradição do trabalho independente. Costa e Rolim (2016, p. 9) reconhecem que as atividades informais especialmente o “rolo” ou “negócio” e a música, são os principais modos de trabalho ciganos no Brasil. Mas esclarecem que, além disso, atualmente,

“vários ciganos ocupam profissões liberais, atuando em diversas áreas, como administradores, professores e advogados, Juízes, médicos, músicos, enfermeiros, artistas plásticos dentre outras”. Por outro lado, informam, que alguns ofícios e profissões tradicionais das comunidades ciganas, como as ligadas ao circo, domadores de cavalo, ferreiros, tacheiros, domadores de animais, ourives etc., estão desaparecendo.

Em algumas comunidades a leitura de mãos ou a venda de raizadas (neste último o caso da matogrossense) também continuam sendo uma fonte de renda, principalmente das mulheres ciganas, mas não são todos os grupos que praticam as leituras de mãos, até porque uma boa parcela tornou-se evangélica, que condenam tal prática, como uma coisa pecaminosa e do diabo. Todavia, como ressaltam Costa e Rolim (2016, p. 10) “constantemente comparada com estelionato, essa prática vem diminuindo consideravelmente em todo o mundo. Tais costumes rendem impressões errôneas nos meios de divulgação e mídia, onde constantemente são chamados de bando ou quadrilha”. Outra atividade comum, principalmente, entre os grupos na extrema pobreza, é a mendicância, que de alguma forma, ajuda, ao menos, na alimentação.

Olhando para Portugal, a questão do racismo no trabalho formal está muito presente e talvez seja o maior fator para o não emprego das pessoas ciganas. Mas é claro que há também outras determinações, pois como sabemos os contextos sociais, são entrelaçados na realidade e não tão delimitados como aqui o fazemos para uma questão de melhor compreensão. O exemplo maior é a falta de escolaridade, tanto é que estamos trabalhando educação e trabalho em conjunto. Considera-se que o problema do nomadismo e de habitação, também são entraves para a conquista do trabalho formal, também são recorrentes em Terras Lusitanas.

Acresce-se a isso, o fato de que nos trabalhos informais ocorre o mesmo problema no Brasil, da falta de assistência social em direitos básicos, como férias, 13º salário, licença maternidade, aposentadoria etc. Desta maneira, para construir este contexto no país, quero começar fazendo uma cenarização deste campo a partir das narrativas de Piménio e do professor Carlos Jorge e, na sequência os exemplos para ilustrar as condições de trabalho apresentadas por D. Maria Luiza e João Rosa, ambos de Beja e de Guiomar Sousa, da cidade de Espinho.

Piménio: Há uma coisa que dizem que é que os ciganos não trabalham! É mentira! A esmagadora maioria dos ciganos trabalham, a questão é que não trabalham a nível remuneratório por conta doutrem. Os ciganos sempre tiveram que ser empreendedores. Procurar sobreviver as suas próprias custas. Porque em Portugal ninguém dá trabalho a um cigano e quando dão e se sabem que a pessoa é cigana vai ser logo demitida e, às vezes, arranjam as desculpas mais esfarrapadas. Aqui em Portugal o mercado de trabalho é muito fechado para a comunidade cigana. Junta-se a consequência da pouca escolaridade. Junta-se a consequência do sítio onde se habita: o fato de vires de um acampamento ou de um bairro social estigmatizado também não ajuda.

Portanto, tu juntas aí a falta de escolaridade, a origem e a etnia e é um não garantido no trabalho. Quais são os segmentos no mercado de trabalho que são abertos às comunidades ciganas? São aqueles mais precários. Por exemplo, mais recentemente, no trabalho da construção civil, mas já teve melhores dias. São sempre as formas mais precárias de contratos de trabalho, mesmo que não seja na construção civil. Pode ser na restauração, pode ser até numa fábrica, mas é sempre naqueles contratos de um ano, no máximo, podem ou não podem ser renovados, com os salários mais baixos, o salário mínimo, nem sempre com as garantias do estado social que são devidas e nem outros direitos. As comunidades ciganas são forçadas a viver e a recorrer a trabalhos como nas feiras, na revenda, comprando e vendendo. Ainda existe uma pequena fração das comunidades ciganas cá em Portugal, que são os nómadas, que vendem gado. Mais recentemente tem se voltado muito para os negócios do carros usados e a apanha da fruta. Portanto, todo o mercado de trabalho precário, sazonal e que não garante estabilidade nenhuma às famílias. Poucos são os que estão empregados efetivamente com um trabalho, com seu salário fixo, um contrato fixo assegurado durante um período mais prolongado, para que se possa organizar e estabilizar a sua vida.

O professor Carlos Jorge pondera que o tema do trabalho nas comunidades ciganas deve ser abordado levando-se em consideração um problema interno e um problema externo:

Carlos Jorge: A questão do trabalho tem que ser vista sobre dois aspectos: inter e intra. É bom ter em consideração o seguinte: uma coisa são as próprias pessoas ciganas, que têm de perceber que a escolaridade obrigatória é fundamental. Hoje em Portugal, nenhum português, independente das suas pertenças culturais entra no mundo do trabalho, sobretudo, na função pública, se não tiver o décimo segundo ano, que é a escolaridade obrigatória. Mas isto é um *hand cap* para as pessoas ciganas. Às famílias e comunidades ciganas, é fundamental perceber que a escolarização é necessária. O fato de uma pessoa estar escolarizada não altera as suas pertenças étnicas ou culturais. Antes, pelo contrário, pode dar um contributo muitíssimo grande para desconstruir as imagens estereotipadas que existem sobre as pessoas ciganas. Outra: e mesmo se tenham a escolaridade obrigatória, as pessoas não ciganas, os empresários, os patrões, não contratam pessoas ciganas. Mas atenção, se nós universalizarmos este conceito, como muitas pessoas dizem, que ninguém dá trabalho aos ciganos, isto não corresponde de fato a verdade. Porque eu e muitas outras pessoas, então, não teríamos trabalho. Para entrar na função pública, não tem que se declarar do grupo cultural a que pertence e ninguém está impedido de entrar por ser ou não ser cigano. Agora, se me perguntarem se há traços cromáticos, fisiológicos, comportamentais, que levam muita gente a excluir os ciganos, os negros e outros do exercício da função pública ou do trabalho, utilizando diversos mecanismos de exclusão, aí digo que sim. Nós não podemos ser ingênuos ao ponto de pensar que o racismo institucional não existe. O racismo institucional existe. A questão que se coloca é como é que nós, a nível interno, somos capazes de dar respostas a estas questões.

Como diria Santos (2002), as formas de dominações e relações de poder são múltiplas, ainda que na maioria das vezes, elas possam estar entrelaçadas e atuando em conjunto. Lembro que para o autor, três são as formas maiores de opressão, exclusão e exploração aplicados historicamente pelo sistema mundo ocidental: o capitalismo, o colonialismo e o

heteropatriarcado. Como estamos percebendo acima, há sempre uma multiplicidade de contextos, uma panóplia de situações que vão causando múltiplos efeitos e impactos mútuos.

É possível encontrar dificuldades para acessar o mundo do trabalho tanto em famílias ciganas que estão mais estruturadas, com formação acima do ensino médio, como a Guiomar, de Espinho, uma vez que aqui entrelaçam o racismo e o machismo como formas de exclusão do acesso ao trabalho; e muito mais complicada para aqueles que vivem na pobreza extrema e sem qualquer qualificação profissional, porque além de tudo isso, são desprovidos de todas as condições sociais e econômicas possíveis, inclusive a escolaridade, casos de D. Maria Luiza e João Reis, de Beja. Ambos responderam questões relacionadas ao trabalho, mas quando lhes perguntei sobre a cultura cigana e não sobre o trabalho propriamente em si. Neste sentido, é possível notar que eles entendem a vida cigana como sinônimo de miséria e abandono e não como contendo saberes ou um estilo de vida.

João Rosa: O que é que falo da vida cigana? É uma desgraça. Não temos nada da vida. Não vê nossas casas? Não é nada. Isto é uma miséria que a gente vive e mesmo assim a câmara não nos quer aqui. Quer botar isso abaixo. Mesmo nesta miséria que a gente está aqui, mesmo assim nos querem tirar. Agora entramos aqui na escola, a tirar um curso aqui também. Agora não me deixam parar aqui, não me deixa estar quieto, vou embora, corta meu rendimento e nós morremos aqui a fome e o que eu faço da vida?

Aluízio: Não é fácil conseguir trabalho?

João Rosa: Não é fácil. Sei lá, porque somos ciganos. Nós somos ciganos não nos querem a trabalhar. Só nos dão cursos. Trabalhos não nos dão. Só nos dão cursos. Problema é este, somos ciganos, mas não somos tratados como os outros. Somos iguais, só que apesar que somos ciganos não nos ligam, não nos dão trabalho. E não nos querem em nenhuma parte, é só por isso. Vou pedir trabalho qualquer coisa, não nos dão. “Ah é cigano, é cigano, é cigano!”

Aluízio: Mas você tem sua dignidade?

João Rosa: Claro que sim, claro que tenho minha honra. Mas só para toda parte que vai, só que depois, ah é cigano, é cigano não queremos cá e não nos querem trabalhar em nenhuma parte, a único lado que nos querem é os cursos, é a única parte que nos querem. Nem mesmo neste campo, nos querem tirar daqui, agora imagina se fosse do outro lado.

Aluízio: E o que me fala da cultura cigana, que tem de bom?

Maria Luiza: Olha temos e sabemos tudo de trabalho, mas veja se não vamos trabalhar, morrem todos a fome. Às vezes para comer vamos lá roubar uma melancia e eles dizem: “opa! Ponham lá que isto é meu”. E a gente deixa a melancia de lado. Se puder safar come, se não puder.... Que a gente às vezes temos dinheiro e outras vezes não temos. Há metade da comunidade dos ciganos aí, eu não, que não vou, que se eu fosse dizia que ia, mas há muita pessoa aí que vai ali aos contentores do lixo aqui do pingo doce (supermercado) e vão aos lixos e mesmo assim tiram-na a comida. E mesmo assim tiram-na comida às pessoas da mão, que eles vão ao lixo, que eles não aguentam a fome dos mocinhos, eles vão ao lixo e mesmo assim tiram-no pão e trazem, tiram as coisas e trazem das mãos das pessoas para não dar de comer aos mocinhos. Não vê, é a sina! Pois claro, pois claro, para viver. E as pessoas

aqui não fazem nada, as pessoas aqui não fazem. Você vai para Lisboa, você vê lá uma casa abandonada, arrombou põe se lá dentro e as pessoas não dizem nada. E aqui não, aqui vem atravessar, é mesmo para o matar, se você não fugir rápido, matam-no dentro de casa, matam-no, para se ver aqui matam-no, porque as polícias daqui não têm educação.

Aluízio: E trabalho, as pessoas dão trabalho?

Maria Luíza: Nãooo! Não dão empregos ou trabalhos. Só dão cursos, mas não ganhamos dinheiro. Acha mesmo? A gente com quatro filhos para dar de comer? P que é três euros ou quatro? Não é nada. Ao fim do mês nem 100 euros dá! Nem 100 euros dá! É trabalho aqui da Casa da Misericórdia a fazer uns trabalhos que é da jardinagem e a pintar e não ganhamos nada! Ganhamos 4 euros, vamos ao final do mês e nem 100 euros dá. Acha isso bom? E os meus mocinhos, nem vou buscá-los na escola e nem vou levá-los. Nem tenho tempo, chego aqui a cinco horas. Abalo as seis da manhã, chego aqui cinco horas da tarde. Você acha isso bom? Isso não é bom. Que eles estão a fazer, eles só fazem isso com os ciganos.

Já a estudante universitária do programa Opré e ativista do movimento feminista “Mulheres e Ciganas, Existimos e Resistimos”, Guiomar Sousa, de Espinho, dá conta que o despertar para o ativismo e o feminismo se deu justamente pelas situações cotidianas de racismo que enfrentou, citando exatamente o exemplo do racismo trabalho:

Guiomar: Situações de racismos nós vivemos diariamente. Até porque, as pessoas não se percebem que estão a ser. Discriminação e racismo é uma coisa tão interiorizada na sociedade, que as vezes, a sociedade exerce-o e não se apercebe que está a exercer e nem se apercebe que está a magoar. Mas sim no trabalho, eu antes de estar no trabalho que estou agora, já fui despedida, despedida não, o contrato acabou e não renovaram, simplesmente, porque sou cigana. Porque as pessoas recusam-se a ser atendidas por uma cigana, onde eu tenho mãos, tenho boca, tenho olhos, falo e faço tudo igual as outras e isso são coisas que logo tu não reparas e não queres ligar, mas uma constante de situações chega a um momento que tu dizes e pá isto já chega, custa, dói, e resolve, sim, emancipar-te.

Sobre a questão do trabalho em Portugal, Castro (2010, p. 2) informa que, em um estudo realizado pela REAPN, no ano de 2009, constatou que “84% dos ciganos entrevistados declararam estar inativos, destacando-se os desempregados com trabalho informal (45%)”. Além disso, o estudo informou que 16% dos que constituem a população ativa, “a maioria trabalha por conta própria ou tem negócios familiares”.

Encerrando a questão do trabalho, de notar as observações trazidas por Pereira (2016, p. 3), que em sua dissertação de mestrado “Ninguém dá Trabalho aos ciganos!”, aponta para duas situações: se, por um lado, em Portugal, “as pessoas ciganas não se reveem nas poucas propostas que lhes são feitas em termos de formação e de emprego”; por outro, os aspectos

relativos à oferta de formação, “quase nunca significam um real aumento de qualificações”, assim como “às ofertas de emprego são praticamente inexistentes (Pereira, 2016, p. 3).

5

CONDIÇÕES E SENTIDOS DA SAÚDE CIGANA

Nos contextos anteriores, nossa ênfase esteve nas questões das determinações sociais da saúde, quando comentamos sobre as condições situacionais de vida relativas à infraestrutura como habitação, saneamento básico (água, luz, coleta de lixo etc.); passamos pelas questões de educação, trabalho e renda; bem como exploramos as situações existenciais, evidenciando os modos de ver e viver das culturas e identidades kalon.

Neste tópico, vamos trabalhar os sentidos da saúde cigana, dando ênfase em algumas situações de saúde, a partir daquelas que consideramos como as principais vozes da saúde cigana no Brasil e em Portugal: 1) os próprios ciganos, representados por ativistas e gente comum; 2) os profissionais de saúde e gestores das políticas públicas específicas de saúde para ciganos; 3) os pesquisadores e especialistas acadêmicos que abordam o tema.

A falta de indicadores e dados de saúde

O primeiro ponto a enfatizar é a ausência de informações estatísticas e indicadores específicos sobre a população cigana nos sistemas de informação em saúde, no âmbito dos Sistemas Nacionais de Saúde dos dois países, ainda que ambos adotem a universalidade e a equidade como princípios orientadores. Tanto o SUS quanto o SNS não dispõem de qualquer sistema ou mecanismo de recolha de informações e dados específicos relativos à epidemiologia das comunidades ciganas.

Ana Paula Guerra Silva (2016, p. 25 e 26), em sua pesquisa de doutorado, onde abordou os fatores associados à utilização de serviços de saúde por Ciganos na Bahia, informa que no Brasil “evidenciamos um nó crítico quanto à presença da variável/atributo etnia, nos sistemas de informação em saúde” e levanta ao menos três causas para essa “escassez”: a) decorrência da ‘invisibilidade’ do povo cigano; b) ausência de enfoque étnico na definição das variáveis de estudo e na formulação de políticas sobre informação em saúde; e c) dificuldade em identificar determinados grupos populacionais específicos.

“Essa lacuna dificulta o desvelamento da situação de saúde de grupos populacionais específicos, em especial o povo cigano, cujo quesito etnia pode contribuir para determinar

agravos à saúde, assim como restrição ao acesso a serviços de saúde” (Silva, 2016, p. 26). Assim, não é possível saber com precisão, por exemplo, informações referentes às taxas de natalidade, de morbidade, mortalidade infantil ou mortalidade materno-infantil ou de expectativa/esperança de vida. Tampouco, se sabe com exatidão quais são as doenças mais prevalentes ou quais os principais problemas de saúde que afetam as pessoas ciganas, afinal, não há censos que sequer contabilizem, quantos são e onde estão localizados.

O mesmo decorre quanto aos estudos acadêmicos sobre a saúde cigana. Por meio de uma revisão sistemática sobre a questão do acesso e da saúde cigana a partir de bases de dados como OvidSP/Medline, ProQuest, Web of Science e LILACS (Literatura Latino-Americana e do Caribe em Ciências da Saúde), no período 2003 a 2013; Silva (2016, p. 31) identificou apenas 10 artigos referentes ao tema, todos na língua inglesa e nota que “a maioria dos estudos sobre acesso não abordam a população cigana. Assim como, não existem estudos acerca de acesso à saúde por ciganos no Brasil. Os estudos existentes, em sua maioria, referem-se a países da Europa, e visaram doenças específicas”.

Realizando uma revisão bibliográfica nas bases de dados Scielo, (LILACS) e Google Scholar, no intuito de reunir informações sobre o tema “como as políticas públicas de saúde se relacionam com as necessidades impostas pelas características da população cigana?”; Almeida, Barbosa e Pedrosa (2013) encontraram 11 publicações com o tema geral ciganos em periódicos brasileiros de língua portuguesa ou espanhola. Mas, apenas três “mencionavam de alguma maneira a saúde de povos ciganos, no título ou no corpo do texto, sendo que, destes, apenas um (8,33%) tratava das políticas públicas em saúde para essa população”. Segundo esses autores “a escassez de trabalhos brasileiros referentes ao tema foi ponto marcante, sendo mencionada em todos os trabalhos coletados”.

Em Portugal a situação não é diferente. Há dificuldades para conseguir informações fiáveis que possam subsidiar políticas públicas mais direcionadas e efetivas. A entidade que há tempos vem tentando desenvolver estudos e realizar ações nesta área é a organização não governamental Rede Europeia Anti-Pobreza Portugal (REAPN Portugal), que aliás é a responsável por publicar os dois únicos materiais dedicados exclusivamente à saúde cigana no país: o “Guia para a Intervenção com a Comunidade Cigana nos Serviços de Saúde”, editado pela Fundação Secretariado Gitano (2007) e o estudo “As Comunidades Ciganas e a Saúde: um primeiro retrato nacional”, coordenado e publicado por Maria José Vicente (2009).

O primeiro documento (Fundación Secretariado Gitano, 2007, p.13), sustenta que “apesar do reconhecimento geral das vulnerabilidades que caracterizam essas comunidades, constate-se a inexistência de dados e indicadores no âmbito dos indivíduos pertencentes às

comunidades ciganas”; principalmente, “no que diz respeito a dados quantificáveis fiáveis, uma situação que leva e favorece o desconhecimento sobre seus modos de vida, dificulta pontes e laços sociais”. Já Vicente (2009, p. 5) considera que as condições de saúde não são sustentadas por dados estatísticos fiáveis, objetivos e atualizados,

[...] esta lacuna / ausência de informação conduz igualmente à impossibilidade de construção de uma amostra representativa de um universo que de facto, se desconhece. Essa ausência de dados concretos tem óbvias repercussões no momento que se procura definir uma amostra nem ao nível dos indicadores censitários mais básicos (género, idade, distribuição territorial) é possível obter dados suficientemente fiáveis para representar o universo geral das comunidades ciganas em Portugal. (VICENTE, 2009, P. 7)

Apesar de escassos e eminentemente qualitativos e localizados, os estudos, aliados à experiência e conhecimentos dos gestores e profissionais de saúde com quem conversamos e os próprios interlocutores ciganos, é claro, nos permitem projetar algumas questões, que de alguma forma dão indícios de como anda a situação de saúde das pessoas ciganas.

5.1. Algumas condições de saúde das comunidades ciganas em Portugal

O guia para intervenção com a Comunidade Cigana da Fundación Secretariado Gitano – FSG (2007, p. 5), aponta que em várias partes da Europa, incluindo Itália, Grécia, Bulgária, Hungria, Eslovênia, Romênia, República Checa, Portugal e Espanha; a população cigana se caracteriza “por padrões de vida deficitários, particularmente em relação à saúde, fazendo com que esta minoria seja vulnerável às doenças que foram erradicadas da sociedade maioritária”. Ressalta ainda o fato de que, normalmente, costumam viver sem condições mínimas de habitabilidade e higiene, sem eletricidade, água potável e rede de esgotos.

"A pobreza e as más condições de habitabilidade destas comunidades, associadas à discriminação persistente nos serviços de saúde, levam a uma incidência considerável de algumas doenças designadamente a tuberculose e a hepatite" (Idem). O Guia da FSG levanta uma multiplicidade de fatores em cada instância do sistema público de saúde português que dificultam a apropriação dos serviços de saúde pelas pessoas ciganas portuguesas. Sua ênfase aborda os determinantes sociais relativos a aspectos culturais na relação comunidade cigana-saúde-doença e que podem servir para pensar as comunidades brasileiras. Vejamos:

Tabela 10 – Fatores culturais que influenciam a saúde cigana

- ❖ A saúde não é entendida como uma necessidade prioritária;
- ❖ Uma concepção de saúde como ausência de doença e a doença como uma situação “incapacitante” ligada à morte;
- ❖ O diagnóstico supõe “colocar nome ao que se tem”;
- ❖ Ausência de práticas de prevenção;
- ❖ O imediatismo associado à rápida resolução de problemas de saúde;
- ❖ Inexistência de hábitos higiénicos;
- ❖ Normas tradicionais que actuam como factores de protecção;
- ❖ O cuidado da saúde dos membros da comunidade é assumido pela mulher;
- ❖ O médico é uma figura contraditória: por um lado possui os conhecimentos para curar as doenças e por outro lado é quem diagnostica e descobre as doenças (Fundación Secretariado Gitano, 2007, p. 23).

O documento destaca ainda existir três modelos médicos coexistindo nas comunidades ciganas portuguesas ao mesmo tempo e que vejo haver também algo parecido nas comunidades brasileiras: um modelo tradicional para o tratamento de patologias populares; um científico, representado por profissionais de medicina e de farmácia; e um ligado à Igreja evangélica (Filadélfia), para o tratamento de doenças terminais (cancro, VIH/Sida) (Fundación Secretariado Gitano, 2007, p. 24). Destinado a profissionais de saúde, o guia analisa que há dificuldades em no mínimo cinco âmbitos da saúde cigana: 1) o SNS; 2) os Centros de Saúde; 3) os Centros Hospitalares e de Urgência; 4) os profissionais de saúde; e 5) as comunidades ciganas. São considerações pertinentes, porque tocam em pontos fulcrais do acesso e da equidade em saúde.

A tabela que apresento abaixo é uma construção nossa, comendo com as informações que o guia tinha disponibilizado espalhadas em várias páginas. Creio que assim nos dá uma visão mais abrangente acerca das dificuldades enfrentadas pelas várias instâncias responsáveis pela saúde cigana no país, inclusive as próprias comunidades:

Tabela 11 – Principais dificuldades de saúde por instância em Portugal

Instância	Principais dificuldades levantadas
Sistema Nacional de Saúde	<ul style="list-style-type: none"> ❖ Desigualdades de saúde das Comunidades Ciganas e a ausência de informação/indicadores de saúde para os profissionais de saúde; ❖ Sistema de saúde fechado e rígido, não existindo uma atenção específica para a diversidade cultural dos utentes (protocolos e procedimentos rígidos; os profissionais encontram-se voltados para si próprios no trabalho de gabinete); ❖ Insuficiente informação e sensibilização para as questões da multiculturalidade e diversidade cultural; ❖ Ausência de um trabalho de prevenção e sensibilização para a questão da saúde; ❖ Marginalização e exclusão destes membros às campanhas e programas públicos.
Centros de Saúde: porta de entrada do SNS	<ul style="list-style-type: none"> ❖ Funcionamento ineficaz dos centros de saúde (falta de avaliação, de planificação; insuficiência de informação); ❖ Relação de relativa distância entre as comunidades ciganas e os centros de saúde; ❖ Ausência de planeamento familiar; ❖ Problema do género; ❖ Ausência de vigilância na gravidez ou quando existe é tardia; ❖ Maternidade precoce; ❖ Saúde Infantil (higiene deficiente, alimentação inadequada, cobertura vacinal baixa, ausência de vigilância do desenvolvimento da criança, entre outros); ❖ Incidência de doenças infectocontagiosas e toxicodependências (dificuldade em abordar estas questões junto das comunidades ciganas).
Centros hospitalares e serviços de urgência	<ul style="list-style-type: none"> ❖ Presença da família extensa; ❖ Os familiares mais próximos entram num estado de luto que só termina quando o doente regressa a casa; ❖ A família permanece à porta do hospital onde vão recebendo as manifestações de solidariedade e só o abandonam quando o doente estabiliza; ❖ Recurso à urgência em situações não justificadas (recorrem a estes serviços quer numa situação de emergência, quer noutra situação); ❖ Não permanecem no hospital o tempo necessário para o tratamento das suas doenças (assinam termos de responsabilidades por tal acto).
Profissionais de Saúde	<ul style="list-style-type: none"> ❖ Racismo e Intolerância, preconceitos, estigmatização e discriminação; ❖ Atribuição pela sociedade envolvente de uma entidade negativa (uma cultura e um estilo de vida encarado de modo negativo); ❖ Medo e desconfiança; ❖ Barreiras de Comunicação (linguagem não adaptada às comunidades ciganas); ❖ Lacuna de comunicação geral e interpessoal;

Continua..

Tabela 11 – Principais dificuldades de saúde por instância em Portugal

Continuação...

Comunidade cigana	<ul style="list-style-type: none"> ❖ Ausência de conhecimento sobre as características e a cultura das Comunidades Ciganas por parte dos profissionais de saúde; ❖ Não utilização/uso inadequado dos serviços de saúde (não recorrem aos serviços para prevenir doenças, mas em casos limite e directamente aos de urgência); ❖ Fraca consciência colectiva da importância da educação para a saúde; ❖ Altos níveis de pobreza, baixos níveis de escolaridade influenciam negativamente os padrões de saúde dos ciganos.
-------------------	--

Fonte: Maria José Vicente (2009, p. 71 e 74).

No diagnóstico que procurou retratar a situação nacional da saúde cigana em Portugal, por meio de um estudo que coordenou vinculando-se à REAPN Portugal; por sua vez, Maria José Vicente (2009) aponta para algumas condições de saúde da população cigana portuguesa que podem traçar os principais problemas de saúde. A autora os elencou entre as páginas 71 e 74, mas aqui as trago de uma maneira a melhor explorar o cenário da saúde cigana no país, sem recorrer as aspas para não ficar cansativo, conforme mostra a Tabela 12.

Tabela 12 – Principais problemas de saúde encontrados pela REAPN Portugal – 2009

<ul style="list-style-type: none"> ❖ Apresentam situações de pobreza e exclusão social que afetam o seu estado de saúde; ❖ As mulheres representam a maioria da população, com forte sobrejuvenilidade e pirâmide etária nos escalões mais baixos, o que pode ser explicado por uma alta taxa de natalidade e uma baixa longevidade, essa última assinalada em vários estudos, mas não com dados concretos; ❖ As doenças mais prevalentes são as respiratórias como asma e bronquite crónica, principalmente junto às crianças; o colesterol e a tensão alta; ❖ Os medicamentos mais consumidos são os para resfriados/gripes, febre e dores, mas existem outros que não prescritos e são consumidos, como a pílula contraceptiva ou para colesterol e diabetes, configurando um elevado autoconsumo de medicamentos; ❖ Na generalidade, essa população tem de percorrer longas distâncias, levando mais de 30 minutos para alcançarem os serviços de saúde, o que denota que boa parte vive em locais periféricos e descobertos de tais serviços; ❖ É significativa a percentagem de pessoas que responderam que nunca foram ao dentista. O fato desta especialidade ser assumida por médicos privados explica este fato, visto que estamos perante uma população com fracos recursos económicos; ❖ Uma elevada percentagem de mulheres que já passaram pela experiência do parto, mais visível entre os 16 e os 29 anos; ❖ As mulheres não recorrem com frequência a consultas específicas de ginecologia e quando recorrem, o principal motivo é a gravidez, sendo que a maioria só teve uma consulta durante o período da gravidez;

Continua...

Tabela 12 – Principais problemas de saúde encontrados pela REAPN Portugal – 2009

Continuação...

- ❖ Inexistência de práticas de prevenção (planejamento familiar, doenças ginecológicas, saúde oral etc.). Percepcionam a saúde enquanto ausência de doença e só recorrem aos serviços quando aparecem sintomas, consequências limitativas e de incapacidade;
- ❖ Ausência de estilos de vida saudáveis: ao nível da alimentação (desequilibrada ou inadequada) e da ausência de exercício físico regular, o que reflete na elevada percentagem de indivíduos com peso acima e em risco de obesidade.

Analisando a forma como os doentes de etnia cigana são acolhidos pelos enfermeiros hospitalares; João José Santos Fernandes (2000) nos traz uma boa noção da visão dos profissionais de enfermagem sobre a relação que estabelecem com os utentes de comunidades ciganas portuguesas. Em seu estudo de mestrado, o autor identificou os cinco adjetivos mais atribuídos e os cinco sentimentos mais referidos pelos enfermeiros aos ciganos, revelando alguns estereótipos ainda presentes no imaginário dos profissionais sobre esta população.

Entre os adjetivos, os mais mencionados foram: barulhentos (69%); desconfiados (56%); negociantes (47%); vingativos (43%) e tradicionalistas (36%). Também apareceram marginalizados (31%); persistentes (34%); perigosos (22%); aldrabões e violentos (19%); sujeitos (16%) e orgulhosos (14%) (Fernandes, 2001, p. 101). Quanto aos sentimentos, os cinco mais lembrados pelos enfermeiros foram: desconfiança (66%); compreensão (64%); solidariedade (64%); curiosidade (59%); e ansiedade e antipatia (48% empatados) (Idem, p. 105).

“Estas representações revelam que os enfermeiros mantêm estereótipos adquiridos antes da entrada para a vida profissional sobre este grupo de pessoas. Parece, no entanto, que a formação e o desempenho profissional atenuaram os seus sentimentos que, a par da natural insegurança de quem não conhece o outro (desconfiança, curiosidade e ansiedade), mostram os que os valores de referência da profissão influenciam claramente (compreensão e solidariedade)”. (FERNANDES, 2000, p. 113)

Em sua conclusão, Fernandes (Idem, p. 11) chama a atenção para a importância da estratégia comum do fomento da comunicação de qualidade como uma das “chaves estratégicas para os cuidados de saúde”. Outro que foca nas questões da comunicação para resolução e diminuição dos conflitos na saúde é o único mediador sociocultural na área da saúde em Portugal, Bruno Oliveira (2013), que atua no hospital pediátrico D. Estefânia, em Lisboa.

As informações que trago são do texto muito breve, “Mediação Sociocultural na área da saúde”, publicado no livro “Ciganos Portugueses: Olhares Cruzados e interdisciplinares” (2013). Nele, Bruno Oliveira faz menção a alguns tipos de intervenção social que considera

importantes no combate à discriminação e à xenofobia nos serviços públicos, sendo que três estratégias passam pelo trabalho da mediação: a preventiva, a passiva e a ativa. De acordo com ele (Idem, p. 166), a mediação preventiva visa evitar os conflitos e uma estratégia é o profissional criar laços de confiança com os familiares que tem o utente internado no hospital. No seu caso, além de se apresentar como cigano, utiliza o dialeto como um marcador cultural, para conquistar a confiança.

Na mediação passiva, o mediador se encontra num lugar estratégico que sabe com quase certeza que vai interagir com pessoas da etnia cigana, a exemplo da consulta externa e do controle de visitas, facilitando a comunicação “e a assimilação das regras do serviço hospitalar”. Por fim, a mediação ativa ocorre quando o mediador é chamado aos serviços onde já está acontecendo um conflito entre um utente da etnia cigana e um profissional de saúde ou quando é chamado pela pessoa cigana e nesses casos “é um facilitador da comunicação”, funcionando como “um filtro”, passando as informações entre o utente e o profissional, inclusive podendo fornecer estratégias de resolução (Oliveira, 2013, p. 167).

Além destas estratégias, Oliveira (Idem, p. 168) sugere ainda duas outras: a realização de formações anuais aos profissionais e aos técnicos de saúde sobre as culturas ciganas; e a criação de observadores externos, vinculados ao governo central, para fiscalizar os casos e denúncias de racismo, xenofobia ou discriminação nos serviços públicos, na medida em que acredita que estariam mais isentos para este trabalho de fiscalização e denúncia.

5.2. Algumas condições de saúde das comunidades ciganas no Brasil

No Brasil, temos poucos estudos relativos a saúde cigana na atualidade e são todos de cunho exploratório e específicos. Encontrei apenas dois trabalhos de doutorado sobre o tema: a já citada tese de Ana Cláudia Conceição da Silva (2016) que, ainda que nos dê um panorama acerca da falta de indicadores e informações estatísticas nos sistemas de saúde e mostre dificuldades no acesso desta população, traz apenas dados muito específicos e limitados ao Estado da Bahia (BA).

A autora (Idem) chega a duas conclusões: uma é que a escassa bibliografia relativa ao acesso em saúde para a população cigana está basicamente em inglês; e a outra é que há uma situação de saúde precária entre os homens acima dos 34 anos, que reclamam de no mínimo duas doenças autorreferidas e apresentam um quadro de saúde “regular, ruim ou muito ruim”:

[...] existe associação entre utilização tardia com sexo masculino, idade >34 anos, filhos, situação conjugal “com companheiro”, trabalho atual, atividade doméstica, estado atual de saúde “regular/ruim/muito ruim”, total de doenças autorreferidas ≥ 2 . Após ajuste simultâneo, os achados foram estatisticamente significantes para situação conjugal “com companheiro” e aqueles com total de doenças autorreferidas ≥ 2 , com utilização tardia quando comparados com aqueles que não referiram doença. (SILVA, 2016, p. 56)

A outra tese é de Adriana Queiroga Sarmiento Guerra (2014, p. 6), que tratou sobre a “Alimentação Infantil: Representações Sociais de Mães e Avós” ciganas e não ciganas e conclui que há pontos favoráveis e desfavoráveis acerca da alimentação infantil em ambos os grupos. O estudo averigua que as mães ciganas tendem a amamentar exclusivamente os bebês até os seis meses de idade com leite materno e mantendo a amamentação por mais tempo, chegando, por vezes, até sete anos. Em consequência, a dieta alimentar é iniciada de forma tardia, com restrições de alimentos importantes, devido “as suas crenças e mitos”. Ao contrário das mães não ciganas que já o fazem antes dos seis meses de idade.

Um fato positivo, seria que as mães ciganas, que as difere das não ciganas, é que não costumam utilizar chupetas e mamadeiras. Há uma maior “ligação intergeracional”, sendo “muito forte nas mães ciganas”, com seus “aspectos culturais ainda evidenciados mesmo na amamentação” e nos dois grupos as mães têm dificuldades de iniciar novos alimentos, principalmente se amamentarem o bebê por mais de um ano (Guerra, 2014, p. 6).

Nota-se ainda o estudo de especialização de Cristina Medeiros (2011), que abordou a influência da Cultura cigana no processo de Saúde e Adoecimento e suas relações e contradições com as orientações e protocolos de uma unidade básica de saúde que aplica a Estratégia de Saúde da Família. Realizando o trabalho de campo com um grupo Kalon que vive num acampamento no Bairro da Lagoa em Belo Horizonte (MG) e frequenta o Centro de Saúde em que trabalha, a autora traz algumas características semelhantes aos problemas de saúde e de convivência que encontramos entre usuários ciganos do Acampamento N. Canaã e os profissionais da Unidade Básica de Saúde (UBS) da Rota do Cavalo, que atende a comunidade.

Ela identifica (2011, p. 39 e 40), várias questões problemáticas que surgem na prática dos atendimentos básicos de saúde onde atua e entre elas, podemos citar (vide Tabela 13):

Tabela 13 – Problemas nos atendimentos básicos em saúde no Brasil

- ❖ O desafio de gerir o conflito no entendimento do tempo entre profissionais de saúde, que se pautam pelo tempo monocrônico dos atendimentos em sequência e os usuários ciganos que veem o tempo como policrônico, muitas vezes, pautado pelo nomadismo;
- ❖ A situação de insalubridade em que vivem, portanto, mais susceptíveis a doenças infectocontagiosas, especialmente do aparelho respiratório;
- ❖ A dificuldade no acompanhamento e monitoramento em relação às doenças crônicas, como diabetes, colesterol e hipertensão arterial;
- ❖ Apesar de observar pouco absenteísmo nas consultas programadas com mulheres e crianças relacionadas ao pré-natal e à puericultura; observa que não é comum participarem do atendimento programado ao planejamento familiar, ainda que procurem pelo uso de métodos contraceptivos, principalmente pílulas, aproveitando a demanda espontânea dos agudos;
- ❖ Não costumam frequentar as atividades coletivas oferecidas pelo centro de saúde;
- ❖ Notou mudança no padrão dos matrimônios e da estrutura familiar em relação à tradição cigana e seus costumes, o que pode trazer conflitos psicológicos;
- ❖ Os valores estéticos dos ciganos não são trabalhados na UBS;
- ❖ Em função da importância do idoso e sem romantizar seu papel, uma sugestão é atuar junto a esse grupo populacional, tornando-os multiplicadores de saberes e práticas de saúde;
- ❖ A questão da minoria cigana foi pouco discutida e estudada dentro dos serviços de saúde e os profissionais são pouco capacitados para enfrentar o problema.

