
Processos educativos de mulheres ciganas: ultrapassando fronteiras e (re)significando identidades¹

Gláucia Siqueira Marcondes²

<https://orcid.org/0000-0001-8317-2032>

Anderson Ferrari³

<https://orcid.org/0000-0002-5681-0753>

Resumo

Trata-se de uma pesquisa realizada em um acampamento cigano, com três mulheres ciganas. A perspectiva teórico-metodológica que orienta nossas problematizações é a pós-estruturalista, que significa pensar que os sujeitos são resultados de discursos e práticas atravessados por relações de saber-poder. Como procedimento metodológico, foram realizados encontros em que as falas das mulheres eram acionadas por suportes problematizadores do que é ser mulher cigana. Para este artigo, selecionamos um ponto que surgiu nos encontros que dizia dos trânsitos possíveis entre a comunidade cigana e não-cigana e seus efeitos na constituição dessas mulheres.

Palavras-chave: Mulheres ciganas; Gênero; Fronteiras; Modos de subjetivação.

Procesos educativos de las mujeres gitanas: cruzar fronteras y (re) significar identidades

Resumen

Se trata de una investigación realizada en un campamento de gitanos, con tres mujeres gitanas. La perspectiva teórico-metodológica que guía nuestras problematizaciones es la postestructuralista, lo que significa pensar que los sujetos son el resultado de discursos y prácticas atravesados por relaciones conocimiento-poder. Como procedimiento metodológico, se realizaron encuentros en los que los discursos de las mujeres se dispararon desde el apoyo problematizando lo que es ser una mujer gitana. Para este artículo, seleccionamos un punto que surgió de las reuniones que hablaban de los posibles tránsitos entre las comunidades gitanas y no gitanas y sus efectos en la constitución de estas mujeres.

Palabras clave: Mujeres gitanas; Género; Fronteras; Modos de subjetivación.

Introdução

Se a fronteira é trânsito e passagem, onde se trocam sinais e se mesclam experiências, se é marco que ultrapassa os próprios limites fixados, ela proporciona o surgimento de novos sentidos e códigos (PESAVENTO, 2006, p. 11).

¹ Esse trabalho é fruto de dissertação de Mestrado em Educação.

² Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora (JF); glauciamarianinho@hotmail.com

³ Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora (JF); anderson.ferrari@ufjf.br

De imediato, o título aponta para algumas ideias e questionamentos que nos interessam neste artigo, reforçados pela epígrafe que define o que é uma “fronteira” e, assim, incita-nos a problematizar os limites e as potencialidades para os sujeitos. Fronteira é “trânsito e passagem” provocando-nos a pensar que, embora ela estabeleça limites e barreiras, também possibilita circulação, movimentos e rompimentos com aquilo que divide e separa, permitindo idas e vindas. Falar de fronteira, portanto, é, necessariamente, falar de sujeitos, visto que as fronteiras são construídas, pensadas, destinadas, limitadas e ultrapassadas pelos sujeitos. Na continuidade do título, essas relações estão presentes na articulação entre o que significa “ultrapassar as fronteiras” para o processo de construção das identidades. O gerúndio dos verbos ultrapassar e ressignificar nos serve para dizer que o processo de constituição dos sujeitos é contínuo, está em andamento quando falamos de mulheres pertencentes a uma cultura específica que dialogam com uma cultura mais abrangente. Para Hall (2000, p. 108), as “identidades estão sujeitas a uma historicização radical, estando constantemente em processo de mudança e transformação”. A questão da identidade parece se articular na relação entre os processos de subjetivação e as práticas discursivas que possibilitam a identificação dessas mulheres como mulheres e como ciganas, duas identidades ou resultados de identificação que dizem de limites e das possibilidades de ultrapassar esses marcos.