Mister salutar, que Medeiros (2011) aponta duas questões importantes: o paradoxo entre a tradição nômade da maioria dos grupos ciganos (ainda que uma boa parte, talvez a maioria, tenha fixado residência, o nomadismo continua como um forte elemento simbólico para a cultura kalon e dos outros grupos ciganos de uma forma em geral) e o conceito de território e territorialização adotado pela Estratégia de Saúde de Família, uma questão também levantada por Almeida, Silva e Pedrosa (2012). E a segunda é o contraste existente entre a tradição cultural cigana com suas práticas medicinais alternativas de saúde, que inclui a utilização de fitoterapia, orações e rezas e o modelo científico médico de saúde, uma questão também verificada por Ana Paula Lopes Goldfarb, Suderlan Sabino Leandro e Maria Djair Dias (2014).

Esses últimos, ao analisarem os cuidados tradicionais acerca da gestação, do parto e do nascimento entre as ciganas kalin da cidade de Souza, na Paraíba (PB), sublinham que há conflitos entre os saberes da ciência médica e os saberes das práticas alternativas das mulheres ciganas nos cuidados com o parto e o nascimento, ressaltando a utilização de ervas ou práticas de magia e xamanismo. Nas suas considerações, esclarecem que para essas mulheres, a saúde

se tinha no tempo do nomadismo e morar, fixar residência, significa também o advento das doenças e do adoecimento (Idem, p. 851).

“O saber empírico trazido por essas mulheres nos mostra como esse processo era conduzido no tempo do nomadismo, quando não existia acesso aos serviços de saúde, reconhecimento ou mesmo direito à cidadania. Essas práticas surgem, geralmente, envolvidas pelo manto do misticismo, pelo poder da fé, da oração e da crença nas divindades, a quem recorrem para o enfrentamento dos riscos durante o processo de gestação, parto e nascimento”. (GOLDFARB, LEANDRO e DIAS, 2014, p. 850)

Entre os aspectos vislumbrados nessa pesquisa pelas autoras, constam ainda: “péssimas condições de higiene e de saneamento básico, a dificuldade de acesso a serviços simples, a falta de adesão dos ciganos aos programas de saúde” e “o desprezo da sociedade e das autoridades em relação à comunidade” (Idem, p. 852). Por outro lado, informam sobre “resistência das ciganas em participar do acompanhamento nas consultas pré-natal na unidade de saúde” e não realizar os exames de rotina prescritos, “alegando que suas mães e avós não necessitavam de acompanhamento e que suas crianças mesmo assim nasciam saudáveis”.

Concordando com esta situação, Almeida, Silva e Pedrosa (2012) ponderam que da maneira como estão estruturados, baseados em territórios de saúde definidos, os serviços de saúde “são incapazes de reconhecer as particularidades dos povos ciganos”. E isso não somente pela questão do nomadismo, “mas por não dialogarem com as formas desenvolvidas por eles de se relacionarem com o processo saúde-doença, suas práticas “alternativas” (na visão deles, sem aspas) e outras formas de relacionamento com a cultura externa ao grupo” (p. 10).

Esses autores (Idem, p. 6), reforçam que a conjuntura deste território cigano simbólico é conformada por ao menos nove eixos de seu sistema sociocultural: trabalho, nomadismo, religiosidade, preconceito, rituais, condições socioeconômicas, línguas, leis e práticas alternativas de saúde. Eles apontam “falhas na malha que comunica cada uma dessas instâncias da construção de um território constituem vieses importantes no processo de construção da saúde ao passo que dificultam o entendimento pelos Sistemas de Saúde da transposição de um território físico-geográfico a um território vivo” (Almeida, Silva e Pedrosa, 2012, p. 5).

“Nesse contexto, o desenvolvimento de práticas em saúde baseadas em fitoterapia, magia e outras permeiam as relações da vida cigana como parte constituinte da mesma. Ao contrário das UBS's, núcleos de saúde em um território, a saúde cigana se dissolve em todos os aspectos da vida como parte dela, indissociável. Quando, então, as ações em saúde da ESF impõem outras formas de entender essa relação delicada elas professam uma forma de ver o mundo que é sumariamente rejeitada pela comunidade cigana. É uma afronta à sua forma de vida, ao que lhe caracteriza”. (ALMEIDA, SILVA e PEDROSA, 2012, p. 7)

Na continuidade deste trabalho, atualizando-o, Almeida, Barbosa e Pedrosa (2013, p. 1127) complementam que é preciso pensar o território para além do espaço geográfico e fixo como fazem em os serviços básicos, demarcando e mapeando suas formas de atuações pelo espaço físico de abrangência que alcança a unidade de saúde. “Não basta apenas entender a etnia cigana como um grupo particular que merece atenção especial, mas criar dispositivos efetivos capazes de modificar a lógica da atenção em saúde no território”.

Desta forma, mais do que “criar modos de inserir os povos ciganos no espaço da ESF”, na opinião dos autores (Idem), “seria necessário entender que eles são unidades vivas”, de uma maneira a tanto “inserir as ações da ESF na lógica da produção de cuidado”; como englobar “os fazeres locais como práticas legítimas e potencializá-las, ressignificando as práticas da Estratégia para que possam efetivamente ser incluídas no mundo cigano”.

Analisando o impacto das desigualdades sociais na saúde cigana e se propondo a levantar subsídios para discussão do tema Elisa Costa e José Rolim (2014, p. 28) – ambos pertencentes à AMSK que assina a associação – apontam para algumas áreas “prementes de prevenção”: a odontologia; contra o fumo e ao alcoolismo; aos cânceres de mama e de próstata; na área de nutrição, visando cardiopatias, pressão alta, diabetes e gastrite; no acompanhamento pré-natal e na saúde do homem. Também apontam ser urgente a introdução de “profissionais na área de Psicologia e Psiquiatria, ambas desconhecidas das comunidades”, elencando como principais causas problemas como a depressão, denúncias de suicídio, situações de preconceito e discriminação, violência e instabilidade de segurança, inclusive alimentar; são as principais causas dessa indicação (Costa e Rolim, 2014, p. 28).

Na opinião desses autores (Idem, p. 31), “o descumprimento de leis que viabilizam esses atendimentos, seja pelo desconhecimento, pelo preconceito ou pela marginalização, consiste no maior entrave quanto à saúde”. E um dos maiores desafios estaria justamente em quebrar os preconceitos e estereótipos presentes ainda no imaginário da população em geral e dos profissionais de saúde em específico, principalmente, considerando os agentes comunitários de saúde, que para eles, “são pontes possíveis de prevenção e esclarecimento”.

Sobre a saúde do homem cigano, Costa e Rolim (2014, p. 33) ponderam que a maior parte deste público “não se vê dentro do Ministério da Saúde, nem dentro do hospital e muito menos numa consulta preventiva”. Normalmente, os temas relacionados a saúde sexual, como camisinha, exame de próstata ou doenças sexualmente transmissíveis, são tabus não são discutidos nos acampamentos, alertando para a importância da “saúde íntima do homem cigano”, “ser tratados apenas por eles e com um profissional também do sexo masculino”.

Costa e Rolim (Idem, p. 33 e 34) identificaram ainda problemas relativos ao modo cultural de perceber, sofrer e reagir coletiva intensamente das pessoas ciganas ao estado de adoecimento grave, internação ou morte de alguns de seus membros. Como explicam: “estar internado é quase um castigo, tanto para o paciente quanto para a família, que a depender da doença, permanece em grupos grandes na porta de fora do hospital, até verem seus parentes livres da doença e do hospital”. E desta maneira, em algumas ocasiões, “pode-se ver de 30 a 100 indivíduos da mesma família a porta de um hospital”.

Há ainda questões outras como a expectativa de que terão atendimento rápido e imediato; a dificuldade para lidar com burocracias e protocolos médicos, com pouco entendimento das diretrizes, direitos e deveres dos sistemas de saúde; além do “medo da perda do familiar” (Costa e Rolim, 2014, p. 33).

“Em sua grande maioria, a comunidade cigana que depende do serviço público de saúde são indivíduos de pouca condição financeira e com dificuldades claras de seguir as regras normalmente impostas pelos hospitais ou clínicas. Para os homens e mulheres de etnia cigana é forte a concepção de que se nasce junto e que se permanece assim por toda a sua vida. As famílias, independente das etnias e sua diversidade linguística ou condição financeira, passam pela vida juntos e é nessa condição que se juntam nas festas de comemoração, batizados, enterros, nas viagens para o comércio de mercadorias e nas dificuldades, como o enfrentamento a morte e as doenças”. (COSTA e ROLIM, 2014, p. 33 e 34)

Para fechar este bloco sobre as considerações das situações de saúde das comunidades ciganas no Brasil, gostaria de trazer os aspectos evocados pelo próprio Ministério da Saúde na publicação de sua cartilha “Subsídios para o Cuidado à saúde do Povo Cigano” (2016), que teve os profissionais de saúde como público alvo. O material que é feito no formato de um papel ofício dobrado ao meio, de 44 páginas é basicamente estruturado da seguinte maneira: um breve histórico, apontando quem são os ciganos e os “modos de vida do povo cigano”, com foco na questão da moradia. Quanto aos cuidados de saúde, traz questões relativas a saúde da mulher cigana e à saúde do homem cigano; e um tópico com o título “como cuidar da saúde cigana”.

O material ainda lista os marcos legais no âmbito do MS, com a legislação básica de áreas técnicas relacionadas, além de outros marcos legais, como leis, decretos e outros instrumentos. Por fim, o material aponta mecanismos de controle e participação social e alguns desafios e caminhos para o cuidado da saúde da população cigana. Neste quesito lista quatro itens: 1) dificuldade de acesso aos serviços; 2) necessidade de articulação intersetorial; 3) sensibilização e qualificação dos profissionais de saúde; e 4) fortalecimento da participação e do controle social.

Destaca-se que a cartilha não foi enviada para todas as unidades de saúde brasileiras, conforme nos informou a própria equipe do MS responsável pela publicação, alcançando a tiragem impressa de 5 mil exemplares. Mas pode ser baixado online. Analisando o dispositivo, no que se refere ao histórico e apresentação das comunidades ciganas vejo que são informações insuficientes, frente a imensa diversidade de histórias, culturas e grupos étnicos. Isso pode ser exemplificado pelo fato de tratar os ciganos como um povo único e não um conjunto de povos, com identidades e costumes diferenciados, a começar pelo próprio título da cartilha, que utiliza “povo cigano” e a terminar pela escolha do nome “Rom” como oficial para denominar esse povo único, o que como vimos deu problemas com ativistas kalon, que não se sentem representados pela identidade Rom.

Sobre a saúde da mulher cigana, a publicação do MS focou no fato de serem elas as responsáveis pela educação e manutenção de parte da cultura cigana e bem-estar das famílias, casarem cedo; além de, em alguns casos, serem as responsáveis pelos saberes tradicionais no campo da medicina tradicional, com o uso de ervas e plantas utilizadas para o tratamento de enfermidades como hérnias, tensão muscular, dores de cabeça, febres, queimaduras, coceiras, cólicas, machucaduras e hipertensão (MS-AMSK, 2016, p. 13).

O documento aponta (Idem) ainda para o fato de que nos núcleos mais tradicionais, há comprometimentos quanto ao pré-natal ou o controle da natalidade ou planejamento familiar, posto que “ter filhos e filhas é o maior presente para uma mulher cigana, uma dádiva”. E ainda problemas relacionados à prevenção ao câncer de útero e mama, além de problemas como ciatalgia e lombalgia, especialmente, pelo excesso de tarefas domésticas pesadas. Ressalta, por fim, o fato de que em algumas comunidades há muita vergonha ou proibição de irem sozinhas ao hospital ou serem atendidas por profissionais do sexo masculino (MS-AMSK, 2016, p. 14)

Sobre a saúde do homem, a cartilha apenas remete a informações apontadas por Costa e Rolim (2014, p. 17) e que já mencionamos acima. Quanto ao item “como cuidar da saúde cigana” a publicação do MS-AMSK elenca algumas premissas que os profissionais deveriam levar em conta no atendimento, relacionamento e diálogo com as comunidades ciganas, aos quais sistematizo abaixo para melhor compreensão:

- Ter como premissa o respeito, a diversidade cultural e o modo de vida dessa população, que apresenta saberes próprios, como a organização de sua comunidade;
- Cada núcleo familiar há uma pessoa, comumente, os homens, com maior ação de diálogo com os agentes públicos, considerados como o chefe, o líder, ainda que já

existam comunidades com líderes mulheres, como o acampamento das irmãs de Joinville (SC);

- Os profissionais de saúde devem identificar esse líder e dialogar primeiro com eles, para estabelecer “relação de confiança e respeito mútuo”, dando ciência sobre as ações de saúde na comunidade ou acampamento;
- O trabalho na comunidade deve considerar as especificidades de cada etnia cigana e de sua regionalidade;
- Importante realizar rodas de conversa com os grupos de mulheres e homens em separado, afim de promover a participação sem constrangimentos e respeitando os costumes;
- A importância de “utilizar materiais gráficos e audiovisuais, considerando o fato da maioria da população de etnia cigana possuir pouca ou nenhuma escolaridade”, de maneira que a “linguagem visual propiciará o melhor entendimento dos métodos de prevenção e identificação das doenças e do acesso aos serviços de saúde” (MS-AMSK, 2016, p. 18).

Ressalto que ao invés de utilizar fotos reais de comunidades ciganas, preferiu ilustrar com efeitos gráficos de maneira a borrar as imagens das pessoas que ali eram representadas e caindo num erro que a própria AMSK buscou denunciar, ao afirmar, por exemplo, que as mulheres ciganas brasileiras ainda não têm rosto.

“As mulheres ciganas se apresentam como as transmissoras da educação e da cultura, e é para elas que nossos olhos se voltam, com carinho e com a vontade de ver crescer a atenção especial a elas, vítimas de preconceito em todas as suas atividades, sejam culturais ou sociais. Esse lugar é legítimo e deve ser visto e reconhecido, como fonte de promoção da saúde e da melhoria de qualidade de vida. As mulheres ciganas no Brasil e no mundo ainda não têm rosto. Esta é uma noção reconhecida internacionalmente e explicitada em importantes tratados internacionais”. (COSTA e ROLIM, 2014, p. 30)

Desta forma, compreendo que desfocar o rosto das pessoas ciganas no documento é, ainda que inconscientemente, uma forma de manter “o povo cigano”, ou as comunidades ciganas, invisíveis, já que o profissional de saúde que receber a cartilha vai continuar enxergando as pessoas romani de maneira embaçada e sem foco.

As vozes ciganas e as vozes dos profissionais e gestores de saúde

Wanderley: Porque nós não éramos pra existir, com tanta maldade, preconceito, racismo, descaso, que já enfrentamos em toda nossa história. Nós temos 500 anos, segundo os relatos e hoje podemos dizer que somos ciganos

e mais do que vencedores, porque estamos aqui e temos orgulho de falar que somos ciganos. Então, eu vejo Deus operando em nossas vidas. Eu mesmo, financeiramente falando, se Deus me livre, acontecer alguma coisa gravíssima, não vou ter condições de me tratar. Mas, aí Deus, não vai ficar feliz com o Wanderley numa situação desenganada pelos médicos, porque eu não tenho condições de me tratar. Deus não vai deixar isso acontecer na minha vida, eu tenho certeza. Porque eu sei que o Deus que estou falando, a Bíblia diz que levou sobre Ele as nossas dores, as nossas feridas, todas as nossas preocupações e as enfermidades. Mas porque então muitas pessoas morrem de doença? Já é uma outra história. Eu estou falando o que Deus tem feito com nós de uma forma em geral, pra hoje nós estarmos aqui testemunhando que Deus é bom e que nós somos vencedores!

Para encerrar este bloco trago os principais depoimentos relativos à saúde cigana no Brasil e em Portugal, abordando algumas questões envoltas no modo de atendimento na ponta dos serviços e de relacionamento e diálogo com os serviços e os profissionais, muitos deles, bastante semelhantes ao já enunciado pelas diversas vozes acadêmicas acima e que acabamos por confirmar em campo.

Olhando para os mais de 40 registros de diálogos filmicos com pessoas ciganas; para os diálogos com os gestores do ACM, em Portugal e da equipe de saúde cigana do DAGEP-MS, no Brasil; e para as conversas com os profissionais de saúde da Unidade Básica de Saúde (UBS) da comunidade da Rota do Cavalo, responsável pelo atendimento ao acampamento de N. Canaã (DF) é possível elencar os principais dramas, conflitos e discursos, portanto, os sentidos, que circulam em torno da saúde cigana em ambos os países.

Já comentamos sobre variados contextos que dizem respeito a esse campo, a exemplo das determinações sociais que passam pelas questões educacional, do trabalho, da habitação e saneamento básico; como também pelas questões culturais, econômicas e políticas, expressas por problemáticas como exclusão e desigualdade social e racial. Agora, comentaremos sobre aqueles que dizem respeito as questões de saúde em si, os descortinando ou reforçando.

Entre os elementos culturais que chamaram minha atenção – alguns deles já foram mencionados por outros autores. A novidade aqui é que os apresento organizado de uma forma a compreendê-los como vinculados ao seu sistema filosófico de ação e organização social “*laje no muí*”. O núcleo central deste sistema filosófico sociocultural é a família extensa e alargada, ligada por laços de parentesco e aliança, que se comporta de maneira muito vigilante sobre todos os seus membros e demarca algumas questões muito fortes acerca dos modos de agir e viver, com destaque aos rituais do casamento e do luto.

Esses sistemas trazem uma visão que compreende a saúde como uma ausência de doença. Doença aqui equivalendo a sintoma físico, preferencialmente, a dor e em que o conceito de saúde está em viver o mais próximo dos modos do sistema de ação e da filosofia kalon, que

crê, que a saúde é uma dádiva de Deus, assim como a vida e a morte, como averiguamos na fala de Wanderley acima e é confirmada quando lhe perguntei sobre o que faz para ter saúde, já que relatou nunca ter se consultado com um médico até aquela ocasião, então, com 50 anos:

Aluízio: Wanderley, você falou que nunca foi ao médico, o que faz para ter saúde? O que cigano faz pra ter saúde?

Wanderley: Eu vejo o cigano como uma pessoa protegida por Deus, com cuidados especiais. Assim como tem um tratado da ONU enviando para o Brasil para que nós minorias étnicas raciais sejamos, tratados com direitos especiais. Como tá na OIT 169. Se a ONU, os Estados Unidos têm um cuidado de mandar um documento para o Brasil, recomendando os ciganos a serem tratados com direitos especiais, você pode ter certeza que nós somos tratados por Deus, de modo geral, somos tratados de modo especial.

Aluízio: Mas, e os moradores: “*vocês são mais privilegiados?*”

Wanderley: Não, eu tô respondendo à pergunta. Os nossos filhos não são cuidados igual os dessas pessoas da cidade. Aquela coisa de não poder pôr o pé no chão, de não poder pegar no chão, de estar só bem agasalhado. Nossas crianças são livres. Elas correm, são livres e soltas. Elas brincam, correm para um lado, correm para o outro e 99% das vezes você não vê uma criança cigana fazendo uma consulta no hospital. Eu acho que por ela ser acostumada a viver na liberdade, assim livre, já com contato direto com a natureza, ela é mais resistente até certo ponto. Porque pra falar que nós somos ciganos, hoje em pleno século XXI, no ano de 2017, eu estar aqui me identificando como cigano, isso não é pouca coisa não, porque baseado no que nós enfrentamos, somos mais do que vencedores.

Esta narrativa é reveladora sobre o modo como as pessoas ciganas encaram os cuidados com as crianças, mais próximo da “liberdade ambiental”, que não recebem os mesmos cuidados de higiene das crianças não ciganas, permanecendo no contato direto com a terra, mas não precisam frequentar os médicos; o que se configura como um indicativo de que a visão de saúde para os ciganos é a ausência de doença ou de frequentar os serviços de saúde. Assinalo que a questão da higiene foi um dos principais problemas de saúde citados pelos profissionais de saúde da UBS da Rota do Cavalo e voltaremos a este assunto mais à frente.

O discurso de Wanderley traz um elemento interessante, que não vejo citado em nenhum outro estudioso e, que por acaso, foi confirmado por Bruno Gomes, revelando um pensamento e uma realidade parecida. Eles associam a resistência cultural e étnica das pessoas ciganas frente as perseguições e violências que sofreram historicamente como uma referência de boa saúde. Afinal, continuar vivo, apesar de tudo, mantendo identidades étnicas distintas das ocidentais e estilos de vida alternativos, demanda muita saúde e resistência física.

Bruno frisa a importância da família para a saúde cigana, citando a incompreensão dos serviços e profissionais de saúde para o fato de quando vão todos aos serviços de saúde em busca de um parente internado. O conflito com os profissionais de saúde pelo excesso de

parentes visitando o doente cigano no hospital foi uma questão unânime colocada por todos os nossos interlocutores portugueses, que, em sua maioria, atribuíram o fato incompreensão quanto à solidariedade e o respeito à família que os ciganos ainda continuam mantendo, diferente da sociedade majoritária, que é mais egoísta e materialista.

Bruno: Existem duas visões em relação aos ciganos, uma de amor e uma de ódio. De amor, que se calhar é mais admiração que amor, porque nós continuamos a manter, durante séculos de perseguição, nós continuamos a manter nossa essência. E isso é visto como um sinal de sobrevivência, de resistência e muitas vezes, os não ciganos não percebem como é que a gente conseguiu resistir após um holocausto onde um milhão de ciganos foram exterminados. Onde nós conseguimos ainda resistir depois de todas as perseguições e leis repressivas e isso às vezes causa algum espanto. Este espanto é a chamada admiração. Continuamos a manter uma visão muito do amor, à família, portanto, não sermos tão materialistas, a solidariedade causa admiração, mas, ao mesmo tempo, algumas pessoas causam ódio, sobretudo, na questão dos hospitais em que os serviços não compreendem porque somos tão solidários, que se alguém está doente vamos todos em massa e acampamos entre aspas no hospital. Portanto, como há esta admiração e este ódio, que estão juntos, é um mix de sentimentos, que às vezes as pessoas dizem: *“ah eu gosto de vocês ciganos porque são muito solidários, ah, mas vocês quando são também solidários demais, vocês também perturbam os serviços”*.

Vejo que lá, esta questão é mais forte que no Brasil, ainda que por aqui o problema também ocorra. Eu mesmo já passei por situação semelhante, quando do falecimento de minha avó Alda, que sofreu durante aproximadamente dois anos com os resultados finais de uma diabetes muito virulenta, tendo que ter ficado internada por quase seis meses e nos últimos 30 dias que antecederam a sua morte, em média tínhamos entre 30 a 40 pessoas da família por dia para visitá-la, o que era sempre insuficiente apesar de nos revezarmos, entrando dois por vez e sermos rápidos na visita.

Mas os conflitos não dizem respeito apenas as regras de visita. As regras de acompanhamento ou de entrada e saída dos acompanhantes também não são compreendidas pelas pessoas ciganas, portanto, não respeitadas. Lembro que na época o meu avô Ranulfo ficou desolado com o estado de saúde da sua companheira e queria ter acesso a ela a qualquer momento. Porém, não conseguia administrar os cuidados necessários, sendo preciso estar sempre uma das minhas tias ou mãe como acompanhante. E a regra hospitalar só permitia um acompanhante. Mas ele não queria saber se era de horário de visita ou não se ela já estava com uma das minhas tias e mãe ou não e entrava e saía a hora que bem entendesse.

O hospital e os profissionais não aceitavam essa atitude e houve desentendimentos, uma das enfermeiras agrediu o meu avô, discutiu com uma das tias, que a denunciou por desacato ao idoso. Lembro que a situação foi muito tensa, pois a família passou a desconfiar dos cuidados

que os técnicos estavam prestando à minha avó, com medo de represálias. Ademais, como explicar para um idoso cigano que ama mais do que tudo a família e sua esposa, uma companheira fiel e leal que passou mais de 50 anos junto, que durante a partida desta vida, ele não poderia estar ao seu lado nos momentos mais difíceis? E como explicar para seus oito irmãos (vivos), ou muitos dos mais de 90 sobrinhos e 20 netos, alguns viajando de longe para ter um último momento com a tia, com a vó, com a irmã querida, que eles não vão conseguir?

Tais modos distintos de ver a família e agir perante o sofrimento e a dor, o luto e a morte, têm algumas características que confrontam e contradizem os olhares convencionais da medicina tradicional e da sociedade ocidental sobre o que consideram como processos de adoecimento e morte. E divergem também quanto aos processos de gravidez, parto e cuidado com os filhos, o que gera conflitos em várias dimensões. Listo algumas abaixo, aquelas que considero mais ligadas ao seu sistema filosófico e de organização sociocultural e que mais têm impacto na apropriação dos serviços de saúde:

- Há orgulho de nunca ter sido internado, ido ao médico ou feito os exames como sinônimo de boa saúde. Não há preocupações com *check-ups* de rotina e o ideal é estar o mais longe possível dos serviços de saúde, numa visão de que são para tratar doenças e não, preveni-las;
- Assim como a alegria e a felicidade costumam ser compartilhadas coletivamente, o mesmo ocorre com a dor e o sofrimento. O adoecimento de uma pessoa cigana significa o adoecimento de toda família;
- Quando o caso é de internamentos, os problemas de relacionamento entre ciganos e profissionais aparecem, já que as regras de visita e acompanhamento não costumam atender ao excessivo número de parentes que costumam fazer “plantão” na frente ou dentro do serviço de saúde, gerando um intenso fluxo e conflitos com profissionais de saúde, relativos às normas e protocolos médicos e burocráticos;
- Os tabus envoltos ao sexo e aos rituais e procedimentos em torno do casamento tradicional cigano e do sistema de organização social familiar que envolvem muitas variáveis, como o excesso de vigilância quanto às meninas já que a virgindade feminina é uma questão central nos grupos ciganos de uma forma em geral;
- Outra variável referente ao modelo familiar, é o costume de ter muitos filhos, sendo mais prestigiada, quanto maior for a família, o que dificulta ações de planejamento familiar, como a utilização de métodos contraceptivos e favorece a gravidez precoce,

já que em grupos mais tradicionais ainda há o costume de se casar muito cedo, por vezes, a partir dos 13 anos;

- A cultura da vergonhosidade e tabus frente ao corpo acarretam problemas tanto para a saúde íntima do homem, quanto para a mulher e inclusive trazendo problemas para a prevenção do câncer de próstata e do câncer de útero (Papanicolau) e de mama, pelo que, muitas vezes, a reivindicação é para que sejam atendidos preferencialmente por profissionais do mesmo sexo;
- Neste contexto, outra variável é a dificuldade de prevenção às doenças sexualmente transmissíveis entre ambos os sexos;
- Há um estranhamento nos modos de cuidar das crianças, que entre os ciganos são criadas mais próximas do meio ambiente, ao estilo rural, muitas vezes de pés no chão, com uma ideia por parte dos profissionais de saúde de que há falta de higiene;
- Aliás, o estereótipo dos ciganos como “sujos” ou anti-higiênicos é antigo e em alguns casos isso ocorre devido à falta de infraestrutura como a falta de água encanada ou banheiros para proporcionar o asseio íntimo e a higiene pessoal;
- Por falar em estereótipos, a discriminação e o racismo institucional são problemas recorrentes nos serviços de saúde, sendo comentado como tendo sofrido por alguns de nossos interlocutores, como reconhecido pelos gestores de saúde de ambos os países, como um problema a ser combatido;
- A resistência aos sofrimentos e as perseguições, às violências históricas, é vista também, como uma possibilidade de saúde, que sobreviveram e resistiram, mesmo com as tentativas de genocídio e extermínio;
- A relação diferenciada que mantém com as dimensões multiespaciais e multitemporais, especialmente as comunidades que permanecem no estilo de vida nômade, seminômade, itinerante ou viajante e que confrontam as visões de território geográfico e de tempo cronológico, ambos fundantes para os serviços de saúde do SUS e do SNS;
- Muitos grupos mantêm práticas alternativas de tratamentos de saúde como as tradições relativas ao manuseio de ervas, garrafadas, chás e infusões ou rezas, orações e simpatias, quando não, mantém de certa forma, o olhar espiritualizado-mitológico para a saúde e a cura, por meio das igreja e cultos evangélicos, o que é visível, tanto no Brasil, quanto em Portugal.

Como são essas questões que considero como mais importantes, passo abaixo a trazer depoimentos de nossos interlocutores que as confirmam, ou mesmo contrapõem, aprofundando-as. Para facilitar a organização trabalharei os contextos específicos de cada país, mas lembro que muitos temas se cruzam, especialmente, quanto ao olhar e o entendimento dos processos de adoecimento, saúde e outros envoltos a eles, como o nascimento e a morte, além do racismo institucional, que é uma problemática comum em ambos os países e, esta, vou trabalhar de uma maneira conjunta, começando por ela.

Depois comento sobre as principais questões da saúde cigana levantadas em Portugal pelos nossos interlocutores e os gestores do ACM, para na sequência, fechar o diálogo com a realidade brasileira, apontando quais os principais problemas de saúde apontados pela equipe do MS e pela equipe da UBS da Rota do Cavalo, que atende a comunidade N. Canaã (DF). Fechando o capítulo, trago dois casos específicos: o das práticas tradicionais da comunidade cigana do município de Rondonópolis (MT); e o do acampamento N. Canaã e seu relacionamento com os profissionais da Unidade Básica de Saúde da Rota do Cavalo, com foco no caso de D. Marinalva.

5.3. Racismo na saúde: um problema comum no Brasil e em Portugal

Maria Luiza: Aqui há muito rato, há muita bicharada! Há muita cobra aqui! Há muita miséria aqui! Se você vier aqui de noite, olha, você foge! Aqui há ratazanas maior que os coelhos. E logo a água do canil, aí das misérias dos cães, vem todas esbarrar aqui, por estas gretas que você está a ver. Isso aqui a gente apanha vírus, apanhamos aqui tudo. Muita pessoa tem morrido aqui por causa disso. As pessoas mais velhas que moram aqui já morreram todas, devido a que, devido a quem? Devido a miséria que fazem aqui. Isto aqui há muitos vírus, há muita miséria. Muita pessoa daqui raça cigana, tem morrido aqui filho, do mal e dos vírus que há aqui. Morre aqui um cão, morre aqui uma besta, morre um cavalo não os enterram. Deixam-nos aí do largo. E o cheiro faz mal ao bicho e faz mal às pessoas. E eles não fazem disso, as pessoas. Não ajudam. Tenho aqui meu filho que dá confusões de febre e peço ajuda e eles não ajudam a ninguém. Para dar jeito da gente chamar a ambulância aqui eles não vêm, ou táxi, eles não vêm aqui. Não vêm. Pode haver gente aqui a morrer que eles não vêm. Aqui uma cigana tava a ter bebê, telefonaram para a ambulância para virem-na buscá-la, teve a mocinha em casa e não vieram. Então, tive um filho mais velho e tive em casa, olha aquele que vai ali, da camisa que vai ali. Fui ao hospital e vi que tinha dores, mandaram-me pra casa e quando vim tive o menino em casa, não vê? Ah, pois tive três meses com o menino internado em Lisboa, porque apanhou uma infecção respiratória e apanhou duas brônquio-pasmias e o menino queria respirar e não conseguia. Teve duas qualidades sensíveis e tudo, meu mocinho, tinha 10 dias de nascido, por quê? Porque o meu mocinho nasceu no inverno em casa no tempo do inverno, do frio. Nasceu aqui do largo e acham isso com razão? Eles eram para dar sequer ao menos um carinho, um apoiozinho, ou dar uma ordem da gente,

para fazer. Com quantas casas que há aí jogadas fora da Câmara era para dar para as pessoas que andam aqui com as barracas armadas. Tá aí da Rua da Lavoura, tá aí para vocês irem lá verem. Tá aí umas 50 casas fechadas e não deixarem ninguém morar. Vizinho aqui do bairro. E não deixa ninguém morar. Você acha isso bem? E não deixa ninguém morar, e está aí tudo fechado. Chega aqui a intervenção é só bater e fazer mal as pessoas sem as pessoas fazer mal. É para fazer e só fazer mal. E tá aí por cima, da braseira, passou por cima da braseira com a roda do carro. E essa mulherzinha, que é a vó do meu marido, também morreu na miséria, porque eles aqui não acodem a ninguém.

A narrativa de D. Maria Luiza, do bairro das Pedreiras em Beja é muito forte, porque representa o máximo do extremo da exclusão e da desigualdade social porque passam as comunidades ciganas hoje no mundo, seja em Portugal ou Brasil, com a vivência de quem conhece todas as múltiplas determinações que impactam na saúde e mais que isso nos sentidos sobre saúde. Traz principalmente questões relacionadas à injustiça social, ao negligenciamento e a iniquidade, isto é, que poderiam ser resolvidas, a exemplo, da insalubridade na convivência com bichos peçonhentos e ratos, das péssimas condições de habitação, da falta de saneamento básico, sequer água encanada; e o esgoto do canil municipal correndo para o acampamento.

Ou ainda a confluência da violência simbólica e desigualdade racial, manifestas no descaso político da Câmara, no abuso da polícia, nos problemas com a falta de outros serviços essenciais, como transporte público, já que não há ônibus e mesmo os veículos privados, como táxis; ou públicos como as ambulâncias, se recusam a ir até o bairro; ou o mal atendimento dos serviços de saúde, como o parto de um dos filhos, que apesar de ter procurado um hospital um pouco antes, acabou sendo enviada de volta para casa o que obrigou a tê-lo sem os devidos cuidados, com uma situação piorada pelas condicionantes do inverno. Por conta disso, até hoje sofre com problemas respiratórios. Nota, ainda o baixo índice de idosos na comunidade, atribuindo às péssimas condições de vida a que estão submetidos.

A situação de racismo institucional em saúde foi apontada por vários de nossos outros interlocutores portugueses. Bruno Gomes comentou sobre esta situação elencando três questões: a falta de formação dos técnicos e o seu desconhecimento total sobre as especificidades das culturas ciganas; o próprio desconhecimento das normas burocráticas e funcionamentos dos serviços e unidades de saúde por parte das comunidades ciganas; e o conflito relativo ao excesso de visitas e familiares ciganos nos casos de internação de alguma pessoa da etnia, o que pode gerar conflitos com os profissionais de saúde.

Bruno: Racismo na área da saúde claro que existe. Técnicos muito malformados, mas não só na comunidade cigana. Há um desconhecimento total sobre a cultura, sobre as especificidades da cultura cigana, muito, muito, muito e há racismo, há preconceitos, muitas vezes, as pessoas levam o

preconceito pessoal para o seu trabalho e aí de fato é muito complicado. E a própria comunidade que desconhece como funciona orgânica dos centros de saúde, dos postos de saúde e dos hospitais. E o fato de sermos também muito solidários, muitas vezes quando alguém está doente, vamos todos em massa para o hospital e isso não ajuda muito, não é? Não ajuda porque eles aí começam a despertar muitos clichês e muito medos. Mas o fato de sermos solidários é uma coisa que pode ser encarada como uma coisa boa, mas para os serviços de saúde aqui em Portugal não é. E isso, muitas vezes torna, leva muitos medos, leva ainda o avolumar de preconceitos.

Já Piménio Ferreira pontuou que as pessoas ciganas são vítimas de um duplo racismo, um moral e um estrutural. Como no caso de D. Maria Luiza em que estão todos os elementos entrelaçados: a extrema pobreza e a aviltante miséria, a falta de condições de habitação digna, a ocupação de lugares periféricos e insalubres, situações que poderiam ser resolvidas, questões que entram como exclusão e desigualdade social; mas percebe-se também a violência simbólica da polícia e da política, além do próprio hospital que aligeirou o seu atendimento quando grávida, o que causou problemas ao filho devido ao frio.

Quando questionei Piménio sobre se os agentes dos serviços públicos, incluindo os de saúde, eram racistas e se isso influenciava no atendimento, ele reafirmou que o racismo estrutural sobrepõe o moral. Mas sua resposta, como sempre é extensa e complexa e a mantenho porque abrange várias dimensões, como o fato do analfabetismo ou pouca escolaridade influenciar nos processos e protocolos burocráticos da saúde; a questão do excesso de visitas nos hospitais; e a maneira mais “bruta” ou “aligeirada” com que os profissionais de saúde atendem as pessoas ciganas, dando indícios de um mal trabalho e um negligenciamento.

Também menciona a falta de vontade de profissionais da saúde em estabelecer um diálogo mais amplo, explicitando os detalhes dos procedimentos de saúde, que nem sempre são compreensíveis para as pessoas da comunidade cigana, principalmente, aqueles que tem nenhuma ou baixa escolaridade, que representam uma maioria entre a população cigana dos dois países, principalmente, na faixa etária acima dos 30 anos:

Piménio: A função pública, porque está dentro de um sistema que é racista, também é racista. E ter seres humanos que veem televisão e que são criados dentro do racismo moral, acabam por praticar e reproduzir o racismo moral também. Não raras vezes, cada vez que um cigano entra num serviço público, não é atendido com a paciência, a atenção e a consideração que devia ser. Porque acham que estão lá sempre, porque acham porque já deviam saber aquilo tudo. De notar que muitos são analfabetos ou tem algumas limitações em nível académico e precisam de ajuda para, por exemplo, preencher formulários, enfim e pedem às pessoas que lá estão esse tipo de apoio e o Estado não está a apresentar este apoio. As próprias pessoas dizem que não podem, porque estão atrás do balcão. E quem elas têm? Os seus pais, os seus avós, que também não têm as condições. Ou seja, vivem da boa vontade de alguém que possam confiar para lhes preencher os documentos. Não raras

vezes, encontramos advogados que tiram proveito. Pessoas que já estão em vulnerabilidade, em piores condições de vida, chegam a ter um advogado, com todo tipo de má fé, que lhes cobram para ler uma carta. Às vezes cinco euros para preencher um papel. Não existe uma resposta do próprio estado para essas pessoas. Não tem que ser só as ciganas, mas pelo menos as pessoas que não sabem ler ou que têm dificuldades, um mediador para fazer este trabalho não existe e o Estado não responde, deixando as pessoas alienadas do seu direito. Na saúde, meu Deus, nem se fala. Sempre que se fala de ciganos em hospitais, eu nunca vi, isso, curiosamente, tenho 30 anos, tô farto de ir a hospital, estudei perto de um, a minha faculdade é perto da faculdade de medicina e o hospital da faculdade, universitário e nunca vi situações como as pessoas descrevem, que os ciganos acampam nos jardins, que por acaso foram feitos para que as pessoas se apropriassem deles; que as pessoas ciganas ocupam os espaços todos, se sentam em todo lado, o que é mentira, apesar das cadeiras estarem lá para serem usadas e sentadas, não é? Nunca vi nada disto acontecer. Existe sim é uma certa rebelião... não, rebelião não é bem o termo, uma certa... porque as visitas são de uma ou duas horas e há muita gente para ver os pacientes, então há sempre uma certa correria, um certo ritmo muito acelerado, entre as pessoas que vão ver, fica lá 10 a 20 minutos, depois voltam e vai outra e isso faz confusão às pessoas não ciganas que raramente vão visitar os seus entes queridos aos hospitais e muitas vezes o abandonam. E isso acontece através de médicos ou de enfermeiros. São ciganos, é logo a despachar: “vão-se lá embora, porque vocês são todos os mesmos”, “porque já estão aqui e vão fazer assim e vão fazer assado”. E não deixam as pessoas estarem com os seus entes queridos que estão internados. Não deixam as pessoas estarem em estabilidade. Já estão naquela situação, a chorar pela pessoa que está doente e tem que estar a levar com impaciência, o mal-estar e a má vontade de pessoas que têm autoridade local. Depois há o próprio tratamento, as vezes são muito brutos com os pacientes. Houve-se muitas vezes que eles são mais brutos com pessoas negras e ciganas do que com pessoas brancas. O que é isto: ser bruto? É não querer importar se isto está a doer ou não. Às vezes, não dão as anestésias todas, porque acham que tás a fazer mimimi. Com as pessoas brancas já há mais cuidado, porque reconhecem que tem um poder de reivindicação superior, porque se um branco fazer queixa de um médico é diferente se for negro ou se for cigano. E eles aproveitam dessa diferença para poder despachar, para não fazer um trabalho tão profissional quanto deviam. E depois as pessoas não gostam dos médicos, ninguém gosta de ir ao médico. É óbvio, mas não conseguem gostar daquele médico como seu médico, acham que ele ou ela é muito mal profissional. Se queixam que não quer conversar e nem explicar as coisas às pessoas porque acham: “ah agora só por ser cigana tenho que explicar as coisas como devem de ser ou com mais atenção do que faço as outras. Não!” E não passa pela cabeça que as pessoas ciganas têm mais dificuldade de perceber a linguagem do branco, do que uma pessoa que é branca? Não existe essa sensibilidade e nem vontade de ser considerativo!

As situações de racismo citadas por Piménio, que vimos ser vividas na pele por D. Maria Luiza de Beja, também ocorrem no Brasil, como nos exemplifica Luan e Wanderley, do acampamento N. Canaã. Enquanto Luan mostra o processo de racismo institucional que vivenciou quando criança, quando foi levado para uma consulta, quando na ocasião, o médico o associou a um mendigo, vinculando-o ao estereótipo do cigano “sujo” ou “anti-higiênico”:

Aluízio: Já sofreu preconceito em unidade de saúde do SUS?

Luan: Já. Inclusive um dia que eu morava longe, num lugar que tinha muita lama e eu era criança. Criança não tem um pensamento como uma pessoa adulta. E meu pai me levou fazer um exame de sangue e um exame de urina para ver se eu tinha verme. Tinha uma poça de lama na frente do posto de saúde e o carro me jogou lama, no posto de saúde. E como não podia perder a consulta, eu entrei. Aí o atendente, escreveu a ficha e mandou ir fazer o exame e consultar. Aí ele viu minha roupa assim e falou: *ó, pode parar aí, pode ficar aí*. Aí o meu pai, tava junto comigo e ele quis explicar que foi um carro que passou e jogou lama, sabe? Me chamou de mendigo, que meu pai não é uma pessoa responsável, que tava trazendo não era criança, era um mendigo para ser consultado. Aí meu pai, assim, até conversou umas palavras meio grossas com ele, quase que os dois saiu na porrada, mas meu pai entendeu, saiu todo cabisbaixo. Então, eu perdi a consulta, um exemplo, eu já sofri preconceito. Quando meu pai tá trajado de roupa cigana e eu também.

Por sua vez, Wanderley questiona se não se trata de uma questão de racismo institucional ou negligência, o fato do Ministério da Saúde não garantir que haja na prática a implantação de direitos públicos em saúde com equidade e integralidade às comunidades ciganas, negligenciando as próprias normativas que emite, como a portaria 940, aprovada em 2011 e que exige a população cigana de apresentar comprovante de endereço para ser atendido nos serviços do SUS.

Wanderley: Eu gostaria que o Ministério da Saúde se interessasse mais em fazer pesquisas. Eles têm muitas condições pra fazer isso. Eles fazem com todos os outros povos e porque não conosco? Vir levantar propostas, ver quais são as propostas que nós temos, que, que nós precisamos que melhora na área da saúde. Nós queremos ser atendidos normal iguais aos outros, respeitados iguais aos outros e sobretudo, respeitando a nossa cultura e tradição! A nossa verdadeira identidade: ciganos. “Você não é melhor que ele viu cigano, mas você é diferente dele, porque a sua cultura é diferente”. Então, isso que nós pedimos do MS, envolvimento direto a favor do povo cigano do Brasil, o que eles não estão fazendo. Só está no papel. E eu desafio, porque o que que tá fazendo? O que que você está fazendo Ministério da Saúde? Prova em documento e assim vamos tirar a dúvida e poder acessar direitos e direitos em todo o território nacional, porque muita gente tá reclamando! Por favor, não nos deixa desinformados. A Portaria 940 não funciona seu Ministério da Saúde. Por favor, consulte essa portaria, porque ela não tá funcionando e enquanto isso o prejuízo está ficando pra nossa nação cigana de todo Brasil, que em 500 anos de lutas e sofrimentos, agora, depois que tem uma portaria, nós ainda não podemos ter acesso. O que é que está acontecendo? O próprio Ministério da Saúde está usando de racismo, será possível, ou preconceito? Ou achando dificuldade de acesso aos nossos direitos, o que é que está acontecendo? Nós estamos perdidos, não sabemos o que está acontecendo. E precisamos de transparência, pelo menos. O mínimo que nós podemos pedir.

A relação da comunidade, representada pela sua associação a ANEC com a equipe do Ministério da Saúde é permeada por conflitos, inclusive pelo fato de o órgão manter uma parceria técnica com a AMSK, a principal associação cigana que disputa espaços políticos com

eles em Brasília e em nível nacional. Mas as denúncias que fala Wanderley são verdadeiras e podemos confirmá-las até mesmo junto aos três profissionais de saúde da UBS da Rota do Cavalo, que atende a comunidade.

Todos eles afirmaram não conhecer normativas específicas para a saúde cigana. Uma delas, a ACS Raiane, chegou a informar que Wanderley havia comentado sobre a portaria e lhe passou o número para pesquisar, mas ela acabou por não conseguir pesquisá-la devido à falta de tempo. Quando comentei sobre do que a normativa se tratava, ela justificou que já a seguia na prática, mesmo sem conhecê-la e indo além, afirma que mesmo sem camisa, foi atendido, respeitando o que entende como sendo um fator cultural específico cigano:

Raiane: O Wanderley me passou, só que eu perdi essa portaria, eu não sei, ele me passou o número e quando eu fui procurar já não tava mais achando, mas ele disse que acha fácil na internet, eu não tive tempo de procurar, mas eu sei que tem sim a portaria.

Aluizio: A portaria diz que ciganos, circenses e população em situação de rua não precisam comprovar endereço para serem atendido nos serviços de saúde.

Raiane: A gente tava até conversando, dessa questão eu sabia, porque chegou um rapaz cigano sem identificação, mas se identificou como cigano, tava sem o documento e até sem camisa. Aí ela (a colega) falou: *“ah eu vou pedir para ele voltar”*. Aí eu falei: *“não pede, porque nada impede dele ser atendimento de saúde por ele não estar sem o documento e sem o comprovante. Ele está com uma questão que a gente precisa saber, a gente pega os dados referenciados por ele e depois em visita procura saber se realmente tá correta a data de nascimento e todos os outros dados”*. Porque e eu sei que tem que atender, mesmo ele não tendo documento, sim, sim tem que atender. Aí ela: *“ah realmente”*. Aí ela: *“ah, mas ele tá sem camisa”*. Mas eu falei: *“sim, mas é da cultura dele, a gente vê todo dia eles andando sem camisa, é normal, pra eles isso é normal, então a gente atende”*. Aí no dia lembrei que era até uma questão de curativo. E aí a enfermeira: *“não, mas ele tem prontuário”*. E aí foi atendido, foi normal. Mas a gente tem que procurar saber melhor mesmo até que ponto que a gente pode barrar alguma coisa ou notificar.

Por falar em profissionais de saúde, a questão do racismo foi considerada por eles como um fator de influência na apropriação das políticas e dos serviços de saúde, por parte da população cigana, mesmo que seja o preconceito histórico da sociedade e o de profissionais de saúde de outros serviços e não o deles, em específico.

O médico Uélver, traz informações relevantes acerca desse tema. Por um lado, ele afirma que atende dentro do princípio da equidade e não atuam com racismo na unidade, mas por outro afirma que houve casos de pessoas ciganas da comunidade pedirem para não colocar que eram do acampamento cigano na ficha de encaminhamento para outros serviços, como coletas de exames, dizendo que sofrem problemas desse tipo. Também menciona sobre problemas com problemas na agenda, pela pressa com que costumam querer serem atendidos.

Aluízio: Como procedem no atendimento às pessoas ciganas, tem um diferencial por serem ciganas?

Uélver: Olha eu acredito que não, porque a ideia é a gente tentar atender no sentido da equidade, é oferecer o que o paciente necessita, então, não por ser cigano, mas eu trato ele da maneira que ele precisa. A gente no geral, a equipe, tenta fazer o melhor que consegue, não to fazendo *merchan*, realmente a gente se esforça muito aqui. Mas eu já tive queixa dos ciganos, quando eu encaminhava eles pra agendar um exame na clínica da família, ou para coletar, eles me pediram assim: *“ó não escreve no pedido acampamento cigano não, porque o pessoal não me trata bem”*. Aqui no geral a gente não diferencia, a porta é aberta, não nega atendimento, o que existe as vezes é como eu te disse é essa classificação, as vezes eu não tenho condições de atender o paciente naquele momento, ele não é grave e eu vou agendar. Vou dizer: *“posso te agendar pro dia tal, você vem aqui e eu vou separar uma hora pra conversar contigo”*. Nem sempre o paciente entende isso, ele acha que é uma negativa de atendimento e na verdade isso é uma organização da demanda. Então, aqui na UBS não, mas eu já tive relato, por mais de uma pessoa de pedir pra não pôr no endereço que é do assentamento cigano, porque não era bem atendido.

Além disso, admite que o preconceito histórico contra os ciganos pode atrapalhar e atribui que este problema, muitas vezes, se deve à falta de formação adequada dos profissionais na graduação, principalmente, no que se refere a estratégias de comunicação intercultural e interpessoal na relação médico-paciente, confirmando, o que relatava Piménio, sobre a dificuldade de entendimento entre profissionais de saúde e utentes ciganos pelos contrastes entre a linguagem da medicina e da saúde e a linguagem das pessoas ciganas:

Aluízio: Existe um racismo histórico da população brasileira e do senso comum para com a população cigana. Você acha que esse fator pode atrapalhar o acesso e a equidade em saúde da população cigana?

Uélver: Sim. Porque se é um preconceito histórico, você vai chegar com uma ideia pré-formada né e isso pode atrapalhar muito a sua abordagem. E hoje nas faculdades de saúde trabalha-se muito pouco a comunicação. Uma coisa crítica que a gente tem na saúde é a comunicação médico-paciente, isto é crítico. Por exemplo, tem duas perguntas, que eu apesar de um pouco redundante eu sempre faço ao final da consulta, eu olho para o paciente e falo você entendeu o que eu disse? Você tem alguma, três perguntas, na verdade, você tem alguma dúvida, você quer perguntar alguma coisa? Eu insisto para dar essa abertura. Na maioria das vezes não é isso que a gente vê. O profissional da saúde pergunta rapidamente o que ele julga que tem que orientar ele orienta rapidamente, ele entrega uma receita e sequer pergunta se o paciente conseguiu ler ou se o paciente compreende o que ali tá escrito, muitas vezes o paciente é analfabeto, então, muitas vezes isso falha, acho que isso prejudica bastante. Isso vem arraigado, a faculdade, ela por não trabalhar a comunicação, na maioria das vezes não trabalha e se trabalha, trabalha superficialmente, não ensina a pessoa se portar perante o paciente.

Na mesma situação, a ACS Raiane não admite que haja racismo por parte da equipe, mas sabe que o preconceito histórico da população brasileira para com as comunidades ciganas pode atrapalhar a relação entre os profissionais da UBS e os membros da comunidade N. Canaã.

Ela mostra que o processo de assentamento do acampamento cigano na região não foi ponto pacífico e que ainda prevalecem estereótipos antigos acerca dos ciganos, como a ladroagem, no imaginário da população em geral.

A ACS pontua que há uma desconfiança mútua, inclusive, por parte das pessoas ciganas, principalmente, aquelas que são migrantes e que estão de passagem pelo acampamento. Quando pergunto se existe racismo e preconceito histórico na população brasileira para com as populações ciganas, ela responde que “muito” e que na comunidade da Rota do Cavalo “a gente vê muito isso”. E questionada se este fator pode atrapalhar a equidade e o acesso em saúde ela responde sem pestanejar que “bastante” e explica o motivo:

Raiane: Bastante, porque se a comunidade começa a tratar eles dessa forma e a gente faz parte dessa comunidade, então eles imaginam que quando chegarem aqui vai ser da mesma forma, a questão do roubo, fala: “*ah cigano chegou num lugar roubou alguma coisa*”. Não é dessa forma, a gente conhece as famílias, sabe que são boas, mas a comunidade começou a divulgar isso e aí nos primeiros acessos eles vêm mais fechados, mais calados não querem tanto. Mas quando a gente vai conversando, hoje isso já quebrou aqui nessa comunidade. Mas o pessoal que vem de fora, porque eles migram bastante, apesar de ser um ponto, eles migram bastante, o pessoal vem da Bahia pra cá, a gente percebe que os que vem de fora são bloqueados, mas vamos conversando, conhecendo e aí vai quebrando esse gelo, mas que existe, existe a questão do preconceito na comunidade. Quando eles chegaram aqui era briga atrás de briga com a comunidade até eles se conhecerem e se respeitarem. Ainda tem bastante preconceito, mas tá mudando, nesse sentido.

O problema do racismo institucional na saúde foi salientado pelas técnicas da equipe de saúde cigana da SGEP-MS. Para Maria de Fátima, este é um “grande problema” e se, como Piménio, por um lado, o atribui como tendo uma causa estrutural; por outro lado, ao contrário do ativista, considera que a população cigana faz jus ao estereótipo de “violentos”, afirmando que se trata de “uma população que hoje é violenta sim!”

Por sua vez, a técnica Elizabeth traz à tona a questão da invisibilidade como uma das causas responsáveis pela manutenção de estereótipos e preconceitos. Mas tem sua fala distorcida por Maria de Fátima, que considera a estratégia da invisibilidade como utilizada por pessoas ciganas na “marginalidade”, afirmando que o fazem para se esconder da lei e da justiça, reforçando, mais uma vez, o estereótipo do “cigano perigoso” que, contraditoriamente, afirma querer quebrar com o trabalho que vêm desenvolvendo.

Aluízio: O racismo atrapalha o acesso equitativo em saúde?

Maria de Fátima: O racismo é um grande problema e é estrutural. Isso é um fato. A gente não pode esquecer que essas pessoas que estão dentro da UPA (Unidade de Pronto Atendimento), dentro das unidades básicas, dentro do hospital, elas têm a mesma leitura que todo mundo tem acerca de uma

população, que ainda hoje é violenta sim! Que... você viu a Beth falando né? “*O que eu sei de cigano era o que a minha vó contava lá atrás de que era ladrão de criançinha*”, entendeu? E essa leitura de mundo ainda permanece, a gente não conseguiu mudar isso. E essas pessoas que estão dentro desses espaços, também foram formadas nessa cultura e um dos nossos trabalhos hoje, do DAGEP, é exatamente, quando a gente produziu esse guia, é começar a mudar, a mostrar um outro retrato da família cigana. Que são pessoas sim, que são brasileiros de direito sim, que apesar da forma como se relaciona com o mundo, eles fazem parte desse mundo e que tem que exercer os seus direitos, simples assim. Agora, isso é quebrar paradigmas? Sim. Isso é rever os próprios conceitos, os próprios valores? Sim! É uma transformação muito grande para o trabalhador, eu passei, eu passo, eu estou passando ainda por essa transformação (...)

Beth: Tem a questão da estratégia da invisibilidade do próprio povo, que dificulta que as outras pessoas que fazem parte da sociedade, conheçam mais. Eu, por exemplo, tinha essa informação que a minha avó passou pra minha mãe e a minha mãe passou pra mim: “*cuidado com ciganos!*” porque é o que elas viam, elas não tinham contato, então o que ouviram elas repassaram e foi uma estratégia útil e hoje em dia os ciganos tem receio de chegar. Essas pessoas que estão trabalhando nas instituições, por isso que a gente tá trabalhando nesse sentido, porque como nós, elas precisam saber que universo é esse, que pessoas são essas, desconstruir isso que chegou todo truncado.

Aluízio: É um processo duplo, houve um processo do Estado de invisibilizar, mas os ciganos também a utilizam como estratégia para se esconder...

Beth: Eles precisavam disso né, em alguns momentos.

Maria de Fátima: Sim!! E outra coisa, quer dizer, como a gente sabe, isso você sabe tão bem ou até melhor do que eu, como existem condutas entre os ciganos que são recriminadas da mesma forma com que são recriminadas pra os não ciganos, quer dizer, nós temos pessoas que vivem na marginalidade e isso não é privilégio de brasileiro ou de cigano, é do sistema, então, essas pessoas que vivem também dessa forma, precisam se esconder. Também usa como estratégia a invisibilidade. Por que não querem que as crianças tenham certidão de nascimento? Essa dificuldade em ter um registro civil, por quê? Por quê? Pra continuar invisível? Em nome de que? A favor de quê, essa invisibilidade? Então, o nosso trabalho é muito engraçado, é muito rico, porque é desconstrução pra lá e pra cá, é mão dupla, o tempo inteiro.

É possível que hajam casos de ciganos que tenham problemas com a lei e com a justiça e que procuram se esconder, por vezes, burlando os sistemas de registro e identificação, assim como ocorre com outras pessoas não ciganas, como a própria técnica disse. Mas a meu ver, essa discussão, tira o foco da questão de saúde. O problema é o tipo de argumento que utiliza, desqualificando a estratégia da invisibilidade utilizada por pessoas ciganas como uma forma de se esconder das perseguições que o Estado brasileiro historicamente impingiu as comunidades ciganas e que continua impingindo em muitos casos.

Da mesma forma com que desqualifica o apagamento histórico que o Estado promoveu, invisibilizando esses povos dos livros de história ou os representando inadequadamente, como hoje ainda acontece, como vimos com a própria cartilha elaborada pelo MS, que continua

borrando os rostos das pessoas ciganas. Encerro assim, este bloco, confirmando que os problemas de racismo institucional, preconceito e estereótipo, se configuram como problemas de saúde enfrentados pela população cigana, quer no Brasil, quer em Portugal.

5.4. As ausências e as emergências da saúde em Portugal

De uma forma em geral, os problemas de saúde elencados pelos nossos interlocutores portugueses, gestores ou pessoas ciganas, não diferem daqueles já apresentados pelos estudos da REAPN. Sónia Costa, à época diretora do Núcleo de Apoio às Comunidades Ciganas (NACI) do Alto Comissariado para as Migrações (ACM), destaca, que a população cigana recebe o mesmo tipo de tratamento que a população não cigana.

Ela traz questões referentes ao planeamento familiar, a falta de cuidados com a prevenção à saúde e a procura pelos serviços apenas nos casos em que já estão com sintomas graves; e informa que não há problemas com o plano de vacinação, ainda que talvez, o resultado se deva mais a ação de programas sociais com o programa de Rendimento Social de Inserção (RSI), que obriga às famílias a manterem a vacinação dos filhos atualizada para receber o benefício. E destaca que dos quatro eixos relacionados na Estratégia Nacional para Integração das comunidades ciganas, considera a saúde como a menos preocupante, como se a habitação, o trabalho e a educação não estivessem vinculadas as questões sociais da saúde.

Sónia: A nível da saúde é alvo do mesmo tipo de intervenção que a população restante não cigana. Não há propriamente a preocupação de identificar áreas que são importantes trabalhar. Nessas circunstâncias, como tendencialmente casam mais cedo, acabam por ter filhos mais cedo e essa é uma das temáticas. Tentar sensibilizar para a prevenção e os cuidados de saúde e não tanto para a procura dos cuidados de saúde só apenas em momentos críticos e eventos agudos. Mas da informação que nós temos, que é possível recolher com todos esses constrangimentos, não nos parece ser uma dimensão de informação preocupante ou é a menos preocupante das quatro grandes áreas apontadas como necessárias para intervenção. Nomeadamente, o plano de vacinação das crianças é, eu diria, regra geral cumprido, portanto, aí se calhar mais por via de políticas sociais de outra natureza, nomeadamente o rendimento social de inserção, que deve sempre ter o mínimo garantido, que cujo acordo que é previsto e assinado no âmbito dessa política social passa pela saúde, para as famílias, como o plano de vacinação, como a integração na escola, várias áreas em que são assinadas medidas mínimas e por via disso há um plano de vacinação amplamente cumprido.

Na continuidade deste diálogo, Sónia informou outros dois pontos relacionados à saúde cigana, lembrando a estatística já mencionada de que a população cigana portuguesa, teria

uma expectativa de vida 18 anos menor que a população portuguesa no geral, mas um fato não confirmado estatisticamente; e pontuando sobre o problema da saúde bucal.

Sónia: Eu não encontrei ainda, eu só tenho ouvido falar sobre, mas não tenho, ainda não percebi realmente qual é a forma de recolha desta informação, mas é feito um estudo em que dá conta que a população cigana em Portugal vive em média menos 18 anos que a população majoritária. Eu suspeito por profissão, porque sou socióloga, não é, gosto muito de estatística, ainda não percebi bem a veracidade deste dado. Depois, ficou a questão de como houve a recolha da informação, que houve amostragem, porque é importante perceber qual é o nível da amostragem. Eu percebo que as pessoas que vivem em piores condições de vida, nomeadamente habitacional, menos cuidados de saúde ao redor da prevenção, hábitos alimentares menos saudáveis, tudo isso ajuda de fato a ter uma esperança de vida mais baixa. Há vários fatores que ajudam que esse número que essa esperança média de vida da população cigana seja mais baixa. Me lembro de um outro problema a nível das comunidades ciganas que é a saúde dental. É um problema, nomeadamente a nível infantil é dramático. Em qualquer, nós já fomos visitar acampamentos, são as pessoas que vivem em piores condições, que é dramático.

Já a coordenadora do Observatório dos Ciganos (OBCIG), que também é vinculado ao ACM, Liliana, que acompanhava a reunião que mantive com Sónia do NACI-ACM, lembrou que existem poucas informações relevantes sobre a situação de saúde das comunidades ciganas, devido aos escassos estudos nessa temática, que em sua maior parte oferece “resultados exploratórios” e de “caráter embrionário”. De qualquer modo, pontuou que entre os principais problemas de saúde estão:

Liliana: A gravidez precoce, a falta de acompanhamento pediátrico e os acompanhamentos das consultas materno-infantis, que é encarado com algo a ser encaminhado; a questão das doenças respiratórias, um problema que é muitas vezes mencionado e que pode estar associado às condições de habitação, as condições ambientais em que vivem; na questão do atendimento, na relação da proximidade nos trabalhos com as pessoas a empatia a relação empática entre os serviços de saúde e a população, mas neste caso, não é só a cigana, é algo que tem que ser trabalhado a nível geral, quando falamos de públicos mais vulneráveis, que estão em situação de exclusão; e de uma forma muito breve fala-se um pouco disso nos cuidados primários, aposta na prevenção dos problemas de saúde e também a questão dos hábitos alimentares, que existe muito colesterol e diabetes.

Quem também toca no assunto dos 18 anos a menos de vida da população cigana portuguesa frente a população majoritária é Bruno Gomes, que cita o fato e considera que a principal causa deste problema, é a falta de prevenção à saúde por parte das pessoas ciganas. Bruno também aponta que este “fosso na saúde” poderia ser melhorado com medidas e políticas públicas como a implantação da figura do mediador na área da saúde ou formações sobre as culturas ciganas para os profissionais de saúde.

Bruno: Os ciganos estão no Sistema Nacional de Saúde. Mas, segundo um estudo de 2008/2009 têm uma esperança de vida menor que os não ciganos, de 18 anos, é muito mal. Isso tem a ver com más práticas preventivas que fazem com que a esperança de vida seja menor e isso não é muito bom em pleno século XXI. Haver uma comunidade em pleno século XXI, num país de primeiro mundo que esteja a sofrer bastante nesta área da saúde é muito mal! Acho que deveriam haver políticas específicas que pudessem trabalhar esta questão. Que pudessem ajudar a retirar do fosso, entre aspas, as comunidades ciganas a nível da saúde. Em relação aos mediadores na área da saúde existe em Portugal um, foi mais trabalhado os mediadores para a educação. Na questão da saúde não foi muito trabalhado, infelizmente, mas é super necessário que tenhamos mediadores na área da saúde. Se temos uma esperança de vida menor, é sinal que há muita coisa para fazer e um mediador pode ajudar a concretizar muitas dessas coisas. Mas também o que pode ajudar é os técnicos serem formados sobre história e cultura cigana, especificidades, aí eles poderiam atender de outra forma e o preconceito esvaziar.

Diferente de Bruno, Piménio considera que as formações aos profissionais, acabam por não resultar assim tão eficientes como estratégias de combate ao racismo em saúde, porque como reafirma, o problema estrutural não é atacado.

Piménio: Sim, sem dúvida ter esta formação. Mas também é verdade que formações há muitas. Dá as formações a agentes policiais, dá as formações a enfermeiros, dá as formações a médicos, dá as formações a professores, tem se feito essas formações e no final essas coisas não mudam. E não mudam porque lá está, porque o racismo que afeta a vida e a qualidade de vida das pessoas ciganas é um racismo estrutural. E um racismo estrutural não se muda atacando o racismo moral. O racismo moral vai ser mudado se assim mudar o estrutural e não o contrário. E a nível de estrutural, não acho força pra isso. Não tens uma lei que condene o racismo em Portugal. Não tens uma lei que te diga que o racismo é muito mais do que o racismo moral. Não tens uma comissão que seja verdadeiramente independente. Não tens um conjunto de medidas de ação afirmativa que permita compensar os sucessivos atrasos impostos às comunidades ciganas, negras ou não brancas no seu geral. Hoje em dia fala-se muito do *gap* salarial entre o homem e a mulher. Mas a verdade é que o homem negro e o homem cigano ganham muito menos do que a mulher branca e do que a mulher branca ganha relativamente ao homem branco. Pronto, nem por este caminho está a se fazer alguma coisa. Enquanto não se trabalhar na parte estrutural, enquanto Portugal não assumir e não reconhecer a sua perseguição histórica às comunidades ciganas e que tem de fazer alguma coisa para as compensar e indenizar pelos sucessivos empobrecimentos forçados e exclusões forçadas, nós não podemos evoluir verdadeiramente. Porque até posso ter a pessoa que conhece, pode ser exatamente um clone meu, em termos de culturas e tradições ciganas, pode saber como é que nós gostamos de cantar, como é que nós gostamos de comer, etc.; etc. e tal. Mas não vai adiantar, porque estruturalmente vamos continuar com o mesmo sistema que está a nos separar, a dar condições pra um e a não dar condições pra outros.

Já Maria Gil toca em dois assuntos que nenhum outro interlocutor cigano ou não, no Brasil ou em Portugal, fez referência: 1) a esterilização forçada de mulheres ciganas nos

serviços de saúde como uma solução de planejamento familiar, a que associa a uma tentativa conjunta de genocídio cultural; e 2) atribui ao fato da aglomeração de parentes nos serviços de saúde quando da internação de um parente ao medo que sentem do racismo que há nos serviços de saúde e de perder o ente querido ou ele ser maltratado.

É claro que esse tema foi muito citado por vários interlocutores, mas todos eles mencionaram o aspecto da solidariedade cigana, mas nenhum falou sobre o medo do atendimento nos serviços.

Aluízio: Você acha que acontece racismo também nas instituições de saúde?

Maria Gil: Sim. Aconselhamento de esterilização, acontece! Não é divulgado, mas acontece. Nas suas fichas médicas, constar se és ou não és cigana, acontece! Medo de, por isso, porque tá incutido, imagina, numa corrente de transmissão de valores, que transmites de uma forma oral, é natural que alguma coisa se perca ou que se engrandeça algumas outras. E por isso, os ciganos vão em grupo quando vão em médicos, porque é uma certa forma, de garantir que aquela pessoa vai sair de lá bem. Acho que está tão incutido e as pessoas pensam que é ser solidário, mas não é. É por medo! Não é ser solidário, é por medo de não recuperar a pessoa, o ente querido. Claro que ainda há entraves, como também, acho que é porque nós os ciganos neste momento em Portugal, somos tão, há tanta distinção entre nós, que aquilo que estou a dizer, por exemplo, para algumas pessoas que eu conheço com alguma proximidade, é ridículo, não é? Mas o ativismo trouxe-me toda esta informação, ou seja, não só ver o meu quadrado, mas passar a ver o outro quadrado dos também ciganos, que são também excluídos entre os excluídos, claro que tem, mas...

Aluízio: Esterilização?

Maria Gil: Muitas das mulheres ciganas foram aconselhadas a serem esterilizadas, para não terem mais crianças. É isso. Houve países da Europa que fizeram esterilização obrigatória. Aliás, há uma intenção de genocídio dos ciganos desde os anos 20 e 30, muito persistente. Não foi só o holocausto dos judeus, o holocausto dos ciganos e depois de uma forma muito mais submersa. Hã, quando alguém nos quer tirar a nossa liberdade de escolha quanto a nossa cultura, há uma certa forma, uma necessidade, ok: "*se não o matamos pela cura, matamos pelo remédio*". Acontece, não é? O placebo é nos dado, como e nós tomamos aquilo como uma garantia de que estamos muito bem e na verdade estamos a tomar um placebo, não tem nenhum valor para nossa saúde. Intencionalmente, há uma tentativa não de um genocídio físico direto, mas de erradicação dos ciganos e da cultura e das tradições e do simples dizer, da liberdade de dizer: "*eu sou cigano!*" Sem qualquer medo e sem que se tema alguma repreensão ou que isso nos retire alguma valorização da nossa vida.

5.5. Ausências e emergências da saúde cigana no Brasil

Concentramos o olhar para as questões emergentes em saúde da população cigana no Brasil partindo de dois casos: 1) a medicina tradicional cigana que está ligada a rituais de magia, oração e utilização de ervas e terapias alternativas, permanecendo viva como um elemento

recorrente da comunidade matogrossense; e 2) o relacionamento entre a Comunidade N. Canaã, que vigora sob o olhar da cultura e da filosofia kalon, que privilegia o tempo circular e múltiplo do nomadismo e os profissionais de saúde que atendem na UBS Rota do Cavalo e atende diretamente à comunidade e privilegiam outros protocolos médicos e burocráticos.

Quando encerrei os trabalhos da pesquisa de campo em Mato Grosso fiz questão de ouvir e registrar filmicamente os testemunhos de tia Nilva Rodrigues Cunha e Maria Divina Cabral, a quem considero como duas das pessoas mais ativas na comunidade para a manutenção e a preservação da cultura kalon, principalmente, no que diz respeito à medicina tradicional. Um conhecimento que aos poucos vem perdendo força junto à comunidade, como vimos com o acampamento N. Canaã é que não fazem mais uso desse tipo de medicamentos, conforme o que nos comentou D. Marinalva.

Nas visitas as comunidades ciganas portuguesas também não vi este elemento presente, mas sei que esta não é uma exclusividade da comunidade matogrossense que faz uso desta medicina tradicional, como atestam Goldfarb, Leandro e Dias (2014), ocorrer com mulheres ciganas da etnia kalon da Paraíba. Mas em Mato Grosso a tradição com as ervas é muito forte e pode ser averiguada mesmo entre a ala da comunidade que se converteu ao protestantismo.

O fenômeno do assédio das igrejas evangélicas às comunidades ciganas no Brasil e em Portugal, ainda que não seja o meu foco, não pode ser ignorado, já que há uma tendência em ambos os países de uma boa parcela se converter e acreditar nas curas espirituais e como vimos, a igreja Filadélfia foi mesmo citada pela publicação da REAPN (2007) como, inclusive conformando um modelo próprio de saúde. Sobre este assunto, vale ressaltar que registramos duas influências diretas na saúde cigana do acampamento N. Canaã: o assédio de missionários da Igreja Testemunhas de Jeová, curiosamente, a mesma a qual Tia Nilva está frequentando atualmente em Rondonópolis. E a UBS da Rota do Cavalo funciona há quase cinco anos num espaço físico que é cedido pela Igreja Católica.

Mas voltando às questões das práticas alternativas, gostaria de informar que fiz questão de ir com Tia Nilva e Maria Divina, a “Diva” até um trecho do cerrado para registrarmos algumas das principais plantas que costumam fazer uso. Foi tão interessante, que num quadrado de aproximadamente uns 400 metros quadrados elas mostraram-me mais de 20 qualidades de plantas diferentes e com possibilidades para o combate das mais diversas doenças, como dores de cabeça, febres, enjoos, diarreias, renais, saúde sexual, impotência, para gravidar, para abortar, para menstruação descer, picada de cobra; reumatismo; sífilis e gonorreia, queimadura, para pele; para memória; para o cabelo etc...

Registramos algumas fases e formas do processo de secagem e manipulação dessas plantas que são utilizadas em todas as suas partes, algumas por meio de chás das folhas, outras por meio dos pós das raízes; e a infusão das cascas e das flores com vinho ou água. Entre as plantas que encontramos na ocasião cita-se: mamia cadela, algodãozinho do campo; unha danta; erva lagarta; carrapichinho; cabelo de negro; chifre de carneiro; pinha do mato; nó de cachorro; erva moura; garco velho; vergateza; carijó; batata do tiu; cuiabana; infalve; catuaba; butica inteira; romã; batata roxa; peãozinho; salsa parrilha; capim verde; carapiá; carobinha; algodão da índia, agoniada e muitas outras....

Elas ainda falaram sobre práticas mágicas, que não podem ser curadas pela medicina convencional. Uma delas a “doença de macaco” ou “mal de malssimio”, a que eu mesmo já recebi, quando era adolescente e que consta de um tratamento à base de banho e uso oral de diferentes tipos de ervas, durante dias marcados; e unguentos naturais a base de mel, leite materno, trigo e outros ingredientes. O caso relatado por tia Nilva nos dá uma dimensão de que há contradições entre os remédios caseiros e os medicinais.