Buscando ampliar os sentidos de “fronteira”, recorreremos ao dicionário *on-line* de português que define essa palavra como: “Parte que corresponde ao limite extremo de uma terra, área, região etc., a parte limítrofe de um espaço que confina com outro”; “Limite, marco ou linha divisória entre duas regiões, dois estados, países etc.” (DÍCIO, s/d, s/p). A referência ao “espaço” é central nessas definições, assim como a ideia do “outro”, servindo para estabelecer, minimamente, dois lados e, dessa forma, construir as diferenças entre cada um deles. As identidades são marcadas pelas diferenças, como defende Woodward (2000), não existindo uma sem a outra. Espaços e diferenças que se constroem historicamente através dos símbolos e pelos discursos. No entanto, a ideia de fronteira que queremos discutir está além do sentido dicionarizado de limite geográfico, de demarcação física de espaços, de maneira que estamos interessados nos efeitos das fronteiras como possibilidades de trânsito e de passagem na constituição de mulheres ciganas.

Conforme enfatizou Pesavento (2006, p. 11), “fronteira é trânsito e passagem” e, portanto, seu sentido “ultrapassa os próprios limites fixados”, numa aposta no sujeito capaz de colocar sob suspeita suas formas de constituição como pertencentes a determinados espaços, tempos e grupos para pensar outras formas de ser e estar no mundo. A fronteira seria, então, movimento passível de re(significação) e transformação do sujeito, um lugar simbólico-cultural que possibilita construir novas experiências e identidades. Interessado em responder a questão de como nos tornamos o que somos?, Foucault (1988) apostava que as respostas possíveis a essa pergunta seriam convites a pensar outros processos de subjetivação.

Diante disso, é preciso perceber a zona de fronteira como o local em que os fluxos ocorrem e as diferenças se constroem, se encontram e se misturam. Nesse processo se produz algo novo, “posto que quem está na fronteira se expõe às influências dos dois lados e, por isso, não é totalmente de dentro, nem totalmente de fora” (SOUZA, 2014, p. 478). A fronteira, nesse sentido, significa

[...]produzir algo mais, é ser um plus, é ser mais ainda do que uma soma de partes. É produzir um novo, específico, distinto das partes constitutivas. Uma nova identidade, portanto, fenômeno cultural surgido da integração entre elementos, cada qual com as suas características, dando surgimento a um outro ser, original (PESAVENTO, 2006, p. 11).

Pesavento (2006), compreendendo fronteira como lugar de produção, aproxima-nos da perspectiva foucaultiana de pensar a constituição do sujeito, a partir dos discursos e das relações de poder. Não temos, portanto, como pensar a fronteira desprovida dos jogos de poder e resistências. O poder, na perspectiva de Foucault (1988), não é limitado a uma questão teórica, mas diz de algo presente na experiência e no processo de constituição dos sujeitos, ou seja, o poder é produtivo, produz os sujeitos nas suas relações com os saberes, com os outros e consigo mesmo (FOUCAULT, 2014). Contudo, é importante ressaltar que esse espaço fronteiro não é um território pacífico e de convivência harmoniosa. Ao contrário, a fronteira, atravessada pelas relações de poder, também é local de conflito, de embate, de negociação, de discórdia, de choque e de contestação. Como Bhabha (2001) salientou em seu livro “O local da cultura”:

Os embates de fronteira acerca da diferença cultural têm tanta possibilidade de serem consensuais quanto conflituosos; podem confundir nossas definições de tradição e modernidade, realinhar as fronteiras habituais entre o público e o privado, o alto e o baixo, assim como desafiar as expectativas normativas de desenvolvimento e progresso (BHABHA, 2001, p. 21).

Bhabha (2001), na medida em que articula fronteira com diferenças culturais, chamando atenção para as confusões entre tradição e modernidade e o realinhamento entre público e privado, ajuda-nos a problematizar a constituição das mulheres ciganas que vivem, cotidianamente, esses processos de embate entre tradição e modernidade, público e privado. A citação, trazida para o nosso foco de análise, demonstra a possibilidade de existência de três tipos de lutas para essas mulheres ciganas nos seus processos de subjetivação as quais vamos discutir neste texto. A primeira está inscrita no jogo entre confirmar e resistir às dominações étnica, social e religiosa. A segunda denuncia as relações de gênero que parecem ignorar as fronteiras entre mulher cigana e não-cigana. A terceira luta pode servir para combater aquilo que liga essas mulheres a elas mesmas, convidando-nos a olhar para além delas, o processo de “submissão aos outros (lutas contra a submissão, contra as diversas formas de subjetividade e de submissão)” (FOUCAULT, 2014, p. 123).