Nilva: Eu sigo a origem e a tradição da minha avó. Porque minha vó quando andava em grupos de kalon, nós não íamos em médicos, nós não íamos em hospital, nós não tomávamos remédio medicinal. O nosso remédio era erva do mato. A minha vó fazia garrafada para as mulheres, para as crianças e todos nós tomava erva do mato. Nunca fomos em medicina. Hoje todo mundo vive na medicina. E esse remédio, erva do mato, ele é mil vezes melhor do que um da medicina, porque o da medicina contém muitas misturas, muitas coisas misturadas e esse aqui ele é puro! Ele vem da natureza, vem puro! Você pega ele, a raiz, pega a folha e faz o chá ou mistura no vinho branco, tinto ou verde, ou na água ou xarope. Era difícil uma mulher cigana ter problema de útero, ferida no útero, era muito difícil ter corrimento, porque a minha vó fazia garrafada para nós tomar. As mulheres ciganas eram sadias. Nunca ia ao médico para ter um filho. Sempre tinha os filhos em casa e era bem cuidado. E minha avó tratava num foi de um só ou dois não, foi de muitos, milhares e milhares de pessoas, mulheres ia na barraca dela pedir garrafada. Minha vó teve 13 filhos e tudo tratado pela planta medicinal e tudo ganhado normal em casa. Eu mesma, tinha problema de bronquite e de asma. Eu tinha uns seis meses, fiquei internada num hospital em Mineiros (Goiás), fiquei só o couro e o osso. Daí minha vó disse: *“meu filho, tira sua filha daí que ela vai morrer. Pode levar ela para casa”*. E falou assim: *“oh, vou fazer um remédio para ela, se ela aguentar, ela vai escapar”*. Minha vó fez o remédio para mim tomar e eu chiava os peitos que você escutava de mil metros, só tava o couro e o osso em cima da cama. Minha vó fez o remédio, eu aguntei, eu fui teimosa, eu queria viver no mundo. Aguntei os remédios que a minha vó deu para mim. Dormi que nem um anjo e minha mãe pensou que eu até tinha morrido. Falou: *“agora, morreu minha sogra! Morreu!”* Quando foi lá ver, eu tava bem dormindo. Sarei e hoje tô aqui essa mulherona forte, sadia, graças a Deus. Não fui em médico, não tenho problema de nada e tudo através da planta medicinal. Se nós fazemos, se todo brasileiro tivesse conhecimento da planta medicinal, jamais eles iam tomar remédio de médico, feito de bioquímica. O nosso remédio é do campo, é da floresta, é tirado das raízes. Nós somos misturados

de índios. Nossa família, somos uma raça que veio da Índia, veio da Alemanha e veio dos baianos. Nós temos sangue misturado, de italiano, de índio com cigano. Quatro nações misturadas.

O testemunho de Diva nos leva a dimensão dos efeitos adversos dos remédios bioquímicos, que são utilizados para combater uma determinada enfermidade em um órgão, mas acaba afetando negativamente a outro; e destaca ainda os problemas relativos ao excesso de agrotóxico na alimentação e do veneno na comida.

Diva: Tenho garrafada em casa na minha geladeira, que eu tomo direto. E você não toma outro remédio dos médicos, se tiver garrafada. Porque tem muitos remédios dos médicos que intoxica. Você toma para uma coisa e ataca outra, ataca o fígado, o estômago, ataca tudo. E esse aqui não, é remédio original, ele vem da floresta, você toma sem medo e pode tomar todos os dias e você vai ver o efeito do remédio. E aqui não tem todos os remédios que eu conheço. Só um pouco. Eu também benzo criança de quebranto, dou banho de malssimio, banho das nove ervas, para aquela doença do verme na carne, do macaco, que médico não cura, né? Essa é a tradição, a medicina dos ciganos. Principalmente, Deus, aí nós e os remédios da floresta. Porque a planta medicinal veio desde o começo do mundo. Porque o Senhor Jesus que deixou. Porque não é só índio que entende de erva. Porque antigamente, não tinha médico e o pessoal se tratava mais com raiz. Tinha na horta. Para dor de barriga, para qualquer coisa. Hoje tem muitas coisas de doença que vem para as pessoas é mais pelo alimento. Porque tudo que vai comer tem agrotóxico, química, tomate, óleo, tudo que vai comer tem veneno. Você vive na base do veneno. Então, hoje, dificilmente, você achar uma pessoa saudável, uma pessoa sadia. Só vê com doenças, rins, fígado, pele..., mas a nossa família segue a tradição da raiz e é difícil você ir em médico.

As duas narrativas reforçam a perspectiva kalon de que a saúde, primeiramente, quem dá é Deus. Também é perceptível, que esta visão considera saúde como a ausência de doença e a ausência da frequência aos serviços médicos e hospitalares. É preciso dizer, que apesar da comunidade utilizar a medicina tradicional, também faz uso da medicina convencional e dos serviços do SUS. Fato é que durante a nossa visita à comunidade matogrossense, que ocorreu no mês de dezembro, contabilizamos ao menos umas quase 10 pessoas da comunidade, somando entre Tangará da serra, Cuiabá e Rondonópolis, que tinham passado recentemente por cirurgias de catarata em movimentos de mutirão realizado pelo governo estadual.

Devido a isso, pessoas ficaram constrangidas de dar o seu depoimento fílmico, por não poderem tirar os óculos escuros. Inclusive, a própria mãe de Diva, D. Maria de Lourdes também tinha acabado de passar pela cirurgia a cerca de uma semana. Registra-se que ela é deficiente visual e que a cirurgia era apenas paliativa, mas ela estava reclamando muito de dor.

O caso da Comunidade N. Canaã e sua relação com a UBS da Rota do Cavalo

A comunidade do acampamento N. Canaã é um estudo de caso muito interessante, principalmente, por sua característica *sui generis* de:

- 1) Por um lado, ser a primeira terra doada pelo governo federal (União) para um grupo cigano, sendo que esta terra encontra-se localizada a menos de 40 km do centro do poder político brasileiro, o que privilegia que seus líderes, por meio de sua associação, a ANEC, mantenham diálogos institucionais com vários órgãos das três esferas do Estado brasileiro, representando as comunidades ciganas brasileiras em eventos e órgãos do legislativo, do executivo e do judiciário, além de outras instâncias como o Ministério Público Federal, os órgãos midiáticos e esferas acadêmicas, alcançando, por isso, prestígio junto a muitas comunidades ciganas brasileiras;
- 2) Por outro lado, o acampamento ainda está completamente alheio de qualquer infraestrutura básica, posto que seus moradores ainda não dispõem de casas, com saneamento básico, banheiro e água canalizada, mesmo após três anos de assentados. Aliás, água e luz, até têm, mas a água é escassa e numa média de uma torneira por barraca. A questão da água, já foi motivo de conflitos com os moradores do condomínio vizinho, Serra Verde. Seus moradores veem tentando estabelecer um relacionamento com os profissionais da UBS da Rota do Cavalo, que atende as duas comunidades, mas ainda é uma relação carregada de conflitos e contradições de ambos os lados, o que influencia no resultado da condição de saúde de alguns membros da comunidade, como D. Marinalva, um caso emblemático, que acaba por ter negligenciado o tratamento de saúde adequado para o seu problema de diabetes.

Neste cenário, é preciso explicitar que as comunidades do Condomínio Serra Verde e N. Canaã são rurais e há problemas com transporte público do local para outras regiões do DF e Brasília, como nos relatou o gerente e médico da unidade de saúde, Uélver. A UBS funciona de maneira muito precária, em um espaço cedido pela igreja Católica, que conta com uma sala de aproximadamente 20 metros quadrados, que abriga o consultório médico, de enfermagem, sala de recepção e medicamentos, além de uma pequena cozinha e um espaço da igreja com cadeiras, que serve como local de espera.

Atualmente, a unidade conta com, além do médico, uma enfermeira, duas técnicas de enfermagem e quatro Agentes Comunitários de Saúde (ACS). Falta um dentista e o profissional mais próximo referenciado pelo SUS, fica há no mínimo dois ônibus de distância, o que

inviabilizava até mesmo esse atendimento, já que na ocasião, a localidade estava sem linha de transporte público. Pesa ainda o fato da UBS atender a uma zona rural, composta por muitas chácaras e não contarem com um carro, o que dificulta a atuação dos ACS. O trajeto do centro de saúde até o acampamento N. Canaã é possível tranquilamente de ser percorrido a pé, seguramente não ultrapassando mais de mil metros.

Segundo informações do médico Uélver, atualmente, com a ajuda da comunidade estão reformando a sala que já possuem e outra sala, que esperam transformá-la em um local para coleta de exames e vacinação. Sobre a questão da UBS não ter uma sede própria, citou a dificuldade, da região toda não estar regularizada, por ser terras da União. E trouxe um dado que desconhecia, o fato de que a escolha do local para o assentamento da Comunidade de N. Canaã ter sido motivo de conflitos com os moradores do Condomínio Serra Verde:

Uélver: Essa região tem uma dificuldade, os terrenos aqui são irregulares, são da União, então, o GDF (Governo do Distrito Federal) não tem como muito intervir, porque gera uma burocracia enorme, porque a União teria que doar para o GDF e o GDF teria que doar ou passar a tutela para a Secretaria de Saúde, pra gente conseguir construir uma UBS ou alguma coisa do tipo. Inclusive, foi motivo de conflito quando os ciganos chegaram, porque onde estava montado o assentamento deles, salvo engano, o GDF ia fazer um centro de referência de cultura cigana aqui no Distrito Federal nessa região, mas é um espaço que estava em julgamento, não me lembro o termo jurídico agora, mas ele não poderia ser destinado para mais nada, porque pertencia ao condomínio e foi até um dos argumentos que o condomínio tá tentando usar para regularizar, porque já tirou um pedaço do terreno e regularizou, tá em processo de regularização (refere-se ao espaço da comunidade cigana), porque não regularizar o restante (do condomínio que estão os moradores não ciganos)? As condições são precárias, é comunidade carente, a gente tem o assentamento dos ciganos, mas nós temos dois assentamentos do MST, muitas famílias que trabalham como chacareiro, sem carteira assinada, já tivemos alguns casos de trabalho escravo, então é uma comunidade apesar de estar tão próxima de Brasília, são 30 a 40 km você deve estar no congresso e a gente tem essa realidade tão desconexa. Outro grande problema que sinto bastante falta, é ter um dentista na equipe. A saúde bucal é crítica. Tem um dentista de referência que fica na Clínica da Família de Nova Colina, que o paciente tem que pegar no mínimo dois ônibus para ser atendido e atualmente a linha de ônibus daqui foi cortada, porque uma época tava sem ônibus, descobriu que estava desviado para o Lago Norte ou Paranoá. Aí entraram no ministério público, o ônibus voltou para a linha e agora sumiu de novo.

A parte das questões de infraestrutura, que obviamente, são importantes para o atendimento integral em saúde, incluindo a bucal, que como constatamos *in loco* e citada por outros profissionais, é precária na Comunidade N. Canaã; outras questões e conflitos foram apontados neste relacionamento e de ambos os lados. Por exemplo, podemos começar com as questões referentes ao planejamento familiar e à saúde da mulher e do homem, incluindo a

saúde sexual e íntima, como vimos, um tabu, entre a maioria dos grupos e comunidades ciganas e não é diferente com a comunidade brasiliense.

Creio que boa parte das questões de saúde se referem a essas problemáticas, que estão envoltas na questão da “vergonha” corporal e modos de se portar frente ao corpo, que inclui os cuidados e acompanhamentos do pré-natal na gravidez e no parto; os cuidados e a higiene das crianças que não se adequam aos considerados como “correto” pela medicina convencional; os cuidados envolvendo a prevenção de doenças sexualmente transmissíveis e os métodos contraceptivos; bem como os cuidados de prevenção a doenças como os cânceres de próstata, do útero, do colo do útero e de mama.

Entra aqui a visão de mundo que pede uma família grande, composta por muitos filhos e um casamento, muitas vezes, muito cedo, em alguns grupos a partir dos 13 anos, o que gera também problemas como a gravidez precoce. No outro extremo, a infertilidade feminina ou masculina, deste ponto de vista, é também um problema de saúde. Lembramos, que na visão da kalonidade, ser saudável, ter saúde, é não ir ao médico e aos serviços de saúde.

Entre os principais problemas mencionados pelos profissionais estão: a diabetes; a hipertensão aliada ao colesterol; a questão da higiene pessoal; os problemas com o planejamento familiar; a saúde sexual e a falta de prosseguimento aos tratamentos como o absenteísmo alto nas consultas de retorno ou na realização de exames e a falta de acompanhamento no uso de medicamentos, provocando dificuldades nos ajustes de doses. Também afirmaram que buscam um imediatismo no atendimento. Uélver reforçou alguns desses pontos e salientou dificuldades para acompanhar a parte da comunidade que continua nômade:

Uélver: O que mais predomina é hipertensão, diabetes e obesidade. Não muda muito o perfil da prevalência da população em geral. Seriam as coisas mais prevalentes, essas: obesidade, que pode gerar hipertensão e diabetes, dislipidemia que é o colesterol alto e as consequências dessas doenças. O segmento é um pouco complicado, porque como eles migram e nem sempre consigo encontrar todo mundo que fica na comunidade. Então, eles vêm aqui referem pra gente 80 pessoas aí você vai lá e encontra 20. E tento seguir alguns pacientes, mas é complicado. Uma dificuldade grande que eu tenho com eles, quando você faz orientação, sempre concordam com tudo que você diz e dizem que vão seguir, mas geralmente não seguem. A mesma coisa acontece quando você pede exame e eles dizem que vão fazer, mas não fazem. Então, tenho muito pouco resultado de exame, pouco retorno, relato se tá usando medicação de forma adequada, tem essa dificuldade de fazer ajuste de dose.

Para a técnica de enfermagem, Maria Olímpia, a higiene é o problema principal de saúde da Comunidade N. Canaã. Mas, também cita a falta do seguimento nos tratamentos, a busca

pelo atendimento imediato e relata que não visitam muito o acampamento pela falta de um carro:

Maria Olímpia: Começa pela falta de higienização e na realidade, eles não seguem igual a outra população. Com consulta agendada eles não veem, muito difícil. O que eles quando precisam, tipo machuca, criança tá com piolho, alguma dor, dor de dente, qualquer dor, eles querem chegar e ser atendidos, mas o seguimento não segue. A gente tem essa dificuldade. Como não tem transporte pra ir lá, a gente fica muito sem ir. Mas, à medida que eles procuram ou quando muito raramente tem o transporte, a gente vai lá. A gente faz o que dá pra fazer, se desdobra e faz. Vai lá quando tem alguma queixa, alguma procura, vai e quando chegam aqui são atendidos também. A saúde bucal deles é ruim demais. Essa questão de higiene lá é muito precária, entendeu, porque eles não têm esse pó pra isso, acha que comeu tá bom. Não tem a preocupação da higiene. É através da higiene que você tem saúde, porque saúde não é só tomar remédio e tá tudo bem. Tem muita coisa que você não precisa da medicação, só uma orientação, seguir uma alimentação certinha, na hora, não comer muita gordura, essas coisas, a gente tenta fazer. Mas é difícil.

Da mesma forma, a ACS, Raiane Augusto, avalia a questão da higiene como central, trazendo ainda pontuações relativas à saúde sexual e planejamento familiar e a falta de prosseguimento nos tratamentos, reforçando que têm uma visão que não privilegia os aspectos da prevenção em saúde. Aliás, a questão da saúde feminina foi bastante comentada por todos os três profissionais e vamos separar um bloco só para comentá-las. Por enquanto, neste trecho, fica o reforço dos itens já enfocados acima:

Aluízio: Quais são os principais problemas de saúde na comunidade cigana?

Raiane: A maior parte é relacionada à higiene mesmo e é cultural. E promover a saúde lá dentro é um pouco complicado. A gente tentou fazer um trabalho com a enfermeira, sobre o aspecto do planejamento familiar, sobre sexualidade, então, lá dentro eles receberam a gente super bem, mas quando a gente saiu, eles meio que travaram, pediu para que as mulheres não viessem, que eles não queriam muito acesso. Então, são mais as questões culturais e a higiene de lá que tá precário, eles não têm saneamento básico. Os jovens não têm muito o que dizer, mas eu vejo que negligenciam a saúde deles. É a questão de passar mal e ir no posto. Eles não querem fazer o acompanhamento certinho. Não entenderam qual é o sentido de você prevenir, do que remediar, estão ainda na fase da remediação. A gente vai tentando abordar de alguma forma. A gente percebe que a pessoa não vem à consulta, a gente vai lá e agenda. Já que eles não têm essa facilidade, não querem vir aqui marcar, então, a gente acaba facilitando o acesso, mas eles se negligenciam quanto à saúde, não veem como um bem necessário.

O impressionante é que essas questões são muito parecidas àquelas já relatadas nos estudos sobre o tema. E são semelhantes aos principais problemas de saúde levantados pelas técnicas do MS quanto a saúde geral da população cigana no país, que basicamente, está concentrada nas doenças crônicas, como diabetes, hipertensão, colesterol, atribuindo essas

problemáticas a uma alimentação inadequada. Mas as técnicas do DAGEP-SEGEP-MS acrescentam um adendo: as questões relacionadas a depressão, que é um assunto pouco comentado na saúde cigana e foram as únicas que falaram sobre o tema mais diretamente.

Sobre as questões da saúde mental, os profissionais de saúde da UBS da Rota do Cavalo, nos relataram apenas um caso de depressão pós-parto no acampamento N. Canaã, mas porque eu perguntei, devido exatamente ao fato de que as técnicas do MS já tinham ventilado essa questão como um problema emergente de saúde entre as comunidades ciganas, principalmente, as mulheres. No diálogo que mantivemos, as gestoras do MS, cujo trecho trago abaixo, relataram a dificuldade para que o homem cigano, como a população masculina no geral da sociedade majoritária, frequente os serviços de saúde, como um dos principais problemas de saúde e comentaram, apenas quando eu provoquei, sobre a dificuldade do acompanhamento pré-natal e vacinação das crianças.

Maria de Fátima: Os principais problemas de saúde que a gente já encontrou nessas caminhadas: a questão da depressão; a questão da hipertensão; a questão da diabetes e o colesterol.

Beth: Os homens não vão aos serviços de saúde.

Maria de Fátima: O que você pode ver, tirando a depressão, é que são doenças invariavelmente provocadas por uma alimentação rica em gordura e pobre em legumes, verduras. Nem o sal o cigano conhecia. Porque quando ele andava nas suas peregrinações não tinha. Então, se consumia muito mais alimentos *in natura* do que processados. Então, isso tá complicado. A questão da obesidade. Você não vê uma mulher cigana com meu corpo por exemplo. São todas rechonchudinhas... E aí a comida cheia de carboidratos, de gorduras.

Maria de Fátima: E me chamou muito atenção lá em Camaçari (Bahia) a quantidade de pessoas que relatavam o uso de antidepressivo.

Aluizio: E isso se deve a que? Será reflexo do racismo e do preconceito?

Maria de Fátima: Eu acho que isso se reflete. É claro que tem um fator externo. Quer dizer como se relaciona com o mundo da porta pra fora, mas eu acho que tem um pouco da vida da comunidade, o machismo, as limitações, a própria violência, conjugal, contra a mulher, que também é um problema de saúde, de vigilância sanitária.

Aluizio: E as crianças, a vacinação como é isso, as mulheres fazem acompanhamento pré-natal?

Maria de Fátima: Claro que não. Oh! Oh! Oh! São raras! São raras!

Beth: Em Camaçari até que sim, né.

Fátima: É, em Camaçari até que têm uma relação legal com o pessoal da saúde.

Beth: Pelo menos o pessoal de Camaçari, porque entorno assim resto do Estado não são as mesmas coisas, as condições são diferentes...

Passemos aos problemas relacionados aos cuidados infantis, trazendo as narrativas de duas pessoas do acampamento N. Canaã. A primeira é de Luan que revelou que o filho, Maciel,

atualmente com nove anos, não teve o acompanhamento necessário no pré-natal, em partes devido à distância do hospital, destacando que não há visitas regulares dos ACS na comunidade. Ele tocou ainda na questão relativa a higiene, um assunto bastante mobilizado pelos profissionais da UBS como um dos principais problemas de saúde e reforça a visão de que a saúde para as pessoas ciganas é uma dádiva divina.

Luan: Saúde hoje tá precária. Mas nós ciganos, é difícil irmos para o hospital, porque acho que é Deus que nos olha. Você pode ver aí que é difícil as pessoas virem acompanhar as crianças na barraca, porque têm medo também de vir, de pesar as crianças. Aqui não tem isso, não tem aquele acompanhamento dos agentes de saúde. Nós, vira como nós pode. Higiene nós tem. Nós, não deixa uma coisa e ir sujando até chegar num ponto de estar cheirando mal. O que nós ver uma coisa sujando, nós pega lava, coloca pra secar; um tapete, nós vemos uma coisa suja, nós queremos lavar, uma louça nós queremos lavar, nós vemos uma criança suja, é assim! Tem pessoas que falam que cigano não toma banho, mas na verdade, isso é mentira, viu? Porque cigano já amanhece cedo e toma banho, entendeu? Isso é uma higiene, eu creio. E você vê é a tribo também que dá menos trabalho pra saúde.

Aluizio: E o seu filho teve o acompanhamento do SUS?

Luan: O meu filho nasceu lá para o rumo da Bahia. E lá a situação também é precária sobre negócio de saúde. Meu filho nasceu no hospital Unimec e ele pegou uma infecção na pele do hospital, era público e maternidade e o meu filho ficou uns oito dias na incubadora tomando uma luz ultravioleta e eu trouxe ele pra casa e só tive dois acompanhamentos das agentes da saúde e depois eles desaparecerem e aí, graças a Deus, meu filho cresceu, tá aí, não tem nenhuma doença, não existe doença no sangue, na pele, é perfeito.

A segunda narrativa é a de Nilda, de apenas 26 anos, que tinha acabado de dar à luz a sua quarta filha, Vitória, na época (fevereiro de 2017) com apenas dois meses de idade. Conseguimos o diálogo com Nilda durante uma carona que a levamos, a filha e um sobrinho, Daniel, a uma clínica da Família de Sobradinho I, justamente, para tomar as vacinas infantis. Isso porque, a UBS da clínica da Rota do Cavalo não tem um posto de vacinação e só realizam esse processo durante as campanhas.

Apesar timidez e das esparsas palavras, foi possível observar que para as mulheres do acampamento N. Canaã, o acompanhamento pré-natal não é uma prioridade, revelando que das quatro vezes que ficou grávida, esta é a primeira que segue o programa médico. Um indicativo forte de que ela e provavelmente outras mulheres do acampamento não fazem o acompanhamento ginecológico e de prevenção às doenças do útero e de mama, além daquelas que se relacionam ao processo de envelhecimento feminino, a chamada menopausa. Ademais, Nilda, ao contrário de Luan, pontuou que a equipe de saúde faz sim visitas ao acampamento. O que eu concluo, que deve haver visitas, mas não na quantidade suficiente.

Aluízio: Você tem quantos filhos?

Nilda: Quatro.

Aluízio: Fez o pré-natal e acompanhou também com os outros três?

Nilda: Não. Nós, morava na roça e eu era muito nova, não sabia disso, pessoa besta.

Aluízio: Era longe do hospital?

Nilda: Era muito longe, era com distância daqui até onde nós mora (da clínica em Sobradinho até o acampamento, que dá uns 20 km).

Karen: Quantos anos você tem?

Nilda: 26.

Karen: Você fica com vergonha?

Nilda: Hunrum! (Sorri encabulada)

Aluízio: Onde você mora não tem outro posto? Porque você veio pra cá?

Nilda: Tem. É porque lá não tem vacina. Ah quer tipo de vacina lá não tem.

Aluízio: Tem médico?

Nilda: Tem um médico e uma enfermeira

Aluízio: E lá eles têm estrutura, como é o atendimento lá?

Nilda: Lá tem, mas não tem as coisas todas certas. Uma hora médico não vem, outra a enfermeira. Mas lá atende certinho. Só não tem as vacinas.

Aluízio: E os profissionais são bons?

Nilda: É tudo bom lá. Atende tudo certinho. Eles, vai atrás da gente, vai atrás, visita a casa da gente.

A questão da saúde feminina foi uma das mais mencionadas como problemática pelos três profissionais de saúde com quem conversei na UBS. Inclusive, quando perguntei se a cultura cigana era parecida com a brasileira, uma delas, a ACS Raiane, chegou a afirmar que a cultura masculina do acampamento N. Canaã era machista. Entre os argumentos que usa para defender o seu ponto de vista estavam questões como o fato de os maridos não gostarem que as mulheres usem métodos anticoncepcionais, como as pílulas, porque querem ter muitos filhos:

Raiane: Tem muita diferença! A questão do machismo lá é muito permanente. A gente percebe que a mulher é bem marginalizada. O que eu conheço da cultura deles é o que eu converso com eles. Eu sou muito curiosa e eles acabam conversando, falam como é a questão do casamento, as festas que tem aí, mas a forma deles trabalharem e deles quererem conseguir as coisas não parece com o nossa. Eles querem ganhar no grito. Então, a questão cultural pega muito, eu acho muito diferente, em vários aspectos. O que mais chama atenção é a questão do machismo mesmo. Das mulheres não poderem fazer o que elas querem, não ter liberdade para escolher e de não ter acesso a um médico homem, por ser homem. Essas coisas que eu chamo de machismo mesmo. Mas a questão cultural deles. É isso que eu falo que a gente tem que estudar e tentar, não aceitar, mas pelo menos entender como eles lidam com a situação, o que é complicado pra gente, porque vê tudo de outra forma. Hoje uma mulher pra fazer um preventivo, às vezes é escondido, tomar um anticoncepcional, às vezes, é escondido.

A técnica de enfermagem, Maria Olímpia, também explicitou o assunto. E comentou sobre a dificuldade para as mulheres realizarem o exame preventivo do Papanicolau.

Maria Olímpia: Ah saúde da mulher é um pouco complicado porque segundo eles, a cultura deles não é muito assim de usar anticoncepcional, preservativo. Exame periódico, Papanicolau, também é difícil ver. Tem umas que veem aqui a gente oferta, às vezes, até marca, mas elas não veem. Acho que é o marido que não deixa. Preservativo eles não usam, porque segundo a cultura deles, o cara pra mostrar que é homem, quanto mais filhos tiver, está provando que realmente é macho, essas coisas da cultura e é a mulher que sofre. Porque ela vai ter 4, 5, 6 crianças e que não faz acompanhamento, só vem quando tá doente e ela não faz as consultas de rotina, uma orientação é muito difícil.

Ainda sobre esse tema, chamo atenção para a narrativa do médico Uélver, que confirma a situação relatada pelas duas outras profissionais, exemplificando com um episódio conflituoso relativo à palestra de planejamento familiar e prevenção às doenças sexualmente transmissíveis. Esta narrativa esboça ainda uma visão distorcida por parte do médico, de que a política da minoria, acaba por se transformar numa “barreira” para o acesso a saúde, alegando para tanto, que busca ser atendido na frente das outras agendas e usuários já marcados.

Uélver: Teve uma enfermeira que trabalhou com a gente um ano e pouco e ela fez uma oficina lá pra falar de sexualidade. Aí o relato que a gente teve é que na hora, as mulheres estavam curiosas em aprender, os homens bem calados, bem sérios e que quando a equipe saiu do assentamento, aí os homens deram uma bronca, reclamaram um pouco. Que nenhuma mulher poderia ir lá falar dessas coisas. Então, a gente tem algumas barreiras culturais que são um pouquinho difíceis de transpor. Você falou na questão de ouvir o outro lado. Muitas vezes, a gente tem uma dificuldade assim: eu acredito que a política de minoria tem que existir, mas muitas vezes ela vira uma barreira, porque aí aquela minoria quer usar aquilo como escudo ou justificativa pra tudo. Por exemplo, mesmo que o paciente não esteja grave e me procura, eu tenho paciente grave aqui, ele quer ser atendido na frente porque é uma minoria, mas naquele momento aquele cara é grave, é urgente, então não posso parar. Não é questão de: *“ah eu estou te negando atendimento”*. Não! É: *“eu vou te atender, mas olha você pode vir tal horário, porque eu preciso resolver isso agora”*. Aí sempre vem o discurso: *“ah, mas eu tenho direito, mas isso mais aquilo”*, apesar que com eles em especial eu nunca tive...

Portanto, os tabus relacionados ao sexo, à vigilância em torno das mulheres e a cultura de ter muitos filhos são questões prementes para serem trabalhadas nas comunidades ciganas. Talvez, agora, compreendemos a importância do Ministério da Saúde e dos serviços do SUS entenderem a preferência que alguns grupos ciganos dão para que seus membros possam ser atendidos por profissionais de saúde do mesmo sexo. Este, aliás, a meu ver, foi a principal reivindicação específica que o grupo de N. Canaã, pontuou, na área da saúde.

Aluízio: Na saúde, há algo específico que os ciganos exigem ser tratados diferentes dos *gadjon*?

Wanderley: Exige. Precisamos que o MS tenha conscientização que nós ciganos somos uns povos, comunidades tradicionais esparramadas no Brasil inteiro... não somos tímidos, somos comunicativos, educados, apesar de não ter muito estudo. Tem uma cultura nossa que somos vergonhosos. Há coisas que eu não faço na sua frente e que você não é cigano faz na minha. Entendeu? As mulheres, por exemplo, uma das coisas que o Ministério da saúde deveria entender, porque a gente já colocou essas questões em vários encontros no Brasil, é que as mulheres ciganas fossem atendidas pelos médicos, respeitando a nossa cultura. Acho que uma mulher médica, doutora, tem mais intimidade e facilidade de identificar uma situação em uma outra mulher do que um homem, baseado na minha cultura. Porque a mulher com mulher, ela tem mais intimidade, uma fala coisa pra outra e com homem já fica com vergonha. Então, as nossas mulheres não se sentem à vontade, quando tem necessidade de ir ao médico e é examinada em determinados exames por um homem. Respeita a minha cultura. Eu não sou uma religião, eu sou uma cultura! Cigano não é uma religião. O que é ser cigano? Cigano vem de uma etnia, vem de uma nação.

Ora, na UBS há apenas um profissional médico e ele é homem. Ou seja, haverá sempre dificuldades para que as mulheres do acampamento se consultem com ele. Ademais, a própria questão da sexualidade, como vimos, é um tabu, que é visto de forma diferente pela cultura cigana e precisa ser trabalhado de forma mais cuidadosa pelos profissionais de saúde, para não causar constrangimentos, ou pior ainda, ampliar o afastamento da comunidade da unidade e dos cuidados em saúde.

Encerrando o capítulo trago duas questões: a primeira são alguns conflitos que os profissionais de saúde relataram ocorrer com a pessoas ciganas, inclusive relativo a um relatório que o acampamento fez para uma secretaria do GDF apontando falhas no atendimento da UBS; e a segunda diz respeito ao caso de D. Marinalva, como um exemplo que sintetiza as contradições relativas ao modo de ver a doença e ainda a questão grave que a diabetes tem para a saúde da população cigana, confirmando todos os indicativos relatados sobre os principais problemas de saúde deste público.

A ACS Raiane nos comentou que no começo do relacionamento com as pessoas ciganas foi mais difícil, porque queriam que a unidade ficasse dentro da comunidade, mas que depois melhorou e hoje o maior problema é a falta de frequência na unidade:

Raiane: No começo, queriam que a unidade não ficasse aqui. Talvez até para melhorar a comunidade deles, queria que montasse um ponto de atendimento lá. Acho que você conheceu, não tem essa distância absurda, que eles não possam vir andando, que não possam acessar. Aí, entraram com ação, mas a gente respondeu e ficou por isso mesmo. E daí a gente começou a conversar, eles começaram a perceber que a gente formava parcerias e aí foi melhorando.

O acesso melhorou bastante. Mas ainda não vêm com tanta frequência, vêm mais para as queixas e não para o controle. Mas tá bem melhor!

Por outro lado, a técnica de enfermagem Maria Olímpia, lembra que a falta de escolaridade e o analfabetismo são problemas que afetam tanto nos cuidados de prevenção à saúde, quanto no entendimento da importância do acompanhamento do tratamento médico, relatando dificuldades, inclusive para lerem as receitas e saber a dose prescrita do medicamento, tendo que por vezes, desenhar para que compreendam os horários.

Maria Olímpia: A maioria deles não sabe ler e nem escrever. Isso já é uma dificuldade. O médico passa uma receita, mas aí ele não sabe ler, às vezes a gente tem que desenhar o sol, é tomar de manhã, de dia, a lua pra saber que é a noite. Às vezes a gente pinta pra eles não tomar a medicação errada. Eu acho que devia investir mais em estudos pra eles, facilitar um conhecimento de alguma forma pra eles. Ter uma escola lá dentro ou alguém pra ir lá dar aula, alfabetizar o povo, porque é como se você fosse cego, você não saber ler. Porque você fala a medicação, mas como eles não tomam direito, a medicação não vai fazer o efeito esperado. Aí eles acham porque eu vou tomar, se não tá melhorando? Mas era pra tomar duas vezes, digamos, tomou uma vez, era pra tomar 21 dias, ele tomou uma semana.

Analisando os problemas do não seguimento aos tratamentos, do alto absenteísmo nos exames e do desejo do atendimento imediato; o médico acredita que o problema está relacionado ao fato de que apesar de ser um acampamento fixo, parte das pessoas referenciadas continuam nômades e circulando por outras localidades, citando famílias que veem da Bahia, o que torna o trabalho de acompanhamento mais difícil e complexo.

Uélver: Vem alguma família da Bahia que quer fazer algum segmento, mas não consigo. Até hoje não consegui sensibilizar no sentido de que não consigo fazer as coisas num único encontro. Chega um paciente crônico que tem hipertensão, diabetes, dislipidemia; vou precisar avaliar, pedir exames e instituir uma prescrição, aí preciso reavaliar dali a três semanas, para saber se minha prescrição tá adequada, avaliar os exames e fazer os ajustes. Este ponto é muito difícil, porque geralmente buscam atendimento imediato... Chega de viagem da Bahia, chegou ontem, vem aqui hoje e fala: *“olha eu preciso ser atendido hoje, porque eu amanhã eu tô indo embora”*. Só que muitas vezes quando chega já tenho paciente agendado, tô com demanda e não tem como parar de atender... e porque nunca me aprofundi no tema, não sei se é uma questão cultural, é muito difícil a questão de orientação. Geralmente concordam com tudo, são de uma gentileza absurda, quando você conversa, falam que entendem, quando não seguem alguma recomendação pedem desculpas, mas seguir, eles não seguem! Tive uma situação que teve um pouquinho de enfrentamento, mas isso, muitas vezes vira barreira. Fizemos um relatório pra uma secretaria aqui do GDF falando da dificuldade do acesso à saúde e tinha tanto críticas à equipe, quanto em relação a gente não ter ônibus, não ter estrutura, não coletar exames. Mas o que chegou no relatório para eu responder, algumas coisas eram inverídicas, porque colocava uma população muito grande no assentamento. Não é real, porque a gente visita.

Tem ainda mais que é do lado, tem cadastro, a população era menor. Eles citavam algumas dificuldades de acesso do segmento, mas aí você vai calcular o índice de abstenção de falta, grande, retorno muito grande. Então, no relatório pontuei algumas coisas, porque uma mão lava a outra. Aí eu entendo que eu tenho sim que facilitar e ofertar o atendimento, mas só isso não basta, tem que ter um acordo, a pessoa tem que fazer o segmento, mas eu sempre encontro essa barreira. Dentro da cultura de saúde, de certa forma é compreensível, porque, quando você fala de uma hipertensão, um diabetes, um colesterol alto, muitas vezes, no início, elas são assintomáticas, silenciosas. É difícil fazer o paciente compreender que está doente e precisa de tratamento. É mais fácil me procurar por uma dor de dente, do que por hipertensão, diabetes, dislipidemia.

Nota-se na fala do médico que ficou uma mágoa do relatório realizado pela comunidade e que ele teve de responder, salientando que isso pode se tornar uma barreira. Ainda, que ao final, faz questão de dizer que o absenteísmo ou a falta de seguimento no tratamento e prevenção seja um problema compreensível pela cultura de saúde, além de justificar a dificuldade pelo fato de que parte da comunidade continua nômade. Ou seja, os profissionais ainda não conseguiram se desprender do conceito de território geográfico como preconiza a estratégia de saúde da família, para compreender que o território cigano é mais amplo e simbólico.

Para exemplificar as dificuldades no prosseguimento dos tratamentos, como a não utilização correta de remédios e o absenteísmo na marcação de exames, tanto o médico Uélver, quanto a ACS Raiane, relataram o caso de D. Marinalva. Atualmente, a pessoa mais velha da comunidade (66 anos), ela sofre com uma diabetes violenta. A ACS, por exemplo, citou o caso quando lhe perguntei se procedia de alguma maneira diferencial no atendimento com as pessoas ciganas, pelo fato delas serem ciganas:

Raiane: De uma certa forma acaba tendo, porque eles impõem algumas questões culturais deles, então, você tem que abordar de uma maneira melhor, tentar aproximar eles da equipe. A D. Marinalva, eu vou dando exemplo porque acho que fica mais fácil entender, a D. Marinalva, é uma senhora que é diabética e tudo mais e ela não faz o acompanhamento correto, então a gente fica procurando ela, tentando facilitar o acesso, mas....

Já o médico Uélver disse o seguinte:

Uélver: A gente tem uma paciente lá da comunidade, que ela já é idosa, é diabética crônica, já praticamente perdeu a visão, já amputou dedos de ambos os pés, já acompanho há mais de dois anos e não tenho nenhum exame dela. Absolutamente nada, nenhum hemograma. Quando eu converso com ela, sempre diz que vai fazer e já relatou a questão dos filhos não levarem para fazer os exames, questão de que vai trabalhar, fazer alguma coisa e não leva. Isso ela já queixou, mas pelo que eu vejo da cultura deles, nunca vi ela cobrar, exigir do filho que fizesse. A gente meio que ajusta o medicamento, quase que psicografada, imagina que aquela dose vai ser adequada. Como ela é diabética, a gente consegue o aparelho glicosímetro para ela aferir a glicemia e eu preciso

que anote num papel as glicemias, porque preciso de algumas medidas pra saber como é que eu vou ajustar cada uma das seis doses. Não é uma coisa tão simples como só dar um comprimido e avaliar um único parâmetro. Quando parte pra insulina, precisa fazer um mapinha glicêmico e eu não consigo dela. Geralmente, vem acompanhada de uma criança. Alguma situação que eu já exigi que viesse adulto, ela veio com umas quatro pessoas, mas o discurso é muito recorrente. Eu falo da importância da doença, de fazer o tratamento, tomar o medicamento, fazer os exames, fazer o mapa glicêmico, todo mundo concorda pede desculpa, fala que dessa vez vai fazer, aí já desaparece, então, é uma paciente que geralmente procura quando tá descompensada.

A diabetes e a hipertensão foram considerados, ao lado do colesterol e doenças respiratórias, como os principais problemas de saúde citados, por profissionais, gestores e mesmo os estudiosos do tema. De maneira que podemos ver a encarnação deste fato num caso específico. O histórico da idosa com o serviço de saúde ocorre há mais de 13 anos, quando precisou amputar dois dedos por conta de ter pisado num espinho de cobra. Mas, as complicações vieram com a diabetes e a hipertensão e a recorrência aos serviços de saúde de alta complexidade se deram principalmente por conta disso. Vejamos como ela relatou sua experiência com os serviços de saúde:

D. Marinalva: Todo mundo aqui é sadio, graças a Deus. Só aquele ali (o marido seu Antônio), que tomou um acidente, que ficou na UTI 20 dias e ficou mais 20 na enfermaria. Tomou traumatismo craniano do acidente e ficou... então, todo mundo aqui é sadio. Só eu que tenho diabetes e pressão alta.

Aluízio: E a senhora faz tratamento?

D. Marinalva: Eu tomo remédio. Tomo, tomo.... É pelo governo. Às vezes não tem, falta né, porque é muita gente tomando remédio. Às vezes vai buscar lá no postinho e não tem, aí a gente vai e compra. Só que a insulina nunca faltou não. Porque eu tomo a insulina e não falta, mas os comprimidos faltam, aí eu compro. É baratinho: R\$ 10 a R\$ 15 reais.

Aluízio: A senhora sofre algum tipo de mau atendimento?

D. Marinalva: Não! Sou bem atendida quando eu chego no hospital. Quer ver? Tem quase quatro anos que eu fui no hospital, que eu fiz uma cirurgia nesse pé aqui esquerdo, cortou metade dele, tirou os dois dedos de fora, aqui no Sobradinho. E esse daqui (direito) tem cinco anos que eu fiz neles. Mas graças a Deus, de lá pra cá, eu só vou aqui no postinho mesmo consultar pra eles passarem meu remédio, graças a Deus... Só peguei essa maldita aí que me persegue, essa diabetes e minha pressão alta, mas eu tomo meus remédios de manhã e de noite, tudo bem.

Aluízio: E além desses remédios a senhora faz algum outro tipo de tratamento? Com ervas, chás, alguma coisa assim?

D. Marinalva: Eu não. Não.

Karen: Mas a senhora disse que não gosta de hospital, por quê?

D. Marinalva: É porque eu não te falando, fiquei um mês e tanto lá em Barreiras, internada, na Bahia, aí amputou a metade do meu pé, pra frente, ali, pros dedos, ó cortou. Eu fiquei quase um mês, quase morri, fiquei dessa finurinha, ó! Essa menina minha aqui e a outra minha caçula, eu tava quase

morta, essa outra que mora lá em Barreiras, ela foi lá me ver. Passou quatro meses que eu fiz a cirurgia do meu pé, eu vi embora pra cá.

Karen: Já tinha ficado doente antes?

D. Marinalva: Primeiramente, nós pousou numa rua chamada Lusiania e já tava escurecendo, eu peguei o balde de água e fui tomar banho na barraca. E eu fui descalça, olha que tentação? Aí eu senti aquela dorzinha fininha no meu pé, assim, embaixo, no solado do pé, ó, nas pontas dos dedos, aí que dor fina! Aí meu Deus o que é isso? Tomei banho ligeiro e falei pra ele: *ó Toim, minha perna tá doendo, meu pé tá doendo eu pisei numa coisa ali e meu pé tá doendo*. Aí ele falou: *“ué, que é que foi?”*. Falei: *“não sei não, não sei se é espinho, não sei o que que foi”*. Já a noite eu não dormi. De manhã o meu pé pegou doer, de noite a latejar e ainda saí de manhã, caminhei o dia inteirinho vendendo pano de prato. Quando eu voltei já não aguentei mais. A minha perna doendo, inchada e o meu pé tudo vermelho. Aí, lá se cercou de cansada, sabe, aí o meu irmão chegou, o Batista, foi pra cima lá da cama e veio cá aonde eu tô, aí chegou para o meu marido e perguntou assim: *“que minha irmã tem que tá sem fôlego, sem ar?”* Aí ele falou: *“não sei! É porque ela tá com o pé machucado”*. Aí ele: *“não ué, minha irmã tá é morrendo, não, pera aí”*. Aí me pegou e me jogou dentro do carro e me levou logo para o hospital. Quando chegou lá no hospital, o doutor me examinou, aí eu já tava passando mal era para morrer mesmo! Me colocou balão de oxigênio, depois que eu melhorei, me procurou como é que foi? Aí falei que eu fui tomar banho atrás da barraca e eu pisei numa coisa. Aí foram lá atrás da barraca, sabe o que que era? Uma espinha de cobra, que eu pisei. Mataram a cobra e secou e ficou a espinha lá. Tá vendo? Eu fiquei uns dois meses nessa vida. Fiquei no hospital de Gama, depois passei para o Hospital de Base. Voltei, tornei ir. Aí eles tiraram dois dedos. Depois de 13 anos, esse pé tornou negociar, lá em Barreiras, foi e cortou metade do pé... chega aqui, cinco anos esse pé aqui tornou negociar, foi e tirou dois dedos, fiquei um mês e tanto internada. Mas de lá para cá, graças a Deus, não senti mais nada não.

Para compreendermos o caso de saúde de D. Marinalva na sua integralidade, é preciso contextualizar algumas questões, como o longo histórico que mantém com os serviços de saúde e a própria configuração interna da comunidade, além de considerarmos que o olhar sobre a saúde, a doença e a vida e a morte das culturas kalon são diferentes daqueles seguidos pela medicina convencional ou pela sociedade majoritária.

Ela e o marido são as duas pessoas que mais precisam de cuidados no acampamento, porque além de mais idosos, são os que tem problemas congênitos. O senhor Antônio, sofreu um acidente de carro há alguns anos, pelo que está impossibilitado de trabalhar e ainda tem alguns problemas com demência e hipertensão. Atualmente, ambos vivem com o filho Luan, 24 anos, que é separado e o neto Maciel (filho de Luan). Olhando para os padrões culturais da kalonidade, a família está fora dos padrões, porque tem o seu poder interno, que normalmente, é regido pela figura paterna, dividido entre a mãe e o filho. E sem contar que ele é separado, um *status* ainda não completamente aceito na cultura kalon tradicional, que entende o casamento como único e para apenas uma vez na vida. Ou seja, é a família mais vulnerável.

D. Marinalva tem o saber do passado, de quem viveu na pele a experiência da vida nômade e dos sofrimentos que traz, especialmente a lida das tarefas domésticas, que se tornam muito pesadas. A família já foi nômade e talvez é a que mais preserve os discursos da kalonidade, porque diferente de Jefferson e Wanderley, estão menos contaminados dos discursos dos direitos humanos e do ativismo, ainda que esteja buscando se apropriar também. Ele busca um espaço como liderança da associação e participa de alguns eventos e órgãos, sendo suplente do Conselho de Alimentação e Saúde do GDF. Mas a hierarquia da idade na cultura kalon pesa e ele ainda está se firmando e quem de fato dirige e lidera o acampamento e a ANEC são Jefferson e Wanderley.

E é com Luan, que encerro o tópico. Ele acredita que o estado de saúde de sua mãe se deve a alguns fatores como a má alimentação e o excesso de trabalho e atribui a isso o fato dela ter contraído a diabetes. Reclama que a mãe necessita ter prioridade no SUS, mas muitas vezes não ocorre e afirma que a falta de remédios na UBS da Rota do Cavalo é uma constante.

Luan: A minha mãe não é genética, foi obtida por ela por se alimentar. Porque ela trabalhava muito. Ela vendia aliança, um artesanato que meu pai fazia antigamente e andava bastante e como ela era uma pessoa muito ativa, não tinha paciência de sentar e comer um prato de comida e fazer um quilo, mas ela gostava muito de salgado, de caldo de cana e coisas industrializadas. Ela comia era um pastel, uma coxinha e não se alimentava bem comida de panela, então aí machucou o pé um dia num espinho e o médico disse que era um espinho de cobra. E quando a minha mãe pisou, senti uma ferroada, depois começou a sentir uma dor na perna e aí começou a inchar a perna dela, foi fazer exame de sangue e deu diabetes número dois. Nos primeiros momentos as pessoas tratam a gente como se a gente fosse um lixo. Nos primeiros momentos, se a gente não for uma pessoa que luta, que tem até que gritar com eles, tem que falar: *“gente não é desse jeito que vocês podem atender as pessoas, vocês têm que atender, paciência!”*. A gente chega lá em qualquer estabelecimento do SUS é aquele fileiro das pessoas e a minha mãe, como ela é portadora dessa doença, tem que ter a preferência, tem pessoa que até resiste sobre isso. Atende outras pessoas que não estão precisando urgentemente e deixa minha mãe assim na lona. Então a gente se revolta muito com isso, não com a pessoa, mas por a forma de tratar a gente. Tem hora que é difícil. A gente pega o carro aqui vai lá para o meio da rua, tem hora que não tem, a gente tem que ir lá no hospital, lá no HRAM (Hospital Regional da Asa Norte) e não tem e a gente tem que rodar toda essa Brasília todinha até achar.

5.6. Entre fronteiras e desafios

Conquistamos avanços importantes em quatro pontos: epistemológico, teórico, metodológico e político.

Avanços teóricos e epistemológicos

Optamos por trilhar caminhos epistemológicos e arranjos teórico-metodológicos híbridos, que privilegiaram a produção de um conhecimento emancipatório, dialógico e coparticipativo na aplicação de três matrizes principais. Portanto, temos aqui, a produção de um conhecimento anticolonial, que é ligado a um projeto de ação, ancorado nos Estudos de Cultura, com um viés anticolonial e um olhar crítico semiológico. Quatro dimensões marcaram nossa pesquisa quanto aos avanços teóricos:

- 1) aplicamos concreta e profundamente o modelo da comunicação como um mercado simbólico e sua matriz de mediações (Araujo, 2002), para o mapeamento do poder simbólico, dos fatores e fontes de mediação, das comunidades discursivas, interlocutores e contextos, pontos fulcrais na intervenção e planejamento comunicacional das políticas públicas de qualquer área inclusive as de saúde; mais que isto, promovemos sua articulação orgânica a outros referenciais;
- 2) testamos e experimentamos conceitos das Epistemologias do Sul em uma pesquisa tendo como sujeitos as pessoas ciganas, validando os saberes e conhecimentos tradicionais kalon como uma filosofia de vida, além de experimentar o trabalho de Tradução Intercultural e Interpolítica (Santos, 2002, 2007, 2017), por meio da aplicação de uma metodologia fílmica, confirmando seu valor como um recurso para potencializar a pesquisa em comunicação e saúde, permitindo assim uma intervenção na realidade estudada, ao fazer a ponte entre movimentos sociais ciganos de dois países;
- 3) a matriz de mediações, que tem ancoragem na ideia da comunicação como um mercado simbólico, cruzada com a visão das determinações sociais da saúde, e somada à interculturalidade e à postura ética da sociologia pós-abissal, permitiu um arranjo híbrido, fazendo emergir ausências e denunciando emergências e negligências na saúde cigana;
- 4) as dimensões acima permitiram uma quebra no paradigma da ciência moderna e a abertura para a produção de um conhecimento que se configurou coletivo, dialógico, autocrítico, emancipatório, por meio da construção de uma matriz fílmica intercultural, semiológica e anticolonial. Com base na antropologia (com) partilhada de Jean Rouch, mas hibridizada com conceitos dessas três correntes, a matriz fílmica intercultural oportunizou um lugar de interlocução central para as pessoas ciganas, valorizando as suas vozes, narrativas e olhares, bem como suas demandas e lutas na

área da saúde e de uma forma em geral. E ademais ela pode ser utilizada e aplicada em outros estudos semelhantes com populações em situação de exclusão e desigualdade social.

O diálogo com os EC e a Semiologia se deu na adoção do modelo da comunicação como um mercado simbólico. No cruzamento de ambas as correntes – especialmente os pensamentos de Barbero, Bhabha, Jameson e Orozco do lado dos EC e de Bakhtin, Bourdieu, Fairclough, Verón e Pinto, do lado da semiologia – este modelo nos proporcionou aportes como a matriz de mediações e o conceito de lugar de interlocução, o que nos possibilitou a mapear as comunidades discursivas e seus contextos e, assim, mapear por onde flui o poder no mercado simbólico da saúde cigana.

Os estudos anticoloniais, representados pelo pensamento pós-abissal de Santos, que com a proposta das Epistemologias do Sul, nos permitiu compreender as exclusões e desigualdades sociais que atingem as comunidades ciganas no Brasil e em Portugal como resultados do colonialismo, do capitalismo e do heteropatriarcado. Ancorou nosso processo metodológico com procedimentos como a sociologia das ausências e das emergências; as ecologias dos saberes e dos reconhecimentos; e a categoria de tradução intercultural e interpolítica, que nos permitiu reconhecer as pessoas e culturas ciganas como possuindo saberes próprios, ancorados na filosofia Kalon e produzidos na resistência a esses sistemas de opressão.

As Epistemologias do Sul, identificou e amplificou outros discursos ou narrativas sobre o mundo que não aqueles privilegiados pela modernidade capitalista, potencializando suas lutas e resistências, o que no nosso caso é o universo cigano. Com o seu entrelaçamento ao modelo do mercado simbólico e a matriz de mediações, pudemos fazer emergir as vozes ausentes ou silenciadas e as suas demandas, há tempos reprimidas. Esta combinação nos permite concluir que a pesquisa em comunicação e saúde pode ser um instrumento de luta contra a opressão e a dominação capitalista, colonialista e heteropatriarcal e por melhores lugares de interlocução e contextos de saúde e de vida, se executada em conjunto e apropriada pelas pessoas ciganas, os formuladores das políticas e os profissionais de saúde.

Adotarmos a visão das determinações sociais da saúde, que enfoca a dimensão coletiva, nos possibilitou compreender a saúde como um conceito ampliado, que inclui uma multicausalidade de determinações biológicas, políticas, econômicas, culturais-comunicacionais. E ainda considerar que o processo de saúde-doença é histórico e determinado pelas condições estruturais e conjunturais. Sua ênfase está nas iniquidades em saúde, aquelas

que são injustas e poderiam ser evitadas, compreendendo as desigualdades sociais como preponderantes para o adoecimento populacional (Barata, 2009; Buss e Pelegrinni, 2007).

O conceito de determinações sociais da saúde dialogou muito bem com as noções de contexto e campo, que são ancoradas pelo modelo do mercado simbólico (Araujo 2002), que compreende os sentidos em torno da saúde ou qualquer outra área como produzidos por meio de disputas entre atores e comunidades discursivas para conquistar melhores lugares de interlocução. De posse dessas visões sociais da comunicação e da saúde, aplicamos um pré-roteiro que privilegiou o mapeamento dos diversos contextos (determinações sociais), comunidades discursivas, fatores e fontes de mediações presentes na saúde cigana.

Mas a comunicação só será emancipatória, transformadora das injustiças sociais e propulsora da cidadania se trazer a possibilidade do exercício do direito à comunicação, que converte o ator social em ator político, para agir e transformar o mundo.

A filosofia e o sistema de ação e organização social kalon

Stoesse: cigano nunca perde a linha, você sabe disso, né? O cigano é uma coisa linda, a sina dele é por Deus, ele nunca deixa a peteca cair. Nunca deixa. Ele morre de atrevido, mas não por esmorecido.

Impossível pensar qualquer assunto relacionado às questões ciganas, sem evocar as questões identitárias ou culturais. Para Ramos (2001, p. 161), tanto a identidade quanto a cultura “se definem hoje no plural”. De maneira que “a identidade é ao mesmo tempo condição, interesse e resultante de numerosas comunicações” e é por meio “da influência da cultura que os indivíduos aprendem a se comunicar”, constituindo-se, pois de “tudo o que se aprende de uma forma consciente e inconsciente e que se pode transmitir e comunicar” (Idem, p. 162).

As sociedades ocidentais e os Estados-nações, português e brasileiro, têm implementado políticas anticiganas baseadas ou fundamentadas em ideias racistas ou racismo, de inferioridade civilizacional e de costumes, tradições e modos de vida, sistema de organização social próprios das comunidades ciganas, que são acusadas de se fecharem e não se integrarem, mas foram tratados como estrangeiros *ad eternum*, como os outros, inclusive pela ciência. De maneira que a manutenção da identidade cigana passa a ser uma forma de resistência cultural e política, assim como a luta pelo direito a ter uma identidade diferente passa a ser uma luta de resistência. O modelo capitalista não é o único modo aceitável de vida. Neste sentido, mapeamos três grandes instâncias dentro do universo cigano, que são os seus troncos étnicos principais: os Kalon, os Rom e os Sinti, cada qual com suas especificidades, histórias de vida própria,

diferenças linguísticas, de costumes e rituais, formas de alimentação, mas todos classificados como ciganos.

Em termos de cultura cigana, pleiteio que um dos principais ganhos dos meus estudos tenha sido a maneira com que estruturei os saberes tradicionais ciganos como uma filosofia de vida, ao qual chamei de “Olhar Ampliado de Mundo” e que guarda os valores mais básicos como a liberdade da alma e a paz de espírito. Uma filosofia que se expressa por meio de um sistema de ação e organização social, ao qual denominei de “*Laje no Mui*” e que se viabiliza por dois modos: um de ação que orienta os gestos e ações dos kalon e outro de organização, que se dá basicamente em torno das famílias extensas e comunidades ligadas por laços de parentesco, além de colocar em prática alguns demarcadores simbólicos, que servem para se diferenciar dos não ciganos e que classifiquei como “viver em poesia”. Destacamos que a principal instância de poder nas comunidades ciganas é a família e todos os assuntos a ela relacionados, com especial destaque aos rituais de nascimento, casamento e morte. Diferente do modelo ocidental que está cada vez mais individualista, a família cigana é extensa e alargada.

Nesta configuração, a maior hierarquia está pela idade, os chamados tios e tias de honra, respeito e valor, que alcançam o *status* de aconselhadores e apaziguadores, além de orientadores e acumuladores das tradições e conhecimentos. Um tio ou tia de respeito é reconhecido enquanto tal, pela sua capacidade de cumprir a filosofia cigana e os seus sistemas de ação e organização sociocultural, uma estrutura que, de certa forma, acaba sendo parecida para todos os grupos ciganos, ainda que não possamos generalizar: para afirmar com certeza, seria necessário aprofundar mais os estudos junto aos Rom e os Sinti.

Dizer viver em poesia, não significa ignorar o caos, o sofrimento ou o conflito, até porque a poesia mais profunda cigana é aquela que canta os extremos dos sentimentos: de um lado as tristezas, as lamúrias e as injustiças da vida; de outro as alegrias, festas e prazeres. Neste sentido, mostramos que é a filosofia e o seu sistema de ação e organização sociocultural que, no conjunto, proporcionam a produção social da kalonidade, isto é, da cultura e da identidade cigana kalon, tanto no Brasil, quanto em Portugal.

A filosofia kalon se constrói no confronto, por oposição ou hibridação aos valores da sociedade ocidental, tanto quanto as identidades e as culturas ciganas são negociadas e disputadas, internamente, dentro dos movimentos políticos ciganos e externamente, na influência que os Estados brasileiro e português veem colocando em prática na atualidade junto às comunidades ciganas, principalmente, por meio do diálogo com seus movimentos sociais, ou nas relações interculturais na saúde, por exemplo.

É neste sentido, que compreendemos que a resistência contra a opressão e a dominação ao colonialismo e ao capitalismo se dá, fundamentalmente, por meio da manutenção das identidades ciganas e seus valores filosóficos, costumes e tradições, que possuem um outro modo de olhar a vida e de viver. O principal contraste são os valores atribuídos aos seres humanos e ao material. A visão da filosofia kalon coloca o ser humano à frente do dinheiro e dos bens materiais, ao oposto da modernidade capitalista, que não consegue ver o mundo noutra ótica que não a material, até permitindo variações, mas sempre e desde que elas se enquadrem no seu *modus operandi* em que o financeiro vem sempre primeiro, inclusive, que as pessoas.

O seu sistema de organização social é familiar, heterogêneo e multicultural. Há muitos modelos diferentes de famílias ciganas, de acordo com seu tronco étnico e há diferenças internas até entre o mesmo tronco, sendo que algumas estão mais integradas, mas a maioria está em situação de pobreza, desigualdade ou extrema exclusão. Podemos dizer que a sobrevivência da cultura cigana se deu justamente na sua flexibilidade e adaptabilidade aos valores e padrões de vida e ambientais dos lugares por onde foram passando ou sendo expulsos.

As línguas e os costumes, os modos e roupagens ritualísticos se diversificaram, mas alguns elementos permanecem, ainda que reconfigurados. Como o respeito à alteridade, representada pela família, pelas crianças, pelas mulheres e idosos, como condição de solidariedade e liberdade de alma. Viver o presente; expressar os sentimentos sem repressões; a integração maior com o meio ambiente; uma solidariedade calorosa e vigilante, enfim.

Em termos de identidade, ponderamos que, no caso da saúde, só existem políticas públicas afirmativas ou de equidade, porque há grupos sociais ou identitários que são marginalizados ou desqualificados por variadas formas como a exclusão, o racismo, a desigualdade, a estereotipação, o colonialismo, a violência, entre outras e que justamente por isso precisam de um olhar diferenciado sendo contemplados com políticas redistributivas. As identidades étnicas ciganas, tornam-se elemento centrais para compreender o ser cigano e o ser cidadão num contexto tradicional, moderno e pós-moderno e a apropriação comunicacional que as comunidades ciganas fazem das políticas e serviços de saúde.

O processo de identificação e diferenciação, no prisma dos EC e da Semiologia, são elementos que se constroem simbolicamente, socialmente e politicamente, para além da questão cultural. O que significa dizer que elas não são fixas e imutáveis, ao contrário, são estrategicamente disputadas e negociadas, tanto internamente, pelos próprios movimentos ciganos, quanto externamente, no diálogo com outras instituições e comunidades discursivas, principalmente as estatais. Assim, compreendemos que a luta política pela conservação da

identidade cigana, é uma luta de resistência, uma estratégia do movimento político cigano utilizado para continuar a manter valores culturais em oposição ao capitalismo.

Por outro lado, sei que há críticas, limites, problemas, conflitos e contradições internas das comunidades e culturas ciganas que precisam ser superadas e enfrentadas, mas ressaltá-las, enquanto cigano me coloca numa situação delicada e sensível. Já que tanto a sociedade ocidental estereotipa, persegue, injúria, calunia, oprime, silencia, invisibiliza, enfim, que não serei eu a aprofundar nas questões nevrálgicas internas.

Vozes, centralidades e disputas discursivas: o mapeamento das mediações da saúde cigana

Um importante avanço que produzimos em conjunto com nossos interlocutores, diz respeito aos mapeamentos decorrentes da abordagem da comunicação como mercado simbólico e a aplicação da matriz analítica de mediações. Realizamos vários níveis de mapeamentos: das políticas públicas; dos estudos acadêmicos; dos casos midiáticos polêmicos; dos eventos ciganos; das comunidades discursivas e principais interlocutores da saúde cigana suas narrativas e discursos; dos principais campos e instâncias, como os órgãos estatais; os movimentos sociais ciganos a presença de igrejas; e da história e cultura enquanto fontes de mediação importantes para a compreensão da saúde cigana.

Por meio da aplicação da matriz de mediações em Araujo (2002), foi possível levantar os fatores de mediação, contextos e comunidades discursivas que influenciam a saúde cigana no Brasil e em Portugal, revelando como flui o poder nas políticas públicas de saúde para ciganos e, conseqüentemente, na compreensão da cena social e enunciativa destas realidades. Para tanto, apresento dois exemplos de como foi feita esta aplicação a partir dos contextos levantados no capítulo 4.

As situações são baseadas em comunidades discursivas e relações existentes nos cenários da saúde cigana em cada país. Parti de um nível mais central para um mais periférico, construindo as possibilidades de relações mediadas em cada realidade nacional. A classificação de cada comunidade como Centro ou Periferia foi construída observando as teorias que fundamentam a matriz, que se orienta pela mobilidade entre os lugares discursivos. Serve apenas como ponto de partida e corresponde às posições que poderiam ser estabelecidas numa análise em bases mais hierarquizadas. Após os exemplos, vamos analisá-los. Assim, temos:

❖ EXEMPLO 1 – BRASIL

CAMPOS

- ✓ Estado, terceiro setor e Universo Cigano;
- ✓ Políticas Públicas de saúde para ciganos (temáticas e práticas sociopolíticas).

INSTÂNCIAS

- ✓ Governamentais: Ministério da Saúde, SEPIR, Congresso Nacional, Ministério Público, Secretarias Estaduais de Saúde, Secretarias Municipais de Saúde, Hospitais, Unidades de Pronto Atendimento, Unidades Básicas de Saúde e da família e outros órgãos de saúde do SUS como a central de regulação, instituições acadêmicas;
- ✓ Organismos internacionais: ONU, OPAS, Unesco, OIT;
- ✓ Não governamentais: Associações ciganas ANEC, AMSK, UCB, FSSK, AEEC-MT etc.;
- ✓ Comunidades ciganas: Rom, Sinti e Kalon;
- ✓ Religiosas: Igrejas evangélicas, Pastoral nômade, Umbanda, rituais de medicina tradicional.

COMUNIDADES DISCURSIVAS

- ✓ Centro – Órgãos governamentais, organismos internacionais e instituições religiosas evangélicas e católicas, instituições acadêmicas e pesquisadores;
- ✓ Periferia – ONG's ciganas, universo cigano (comunidades Rom, Sinti e Kalon), instituições religiosas de umbanda, ONG's não ciganas de defesa dos direitos humanos.

❖ FATORES DE MEDIAÇÃO

Motivações e Interesses

- ✓ Interesses pessoais e políticos dos membros dos núcleos centrais;
- ✓ Interesses pessoais e políticos dos membros dos núcleos periféricos;
- ✓ Interesses políticos e econômicos na saúde cigana;
- ✓ Homologia de posições entre membros dos núcleos centrais e periféricos;
- ✓ Interesses pessoais e políticos dos pesquisadores.

Relações

- ✓ Relações pessoais e afetivas entre os membros dos diversos núcleos;
- ✓ Relações pessoais e afetivas entre os pesquisadores e os núcleos centrais e periféricos;
- ✓ História das relações entre os setores público, privado e sociedade civil organizada;
- ✓ História das relações entre as três etnias e grupos ciganos;
- ✓ História das relações entre os pesquisadores e o universo cigano;
- ✓ História das relações entre a cooperação internacional e o Brasil;
- ✓ Relações com fontes estatais ou privadas de recursos financeiros;
- ✓ Relações entre núcleos centrais e organismos internacionais;

- ✓ Relações entre núcleos periféricos e organismos internacionais;
- ✓ Pressões do movimento cigano (nacional e internacional);
- ✓ Pressões parlamentar, internacional e policial;
- ✓ Processos avaliativos externos como relatórios e recomendações da ONU...;
- ✓ Processos de negociação (entre núcleos, com outros núcleos, com a mídia);
- ✓ Processos de mobilização social e política;
- ✓ Lutas internas nos núcleos, entre associações ou etnias, por exemplo;
- ✓ Repasse e controle de recursos simbólicos para o terceiro setor;
- ✓ Cumprimento de prazos e metas.

Competências

- ✓ Experiências anteriores com implantação de políticas públicas;
- ✓ Qualificação técnica dos núcleos centrais e periféricos;
- ✓ Conhecimento sobre a história, a filosofia, o sistema da ação e organização sociocultural e a saúde cigana;
- ✓ Escolaridade formal;
- ✓ Conhecimento sobre a realidade local, regional e nacional;
- ✓ Legitimidade perante a população cigana e organizações ciganas;
- ✓ Capacidade de negociação e mobilização interna, intragrupo e externas;
- ✓ Habilidades no manejo discursivo e de argumentação e retórica, de convencimento;
- ✓ Habilidades no manejo das redes sociais;
- ✓ Habilidades no manejo e relacionamento com órgãos da mídia e imprensa tradicional;
- ✓ Habilidades artísticas e musicais;
- ✓ Habilidades legais e jurídicas, do funcionamento normativo constitucional;
- ✓ Domínio da língua de origem do núcleo central;
- ✓ Domínio da língua de origem dos grupos ciganos.

Discursividades

- ✓ Discursos sobre direitos humanos e minorias étnicas;
- ✓ Discursos sobre direitos e saúde cigana e políticas públicas afirmativas;
- ✓ Discurso e princípios da terceirização ou da saúde pública e coletiva;
- ✓ Internalização e veiculação do discurso oficial pelos núcleos periféricos;
- ✓ Internalização e conhecimento dos discursos ciganos pelos núcleos centrais;
- ✓ Internalização e circulação do discurso internacional sobre estes temas pelos agentes do núcleo periférico;
- ✓ Apropriação do discurso da sociedade pelo Estado;
- ✓ Apropriação dos discursos do Estado e dos direitos humanos pelos núcleos periféricos;
- ✓ Taxionomias oficiais e alternativas como as nomeações oficiais e as nomeações nas línguas ciganas;
- ✓ Modelos de interpretação da realidade, como a filosofia kalon, de políticas públicas e intervenção social, de saúde e de comunicação;

- ✓ Discursos concorrentes e sinérgicos de outras comunidades discursivas e outras minorias étnicas.

Dispositivos de comunicação

- ✓ Produção e circulação de materiais de comunicação, para a população cigana e para a sociedade nacional dos núcleos centrais e periféricos,
- ✓ Produção, circulação e intercâmbio internacional de materiais de comunicação/educação para as comunidades ciganas.

Dispositivos de enunciação destes materiais:

- ✓ Audiovisuais, materiais impressos, materiais online...;
- ✓ Acesso à mídia tradicional e sociais;
- ✓ Manejo de tecnologias da informação e da comunicação;
- ✓ Controle do fluxo de informações – assessoria de imprensa, relações públicas...;
- ✓ Boca a boca, diálogos internos intragrupos ciganos;
- ✓ Músicas, trajes e outros símbolos e códigos e elementos culturais da ciganidade;
- ✓ Estratégias de visibilização das políticas públicas;
- ✓ Cartaz que divulga a portaria 940 aos profissionais de saúde;
- ✓ Cartilha “Subsídios para o cuidado à Saúde do Povo Cigano” aos profissionais de saúde;
- ✓ Sites Institucionais dos núcleos centrais e periféricos;
- ✓ Campanhas publicitárias ou midiáticas.

Leis, normas e regulamentos

- ✓ Princípios e legislação da saúde cigana como a portaria 940, a Constituição Federal, a Lei 8.080...;
- ✓ Normas e outras disposições legais nacionais sobre o controle social na saúde; como a Política Nacional de Gestão Estratégica e Participativa, ou os princípios e diretrizes do SUS;
- ✓ Normas e outras disposições legais internacionais sobre os direitos humanos e das minorias étnicas, como a Declaração Universal dos Direitos Humanos ou a Convenção da OIT 169;
- ✓ Legislação sobre a atuação de organizações não-governamentais no país;
- ✓ Normas e regulamentos das organizações como os estatutos das associações;
- ✓ Projetos de Lei em andamento no Congresso Nacional;
- ✓ Acórdãos do MPF e ações judiciais;
- ✓ Lei do Racismo e Lei da Imprensa.

❖ EXEMPLO II – Portugal

CAMPOS

- ✓ Estado, terceiro setor e Universo Cigano;
- ✓ Políticas Públicas de saúde para ciganos (temáticas e práticas sociopolíticas).

INSTÂNCIAS

- ✓ Governamentais: ACM, Ministério da Saúde, Congresso Nacional, autarquias, câmaras municipais, hospitais, clínicas, centros de saúde e outros órgãos de saúde do SNS, instituições académicas;
- ✓ Organismos internacionais: ONU, Conselho da Europa, Unesco, OIT, União Europeia;
- ✓ Não governamentais ciganas: associações ciganas Letras Nómadas, Amucip, APODEC, Sylaba Dinâmica, Ribalta Ambição etc.;
- ✓ Informais: Movimento Informal de Mulheres Ciganas Portuguesas “Existimos e Resistimos” e Grupos Ativos Comunitários;
- ✓ Não governamentais não ciganas: REAPN e SOS Racismo;
- ✓ Comunidades ciganas: Rom, Sinti e Kalon;
- ✓ Religiosas: Igreja Pentecostal Filadélfia, Pastoral nômade.

COMUNIDADES DISCURSIVAS

- ✓ Centro – Órgãos governamentais, organismos internacionais e instituições religiosas evangélicas e católicas, instituições académicas e pesquisadores, ONG’s não ciganas de defesa dos direitos humanos;
- ✓ Periferia – ONG’s ciganas, universo cigano (comunidades Rom, Sinti e Kalon).

FATORES DE MEDIAÇÃO

Motivações e Interesses

- ✓ Interesses pessoais e políticos dos membros dos núcleos centrais;
- ✓ Interesses pessoais e políticos dos membros dos núcleos periféricos;
- ✓ Interesses políticos e económicos na saúde cigana;
- ✓ Homologia de posições entre membros dos núcleos centrais e periféricos;
- ✓ Interesses pessoais e políticos dos pesquisadores.

Relações

- ✓ Relações pessoais e afetivas entre os membros dos diversos núcleos;
- ✓ Relações pessoais e afetivas entre os pesquisadores e os núcleos centrais e periféricos;
- ✓ História das relações entre os setores público, privado e sociedade civil organizada;
- ✓ História das relações entre as três etnias e grupos ciganos;
- ✓ História das relações entre os pesquisadores e o universo cigano;
- ✓ Pressões: internacional, parlamentar e policial;
- ✓ Relações com fontes estatais ou privadas de recursos financeiros;
- ✓ Relações entre núcleos centrais e organismos internacionais;
- ✓ Relações entre núcleos periféricos e organismos internacionais;
- ✓ Pressões do movimento cigano (nacional e internacional);
- ✓ Processos avaliativos externos como relatórios e recomendações do Conselho da Europa e União Europeia...;
- ✓ Processos de negociação (entre núcleos, com outros núcleos, com a mídia);

- ✓ Participação em instâncias de organização coletiva (fóruns, redes);
- ✓ Lutas internas nos núcleos, entre associações ou etnias, por exemplo;
- ✓ Repasse e controle de recursos simbólicos para o terceiro setor;
- ✓ Cumprimento de prazos e metas;
- ✓ Relações com fontes de recursos financeiros.

Competências

- ✓ Experiências anteriores com implantação de políticas públicas;
- ✓ Qualificação técnica dos núcleos centrais e periféricos;
- ✓ Conhecimento sobre a história, a filosofia e as leis ciganas, o sistema da ação e organização sociocultural e a saúde cigana;
- ✓ Escolaridade formal;
- ✓ Conhecimento sobre a realidade local, nacional e global;
- ✓ Legitimidade perante a população e organizações ciganas;
- ✓ Domínio da língua de origem do núcleo central;
- ✓ Domínio da língua de origem dos grupos ciganos;
- ✓ Capacidade de negociação e mobilização interna, intragrupal e externas;
- ✓ Habilidades no manejo discursivo e de argumentação e retórica, de convencimento;
- ✓ Habilidades no manejo das redes sociais;
- ✓ Habilidades no manejo e relacionamento com órgãos da mídia e imprensa tradicional;
- ✓ Habilidades artísticas e musicais.