É a partir dessa compreensão de fronteira como convite a colocar em investigação os processos de subjetivação que pretendemos pensar a constituição de três mulheres ciganas - Esmeralda, Yasmim e Carmelita. “Ciganas em trânsito” e, mais do que isso, mulheres em trânsito as quais circulam, transitam e ultrapassam as fronteiras entre o estabelecido pela sua cultura o definido pela cultura não-cigana, mantendo, ao mesmo tempo, os limites dessa fronteira. Com isso, demonstram aprender, ensinar, conhecer e saber lidar com esse “jogo” entre o cigano e o não-cigano. Esse é o foco deste artigo, ou seja, queremos demonstrar como essas três mulheres vão se constituindo como “ciganas”, considerando cigana como um processo de construção no interior da sua comunidade na qual vão criando laços de pertencimento nas suas relações com o “outro”, com “outras culturas”. Estamos seguindo a linha de análise inspirados no arcabouço de Foucault (2014), interessados nos diferentes modos de subjetivação do ser humano em meio a sua cultura. O interesse nos processos de subjetivação de mulheres ciganas traz para discussão as relações de gênero estabelecidas,

ensinadas e aprendidas nesse jogo entre as fronteiras, os limites e os trânsitos entre a cultura cigana e a não-cigana. A aproximação entre os modos de subjetivação e as relações de gênero serve para questionar: como essas mulheres ciganas aprenderam a se reconhecer como sujeitos de um gênero e de uma cultura?

As negociações culturais que elas estabelecem com a cultura não-cigana fazem com que habitem um “entre-lugar”. O conceito de “entre-lugar” é “teoricamente inovador e politicamente crucial”, pois mostra “a necessidade de passar além das narrativas de subjetividades originárias e iniciais para focalizar aqueles momentos ou processos que são produzidos na articulação de diferenças culturais” (BHABHA, 2001, p. 20). As subjetividades dessas três ciganas serão pensadas para além das singularidades e do isolamento, visto que tais constituições são produzidas a partir de múltiplas relações com a cultura não-cigana. Nessa interação, transformam a si mesmas e aos outros num processo constante de (re)significação das identidades e das diferenças.

Feitos esses esclarecimentos teóricos, é importante dizer, ainda, que este trabalho é parte e resultado de uma pesquisa de mestrado em Educação, desenvolvida entre 2018-2020, mais especificamente no campo das relações de gênero, sexualidade e educação, que buscou problematizar a seguinte questão: como essas três ciganas vão se constituindo em meio aos processos educativos presentes no acampamento em que moram, na cidade de Juiz de Fora – MG? Esta pesquisa nasceu do encontro com os escritos que se aproximam da perspectiva pós-estruturalista, dos estudos de gênero e dos estudos foucaultianos. Através deles, foi possível pensar os sujeitos como resultados de discursos e relações de saber-poder e questionar “como nos tornamos isso que nós somos, como nos tornamos sujeitos de experiências e como elas nos constituem” (FERRARI, 2012, p. 38). Como procedimento metodológico, foram realizados encontros coletivos com as três mulheres ciganas em torno do que a pesquisadora organizava como suportes que provocavam as falas das mulheres.

Esmeralda, Yasmim e Carmelita: mulheres ciganas em trânsito

Recuperando a epígrafe que define a fronteira com trânsito e passagem - “a fronteira é trânsito e passagem, onde se trocam sinais e se mesclam experiências” (PESAVENTO, 2006, p. 11) -, queremos pensar os processos de constituição das mulheres ciganas como trânsito, como passagem, como idas e vindas entre a preservação das tradições da comunidade e o acesso às práticas, discursos e tecnologias da cultura mais abrangente. Essas trocas de sinais, práticas e discursos vão dando origem às experiências, facilitando as mesclas das experiências. Como afirma Foucault (1988), somos sujeitos de experiência. Para ele, não se trata de problematizar a experiência de forma geral, mas sim a experiência concreta, histórica e culturalmente situada. Nesse sentido, o conceito de experiência serve para colocar em investigação um tipo particular de experiência como resultado da correlação, dentro de uma cultura, entre o saber, o poder e os modos de subjetivação. São as experiências históricas dessas mulheres no interior da comunidade, envolvidas nos saberes que são transmitidos no interior da cultura, atravessados por relações de poder, que vão constituindo-as como mulheres ciganas.