Discursividades

- ✓ Discursos sobre direitos humanos e minorias étnicas;
- ✓ Discursos sobre direitos e saúde cigana e políticas públicas afirmativas;
- ✓ Discurso e princípios da terceirização ou da saúde pública e coletiva;
- ✓ Internalização e circulação do discurso internacional sobre estes temas pelos agentes do núcleo periférico;
- ✓ Internalização e veiculação do discurso oficial pelos núcleos periféricos;
- ✓ Internalização e conhecimento dos discursos ciganos pelos núcleos centrais;
- ✓ Internalização e circulação do discurso internacional sobre estes temas pelos agentes do núcleo periférico;
- ✓ Apropriação do discurso da sociedade pelo Estado;
- ✓ Apropriação dos discursos do Estado e dos direitos humanos pelos núcleos periféricos;
- ✓ Taxionomias oficiais e alternativas como as nomeações oficiais e as nomeações nas línguas ciganas;
- ✓ Modelos de interpretação da realidade, como a filosofia kalon, de políticas públicas e intervenção social, de saúde e de comunicação;
- ✓ Discursos concorrentes e sinérgicos de outras comunidades discursivas e outras minorias étnicas.

Dispositivos de comunicação

- ✓ Produção e circulação de materiais de comunicação, para a população cigana e para a sociedade nacional dos núcleos centrais e periféricos;
- ✓ Produção, circulação e intercâmbio internacional de materiais de comunicação/educação para as comunidades ciganas.

Dispositivos de enunciação destes materiais

- ✓ Audiovisuais, materiais impressos, materiais online...;
- ✓ Acesso à mídia tradicional e sociais;
- ✓ Manejo de tecnologias da informação e da comunicação;
- ✓ Controle do fluxo de informações – Assessoria de imprensa, relações públicas...;
- ✓ Boca a boca, diálogos internos intragrupos ciganos;
- ✓ Músicas, trajes e outros símbolos e códigos e elementos culturais da ciganidade;
- ✓ Estratégias de visibilização das políticas públicas;
- ✓ Série Audiovisual Lachin Sastipen;
- ✓ Campanha #direitoaseroquequiserem;
- ✓ Sites Institucionais dos núcleos centrais e periféricos;
- ✓ Campanhas publicitárias ou midiáticas.

Leis, normas e regulamentos

- ✓ Convenções internacionais e dispositivos constitucionais sobre o direito à saúde e à proteção das minorias étnicas;
- ✓ Legislação sobre a atuação de organizações não governamentais no país;
- ✓ Normas e regulamentos das organizações públicas e privadas;
- ✓ Legislações nacionais como a Constituição ou a Lei do Racismo.

Analisando os processos acima descritos é possível distinguir os principais campos, instâncias, comunidades discursivas e fatores de mediação mais vinculados às determinações sociais da saúde cigana, o que em última instância, refere-se ao seu processo de produção social dos sentidos, que se configura desde a elaboração das políticas, quanto por sua circulação e apropriação na ponta dos serviços públicos de saúde. No cenário nacional brasileiro, olhando para o âmbito internacional apontamos as vozes da ONU, da OPAS/OMS, da OIT, e a voz do movimento cigano, por meio da Declaração do Povo Rom da América (2001).

O Estado, por meio de suas várias instâncias e faces (executivo, legislativo, judiciário, união, estados e municípios) é a voz mais potente. A força do Estado aparece também ao longo do histórico de relação conflituosa evidenciado por meio da atuação das polícias e políticas persecutórias, como no episódio que ficou conhecido como “Correrias Ciganas” no Brasil; ou os degredos em Portugal. O que traz graves consequências, inclusive o medo e o afastamento das instâncias e agentes estatais.

Na atualidade, os mapeamentos tornam perceptíveis a forte presença das vozes do governo federal via MS/SGEP/DAGEP e SEPPIR/Presidência da República, Senado Federal e MPF. O SUS é tripartite, assim, entram em cena as secretarias estaduais e municipais de saúde, além de serviços do SUS, como hospitais, unidades de pronto atendimento (UPAS) e prontos-socorros, centros e clínica de saúde, unidades básicas de saúde e estratégias de saúde da família.

Por exemplo, a UBS da Rota do Cavalo, que atende à comunidade N. Canaã não é gerida pelo MS, mas pela Secretaria Distrital de Saúde e isso porque o GDF não tem municípios, mas cidades satélites, com administradores indicados. Em qualquer outro Estado, quem gere e executa a atenção básica são os municípios, que por meio das secretarias de saúde, são os responsáveis por executar os atendimentos básicos e é considerada como a porta de entrada do Sistema. Quanto ao Estado, o seu papel, via secretarias estaduais, é o de gerir e oferecer a média e a alta complexidades, o que ocorre na oferta dos serviços hospitalares, prontos socorros e atendimentos clínicos.

Já a União, via MS, cabe o planejamento, a formulação e o financiamento de políticas públicas nos mais diversos âmbitos da saúde cigana. Destaca-se o papel da SEPPIR, que ainda que tenha surgido em função e para atender a população afro-brasileira, acabou assumindo a responsabilidade por dialogar com as minorias étnicas brasileiras, os auxiliando na tomada de direções e na elaboração e circulação de políticas transversais. O Legislativo, por meio do Senado Federal, está bastante envolvido, por meio da discussão sobre o projeto de Lei que cria o Estatuto dos Ciganos, uma proposta do senador Paulo Paim do PT, articulada pela ANEC.

Em 2018, o MPF emerge como um dos órgãos mais influentes, realizando audiências públicas sobre os direitos dos povos ciganos no Brasil e o projeto de Lei que cria o Estatuto dos Ciganos, em todas as suas representações estaduais, inclusive MT, onde contou com a participação da recém-criada Associação Estadual das Etnias Ciganas (AEEC-MT).

Entre as comunidades discursivas mais importantes da saúde cigana tanto em Portugal, quanto no Brasil, certamente, está o movimento social e político cigano. O diálogo com os ativistas romani nos dois países foi um intercâmbio enriquecedor culturalmente, teoricamente e politicamente. Creio que com o processo de tradução intercultural e interpolítica, iniciado com o nosso trabalho, está criada uma relação que tende a se consolidar com o passar dos tempos. Podemos dizer que o associativismo e o movimento político cigano tem muitos aspectos positivos, como por exemplo, levantar as pautas e demandas das comunidades ciganas, denunciando atitudes de racismo e lutando pelas políticas públicas, incluindo na área da saúde.

Por outro lado, trazem algumas transformações em nível da distribuição do poder interno nas comunidades ciganas que não temos condições de avaliar se são de fato positivas.

Tradicionalmente, como vimos, a família é a instância maior de poder e autoridade da manutenção do sistema de ação e organização sociocultural cigano, com destaque para as figuras dos anciãos, que veem perdendo espaço com a ascensão de militantes e mediadores e muitas vezes surgem conflitos neste campo e, repito, não temos condições de explorar mais profundamente o assunto neste trabalho e fica como sugestão para uma futura pesquisa.

Reafirmo que por decisões metodológicas, históricas e culturais de afinidade entre o pesquisador e o grupo Kalon, a pesquisa de campo se configurou basicamente com interlocutores desta etnia, que aliás, é o grupo étnico mais antigo e com maior número de pessoas em situação de exclusão social no Brasil e em Portugal. Mas as nossas análises e conclusões, guardadas as proporções e devidamente adaptadas, podem perfeita e inteiramente ser aplicáveis para outras etnias romani e esta é uma possibilidade de objetos de estudos futuros, que podem ser feitos, tanto com pessoas da etnia Rom, como Sinti, correlacionado com o trabalho atual. É claro que tivemos de optar por alguns limites de aplicabilidade, até para dar conta de realizar uma tarefa adequada epistemologicamente e metodologicamente.

Como nosso enfoque esteve nas relações de poder e nos processos interculturais de comunicação e saúde, as questões abordadas e as conclusões podem também ser ampliadas para auxiliar nos processos de compreensões junto a outras populações excluídas e periféricas, como as próprias populações atendidas pela SGEP/DAGEP/MS, a exemplo de povos ribeirinhos, caiçaras, ou de matrizes africanas.

Do lado do movimento cigano brasileiro, olhando para esses documentos e analisando como se deu a sua construção, as vozes de duas organizações não governamentais ciganas se destacam e, por incrível que pareça, se conflitam: a Associação Nacional das Etnias Ciganas (ANEC), liderada pelos irmãos Jefferson e Wanderley da Rocha e a Associação Internacional Maylê Sarah Kali (AMSK), liderada por Elisa Costa. Ambas aparecem em vários relatórios e como participantes de eventos relacionados à temática cigana sendo citadas pelas técnicas do MS, durante a reunião que tivemos. No Brasil há outras associações mais antigas, como a já citada União Cigana do Brasil (UCB), do músico Mio Vacite, primeira associação do país em termos de militância romani (1987), com quem mantivemos diálogos informais. Cita-se também a Fundação Santa Sarah Kali, da mística e autodeclarada “rainha dos ciganos brasileiros”, Mirian Stanescon, que perdeu muita força política, ambas no Rio.

A UCB e a FSSK disputaram espaços pela representatividade dos ciganos brasileiros juntos aos órgãos estatais e comunicacionais a partir dos anos 90 até o final de 2010. Depois disso, foram sendo criadas outras associações como a ANEC e a AMSK, ambas em Brasília e que passaram a ocupar a liderança que a UCB e a FSSK tinham. Hoje a ANEC, que é aliada da

UCB, e a AMSK, que é aliada da FSSK, são as duas associações mais influentes no país. As outras, normalmente, se afirmam e seguem uma das duas, que disputam territórios simbólicos por melhores lugares de interlocução junto às políticas públicas, inclusive as de saúde.

Enquanto a ANEC tem uma relação conflituosa com a equipe de saúde cigana do MS, a AMSK é sua principal parceira técnica, ocupando o espaço oficial de diálogo, o que foi confirmado pelas técnicas do DAGEP. A ONG foi a responsável por publicar a cartilha Subsídios de Cuidado em Saúde para o Povo Cigano e coorganizar as oficinas macrorregionais que o órgão realizou em 2017, mobilizando as pessoas e lugares ciganos onde elas se realizam/realizarão, bem como indicando os membros ciganos que iriam participar na composição do atual GT da saúde cigana e futuro Comitê. Também foi a responsável por articular os personagens que aparecem na foto do Cartaz publicado pelo MS sobre a portaria 940.

Já a ANEC articulou a proposta da criação do Estatuto dos Ciganos. O conflito entre ambas pode ser notado com as crises em torno dos dois únicos dispositivos de comunicação e saúde editados pelo MS e articulados pela AMSK: 1) a fotografia do cartaz que divulgava a portaria 940 e cujos personagens eram três pessoas de uma família Rom, indicados pela AMSK; e 2) a escolha do MS pela adoção da nomenclatura “Rom” para e nomear a própria equipe de saúde cigana e classificar a todos os ciganos nos materiais do órgão, a exemplo da Cartilha “Subsídios para o Cuidado à saúde do Povo Cigano”, que foi elaborada pela AMSK e teve como público alvo os profissionais de saúde. As duas ações do MS foram bastante questionadas pela ANEC que não se sente representada pela identidade Rom, mas sim Kalon, mostrando que há divergências internas quanto aos troncos étnicos. A fotografia do cartaz foi motivo para a ANEC denunciar o MS no MPF por não se sentirem representados na peça publicitária-comunicativa.

No Brasil, o modelo associativista é o único modo de diálogo do Estado para com o movimento cigano, que se estrutura fundamentalmente desta forma. Diferente de Portugal, como vimos, em que há outros ativistas. Pensando em termos de movimento feminino, ainda estamos muito incipientes. No Brasil, não existe um movimento, mesmo informal, que reúna mulheres ciganas oriundas de várias regiões. O que mais se aproxima de um movimento organizado de mulheres é a AMSK, que é composta basicamente por mulheres que se dizem descendentes de Romá e não são parentes, mas só representam o âmbito da própria associação, cuja sede é em Brasília, com algumas ramificações no Rio de Janeiro e na Paraíba.

Há uma dificuldade extra para o fortalecimento da rede do movimento cigano no país, que é a imensa extensão territorial, o que faz com que as associações só consigam ter alguma

representatividade localmente ou no máximo regionalmente, nunca nacionalmente. Em sua maioria representam famílias, ainda que elas dialoguem, como a ANEC e a UCB, que são familiares, mas aliadas e sempre se posicionam da mesma forma nos diálogos institucionais.

Para a conexão com militantes e associações, as redes sociais, *facebook e whats up*, além de emails e telefonemas foram fundamentais fazendo fluir os encontros pessoais e a participação em eventos ciganos proporcionados pela militância dos dois países. Além disso, a análise do campo religioso como uma fonte de mediação dos sentidos comprovou o que vínhamos descobrindo no Mestrado: há uma forte investida das igrejas evangélicas junto às comunidades ciganas.

Em Portugal, averiguamos a influência internacional das vozes oficiais da ONU, do Conselho da Europa e da União Europeia. Cita-se o órgão Fundación Secretariado Gitano, da Espanha, a entidade responsável neste país por tratar as políticas referentes às comunidades “gitanas”. No cenário nacional, se fazem presentes de maneira muito forte as vozes do governo nacional, por meio do NACI-ACM e de uma maneira muito fraca aparece o Ministério da Saúde. Da sociedade civil, duas associações não ciganas destacam: a REAPN e o SOS Racismo. Essa última se fez e faz presente em diversos processos, principalmente, os relativos ao racismo, ocupando assento na CDCR e no CONCIIG.

O MS e o SNS, apesar de adotarem o princípio da equidade, não contemplam uma equipe de saúde específica para ciganos ou qualquer política afirmativa. O que existe é a isenção de taxas de cobrança no caso de população vulnerabilizada, incluindo as comunidades ciganas que se encontram nesta situação. No país, quem é o responsável por tentar articular projetos e programas específicos é o ACM, inclusive por construir e gerir a estratégia nacional para integração das comunidades ciganas, que como vimos, concentra-se mais no setor da educação e menos na saúde, ainda que um dos eixos específicos da estratégia seja a saúde.

O único dispositivo de comunicação específico em saúde cigana veio por uma iniciativa do movimento cigano, via Associação Letras Nômadas, que publicou uma série com seis vídeos com conteúdo voltado para a prevenção em saúde. Méritos para a associação que traz informações sobre a saúde e se preocupa com o tema. Analisando o material, nota-se que acabou por representar as vozes ciganas como não sabedores de prevenção e a voz oficial da medicina como sendo a que orienta para a saúde correta, reproduzindo o modelo comunicacional desenvolvimentista que dá ênfase para o fato de que a saúde é de responsabilidade única e exclusiva da população e do indivíduo e não da exclusão e das desigualdades sociais e raciais.

Podemos citar em menor grau a influência das vozes da Igreja Católica com a obra Nacional para Pastoral dos Ciganos, que foi quem começou em 2003, a iniciativa de formação

de mediadores socioculturais, inspirando, anos depois, a formação do projeto de mediadores municipais implantado pelo ACM. Pelo que relatou Bruno Gomes, mais da metade das pessoas ciganas são evangélicas, sendo a maioria da Igreja Filadélfia. Há um diferencial nesta igreja: ela não possui membros que não ciganos e todos os cargos são ocupados por ciganos, o que do ponto de vista cultural não causa muito atritos, já que todo o poder está sob sua gestão.

Quanto às vozes do movimento cigano, nota-se que o governo português tem privilegiado o diálogo com o associativismo, tanto que neste ano lançou um programa para apoiar a estruturação dessas entidades. A rede de militantes é conformada por três tipos de ativistas: os associativistas, vinculados a alguma associação cigana; os *“free styles”*, que não têm vínculo com qualquer associação e os mediadores socioculturais municipais ciganos, que têm contrato com as autarquias. Desde 2016, a rede foi fortalecida com a criação do programa Opré Chavalé, responsável por atender 30 jovens ciganos com bolsas de ensino superior.

No campo do associativismo cita-se a influência de ONGs ciganas como a Associação Letras Nómadas que atua no projeto ROMED de mediadores, no projeto Opré Chavalé de estudantes de ensino superior. Única associação cigana financiada pelo FAPE a desenvolver uma ação de comunicação e saúde para as comunidades ciganas. A sua presidenta, Olga Mariano foi a primeira mulher cigana a criar uma associação no país, a AMUCIP e Bruno Gomes, seu vice-presidente foi quem criou a primeira associação cigana em Coimbra, atualmente dirigida por seu irmão Samuel Gomes.

Há outras ONGs ciganas menores como a Associação para o Desenvolvimento das Comunidades Ciganas (APODEC), com influência na Capital e comandada pelo mediador sociocultural da Câmara Municipal de Lisboa, Adérito Montes; e associação de mulheres Ribalta Ambição, comandada por Tânia Oliveira. Esta última vem atuando com destaque em âmbito nacional, sendo uma das contempladas em 2017 com o edital da FAPE e com o edital do PAAC.

Entre o movimento cigano, destaco ainda as vozes de dois ativistas ciganos: o já falado Piménio Ferreira que é um dos representantes da comunidade cigana no Concig e o mediador municipal para educação e dirigente da Associação Syllabas Dinâmicas da Cidade de Elvas, Luis Romão, que é o representante das comunidades ciganas na Comissão para a Igualdade e Contra a Discriminação Racial (CICDR). E ainda duas associações não ciganas que ocupam lugares de interlocução privilegiados junto a questão cigana em Portugal compondo o cenário discursivo: a ONG SOS Racismo e a Rede Europeia Anti-Pobreza (REAPN).

Há duas outras figuras que não existem no Brasil, que tornam a configuração do movimento cigano e a apropriação das políticas públicas um pouco diferente. Uma delas é a

figura do mediador cigano, que foi implementado pelo ACM em parceria com o Conselho Europeu e o programa ROMED. Os mediadores são contratados pelas câmaras municipais para atuarem na mediação sociocultural junto as populações ciganas de suas cidades, principalmente, para a questão da educação.

Só há um mediador na área da saúde no país, mas talvez esta poderia ser uma boa solução a ser pensada para o Brasil: a contratação de mediadores ciganos para as cidades ou os serviços que mais atendem ou estão próximos de comunidades ciganas fixas. Critica-se que a profissão de mediador, apesar de aprovada legalmente, ainda não foi regulamentada em terras lusitanas. Pesa ainda o fato de que há um número reduzido de mediadores, que acabam muitas vezes fazendo mais o papel de apagadores de incêndios, atuando muito pontualmente nos conflitos, mas raramente em trabalhos de prevenção ou que consigam de fato mudar questões estruturais dessas comunidades, porque têm âmbito de atuação reduzido e não têm poder de decisão orçamentária ou de investimentos de recursos financeiros.

A outra é que no país, além das associações, existem os grupos informais ativos, que não estão institucionalizados, mas funcionam com o apoio do programa ROMED e dos próprios mediadores ciganos, inclusive propondo atividades e programações na área da prevenção à saúde. Destaca-se o movimento informal “Mulheres e Ciganas: Existimos e Resistimos”, que tem movimentado o feminismo cigano e levantado bandeiras relativas à saúde da mulher.

E isso não significa dizer que não haja conflitos ou disputas de poder internamente no movimento cigano. Mas por lá, essas questões não foram muito comentadas e os ativistas fizeram questão de manter a discrição sem ataques frontais uns aos outros. Por exemplo, pude perceber que há um certo estranhamento entre os ativistas *free styles*, mais independentes e os associativistas mais pacificadores, que dialogam mais de perto com o Estado.

Vozes atravessadoras: o mercado artístico-cultural e o mercado religioso

Dois segmentos estão muito presentes nas comunidades, impactando na apropriação das políticas identitárias e de comunicação e saúde: as vozes do mercado cultural e religioso. Segundo Souza (2013, p. 222), “a cultura cigana tem um lugar mais consolidado no mercado religioso e cultural”. No mercado da fé, vem ainda atraindo algumas pessoas de umbanda, no Brasil, bem como atenção da igreja católica que tem até uma Pastoral dos Nômades, isso nos dois países e em Portugal é uma das instituições com mais influência na saúde cigana, principalmente em Lisboa e região metropolitana.

Registramos filmicamente três momentos da voz da religiosidade: um culto da Igreja Filadélfia no povoado de São Miguel, que pertence ao Concelho de Moura, em Portugal, uma das experiências mais marcantes do terreno, sem dúvida; um culto residencial da Assembleia de Deus com a comunidade cigana de Cuiabá (MT); e um estudo bíblico em Nova Canaã com a presença de dois missionários da Igreja Testemunhas de Jeová. Várias pessoas de ambas as comunidades se declararam evangélicos, mas não pude perceber todas as denominações. Em Nova Canaã, inclusive têm planos para construir uma igreja para receber as evangélicas.

Em Nova Canaã, a UBS da Rota do Cavalo, que atende a comunidade, funciona num espaço cedido pela Igreja Católica, anexo à igreja local. Na dissertação trabalhei a espiritualidade como um eixo coringa, transversal a todas as ações da kalonidade. Material publicado pela REAPN Portugal afirma que a igreja Filadélfia dispõe de um “modelo próprio de saúde” e muito influencia nos modos de ver a saúde desta população. A voz da religiosidade aparece o tempo todo nos discursos das pessoas ciganas, brasileiras ou portuguesas.

Comprovei em campo que a maioria das pessoas kalon acreditam que a saúde ou a ausência de doença, é concedida por um dom divino. O que denota um traço comum em ambos os países, com a diferença, de que no Brasil não há uma igreja formada só por ciganos. Alguns grupos utilizam magias, orações, rezas e simpatias, aliadas à fitoterapia a base de plantas (flores, raízes, caules, frutos) e o trabalho com elementos da natureza, como argila, água e o fogo.

Olhando para o mercado artístico-cultural, observamos que, normalmente, elementos das culturas ciganas são apropriados, mas as próprias comunidades são alijadas do processo. A este respeito, evoco uma experiência com a Comunidade de Nova Canaã, quando participamos de uma reunião em que Jefferson e Wanderley negociavam com um grupo de produtores culturais que estavam interessados em fazer um festival, mesclando várias artes, como a música, o cinema e a dança, com toda a temática baseada na cultura cigana.

As pessoas da comunidade já não toleram mais serem expropriadas ou exploradas e o resultado é que, a reunião foi muito tensa e eles deixaram bem explícito que recusariam a participação, caso não estivessem na coordenação geral. Fomos inseridos na reunião como “equipe de filmagem e reportagem”, que eles estavam recebendo há 20 dias para fazer um trabalho fílmico sobre a saúde dos povos ciganos e com a Comunidade de N. Canaã. Também disseram que eu era cigano e que agora os ciganos eram inteligentes e tinham pessoas capacitadas para desenvolver qualquer trabalho e projeto.

Como a equipe do projeto cultural estava em maioria (eram seis pessoas), a nossa presença fortaleceu os argumentos apresentados por Jefferson e Wanderley, dando mostras de comprovação do diálogo que ambos travavam com os “Gadjons” que vinham oferecer um

acordo para a construção de um projeto cultural, no sentido de legitimar a ação que pensavam desenvolver. De uma forma muito sagaz, pediram para que filmássemos a equipe, focando na produtora cultural Joseane (não registrei o sobrenome), que a liderava.

Essa inversão foi muito interessante, porque de “observadores” as pessoas da equipe do projeto cultural passaram a ser “observados”. Isto é, estavam preparados para vir filmarem o outro e agora eram eles é que eram o outro a ser filmados. Quando a equipe do projeto cultural chegou no acampamento, estavam completamente “armados”, de câmeras e celulares em punho filmando tudo, sem pedir autorização ou conversar antes com as pessoas da comunidade. Por esta “invasão”, foram reprimidos por Wanderley que exigiu que desligassem os equipamentos imediatamente, argumentando que as pessoas não chegam nas casas das outras gravando.

Foi desconcertante para as pessoas do projeto cultural, mas muito proveitoso para nós, que soubemos aproveitar o momento de improviso, que significou simbolicamente o fechamento de nosso processo de aliança com a comunidade. Esse episódio com os produtores culturais nos permitiu averiguar um padrão de negociação que ambos utilizavam. Isso porque repetiram a mesma argumentação que utilizaram conosco, destacando alguns pontos como o fato de que não querem ser expropriados, uma vez que já passaram por esse tipo de situação. Enfatizando que qualquer projeto que envolva ciganos deve ter ciganos nele envolvidos na sua coordenação.

Avanços metodológicos

Observando que o direito a voz, de falar e ser ouvido, ser levando em consideração, é fundamental na elaboração e na apropriação das políticas públicas de saúde, inclusive as específicas para ciganos; sabendo que historicamente as comunidades ciganas foram marginalizadas nos processos de inclusão cidadã no Brasil e em Portugal, com vozes silenciadas, saberes e narrativas excluídos ou desqualificados pelas sociedades ocidentais; e levando em conta as considerações de Bauman e Vecchi (2004, p. 8), segundo os quais, ao invés de apenas nos contentarmos em definir ou conceitualizar, devemos procurar revelar a miríade de conexões com fenômenos sociais ou manifestações do etos político, realizando conexões entre o objeto de investigação e outras manifestações da vida, desenvolvemos uma metodologia híbrida no campo da C&S e da intervenção em políticas públicas, aplicando distintos métodos.

Mesclamos elementos das pesquisas bibliográfica e documental com a pesquisa de campo ancorada no método fílmico e na observação participada e participante junto às comunidades ciganas e ao seu movimento político, o que nos permitiu mapear fatores de mediação, a exemplo de leis, normas, dispositivos de enunciação e a pesquisa bibliográfica que

nos auxiliou a levantar as vozes teóricas sobre o tema. O principal avanço se deu com a elaboração de uma metodologia própria, a matriz fílmica intercultural, anticolonial e semiológica, que envolveu métodos e técnicas das três correntes teóricas já mencionadas.

A base para composição da matriz fílmica foi a antropologia compartilhada de Jean Rouch e suas noções de provocação, negociação, improviso, criação e a coparticipação radical dos interlocutores da pesquisa de campo. A ela adicionamos categorias advindas do modelo da comunicação como um mercado simbólico, como as noções de hibridação, mediação, negociação, articulação e campo, fundamentais para operar a captação fílmica e a sua condução no campo e o que nos possibilitou cumprir os dois objetivos mais teóricos. Estiveram em pauta procedimentos e conceitos ancorados nas Epistemologias do Sul, como o trabalho de tradução intercultural e tradução interpólitica e as noções como autoria, oratura, luta e experiência como caráter testemunhal do conhecimento, o que nos possibilitou cumprir os dois objetivos mais políticos da tese, complementando, pois, a crítica e a análise dos processos de produção, circulação e apropriação das políticas públicas de saúde para ciganos.

O entrelaçamento em uma única matriz fílmica intercultural mostrou-se viável e desejável tanto como uma possibilidade metodológica de mapeamento do fluxo comunicacional e simbólico, como permitindo a produção de um conhecimento com as pessoas ciganas e não sobre elas, o que fez toda diferença nos resultados, que foram produzidos coletivamente. Nos permitiu construir um pré-roteiro de conversação aberto e dialógico – equivalente e equipolente – entre vozes ciganas e as vozes dos pesquisadores (doutorando, orientadora e coorientadora), da equipe de filmagem e as vozes teóricas. Colocamos em prática um modo de produção fílmica compartilhada, produzindo um saber coletivo com os nossos interlocutores romani.

Sem contar que a adoção do audiovisual valoriza o processo de aproximação e diálogo entre a ciência e a (sétima) arte, reconhecendo que o conhecimento deve considerar as emoções e o sensível. O agir em campo tomou por base o relacionamento pessoal com as pessoas ciganas, estando ao lado delas nas situações de militância ou de vivência no cotidiano de comunidades como em Nova Canaã, em Tangará, em Rondonópolis, em Beja ou em Águeda. Complementando a matriz fílmica, construímos um pré-roteiro de conversação aberto e dialógico para guiar a interlocução com as vozes ciganas. Esse processo foi essencial para o estabelecimento de um diálogo de confiança recíproco, abrindo um espaço de escuta aprofundado e qualificado.

Com o propósito de produzir um conhecimento compartilhado, dentro de uma concepção epistemológica aberta e dialógica, nossa preocupação se voltou para assegurar que as pessoas ciganas tivessem prioridade no direito de fala e de voz, privilegiando os lugares de

interlocução que ocupam neste trabalho. O método fílmico compartilhado se mostrou um caminho bastante relevante para colocar em prática uma sociologia das ausências e das emergências, auxiliando no processo de registro e reconhecimento de aspectos relativos às lutas e saberes ciganos, que foram apagados ou tornados não existentes pela modernidade ocidental.

Essa configuração nos permitiu focalizar os discursos ciganos e as cicatrizes dos sentidos que aí estavam latentes e puderam se revelar, a exemplo dos traumas históricos advindos das perseguições e políticas anticiganas; da ciganofobia; e das demandas urgentes que atualmente necessitam em todos os campos sociais, com ênfase para o campo da comunicação e saúde. Penso que assim cumprimos com o que preconiza Spivak, para quem “a tarefa do intelectual pós-colonial deve ser a de criar espaços por meio dos quais o subalterno possa falar e quando ele o faça, possa ser ouvido(a)”. (2010, p. 14)

A metodologia fílmica aplicada a partir de uma matriz fílmica intercultural, semiológica e anticolonial, nos permitiu estabelecer um rico processo de tradução intercultural e interpolítica, primeiro entre duas comunidades brasileiras, de Mato Grosso e de N. Canaã (DF), que se reconheceram mutuamente enquanto grupos kalon, trocando saberes culturais e políticos, o que resultou em ações práticas, a criação de uma associação cigana no Estado de Mato Grosso, afiliada a associação ANEC Brasil. E depois, que o mesmo processo de tradução fosse experimentado com eficácia entre os movimentos ciganos brasileiro e português.

A realização da pesquisa de campo nesses moldes abriu possibilidades de fortalecimento do ativismo e da militância cigana no Brasil e em Portugal, ao mesmo tempo em que nos auxiliou sobremaneira a realizarmos correlações de contextos históricos, como as leis anticiganas, as violências e o racismo; em como evidenciar a trajetória de resistência, lutas e demandas comuns, questões que influenciam os dispositivos de apropriação das políticas públicas de saúde para ciganos nos dois países. A metodologia cinematográfica utilizando a matriz intercultural pode ser repetida em outras pesquisas ou em planejamento e execução de políticas públicas, como uma forma de possibilitar o processo de tradução intercultural e interpolítica entre comunidades étnicas ou entre movimentos sociais abrangidos por tais intervenções e os gestores e profissionais que as elaboram e colocam em prática.

E isso não significa que o resultado final possa ser contado a partir da quantidade de horas gravadas ou do número de depoimentos/testemunhos/narrativas de vida. É preciso prestar atenção, além disto, ao fato de que a metodologia fílmica compartilhada não se fia apenas pelos equipamentos de audiovisual ou registros captados fílmicamente, envolvendo ainda outras técnicas já tradicionais da pesquisa participante etnográfica e em comunicação, a exemplo, do caderno de campo e das conversas registradas em áudio, que são muito úteis para complementar

o registro de informações nos momentos de convivência cotidiana ou na participação de eventos, além de articular e facilitar a mobilização e a produção fílmica.

Em termos de cuidados metodológicos, é preciso compreender que a metodologia fílmica envolve a articulação de diferentes etapas e técnicas próprias, como conhecimentos de direção, produção, direção de fotografia, roteiro e outras funções relativas, que não são simples, porque envolvem conhecimentos técnicos relativos aos equipamentos e estéticos, relativos a enquadramentos, planos e contra planos, jogo de luz e sombra, padrão de cores, linguagem cinematográfica, linguagem documental, linguagem jornalística... Neste sentido, complexifica o trabalho de campo, o deixando mais dispendioso, já que exige cuidados extras com os equipamentos e/ou profissionais, como foi no meu caso.

A Tradução Intercultural e Interpolítica para denunciar ausências e emergências

Uma das principais inovações da tese foi a aplicação do trabalho de tradução intercultural e interpolítica, aos moldes santianos (Santos, 2002, 2002b 2007, 2016 e 2017). Uma lição importante que resultou é que a tradução é uma estratégia que pode dar força aos elementos que nos afastam ou aos que nos aproximam. Trata-se de uma operação, que tanto pode ser utilizada para a dominação e a opressão, como para a libertação e a emancipação social, na deslegitimação das hegemonias e na resistência à dominação. Assim, apenas a tradução linguística não basta, porque poderá significar a canibalização do outro. Como vimos, devorar pode ser ato de defesa ou ataque. No caso de ataque, devorar significa uma abertura para o ‘Outro’, mas para eliminá-lo e absorvê-lo.

Este caso pode ser exemplificado com o que fez Anchieta com os indígenas brasileiros, que utilizou páginas e páginas de tradução linguística da ortodoxia católica traduzidos em tupi-guarani para convencê-los que o seu Deus Cristão era o verdadeiro e os deuses das mitologias indígenas eram demônios, praticando identidadecídios. Ou o nazismo, que assassinou entre 250 e 500 mil pessoas ciganas, perseguiu e torturou outras milhares e, não é à-toa que o episódio ficou conhecido como *Porrajmos*, que significa, literalmente, “a grande devoração”.

No caso da defesa, ao ato de devorar ocorre para potencializar o lado dos oprimidos. É o exemplo do poeta brasileiro, Oswald de Andrade, com o movimento antropofágico que buscava localizar e mobilizar instrumentos da cultura colonizadora, como teorias literárias que poderiam ser úteis para fortalecer a cultura brasileira, com base na valorização das matrizes indígenas e africanas e da arte própria amalgamada no país. Ou então, de Gandhi que buscou auxílio de teorias ocidentais como estratégias de familiarização e a partir delas propôs táticas

de desfamiliarização como a não violência e a não cooperação, para fortalecer a luta contra a colonização inglesa na Índia.

É o trabalho de tradução como instrumento para não canibalização dos outros saberes, práticas, discursos, vozes, agentes, que desarma a exotização e combate ao desperdício da experiência que aqui colocamos em prática. Mas para efetivá-lo nesses parâmetros, é preciso estabelecer condições que busquem denunciar e romper com as fronteiras da linha abissal, possibilitando a inclusão e o diálogo entre os que estão do lado de lá, excluídos e sub-humanizados. É preciso estar articulado a procedimentos, conceitos e fundamentado em objetivos muito bem definidos, o que exige negociação, diálogo-dialogismo, mediação (vários interesses, dimensões, campos, comunidades discursivas), enfim, a expressão equitativa entre as diferentes vozes e interlocutores equivalentes e equipolentes.

Consideramos que o processo de tradução intercultural e interpolítica, foi visto como uma tradução intercomunicacional, no entendimento da comunicação como uma produção contextual e uma dimensão social, fundante da relação e da compreensão entre o 'Eu e o Outro', a identidade e a diferença, a cultura e a política. Híbrido e executado por meio da metodologia fílmica compartilhada, intercultural e semiológica, confirmamos sua eficácia como recurso teórico-metodológico para a produção de interconhecimento, por meio da articulação entre comunidades excluídas ciganas de Brasil e Portugal e seus movimentos sociais, de maneira a proporcionar uma inteligibilidade recíproca entre suas práticas e saberes, formas de organização e objetivos de ação, potencializando suas lutas contra a opressão do capitalismo ou do colonialismo.

O trabalho de tradução ocorreu de duas formas: entre saberes hegemônicos e saberes não-hegemônicos. Procuramos realizar ambas, mas com ênfase na última. A primeira se viabilizou por meio da combinação da sociologia das ausências e seus procedimentos das ecologias dos reconhecimentos e dos saberes, o que possibilitou reconhecer as comunidades ciganas e suas culturas como possuindo saberes e conhecimentos que são expressos por uma filosofia de vida e um sistema de ação e organização social. Saberes estes que podem ser articulados num diálogo com a ciência, via Epistemologias do Sul, um campo marginalizado academicamente, que se distancia da ciência moderna pela sua crítica ao paradigma hegemônico, fortalecido pelo aporte de uma abordagem crítica e socialmente comprometida da Comunicação & Saúde.

A tradução entre saberes não-hegemônicos se deu primeiro entre duas comunidades Kalon de dois Estados brasileiros, Distrito Federal (DF) e Mato Grosso (MT) e depois entre os movimentos políticos ciganos de Brasil e Portugal, de forma a permitir uma intervenção efetiva

na realidade estudada. Ocorrendo a partir da aplicação da sociologia das emergências, articulada à matriz de mediações do modelo da comunicação como um mercado simbólico e o diálogo fílmico compartilhado, esse processo permitiu mapear e amplificar simbolicamente as vozes ciganas tornadas ausentes ou silenciadas pelas monoculturas do saber e do tempo linear dos processos comunicativos da saúde pública, fazendo emergir seus discursos e narrativas que historicamente tem sido apagados e com eles suas lutas e demandas sociais, políticas, econômicas, culturais e comunicacionais.

Observando as questões que foram apresentadas nesses debates na perspectiva da sociologia das ausências, podemos dizer que as negligências e iniquidades sociais e econômicas, as invisibilidades e silenciamentos, as desqualificações por meio da estereotipação e estigmatização das culturas e identidades, pessoas e comunidades romani, são processos históricos, que desembocam na pobreza e no racismo estrutural, moral e institucional e nas desigualdades em saúde. Numa perspectiva das sociologias das emergências, consideramos que as possibilidades futuras de inclusão social cidadã das pessoas ciganas passa por um atendimento integral, equitativo e participativo em saúde; o direito à comunicação, à informação e à visibilidade pública; o direito à diferença cultural e à manutenção de identidades próprias; bem como o direito de ir e vir e de acesso a todos os bens sociais fundamentais para uma vida digna e saudável.

Constatamos que as comunidades ciganas também possuem práticas tradicionais em saúde, como a utilização de ervas e raízes, processos ritualísticos e mágicos, que podem entrar em contradição com as práticas da medicina convencional, além de modos de olhar e agir perante o processo de adoecimento, saúde, nascimento e morte, que podem gerar conflitos junto os protocolos dos sistemas nacionais de saúde dos dois países. Assim, a questão da equidade é um tema ausente, que tornamos emergente, ao focar no processo de mediação intercultural exigido entre profissionais não ciganos e ciganos usuários dos serviços públicos de saúde, que envolve negociação, articulação e tradução entre saberes e entre práticas. Isto é, envolve diálogo entre um saber hegemônico institucionalizado pelo campo estatal e acadêmico e o saber oral e cultural da prática filosófica cigana.

Considerando que não existe neutralidade científica, na medida em que somente o contato entre os sujeitos pesquisadores e os sujeitos pesquisados já altera a realidade, provocando uma intervenção ainda que mínima, o processo de tradução via metodologia fílmica só pode ser realizado pela disposição do diálogo e o contato íntimo e pessoal, de maneira a estabelecer uma relação de transparência e de confiança mútua entre todos os participantes e disso dependerá o sucesso do procedimento. Mas é preciso também observar que este resultado

só foi possível porque produzimos a partir do campo da comunicação e saúde, que adota princípios inclusivos do SUS, como a universalidade, a equidade e a participação social, o que nos abriu a possibilidade de intervenção mais direta na realidade.

Ainda que não tenha sido uma revolução – e não temos a ilusão que será a solução de todos os problemas, sabemos ser impossível com uma única teoria geral, quiçá uma tese, posto que, exige uma série de mudanças estruturais, políticas, econômicas e culturais – extrapolamos alguns muros acadêmicos e comprovamos ser possível contribuir para mapear problemáticas e contextos das situações de negligenciamento e exclusão da saúde cigana, o que poderá ajudar na sua transformação para melhor. Entre os exemplos de intervenção na realidade estudada, podemos citar o cumprimento de ao menos três objetivos políticos, sendo dois nacionais: 1) a efetivação da aliança intercultural e interpolítica entre duas comunidades ciganas, o que permitiu a criação de uma associação cigana no Estado de Mato Grosso, melhorando os seus processos de articulação e mobilização política; 2) a intervenção em eventos que debatem a construção de políticas públicas, como o projeto de lei que tramita no Congresso Nacional e cria o Estatuto dos Povos Ciganos do Brasil, ao qual acompanhamos reuniões para sua criação, contribuindo diretamente na sua articulação e divulgação, ao distribuímos, o registro em vídeos dos resultados desses eventos para a Comunidade Nova Canaã e outras lideranças do movimento cigano brasileiro; e 3) um internacional: uma vez que a metodologia fílmica colocou em diálogo militantes ciganos brasileiros e portugueses, pode proporcionar a retomada de um processo de aproximação e aliança entre os movimentos políticos dos dois países, que pode ser o início da consolidação de um movimento transnacional cigano de falantes de língua portuguesa.

Cumprimos assim, um dos principais objetivos do processo de tradução emancipatório e libertador que, nas palavras de Santos, se configura basicamente na tarefa de “identificar os pontos comuns que representam a possibilidade de combinação a partir de baixo, a única alternativa possível a uma agregação a partir de cima, imposta por uma grande teoria” (Santos, 2002, p. 266-7). Se apropriada pelos militantes romani, pode se configurar como uma rede transnacional de movimentos locais”, que poderão propor a produção de novos sentidos acerca da saúde cigana, a partir da “criação de uma constelação de saberes e práticas que podem fornecer pistas para alternativas críveis à globalização neoliberal”, que como vimos, é na verdade, um processo global no sentido de sujeitar a totalidade inesgotável do mundo à lógica mercantil”, ainda que tal objetivo nunca será atingido, posto que impossível (Idem).

O trabalho de tradução intercultural e interpolítica, aparece como uma recusa a uma teoria geral, por reconhecer que nenhum paradigma de conhecimento jamais será capaz de

abarcam a totalidade dos fenômenos do mundo. Portanto, atua fora do estatuto de totalidade exclusiva ou de parte hegemônica, um modelo que o paradigma da modernidade ocidental, por intermédio das razões metonímica e prolética, vem colocando em prática pelo menos nos últimos 200 anos, com a consequência de apagamento ou ocultamento de saberes não ocidentais e não científicos do leque de conhecimentos da humanidade.

Os processos de invisibilidade/hipervisibilidade e as políticas de silêncio/silenciamento foram as duas principais estratégias utilizadas pelo colonialismo e capitalismo para apagamento e exclusão de sua filosofia de vida e os sistemas de ação e organização Kalon e desqualificação das comunidades e pessoas ciganas. Consideramos que os grupos ciganos adotaram duas táticas principais para resistir enquanto identidades culturais próprias, que mantêm estilos de vida que confrontam modos capitalistas e ocidentais: a) a estratégia da hibridação, com a adoção preferencial do modelo associativista familiar como forma de organização política para o diálogo estatal; b) o desenvolvimento cultural-filosófico-argumentativo daquilo que venho chamando de “tática da carta do coringa”, numa referência à carta do jogo de baralho clássico que, pensada comunicacionalmente, envolve a capacidade hibridação, camuflagem e mimese, na capacidade, adaptabilidade e maleabilidade cultural, baseada na articulação discursiva de conhecimentos tradicionais (filosofia e sistemas de ação e organização social), modernos e pós-modernos dos ativistas e das “pessoas comuns” ciganas, que lhes permitiu resistir enquanto comunidades distintas e diferenciadas aos avanços do capitalismo e da globalização, ora na construção de identidades miméticas, ora contrastivas.

Já comentamos as táticas de mobilização e articulação dos movimentos políticos ciganos. Agora gostaria de explicitar um pouquinho mais sobre as duas estratégias opressoras e a estratégia do coringa, mas no contexto da reafirmação da importância de uma comunicação intercultural e interpolítica no planejamento e na execução de políticas públicas de saúde para grupos e minorias em situação de vulnerabilidade social e negligência em saúde.

A estratégia do coringa

Na aula magistral número 2 que realizou em 19 de abril de 2017, na Universidade de Coimbra, Boaventura de Sousa Santos destacou que atualmente vivemos um tempo de transição paradigmática, um momento de interregno, oportuno para a ocorrência de alguns fenômenos mórbidos, o que classificou como monstruosidades sócio-político-econômicas, que se expressam por meio da aplicação da violência física; e eu diria que também culturais-civilizacionais, que se expressam por meio de processos de violência simbólica. Neste cenário

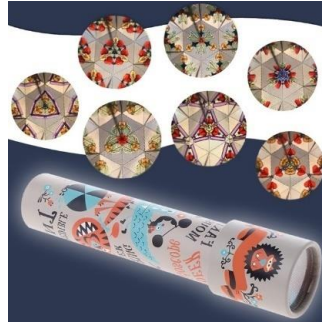
complexo, formulei duas metáforas que desenvolvi ao longo dos últimos 4 anos, gostaria de finalizar com elas.

A primeira metáfora expressa o ponto de vista de dominação e opressão civilizacional-cultural e para construí-la uso um aparelho óptico e uma representação geométrica oriental. Digo que simbolicamente, o atual estágio da sociabilidade global, imposta pelo colonialismo e pelo machismo, está trocando a mandala pelo caleidoscópio. Enquanto a mandala é uma arte de diversas culturas orientais, como os hindus e os budistas, que são construídas em variadas formas, tamanhos e cores, sendo compostas por múltiplas figuras com o mesmo formato ou não e dispostas de maneira simétrica a conformar um círculo, que pode ser ampliado para sempre caber mais uma camada.

A mandala, em sânscrito significa círculo e simboliza a unidade nas alteridades. Sendo aberta e expansiva, saindo dos dualismos e acolhendo a todos os elementos ainda, que diversos, tem o fundo artístico espiritual do acolhimento, respeito mútuo e reconhecimento, agrega inclusive o caos. Interliga sem descaracterizar e pode ser entendida em certas tradições religiosas como um resumo da manifestação espacial do divino, uma “imagem do Mundo”, ou ainda mostrar as leis que governam o cosmos e às quais estão submetidos os homens e a própria natureza. Ela foi introduzida no ocidente nas obras de Jung, para representar a totalidade do *self* e da *psiquê*. Este autor observou que tais imagens são utilizadas para consolidar o mundo interior e entre as representações do *Self*, quase sempre encontramos a imagem dos quatro cantos do Mundo (Dibo, 2006).

Já o caleidoscópio é um instrumento criado pelo físico escocês Dawid Brewster, que é realizado com um tubo, que mantém uma pequena abertura em um dos lados e é conformado por espelhos internos e pedras de vidro multicoloridas. Elas são arranjadas de uma forma que ambos se autorrefletem, e conforme vão sendo viradas vai formando múltiplos formatos, dando a ilusão, que são diferentes, mas sempre se limitam a um número específico de vezes que as pedras são giradas, modificando o modo como são refletidas nos espelhos. A palavra caleidoscópio deriva de três palavras gregas: kalos, que significa bonito, eidos, que significa imagem e skopeō que pode ser traduzido como olhar para.

Esse aparelho dá a sensação de estar sempre em movimento, conformando novas figuras, mas sempre está girando em torno de si mesmo e nunca permite configurações completamente diferentes das que ali podem ser combinadas, estando sempre limitado à ilusão dos reflexos e a quantidade de giros que o aparelho faz, com a combinação do jogo dos espelhos, que parece infinito, mas é apenas uma ilusão e, na verdade, é fechado, limitado, ordenado, encaixando o outro em ilusões e reflexos, ainda que, por vezes, sejam belos.

Figura 6 – Mandala**Figura 7 – Caleidoscópio**

Simbolicamente, isso significa dizer que a globalização liberal é uma estratégia do ocidente, que se constitui de uma parte trãnsfuga do oriente e o busca, substituir enquanto uma matriz fundadora civilizacional, totalizante e antídicotômica, abarcando uma multiplicidade de tempos e mundos (Santos, 2002, p. 244), pelo próprio ocidente, recuperando do oriente apenas o que favorece ao desenvolvimento do capitalismo. É neste sentido que a razão metonímica diminuiu o mundo ou o expandiu, de acordo com suas regras rígidas, homogeneizantes e excludentes. Também reduziu a multiplicidade de tempos ao linear, via conceitos de progresso e revolução (Idem).

De fato, ainda que tenha se imposto, o ocidente nunca se transformou num centro cultural alternativo ao oriente, mas tenta se impor pelo “pensamento produtivo e o pensamento legislativo”: ao invés da razoabilidade dos argumentos, aplica “a produtividade e a coerção legítima” (Santos, 2002b, p. 244). Um processo que se dá principalmente pela adoção de um padrão pela ciência e arte modernas que são obcecadas pela “razão metonímica” e o conceito de totalidade representado sob forma de ordem. Lembro que para esse procedimento da ciência hegemônica, toda compreensão não pode ser pensada sem um todo, que tem soberania sobre as partes, sendo que essas últimas jamais podem destituir o todo e são sempre vistas como menores (Santos, 2002b, p. 242).

O exemplo desta relação são as dicotomias, que “combinam, do modo mais elegante, a simetria e a hierarquia” (Idem), explicitando uma suposta relação horizontal, mas escondendo que, de fato, é uma relação vertical e já falamos sobre elas. Desta desigualdade duas consequências opressoras emergem: 1) considera-se que não existe nada inteligível fora da

totalidade, não reconhecendo ser “apenas uma das lógicas de racionalidades que existem no mundo” e luta para invisibilizar ou silenciar as demais, como a filosofia cigana ou a filosofia oriental; e 2) como “nenhuma das partes pode ser pensada fora da relação com a totalidade”, são controladas e homogeneizadas, não lhes sendo permitido vida própria.

Nas palavras de Santos (Idem), essas duas formas de ação “foram a resposta do ocidente apostada na transformação capitalista do mundo, à sua marginalidade cultural e filosófica em relação ao oriente”. Comparo, assim, o saber científico ocidental e a mídia, como espécies de caleidoscópios, que são autorrefletidos como espelhos e acabam girando em torno de si mesmos, proporcionando diferentes configurações, algumas muito belas, mas sempre enquadradas dentro de um mesmo formato. Uma das experiências mais claras das relações dessa configuração ocorre na persistência da colonização epistemológica, da reprodução dos estereótipos e formas de discriminação, que são como pulsões escópicas do outro como espelho de si mesmo, que tolera a diversidade, a integra, mas para devorar ou o excluir, considerando como fazendo parte de um espectro demoníaco ou bestial e não humano.

Assim, passamos por um longo período de ocultamento e apagamento de outros saberes e modos de vida que não ocidentais, por meio de processos científicos de comunicacionais excludentes e articulados em conjunto, que refletem em violências simbólicas e epistêmicas, como a aplicação de processos de identidadecídios e linguicídios, a partir da desqualificação por meio da atribuição de estereótipos e estigmas, num violento processo de racismo e padronização cultural para identidades e culturas que não se enquadram no padrão ocidental, a exemplo das culturas e identidades kalon.

É fato que o oriente e as pessoas ciganas não sofreram todos esses processos sem lutar e sem aplicar estratégias que lhes permitiram resistir ao longo dos séculos de perseguições. E é sobre uma dessas estratégias, a tática do coringa, que vou comentar para encerrar este texto. Tomo emprestada a metáfora do jogo de baralho clássico, para descrever o processo cultural-filosófico-argumentativo que envolve a capacidade de adaptabilidade e maleabilidade cultural, baseada na articulação discursiva de conhecimentos tradicionais (filosofia e sistemas de ação e organização social), modernos e pós-modernos dos ativistas e das “pessoas comuns” ciganas, que lhes permitiu resistir enquanto comunidades distintas e diferenciadas aos avanços do capitalismo e da globalização.

O que percebo aqui é que, enquanto a sociedade ocidental aplicava a estratégia da substituição da mandala pelo caleidoscópio como totalidade do mundo, por meio dos processos de silenciamento e linguicídios, ou invisibilidade (identidadecídios, ocultamento e apagamento de saberes) e hipervisibilidade negativa (padronização cultural desqualificações por meio de

racismos, estereótipos e estigmatizações, inferiorizações), nomeando e classificando toda uma rica alteridade como o genérico “ciganos”, oco e sem vida, demonizado, um reflexo mal refletido de si mesmo, mas projetando todas as suas frustrações e recalques, ódios e rancores; as pessoas ciganas puderam jogar com esse genérico, desenvolvendo táticas de hibridação e mímica, que comparo a carta do coringa.

O coringa é resistência, hibridação, mas não assimilação. A estratégia discursiva do coringa é uma carta na manga valiosa. Ele tem a capacidade de se encaixar em todas as posições, podendo compor com todos os pares e opostos. Portanto, pode simbolizar a todas as outras cartas, mas continua sendo o que é: um coringa e não as outras cartas. Ou seja, o seu poder é sua capacidade de, ao mesmo tempo, se diferenciar e se igualar às outras cartas, de assumir todas as outras composições em conjunto num jogo em qualquer posição ou qualquer carta, valendo o que ela vale, mas sem perder seu valor próprio e sem perder a capacidade de simbolizar algo diferente noutra composição.

Todo coringa é único, nunca um é igual a outro, o que equivale a fórmula nenhum ser humano é igual ao outro. Diz Bakhtin que o homem nunca coincide consigo mesmo. A ele não se pode aplicar a fórmula de identidade de A é idêntico a B. E isso simboliza a inconclusividade do ser, compreendendo o lugar de interlocução que aí lhes são atribuídos e negociando suas identidades culturais, dentro de uma elipse que esse genérico permite. Atualmente, essas estratégias também são assumidas pelos movimentos políticos ciganos dos dois países. Como Lavor (2014), notei que, assim como os militantes indígenas, os militantes ciganos do Brasil e de Portugal utilizam a estratégia da visibilidade, como um elemento de negociação, articulado, claro a outros fatores, para fortalecer os seus lugares de interlocução e negociação diante das demandas e necessidades de saúde.

Utilizam mobilizações e articulações junto a veículos da mídia tradicional, para atuar divulgando informações ou notícias acerca das culturas e identidades ciganas, além de suas demandas políticas e sociais. Também utilizam as redes sociais como *facebook* para o mesmo fim, além de denunciarem racismos e opressões. Há inclusive uma disputa entre as várias associações ciganas em torno da visibilidade própria de cada instituição. Neste sentido, confirmamos que a categoria da visibilidade é uma categoria de mediação fundamental que afeta a situação de saúde de pessoas ou grupos em situação de vulnerabilidade como os ciganos.

Como diz Lavor (2014), ser e estar visível qualifica ou não os sujeitos e indivíduos como interlocutores qualificados para exercer o controle social e eu acrescentaria o diálogo institucional, vide MS-AMSK-ANEC, que disputam sentidos da saúde cigana, por melhores lugares de interlocução junto as políticas públicas decisivas para este público. Isso não garante

melhores lugares discursivos, mas são formas de tornar a luta conhecida, sensibilizando outras instâncias, como o próprio Estado, com quem vem dialogando ativamente.

Compreender o poder do lugar de interlocução, abriu a possibilidade de, inclusive durante a pesquisa de campo utilizá-la como uma estratégia coringa em que se poderia utilizar como estratégia discursiva e identitária os múltiplos pertencimentos: a) Cigano, kalon, militante, de uma família nuclear, uma família extensa, uma comunidade; b) comunicador do SUS/MS, profissional de comunicação e saúde que pesquisa seu próprio tema de atuação; c) pesquisador que dialoga com outros autores e teorias científicas; e d) artista, cineasta, roteirista, documentarista, lidando com uma equipe de artistas no campo.

Usei a metáfora do coringa para deixar o cigano sempre presente no jogo acadêmico, compondo o papel de pesquisador, necessário, mas sem deixar de ser o coringa, o cigano. É um cigano que estrategicamente se utiliza dos lugares enunciativos, de acordo com os interlocutores, adotando um lugar de fala entre os múltiplos pertencimentos. Isto é, serviu para compreender que para cada situação de contato com os interlocutores em campo, eu poderia me posicionar mais fortemente evocando ora a identidade cigana, ora a identidade de técnico do Ministério da Saúde.

Quando estava na interlocução com os participantes ciganos da pesquisa, a identidade Kalon abriu portas inimagináveis, com uma escuta profunda que jamais poderia ser feita apenas por um técnico ou por um pesquisador não cigano. Por outro lado, ser um técnico ou pesquisador não cigano, abriu confiança junto aos interlocutores não ciganos, como os profissionais de saúde, que viam em mim um colega que poderiam se abrir, o que não ocorreria da mesma forma, se estivessem falando apenas com um cigano.

Algumas palavras para o futuro

Após percorrer este longo caminho entre começar os estudos para construir o pré-projeto para concorrer à vaga de doutorando no final de 2003, e a defesa da tese sendo aprovado como doutor, em agosto de 2018, muitos foram os aprendizados, as questões refletidas, mas também os assuntos negligenciados ou pouco aprofundados. Creio que há ganhos em todos os sentidos, coletivo e pessoal. Do ponto de vista individual, há aprendizados em todos os campos e em todos os sentidos, desde o intelectual, que fortalece o profissional do campo da comunicação e saúde que atua diretamente no SUS e, claro, como não poderia ser diferente, no pessoal já que o contato com outros militantes ciganos fortaleceu e muito as minhas raízes culturais.

Do ponto de vista coletivo, tantos grupos ciganos saem fortalecidos com a construção desta tese, já que historicamente estão ausentes e silenciados dos saberes acadêmicos, ou então, estereotipados ou excluídos. Quanto o campo da comunicação e saúde, que passa a contar com uma referência sobre um tema ausente do cenário da saúde, a exemplo da comunicação e do princípio da equidade na produção social dos sentidos com os grupos em situação de exclusão ou desigualdade social.

Enfatizo que a apropriação durante a intervenção da metodologia fílmica na pesquisa de campo, ocorrida em 2017, foi imediata pelos movimentos ciganos, que souberam utilizar o conhecimento produzido no improviso em seu favor, se apropriando do que foi criado compartilhadamente no ato mesmo da sua produção. As vozes ciganas estiveram presentes de uma maneira equitativa com outras teorias, por meio das narrativas de seus interlocutores, que consideramos estar ancorado na filosofia kalon, uma epistemologia não ocidental, excluída pelo saber moderno hegemônico, mas que produz conhecimento e subsidiaram o conhecimento de maneira coautorial, estando de fato presentes nas análises e em todos os momentos chaves da construção da tese, seja ela teórica ou empírica.

Apesar de ter sido realizada tendo como foco empírico interlocutores de grupos kalon, tanto no Brasil, quanto em Portugal, as inferências e conclusões as quais aqui esboçamos podem, com as devidas adaptações, serem perfeitamente aplicáveis a grupos ciganos de outras etnias, como Rom ou Sinti e fica como sugestão para estudos futuros. Olhando para o objeto teórico e as conclusões referentes a ele, é possível também dizer que contribuímos com a semiologia dos discursos sociais e dos estudos culturais, confirmando seus valores epistemológicos anticoloniais e anticapitalistas. O que ficou bem articulado no diálogo com as Epistemologias do Sul de Santos e a antropologia compartilhada de Rouch.

Pensando em termos de políticas de saúde, notamos que, de fato, no caso brasileiro, a não ser aquelas políticas de saúde gerais, destinadas a toda à população em geral, as iniciativas específicas para ciganos no âmbito da saúde são pouquíssimas e da comunicação e saúde voltada especificamente para a população, no caso brasileiro, inexistente. Diferente de todas as minorias que o MS já reconheceu e atua via SGEP/DAGEP, a exemplo da população LGBTQ, povos de matrizes africanas ou das águas e florestas, os únicos que ainda não possuem uma política ou um plano de saúde conformado e sequer um comitê, são as comunidades ciganas.

Levando em conta princípios como a universalidade e a equidade, comprovamos que o SUS e o SNS contemplam discursivamente necessidades específicas das pessoas ciganas. Todavia, são sistemas burocráticos, moldados por estruturas neoliberais que seguem uma lógica

excludente, manifestada, entre outros modos, pelo atendimento dos profissionais, protocolos médicos e burocráticos das unidades públicas de saúde.

Nas práticas dos serviços, as lógicas de iniquidade e negligenciamento em saúde se manifestam articuladas aos estereótipos, racismo e discriminações históricos contra as pessoas ciganas, como pudemos comprovar por meio dos conflitos e da relação entre os profissionais de saúde da UBS da Rota do Cavalo e os membros da Comunidade N. Canaã (DF) e nos muitos relatos das pessoas ciganas com quem conversamos, todas acusando o racismo na saúde como um fato que atrapalha e muito o acesso das comunidades ciganas aos serviços de saúde. O que o MS realizou até o momento é a publicação da portaria 940, que dispensa os ciganos a apresentarem comprovante de endereço nos estabelecimentos do SUS, que gerou um dispositivo de comunicação, um cartaz destinado a profissionais, mas que foi motivo de discórdia entre associações do movimento cigano. Ademais, tal portaria não é de conhecimento da maioria das pessoas romani, principalmente, aquelas que estão em situação de exclusão.

Mas, as pessoas ciganas não aceitam o racismo sem lutar e sem questioná-lo, traçando estratégias discursivas e simbólicas no sentido de enfrentamento dessa questão. E o exemplo é o próprio cartaz realizado pelo MS, cujo dispositivo de enunciação não levou em conta a diversidade étnica interna do universo cigano, privilegiando uma etnia apenas, o que motivou com que o caso acabasse inclusive numa denúncia junto ao MPF, revelando um conflito interno dentro do próprio ativismo romani. Cabe aqui uma questão que pode ser objeto de temas futuros: como articular os vários discursos e interesses das diferentes etnias ciganas e comunidades discursivas da saúde cigana, em prol de uma política equitativa e que atenda os ciganos na sua interculturalidade? Ou ainda, como circular aquilo que já existe, como a portaria 940, fazendo com que seja de fato apropriado? Aliás, muitos assuntos e questões específicas ficaram sem as reflexões merecidas e o devido olhar ou aprofundamento.

Sabemos que acentuamos as críticas ao racismo, ao colonialismo e ao capitalismo e apenas tangenciamos o machismo e o heteropatriarcado. Optamos por este recorte, devido à complexidade do tema e tratarmos das políticas de saúde no geral, não nas questões de gênero. Certamente reconhecemos a extrema relevância da questão, observando em muitas ocasiões que os três sistemas de opressão atuam em conjunto, devendo ser combatidos em conjunto. E não omitimos questões relativas ao universo feminino da ciganidade e como o machismo por vezes, atravessa as questões culturais nas versões tradicionalistas da cultura kalon, tomando forma de uma suposta naturalização, o que foi levantado por narrativas como as da ativista portuguesa Maria Gil, que denunciou as esterilizações forçadas que acontecem com muitas

mulheres ciganas no país; ou questionou o fato de que muitas vezes os próprios ciganos adotam e reforçam os estereótipos que querem quebrar.

Entre as questões que mereciam ser melhor abordadas e que poderão ser trabalhadas em estudos futuros, citamos: como seria uma política de saúde ideal para as comunidades ciganas? O que será necessário para que os ciganos sejam sujeitos dos seus modos de viver? E para que esses modos de viver sejam elementos para as políticas de saúde e a inclusão cidadã das comunidades ciganas? Como este conhecimento produzido na tese poderá ser apropriado, tanto por grupos ciganos, fortalecendo seus discursos e qualificando seus argumentos; como por gestores que poderão elaborar políticas mais abertas, em conjunto com os próprios ciganos; e os profissionais de saúde, que têm a oportunidade de conhecer mais da cultura e dos modos de identidades romani, importantes questões que influenciam nos seus modos de se relacionar com as pessoas dessas etnias?

Para encerrar o diálogo, mas não a produção de sentidos em torno da tese, já que nosso desejo é que alce voos, seja lida, reinterpretada, estudada, enfim, se torne uma referência; concluo com uma frase no romanon *chibe* dita por Wanderley a todos os ciganos do Brasil, após encerrar o seu depoimento de mais de duas horas e trinta, vou me abster da tradução:

Wanderley: Mencha camelo aproveitar odova bajin daguran e lequerdar pra todo calon e calin otem odova chemi de avindacai de dinusca que duvebaron unga bunt lachon, os jundinaro, os patau, os rom barom, num diquela nusca, mas o duvebaron nun nicada o alacon de nusca, e penda por odova que nusca seala a cai e que odova mismo duvebaron achela conusca aguran, e todosdivez, que nusca chida acai odova chemi e que os kalon e kalin que odova chemi de avrin que por chibi num achirba, num janela lequerdar, que duvebaron abençonela o saron de vocês, avinhela chidar o vaz no berci de vocês nicadando tudo que o duvele nun camela que acontecenela con nusca de quichurrom que duvele baron esteja com saron de tuncha, todos os calon, em nome de Jesus, amém.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACID (Alto Comissariado para Imigração e Diálogo Intercultural). "**Estratégia Nacional para Integração das Comunidades Ciganas: 2013-2020**"; 2013. Disponível em http://www.acidi.gov.pt/_cfn/51d2a4fd86705/live/Estrat%C3%A9gia+Nacional+para+a+Integra%C3%A7%C3%A3o+das+Comunidades+Ciganas, [Consultado em 10.12.2014].
- ALMEIDA FILHO, N. **O que é saúde?** Coleção temas em saúde. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2011.
- ALMEIDA FILHO, N. **A problemática teórica da determinação social da saúde. Determinação Social da Saúde e Reforma Sanitária.** Rio de Janeiro: CEBES, p.13-36, 2010.
- ALMEIDA FILHO, N. **Integração Metodológica na Pesquisa e saúde: nota crítica sobre a dicotomia quantitativo-qualitativo.** In: GOLDENBERG, P. et al. (Orgs.). **O clássico e o novo: tendências, objetos e abordagens em ciências sociais e saúde.** Rio de Janeiro: Fiocruz, 2003.
- ALMEIDA, M. G.; SILVA, T. M. G. V; e PEDROSA, J. I. S. **Saúde de Povos Ciganos no Brasil: uma revisão integrativa. Convibra Saúde.** In: II Congresso Online - Gestão, Educação e Promoção da Saúde, 2, 2013. Congresso Virtual Brasileiro de Educação, Gestão e Promoção da Saúde, 2013. Disponível em: <http://www.convibra.com.br/artigo.asp?ev=4306>.
- ALMEIDA, M. G.; BARBOSA, D. R. M. e PEDROSA, J. I. S. **Trilhas da Iniquidade: Saúde de Povos Ciganos e Políticas Públicas no Brasil.** Revista Eletrônica Gestão & Saúde. Vol. 04, Nº. 03, p.1116-29, Ano 2013.
- AMSK. **Família Cigana Grupos Tradicionais e Específicos Cadastro Único.** Brasília: AMSK, 2017.
- ANDRADE-JR, L. **Os ciganos e os processos da Exclusão.** *Revista Brasileira de História.* VI. 33, N. 66, p. 95-112, São Paulo: 2013.
- ARAUJO, I. S. **A Reconversão do Olhar.** Série Acadêmica. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2000.
- ARAUJO, I. S. **Mercado Simbólico: interlocução, luta, poder - um modelo de comunicação para políticas públicas.** 2002. Tese (Doutorado). Escola de Comunicação, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2002.
- ARAUJO, I. S. **Contextos, mediações e produção de sentidos: uma abordagem conceitual e metodológica em comunicação e saúde.** In: RECIIS – R. Eletr. de Com. Inf. Inov. Saúde. Rio de Janeiro, v.3, n.3, p.42-50, set., 2009. Disponível em: <<http://www.reciis.cict.fiocruz.br/index.php/reciis/article/view/280/324>> Acesso em 28 set. 2013.

ARAÚJO, I. S. & CARDOSO, J. M. **Comunicação e saúde**. Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz: 2007.

ARAÚJO, I. S. e CUBERLY, M. **Comunicación y Salud - Un campo en permanente movimiento**. In: Cesar Bolaño; Delia Crovi Druetta; Gustavo Cimadevilla. (Org.). La contribución de América Latina al campo de la comunicación - Historia, enfoques teóricos, epistemológicos y tendencias de la investigación. 1ed. Buenos Aires: Editorial Prometeo, 2015, v. 1, p. 338-390.

ARAÚJO, I. S.; MOREIRA A. D. L. AGUIAR, R. **Doenças negligenciadas, comunicação negligenciada. Apontamentos para uma pauta política e de pesquisa**. RECIIS – R. Eletr. de Com. Inf. Inov. Saúde. Rio de Janeiro, v.6, n.4 – Suplemento, fev. 2013. Disponível em: <www.reciis.icict.fiocruz.br>. Acesso em: 04/02/2017.

ARMES, Roy. **On Vídeo: o significado do vídeo nos meios de comunicação**. São Paulo: Ed. Summus, 1999.

APPADURAI, A. **Modernity at Large: Cultural Dimension of Globalization**. Minneapolis/Londres: University of Minnesota Press, 1996.

AZEVEDO, A. C. **Etnias de Portugal: o caso dos ciganos**. E-REI: Revista de Estudos Interculturais do CEL, R31D 10-01-2013.

BAKHTIN, M. **Marxismo e Filosofia da Linguagem**. São Paulo: Ed. Hucitec: 2002.

BAKHTIN, Mikhail. **Problemas da poética de Dostoiévski**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1981.

BARBERO, J. M. **La comunicación en las transformaciones del campo cultural**. ALTERIDADES, 3 (5): Págs. 59-68, 1993.

BARBERO, J. M. **Dos meios às mediações: comunicação, cultura e hegemonia**. Trad. POLITO, R. E ALCIDES, S. Rio de Janeiro: Editora UFRJ. 1997.

BARBOSA, A. e Cunha, E. T. **Antropologia e Imagem**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

BASTOS, J. G. P. **Portugueses Ciganos e Ciganofobia em Portugal**. Lisboa: Edições Colibri, 2012.

BAUMAN, Zygmunt. **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

BAUMAN, Zygmunt. **Em busca da Política**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.

BAUMAN, Zygmunt. **Globalização: as consequências humanas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.

BAUMAN, Z. **Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi**. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

- BARATA, R. B. **Como e por que as desigualdades sociais fazem mal à saúde** [online]. Temas em Saúde Collection. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2009. Disponível em: <http://books.scielo.org/id/48z26/pdf/barata-9788575413913.pdf>
- BAREICHA, L. C. F. **Educação e Exclusão Social: a perspectiva dos ciganos e dos não ciganos**. Tese (Doutorado). Faculdade de Educação, Universidade de Brasília, Unb, 2013.
- BARTHES, R. **Elementos de semiologia I Roland Barthes**. Tradução de Izidoro Blikstein. 16ª. ed. São Paulo: Cultrix, 2006.
- BHABHA, Homi K. **O Local da Cultura**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.
- BHABHA., Homi K. **O Local da Cultura**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2005.
- BHABHA, H. K. **Nación y Narración: entre la ilusión de una identidad y las diferencias culturales**. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores Argentina S.A, 2010.
- BORGES, I. C. M. M. **Cidades de Portas Fechadas: a intolerância contra os ciganos na organização urbana na Primeira República**. Instituto de Ciências Humanas (ICH): Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), Juiz de Fora (MG), 2007.
- BOURDIEU, P. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Editora Bertrand do Brasil, 1989.
- BONIN, J. A. **Nos bastidores da pesquisa: a instância metodológica experienciada nos fazeres e nas processualidades de construção de um projeto**. In: Efendy Maldonado. (Org.). Metodologias de pesquisa em comunicação: olhares, trilhas e processos. 1ª ed. Porto Alegre: Sulina, 2006.
- BLOCH, N. **The Principle of Hope**. Cambridge, Mass: MIT Press, 1995.
- BRANDÃO, H. N. Helena. **Introdução à Análise de Discursos**. Campinas, SP: Ed. da Unicamp, 1995.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues (org). **Pesquisa participante**. São Paulo (SP): Brasiliense, 1981.
- BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria-Executiva. Subsecretaria de Planejamento e Orçamento. **Plano Nacional de Saúde – PNS: 2012-2015** / Ministério da Saúde. Secretaria-Executiva. Subsecretaria de Planejamento e Orçamento. – Brasília: Ministério da Saúde, 2011.
- BRASIL. Ministério da Saúde e AMSK. **Subsídios para o cuidado a saúde do Povo Cigano**. Brasília: Ministério da Saúde, 2016.
- BRASIL. IV Conferência Nacional de Promoção da Igualdade Racial (Conapir). **O Brasil na década dos Afrodescendentes: Reconhecimento, Justiça, Desenvolvimento e Igualdade de Direitos. Subsídios para o Debate**. Brasília: Ministério dos Direitos Humanos, 2017.

BRASIL. Secretaria de Políticas de Promoção de Igualdade Racial (SEPPIR). **Relatório Plenária Governamental: Políticas Públicas e os Povos de Cultura Cigana**. Rio de Janeiro, 2012.

BRASIL. Secretaria de Políticas de Promoção de Igualdade Racial (SEPPIR). **Relatório Executivo Brasil cigano: I Semana Nacional dos Povos Ciganos - 20 a 24 de maio**. Brasília, 2013.

BUSS, P. M.; PELLEGRINI FILHO, A. **A saúde e seus determinantes sociais**. *Physis*, v.17, nº.1, p.77-93, 2007. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-73312007000100006>

CAMUS, Albert. **O Mito de Sísifo**. 5ª Ed. Rio de Janeiro: Record, 2008.

CANCLINI, N. G. **Estudos sobre cultura: uma alternativa latino-americana aos cultural studies**. Entrevista concedida a Ana Carolina Escosteguy; Ana Luiza e Renê Goellner. *Revista FAMECOS*. nº 30. Porto Alegre: 2006. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/revistafamecos/article/view/3371/2636>.

CANCLINI, N. G. **Diferentes, Desiguales y Desconectados: Mapas de la Interculturalidad**. Barcelona: Editorial Gedisa, S.A., 2004.

CANCLINI, N. G. **Culturas Híbridas - estratégias para entrar e sair da modernidade**. Tradução de Ana Regina Lessa e Heloísa Pezza Cintrão. São Paulo: EDUSP, 1997. p. 283-350.

CASANOVA, P. G. “Internal Colonialism and National Development”, *Studies in Comparative International Development*, 1(4), 27-37, 1965.

CASTRO, A. **Na luta pelos bons lugares Ciganos, visibilidade social e controvérsias espaciais**. 2012. Tese (Doutorado) – Departamento de Antropologia, Instituto Universitário de Lisboa ISCTE, Lisboa, 2012.

CASTRO, A. **Visibilidade social, políticas públicas e controvérsias espaciais**. In: *Ciganos Portugueses. Olhares Plurais e Novos Desafios numa Sociedade em Transição*. Lisboa: Europress, Lda, 2013, 39-60.

CASTRO, A. **Dos Contextos Locais à Invisibilização política: discussão em torno dos ciclos de exclusão habitacional dos ciganos em Portugal**. *Cidades - Comunidades e Territórios*, n. 15, pp. 63-86, dez. 2007.

CASTRO, A. **Ciganos e Itinerância: Realidades Concelhias e Formas de Hospitalidade**. *Cidades - Comunidades e Territórios*, n. 9, pp. 55-69, dez. 2004.

CAVALCANTE, L. et al. **A Importância da Geração de Dados sobre os Povos Romani (Ciganos)**. Brasília: AMSK, 2016. Disponível em: <[http://www.amsk.org.br/imagem/publicacao/Publicacao4_AMSK_2016-Geracao Dados.pdf](http://www.amsk.org.br/imagem/publicacao/Publicacao4_AMSK_2016-Geracao%20Dados.pdf)>

CAVALCANTE, L.; COSTA, E. e CUNHA, J. **Acampamentos “ciganos” 2017: os desafios da implementação de direitos**. REIA – Revista de Estudos e Investigações Antropológicas,

Vol. Esp. II, 2017. Disponível em: < <https://periodicos.ufpe.br/revistas/reia/article/view/236305/29111>>

CERTEAU, M. **A Invenção do Cotidiano: Artes do Fazer**. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 1998.

CHINA, J. B. Oliveira. **Os Ciganos do Brasil**. São Paulo: Separata da Revista do Museu Paulista. Tombo XXI, Imprensa Oficial do Estado, 1936.

COELHO, C. **Ciganos e mediação: estudo exploratório sobre o sentido da mediação em contexto institucional na perspectiva de um informante-chave**. Lusíada, n.º. 38. Lisboa: Intervenção Social, 2011.

CONCEIÇÃO DA SILVA, A. C. **Fatores Associados à Utilização de Serviços de Saúde por Ciganos na Bahia, Brasil**. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Medicina e Saúde Humana da Escola Bahiana de Medicina. Salvador (BA): 2016.

COSTA, J. H. **Os estudos culturais em debate: um convite às obras de Richard Hoggart, Raymond Williams & E. P. Thompson**. Maringá, v. 34, n. 2, p. 159-168, July-Dec., 2012. Disponível em: <<http://periodicos.uem.br/acta>>

COSTA, E. M. L. **O Povo Cigano e o Degredo: contributo povoador para o Brasil colônia**. Revista Textos de História. Vol. 6, Nº 1, 2012.

COSTA, E. e ROLIM, J. D. J. **Redução das Desigualdades em Saúde nas Comunidades Ciganas no Brasil: subsídios para discussão**. Brasília: AMSK, 2014. Disponível em: <http://www.amsk.org.br/imagem/publicacao/publicacao2_AMSK_2014.pdf>

CORREIA, M. R. F. **Cultura cigana e sua relação com a saúde**. 2011. Tese (Doutorado) – Instituto de Ciências de Saúde, Universidade Católica Portuguesa do Porto, Porto, 2011.

COUTINHO, C. L. R. **Os Ciganos nos Registros Policiais Mineiros (1907-1920)**. Tese (Doutorado) – Instituto de Humanas, Universidade de Brasília – Unb, Brasília, 2016.

COURTINE, J-J; e KOGAWA, J. **Qual via para a Análise de Discurso? Uma Entrevista com Jean-Jacques Courtine**. Alfa, São Paulo, 59(2): 2015, p. 407-417.

DA SILVA, L. F. **A Vida em família: parentesco, relações sociais e estilo de vida entre os Calons de Sobral Ceará**. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Centro de Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal (RN): 2015.

DALMONTE, E. E. **Estudos culturais em comunicação: da tradição britânica à contribuição latino-americana**. Idade Mídia, São Paulo, ano I, n. 2, nov. 2002.

DANTAS, Ricardo. **A Questão da Equidade e os Determinantes da Saúde**. Fundação Oswaldo Cruz: 2015.

DIAS, E. C. et al. **Comunidades ciganas: representações e dinâmicas de exclusão-integração**. (Olhares: 6). Lisboa: ACIME, 2006.

DIBO, M. Mandala: um estudo na obra de C. G. Jung. *Último Andar*, São Paulo, (15), dez 2006, 109-120p.

D'ONOFRIO, Salvatore. **Pequena Enciclopédia da Cultura Ocidental: o saber indispensável, os mitos eternos**. São Paulo: Campos, 2005.

DORNAS FILHO, João. **Os Ciganos em Minas Gerais**. Belo Horizonte: Separata de: Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Minas Gerais, v. 3, Ed. Panorama, 1948.

DURAND, Gilbert. **As Estruturas Antropológicas do Imaginário**. 3ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002, 551p.

ELIADE, Mircea. **Mito e Realidade**. 5ª Ed. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2000, 179p.

FAIRCLOUGH, N. **Discurso e Mudança Social**. Brasília: Editora da UNB, 2001.

FALCÃO, J. Discriminação da comunidade cigana. In: MAGANO, O. e MENDES, M. M. **Ciganos Portugueses: olhares cruzados e interdisciplinares em torno de políticas sociais e projectos de intervenção social e cultural**. Centro de Estudos das Migrações e das Relações Interculturais/CEMRI – Universidade Aberta (UAb). Lisboa: Latex Editor, 2013, p. 133-153.

FAZITO, Dimitri. **A identidade cigana e o efeito de "nomeação": deslocamento das representações numa teia de discursos mitológico-científicos e práticas sociais**. Revista Antropológica, Vol.49 Nº 2. São Paulo: July/dec 2006. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S003477012006000200007&lng=en&nrm=iso&tlng=en>. Acesso em: 22 jun. 2008.

FERNANDES, J. J. S. **O Doente de Etnia Cigana**. Lisboa: Associação Portuguesa de Enfermeiros, 2001.

FERRARI, F. **O mundo Passa: uma etnografia dos Calon e suas relações com os brasileiros**. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, Universidade de São Paulo, USP, São Paulo, 2010.

FONSECA, E. P. et al. **Representações sociais das comunidades cigana e não cigana - implicações para a integração social**. (Olhares: 3). Lisboa: ACIME, 2005.

FOUCAULT, M. **Vigiar e Punir: Nascimento da Clínica**. 20 ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

FRANCE, Claudine. **Cinema e Antropologia**. São Paulo: Ed. da Unicamp, 1998.

FREIRE, M. **Jean Rouch e a invenção do Outro no documentário**. Visible Evidence – Encontro Internacional de Pesquisadores do Documentário. São Paulo: Cinemateca Brasileira, agosto de 2006.

FREITAS (2014), em verdade fica assim: SIMÕES, S. R. C. Freitas. **Vida Cigana: aspectos que configuram as atuais dinâmicas das mudanças dos ciganos brasileiros**. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Linguagem, da Universidade do Sul de Santa Catarina. Palhoça 2014.

- Fundación Secretariado Gitano (FSG). **Guia para Intervenção com a Comunidade Cigana nos Serviços de Saúde**. Edição: FSG, Madrid, 2007.
- GANDHI, M. **A Única Revolução Possível é Dentro de Nós**. (E-book). Edição Projeto Periferia, 2004. Disponível em: <www.geocities.com/projetoperiferia>
- GARCIA, C. C. **Comunicação e Desrazão: entre contextos e mediações, o direito à voz da pessoa com esquizofrenia**. 2017. Tese (Doutorado em Informação, Comunicação e Saúde) – ICICT. Fundação Oswaldo Cruz, 2017.
- GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC – Livros Técnicos e Científicos S.A., 1989.
- GEERTZ, Clifford. **O Saber Local: novos ensaios em antropologia interpretativa**. Trad. Vera Mello Joscelyne. Petrópolis: Vozes, 2007, 366p.
- GIL, A. C. **Como elaborar projetos de pesquisa**. São Paulo: Editora Atlas, 1996.
- GIL, A. C. **Métodos e Técnicas de Pesquisa Social**. São Paulo: Editora Atlas, 2008.
- GOLDFARB, M. P. L.; LEANDRO, S. S. e DIAS, M. D. **O ‘cuidar’ entre as calin: concepções de gestação, parto e nascimento entre as ciganas residentes em Sousa-PB**. RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção, v. 11, n. 33, pp. 851-876, dezembro de 2012. Disponível em: <<http://www.cchla.ufpb.br/rbse/Index.html>>
- GOMES, P. S. (2014). "Acesso à Saúde contemporâneo no Brasil e em Portugal", Revista Vozes do Vale, 6 (3). Disponível em [http://site.ufvjm.edu.br/revista multidisciplinar](http://site.ufvjm.edu.br/revista-multidisciplinar). (Consultado em 18.10.2014).
- GONÇALVES, Denise R. Dissertação de mestrado. **A Produção Audiovisual como mediação na prática científica**. São Paulo: Escola de Comunicação e Artes da Universidade de São Paulo (ECA/USP), 2013.
- GUERRA, A. Q. S. **Alimentação Infantil: Representações Sociais de Mãe e Avós**. Tese (Doutorado) – Centro de Ciências Sociais, UFPB, João Pessoa, 2014.
- GUIMARAIS, M. T. S. **Associativismo Transnacional Cigano: identidade, diáspora e território**. São Paulo: 2012. Tese – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – Universidade de São Paulo (USP), 2012.
- HALL, Stuart. **A Identidade Cultural na Pós-Modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.
- JAMESON, F. **Conflictos Interdisciplinarios en la investigación sobre la cultura**. Alteridades, N. 5, México, 1993, p. 93-117.
- JANOTTI JR, J. e GOMES I. M. M., **Comunicação e Estudos Culturais**. Salvador (BA): Edfuba, 2011.
- JASPERS, K. **Way to Wisdom: an introduction to Philosophy**. New Haven: Yale University Press. 1951.

JASPERS, K. **The Origin and Goal of History**. Westport, Conn: Greenwood Press, 1976.

LAVOR, A. M. **Visibilidade, Comunicação, Políticas Públicas e Saúde: ressonâncias e interrelações na saúde indígena**. 2014. Tese (Doutorado em Informação, Comunicação e Saúde) – ICICT. Fundação Oswaldo Cruz. 2014.

LERNER, K. **Holocausto, Memória e Identidade Social: a experiência da fundação shoah**. 2004. 375p. Tese (Doutorado em Sociologia e Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. 2004.

LERNER, K.; CARDOSO, J. M. e ARAUJO, I. S. **Pesquisa e Ensino em Comunicação e Saúde no Brasil**. In: Panorama da Comunicação e Telecomunicações no Brasil 2012/2013 - Memória. Vol. 4. Brasília: IPEA, 2013, p. 235 a 256. Disponível em: <http://www.ipea.gov.br/agencia/images/convite/panorama%20v1_2_3%20e%204.pdf> Acesso em: 27 set. 2013.

LOBATO, L. V. C. **Políticas Sociais e de Saúde**. Rio de Janeiro: CEBES, 2012.

LOPES, M. I. V. **Pesquisa em comunicação**. São Paulo: Loyola, 2005.

MAC DOUGALL, D. **O Filme Etnográfico por David MacDougall**. Edição e Tradução: Lilian Sergio Cezar. Cadernos de Campo, São Paulo, n. 16, p. 179-188, 2007.

MAGANO, O. **Pluralidade e reconfiguração da identidade cigana em Portugal**. Sociologia, Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Vol. XXIII, 2012, pág. 251-268.

MAGANO, O. **A integração dos ciganos em Portugal**. In: VII Congresso Português de Sociologia, Sociedade, Crises e Representações, 7, 2012, Porto. Grupo de Trabalho Estudos Ciganos em Portugal, Porto, Universidade do Porto, 2012.

MAGANO, O. e MENDES, M. M. **Ciganos Portugueses: olhares cruzados e interdisciplinares em torno de políticas sociais e projectos de intervenção social e cultural**. Centro de Estudos das Migrações e das Relações Interculturais/CEMRI - Universidade Aberta (UAb). Lisboa: Latex Editor, 2013.

MAINGUINEAU, D. **Novas Tendências em Análise de Discurso**. Campinas, SP: Ed. da Unicamp, 1997.

MARRAMAO, G. **Poder e Secularização: as categorias do tempo**. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1995.

MARQUES, J. F. **Do não racismo português aos dois racismos dos portugueses**. Tese em sociologia apresentada à École des Hautes Études em Sciences Sociales, Paris, 2007.

MARTINEZ, Nicole. **Os Ciganos**. Tradução Josete Gian. Campinas: Papyrus Editora, 1989, 124p.

MARTINI, F. G. **Pesquisa Audiovisual em Comunicação: um convite ao diálogo**. Grupo de Trabalho Estudos de Audiovisualidades do V SIPECOM – Seminário Internacional de Pesquisa em Comunicação. Rio Grande do Sul: Universidade Federal de Santa Maria, 2013.

MARTINO, L. M. S. **A área dos Estudos Culturais: consenso genealógico e indefinição epistemológica**. *Comunicação & Sociedade*. Ano 33, n. 57, p. 79-101, jan./jun. 2012.

MARTINS, F. A. **As hiper mulheres kuikuro: apontamentos sobre cinema, corpo e performance**. *Revista Sociedade e Estado – Volume 29. Número 3. Setembro / dezembro 2014*.

MATTA, G. & MORENO, A. Saúde global: uma análise sobre as relações entre os processos de globalização e o uso dos indicadores de saúde. *Interface*, 18(48), pp. 09-22, 2014. Acesso disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/icse/v18n48/1807-5762-icse-18-48-0009.pdf>

MEDEIROS, C. M. **Uma Análise da Cultura Cigana e sua influência no processo de saúde e adoecimento: contribuições para a Estratégia da Saúde da Família**. Trabalho de Conclusão de Curso – (Especialização em Atenção Básica em Saúde da Família) – Curso de Especialização em Atenção Básica em Saúde da Família. UFMG, 2011.

MELO, F. J. D. **A Língua da Comunidade Calon da Região Norte-Nordeste do Estado de Goiás**. Tese (Doutorado) – Instituto de Linguagens, Universidade de Brasília, UNB, Brasília, 2008.

MELLO, M. A. S. & VEIGA F. B. **Os Ciganos e as Políticas de Reconhecimento: Desafios Contemporâneos**. In: Artigo aprovado e publicado na 28 Reunião da Associação Brasileira de Antropologia. 2012. Acesso disponível em: <http://www.abant.org.br/conteudo/000NOTICIAS/OutrasNoticias/ciganos.pdf> Acesso em 24 set. 2013.

MENDES, M. M. **Nos interstícios das sociedades plurais e desigualitárias: a situação social dos ciganos**. Modelos e projetos de inclusão social, Escola Superior de Educação de Viseu, Viseu, 2015.

MENDES, M. M. e MAGANO, O. **Ciganos Portugueses. Olhares Plurais e Novos Desafios numa Sociedade em Transição**. Lisboa: Europress, Lda, 2013.

MENDES, M. M. e MAGANO, O. **Mulheres ciganas na sociedade portuguesa: tracejando percursos de vida**. “Revista Sures”, Nº 3, 15p., 2014.

MENDES, M. M.; MAGANO, O. e CANDEIAS, P. Estudo Nacional sobre as Comunidades Ciganas. (Estudos OBCIG: 1). Lisboa: ACM-Portugal, 2014.b

MENINI, N. C. R. **Do Reino para o ultramar: o degredo dos ciganos no Império Português**. In: XVI Encontro Regional de História da Anpuh-Rio: Saberes e Práticas Científicas, 2016. Rio de Janeiro: Casa de Oswaldo Cruz. Fiocruz, 2014. Disponível em: http://www.encontro2014.rj.anpuh.org/resources/anais/28/1400554747_ARQUIVO_ARTIGOANPUH-NATALLYMENINI.pdf

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da Percepção**. Tradução Reginaldo di Piero. Rio de Janeiro, Freitas Bastos S.A., 1971.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **A Natureza**. Tradução Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2000, 346p.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **O Visível e o Invisível**. Tradução: José Artur Gianotti e Armando Mora d'Oliveira. 4ª Ed. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2005, 271p.

MINISTÉRIO DA SAÚDE - ASSOCIAÇÃO INTERNACIONAL MAYLÊ SARAH KALI (AMSK). **Subsídios para o cuidado à saúde do povo cigano**. Brasília (DF): Editora do Ministério da Saúde: 2016, p. 1 a 44.

MIRANDA, F. F. F. **As Representações dos Ciganos no Cinema Documentário Brasileiro**. Dissertação (Mestrado – Faculdade de Comunicação e Biblioteconomia, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2011.

MOONEN, F. **Anticiganismo: Os ciganos na Europa e no Brasil**. Recife, PE: 2011. Disponível em: http://www.dhnet.org.br/direitos/sos/ciganos/a_pdf/1_fmanticiganismo2011.pdf

MOONEN, Frans. **Políticas Ciganas no Brasil e Europa**. Recife, 2013, 55p. Disponível em: <http://www.amsk.org.br/imagem/pdf/_FMO_2013_Pol%C3%ADticasCiganasBrasilEuropa.pdf> Acesso em 20 set. 2013.

MORAES FILHO, Melo. **Os ciganos no Brasil e Cancioneiro dos ciganos**. Belo Horizonte / São Paulo, Editora Itatiaia / Editora da Universidade de São Paulo, 1981. Reconquista do Brasil, 59.

MINAYO, M. C. M. **O desafio do conhecimento** – pesquisa qualitativa em saúde. São Paulo: Hucitec, 1992, 1ª edição, p. 19-36.

MINAYO, M. C. S. **O desafio do conhecimento**: pesquisa qualitativa em saúde. São Paulo: Hucitec, 13ª ed. 2013.

MOZZICAFREDDO, Juan. **Estado-providência em Portugal**. Celta Editora, 2000.

NATA, G. **Diferença, Cultura e Democracia: Identidade, cidadania e tolerância na relação entre maioria e minorias**. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Psicologia e Ciências Sociais da Educação, Universidade do Porto, Porto: 2017.

NICOLAU, L. F. **Ciganos e não ciganos em Trás-os-Montes: investigação de um impasse inter-étnico**. 2010. Tese (Doutorado) – Escola de Ciências Humanas e Sociais, Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro Polo de Chaves, Chaves, 2010.

NIETZSCHE, F. **Assim falava Zaratustra: um livro para todos e para ninguém**. São Paulo: Ed. Escala, 2006a.

NORONHA J. C., Santos I.S., Pereira T.R. **Relações entre o SUS e a saúde suplementar: problemas e alternativas para o futuro do sistema universal**. In: Santos N., Amarante P.D.C., organizadores. *Gestão pública e relação público-privado na saúde*. Rio de Janeiro: Cebes, 2010.

NOTH, W. **Semiótica e Semiologia: os conceitos e as tradições**. ComCiência – Revista Eletrônica de Jornalismo Científico, 2006. Acesso em 10 de janeiro de 2018. Disponível em: <http://comciencia.br/comciencia/handler.php?section=8&edicao=11&id=82>

NUNES, S. S. **Racismo contra negros: um estudo sobre preconceito sutil**. Tese (Doutorado) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo (USP), 2010.

OLIVEIRA, B. Mediação sociocultural na área da saúde. In: MAGANO, O. e MENDES, M. M. **Ciganos Portugueses: olhares cruzados e interdisciplinares em torno de políticas sociais e projectos de intervenção social e cultural**. Centro de Estudos das Migrações e das Relações Interculturais/CEMRI – Universidade Aberta (UAb). Lisboa: Latex Editor, 2013, p. 166-168.

ONU – ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. Conselho de Direitos Humanos Genebra, 2015: **A luta contínua das comunidades ciganas em todo o mundo - Novo relatório da perita das Nações Unidas sobre as minorias** – Tradução livre. Genebra: 2015.

ONU – ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. Conselho de Direitos Humanos Brasil, 2016: **Relatório do Seminário regional sobre la situación del Pueblo Rom en las Américas**. Brasília: 2016.

ORLANDI, E. P. **Discurso, Imaginário Social e Conhecimento**. Em Aberto, Ano 14, N. 61. Brasília: Jan/Mar 1994.

ORLANDI, E. P. **Análise de Discursos: princípios e procedimentos**. Campinas (SP): Pontes, 1999.

OROZCO, G. **O telespectador frente à televisão. Uma exploração do processo de recepção televisiva**. Comunicação: teorias e metodologias. Vol. 5, 1, p. 27-42, 2005.

OROZCO, G. **Comunicadores hacia el año 2000: desafíos pedagógicos de su formación**. Em: Dialogos de la comunicacion. N° 39. FELAFACS, Lima (Peru), 1994. p. 78-89.

ORTIZ, R. **Estudos Culturais**. Tempo Social, Junho, 2004. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/ts/article/view/12419>

ORUKA, H. Odera (Org). **Sage Philosophy: indigenous Thinkers and Modern debate on African Philosophy**. Leiden: Brill, 1990, p. 27-40

ORUKA, H. Odera. **Grundlegende Frozender Afrikanischen ‘Sage-Philosophy’**. F, WIMMER (Org). Vier Fragen Zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika. Wien: Passagen, 1998, p. 35,53.

PAIVA, M. M. V. **Aprender a ser cigano, hoje: empurrando e puxando fronteiras**. 2012. Tese (Doutorado) – Instituto de Educação, Universidade de Lisboa, Lisboa, 2012.

PELLEGRINI FILHO, A. et al. **Causas sociais das iniquidades em saúde no Brasil. Relatório final**. In: Causas sociais das iniquidades em saúde no Brasil. Relatório Final. CNDSS, 2008.

PERPÉTUO, L. D. **Comunidade Cigana Calon em Processo de Escolarização: Conflitos étnicos e Saberes Pluriculturais**. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Educação, Universidade de Brasília – Unb, Brasília: 2017.

PINTO, M. J. **Comunicação e Discurso: Introdução à Análise de Discursos**. São Paulo: Hacker Editores, 2002.

PINTO, A. K. P. **Entre Andanças, Transformações E Fronteiras: (Re) Significações Da Escola Por Ciganos Do Espírito Santo**. Tese (Doutorado) - Centro de Educação, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2017.

PORTUGAL. (2013), "**Estratégia Nacional para Integração das Comunidades Ciganas: 2013-2020**", *Alto Comissariado para Imigração e Diálogo Intercultural*, Disponível em http://www.acidi.gov.pt/_cfn/51d2a4fd86705/live/Estrat%C3%A9gia+Nacional+para+a+Integra%C3%A7%C3%A3o+das+Comunidades+Ciganas, (Consultado em 10.12.20140).

QUEIROZ, L. A. **RETRATO (IN)VISÍVEL Tradições e inclusão social entre os ciganos no Brasil**. Produto do Projeto Final (Graduação), Faculdade de Comunicação Departamento de Jornalismo, Universidade de Brasília, Unb, Brasília, 2013.

RAMOS, Perspectivas metodológicas em investigação: o contributo do método fílmico. **Revista Portuguesa de Pedagogia**, 2003, 37 (3): 35-62. Coimbra, Universidade de Coimbra, FPCE.

RAMOS, N. **Psicologia Clínica e da Saúde**. Lisboa: Universidade Aberta, 2004.

RAMOS, Contribuição do método fílmico para o estudo das representações sociais: perspectivas teóricas e de pesquisa. A. Moreira et al. (Org.) **Perspectivas teórico metodológicas em representações sociais**. João Pessoa, EDUFPA: 2005, p. 365-400.

RAMOS, N., SERAFIM, J. Cinema documentário, pesquisa e método Desafios para os estudos interdisciplinares. **Revista Contracampo**, 2007, 2 (17): 163-178. UFF. <http://www.contracampo.uff.br/index.php/revista/article/view/358>

RAMOS, N. Jean Rouch e o cinema etnográfico. Das (Inter)Culturas, à criatividade e realidade partilhadas. In **Revista O Olho da História**, 2016, n. 23: 1-11. Salvador, UFBA <http://oolhodahistoria.ufba.br/wp-content/uploads/2016/12/nataliaramos.pdf>

REA, C. A. **Redefinindo as fronteiras do pósfeminismo cigano no século XXI**. Estudos Feministas, 25(1):422. Florianópolis, janeiro-abril: 2017. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/1806-9584.2017v25n1p31>>

REAPN – Rede Europeia Anti-Pobreza. **Guia para a Intervenção com a Comunidade Cigana nos Serviços de Saúde**. Madrid: Fundación Secretariado Gitano, 2007. Disponível em: <http://ec.europa.eu/health/ph_projects/2004/action3/docs/2004_3_01_manuals_pt.pdf> Acesso em 25 set. 2013.

RIBEIRO, J. S. **Jean Rouch - Filme etnográfico e Antropologia Visual**. Doc On-line, n. 03, dezembro, 2007. Disponível em: www.doc.ubi.pt.

RIBEIRO, B. C. **A Perversidade da Gestão e Barbárie social: o cinema como recurso de análise crítico-social**. VIII Seminário de Saúde do Trabalhador, Unesp/ USP: 2012.

RIBEIRO, A. G. **Mikhail Bakhtin: Semiologia e Análise do Discurso**. Apresentação em *power point*. Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), 2016.

RIBEIRO, J. S. & PIRES, S. (2002). "**O Sector da Saúde em Portugal: funcionamento do sistema e caracterização sócio-profissional**". Centro de Estudos Sociais, Laboratório Associado Universidade de Coimbra, Disponível em <http://www.ces.uc.pt/publicacoes/oficina/index.php?id=2652> (Consultado em 10.11.2014).

ROUCH, J. e RIBEIRO, B. C. Entrevista Comentada com Jean Rouch. Doc On-line, n. 03, dezembro, 2007. Disponível em <www.doc.ubi.pt>. Acesso em 02/02/2017.

SARMENTO, A. "**Aqui quem manda somos nós**": A História do único Acampamento chefiado por mulheres". Reportagem (Trabalho de Conclusão de Curso) – Departamento de Jornalismo, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2017.

SANTAGADA, M. A. **De certeza e ilusiones: trayectos latino-americanos de investigación en comunicación**. Buenos Aires: Eudeba, 2000.

SANT'ANA, Maria de Lourdes B. **Os ciganos: aspectos da organização social de um grupo de ciganos em Campinas**. São Paulo: FFLHC/USP, 1983.

SANTOS, B. S. Más allá de la imaginación política y de la teoría crítica eurocéntricas. Revista Crítica de Ciências Sociais, 114, 75-116. (2017),

SANTOS, B. S. Para uma nova visão da Europa aprender com o Sul. Sociologias, ano 18, nº 43, set/dez, 24-56, 2016.

SANTOS, B.S. **Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes**. In: Santos B.S e Meneses M.P. (org.). Epistemologias do Sul. São Paulo: Cortez, 2010. p. 31-83.

SANTOS, B. S. **Para um novo senso comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática**. 4a. São Paulo: Ed. Cortez, 2002.

SANTOS, B. S. **Para uma Sociologia das Ausências e uma Sociologia das Emergências**. Revista Crítica de Ciências Sociais, 63, outubro, 2002b, p. 237 e 280.

SANTOS, B. S. **A Construção Multicultural da igualdade e da diferença**. Coimbra: Oficina do CES n. 135, 1999.

SANTOS, B. S. e Meneses, M. P. **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2009.

SANTOS, Vítor Augusto. **Ciganos**. Viseu (Portugal): 1999, 32p. Disponível em: <http://vaas.no.sapo.pt/trabalhos_academicos_ficheiros/Ciganos.pdf >. Acesso em: 18 set. 2007.

SANTOS S. A. R. **Tenho a noite e o dia e não tenho nada. O Rendimento Social de Inserção e os Beneficiários Ciganos: O Caso do Concelho de Faro.** Dissertação (Mestrado) – Escola Superior de Educação e Comunicação, Universidade do Algarve, Algarve, 2013.

SANTOS, N. R.; & AMARANTE, P. D. C. **Gestão pública e relação público privado na saúde.** Rio de Janeiro: Cebes. p.152-179.

SANTOS, S. E. F. **Inclusão da Comunidade Cigana: Um Projeto de Saúde Escolar no Concelho do Seixal.** Dissertação (Relatório de Estágio de Mestrado) – Escola Superior de Enfermagem S. João de Deus, Universidade de Évora, Évora, 2016.

SAUSSURE, F. 1857-1903. **Curso de Linguística Geral / Ferdinand Saussure.** Org. por Charles Bally, Albert Sechehaye, com colaboração de Albert Rieudglinger. Tradução de Antonio Chelini, José Paulo Paes e Izidoro Blikstein. 27 ed. São Paulo: Cultrix, 2006.

SEN, A. **Why health equity? Health Economics.** V.11, n. 8, p. 659-666, 2002.

SEPPPIR – Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. **Brasil Cigano: Guia de Políticas Públicas para povos ciganos.** Brasília, 2013. Disponível em: <http://www.seppir.gov.br/.arquivos/guia-de-politicas-publicas-para-povos-ciganos> Acesso em 21 set. 2008.

SEREQUEBERHAN, T. **Afrikan Philosophy: the essential readings.** Nova Iorque, Paragon, 1991.

SILVA, T. T.; HALL, S. e WOODWARD, K. **Identidade e Diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais.** Petrópolis (RJ): Vozes, 2000.

SILVA, L. F. **Atitudes e comportamentos de saúde materna das mulheres ciganas em Portugal.** (Olhares:2). Lisboa: ACIME, 2005.

SILVA JÚNIOR, Aluizio de Azevedo. **“A liberdade na aprendizagem ambiental cigana dos mitos e ritos Kalon”**, 2009, 267p. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação e Educação, Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá-MT, 2009. <http://www.ie.ufmt.br/ppge/dissertacoes/index.php?autor_nome=Alu%EDzio+de+Azevedo+Silva+J%FAnior&ano_base=2009&palavra_chave=&orientador=>>

SILVA JÚNIOR, A. A. e ARAUJO, I. S. **Vigilância, controle e políticas públicas de saúde para ciganos: reflexões sobre desigualdade e exclusão.** In: COLÓQUIO SEMIÓTICA DAS MÍDIAS, Vol. 6, 1, 2015. Japaratinga (AL): Centro Internacional de Comunicação e Semiótica. UFAL, 2015. Disponível em: <<http://ciseco.org.br/anaisdocoloquio/index.php/edicao-atual/187-acoes-entre-atores-analise-sobre-formas-de-interacao-online-em-uma-pagina-oficial-de-uma-instituicao-de-ensino-26>>

SILVA, A. C. C. **Fatores Associados À Utilização De Serviços De Saúde Por Ciganos Na Bahia, Brasil.** Tese (Doutorado) – Escola Bahiana de Medicina e Saúde Pública Programa de Pós-Graduação em Medicina e Saúde Humana, Salvador, 2016.

SILVA, Luisa M. P. F.; MAGANO, Olga. 2002. **"A Integração/Exclusão Social de uma Comunidade Cigana residente no Porto"**. Trabalho apresentado em IV Congresso Português de Sociologia, Sociedade Portuguesa: Passados Recentes/Futuros Próximos, In:

Actas do IV Congresso Português de Sociologia, Sociedade Portuguesa: Passados Recentes/Futuros Próximos, Coimbra, 2002.

SILVA, L. F. et al. **A Comunidade Cigana e o Etnocentrismo da Instituição Médica de Saúde Comunitária**. In: IV Congresso Português de Sociologia. Trabalho apresentado em IV Congresso Português de Sociologia, Sociedade Portuguesa: Passados Recentes/Futuros Próximos, In: Actas do IV Congresso Português de Sociologia, Sociedade Portuguesa: Passados Recentes/Futuros Próximos, Coimbra, 2002.

SIMÕES, F. **Vida cigana: aspectos que configuram as atuais dinâmicas das mudanças dos ciganos brasileiros**. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Linguagem, Universidade do Sul de Santa Catarina, Palhoça, 2014.

SOS RACISMO. **Sastipen ta li saúde e liberdade: Ciganos, números, abordagens e realidades**. Lisboa: SOS Racismo, 2001.

SORIA, A. P. C. B. **“Juncos ao vento”: literatura e identidade romani (cigana) - El alma de los parias, de Jorge Nedich**. Tese (Doutorado) – Instituto de Letras, Universidade de Brasília – UnB, Brasília, 2015.

SOUSA, C. J. S. **Os Maias: Retrato Sociológico de uma família cigana portuguesa (1827-1957)**. Lisboa: Ed. Mundos Sociais, 2013.

SOUZA, M. A. **Ciganos, Roma e Gypsies: Projeto Identitário e Codificação Política no Brasil e Canadá**. Tese (Doutorado) – Departamento de Antropologia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2013.

SOUZA, P. A. F. **"O Sistema de Saúde em Portugal: realizações e Desafios"**. Acta Paul Enferm, (22, Especial 70 anos), 2009. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/ape/v22nspe/09.pdf> (Consultado em 1.11.2014).

SOUZA, V. K. A. **Entre Laços e Teias: famílias ciganas no Seridó Potiguar**. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Centro de Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal (RN): 2016.

SPAZIANI, L. **A Estigmatização em Relação aos Ciganos: as construções avaliativas por não-ciganos**. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, Universidade de São Paulo, USP, São Paulo, 2016.

SPIVAK, G. C. **Pode o Subalterno Falar**. Trad. ALMEIDA, S. R. G.; FEITOSA, M. P.; e FEITOSA, A. P. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

STAM, Robert; SHOHAT, Ella. **Teoria do cinema e espectadorialidade na era dos “pós”**. In: RAMOS, Fernão Pessoa. Teoria contemporânea do cinema, v. 1: “Pós-estruturalismo e filosofia analítica”. São Paulo: Editora Senac, 2005.

SZSÁK, R. **Informe de la relatora especial sobre cuestiones de las minorías**. Organización das Nações Unidas. Genebra, 2015.

TEIXEIRA, R. C. (2008). "**História dos Ciganos no Brasil**". Núcleo de Estudos Ciganos, Disponível em www.dhnet.org.br/direitos/sos/ciganos/ciganos02html (Consultado em 15.3.2014).

TIZZO, L. **Há Vida onde A campo**. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) – Faculdade de Comunicação Social – Jornalismo, Universidade de Brasília, Unb, 2015.

VAZ, Ademir Divino. **José, Tereza, Zélia... e sua Comunidade: Um território Cigano**. Revista Trilhos – Revista da Faculdade do Sudeste Goiano. Pires do Rio. V. 3, nº 3, 2005, p. 95-100. Disponível em: <<http://www.observatoriogeogoiias.com.br>>. Acesso em: 10 set. 2007.

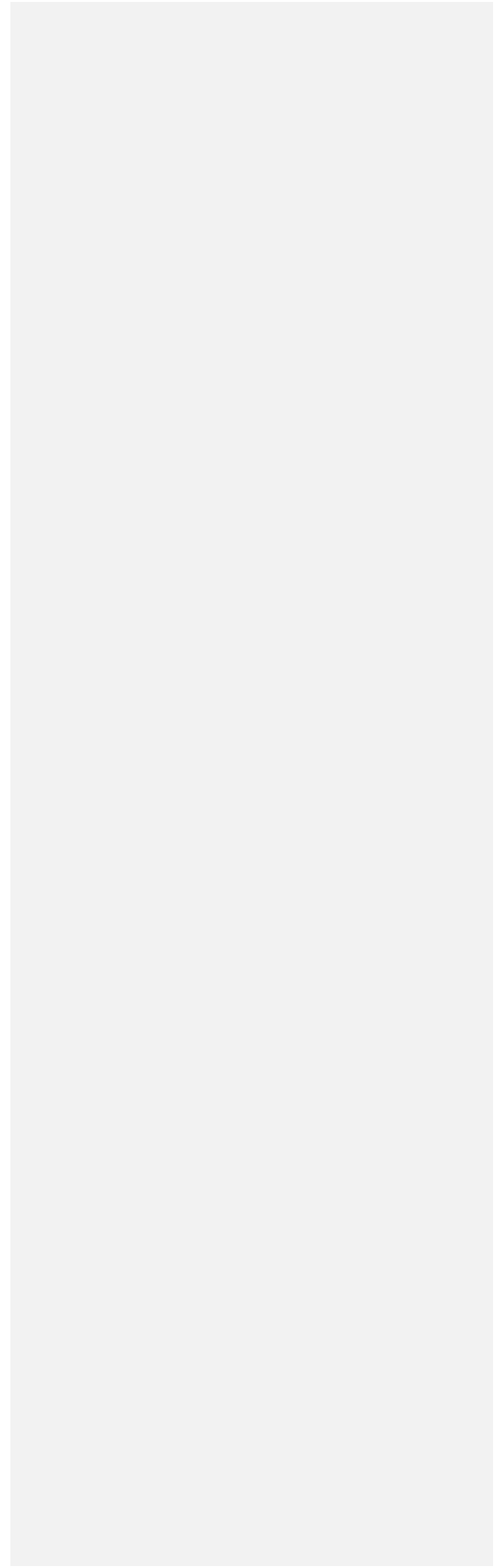
VERÓN, E. **Teoria da mediação: uma perspectiva semioantropológica e algumas de suas consequências**. Revista Matrizes. São Paulo: USP. V. 8, nº 1, jun./jul. 2014. Disponível em < <http://www.matrizes.usp.br/index.php/matrizes/article/view/561>>. Acesso em: 21 mar. 2016.

VERÓN, E. **Fragments of a Fabric**. Série Comunicação. São Leopoldo (RS): Ed. Unisinos, 2004.

VICENTE, M. J. **As Comunidades Ciganas e a Saúde**. REAPN – Rede Europeia Anti-Pobreza / Portugal, 2009.

ANEXOS

1. Aprovação Comitê de Ética



2. Termos de Livre Esclarecimento e Termos de Autorização de Uso de Imagem