Esmeralda, Yasmim e Carmelita são mulheres ciganas jovens, mães e casadas desde os 13 anos de idade. Compreendemos juventude e jovens como construtos sociais que mudam e se transformam no decorrer do tempo. Afastamo-nos do entendimento que as relaciona às explicações exclusivamente biológicas e etárias. Casar e ser mãe, entre 12 e 15 anos, é uma tradição desse grupo, diretamente ligada à construção do gênero feminino, visto que os homens, diferentemente das mulheres, quando casam, comumente, têm mais de 18 anos. Com isso, não queremos dizer que essa tradição é algo dado, mas que diz de um processo de constante repetição, aproximando-nos da ideia de “tradição inventada” de Hobsbawm (2006).

Por “tradição inventada” entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente; uma continuidade em relação ao passado (HOBBSAWM, 2006, p. 9).

Assim, estamos entendendo o casamento aos 13 anos como essa “tradição inventada” que é uma prática aceita, simbólica e que se repete, mantendo a continuidade da cultura cigana e, ao mesmo tempo, construindo as relações de gênero. Nessa repetição também se constroem

os gêneros feminino e masculino, entendidos como resultado de construção ao longo do tempo, como atos performativos (BUTLER, 2019). Defendendo que o gênero está diretamente vinculado à materialidade do corpo e do sexo, Butler (2019), ancorada nos estudos de Michel Foucault, afirma que vamos nos constituindo como detentores de um gênero em meio a processos normativos, ao ideal regulatório, segundo Foucault (1988). Ser mulher cigana, nessa comunidade, é resultado dessa prática regulatória que funciona como uma norma e que produz os corpos que governam. Não por acaso, há, nessas mulheres, a preocupação com as filhas, quando essas se aproximam dos dez anos, uma preocupação em arranjar um casamento e manter a tradição. Ensinar as filhas é repetir o processo que vivenciaram, uma forma de se manter a tradição, de se reforçarem como mulheres ciganas, como mães com a “obrigação” de governar os corpos de outras mulheres. O processo de constituição dos gêneros ocorre nas relações entre os gêneros (entre mulheres e homens) e no interior do próprio gênero (entre mulheres). Para Butler, a performatividade de gênero “deve ser entendida não como um ‘ato’ singular ou deliberado, mas como uma prática reiterativa e citacional por meio da qual o discurso produz os efeitos daquilo que nomeia” (BUTLER, 2019, p. 16). Mas manter essa tradição não significa abrir mão de formas de transitar por essa fronteira entre a tradição e a atualidade. Se é difícil romper com essa tradição do casamento precoce, há possibilidades ou tentativas de prolongar esse momento, empurrando o casamento para mais tarde, empurrando essa fronteira que separa a criança da mulher casada para próximo dos 15 anos, apostando em outras experiências.

Uma forma de evitar o casamento tão precocemente, ou seja, entre 12 e 15 anos, é também uma forma de ampliar a escolaridade, visto que casar significa abandonar os estudos. Por isso, a cigana Esmeralda, por exemplo, demonstrou uma certa preocupação com o fato de a filha não querer frequentar a escola, atribuindo como causa do desinteresse o temperamento pouco amistoso da professora. De acordo com ela, sua única filha era muito novinha para passar por tantos problemas, mas gostaria que ela estudasse até os 13 anos de idade, numa tentativa de negociar com a tradição, possibilitando-lhe outras experiências. Ao escutar essa fala, a avó da menina interferiu dizendo que essa idade era muito perigosa para estudar, que o ideal seria frequentar a escola até 11 anos de idade. De acordo com a matriarca da família, com

12 e 13 anos, as meninas começariam a fase do namoro, podendo começar a paquerar na escola, envolvendo-se com meninos não ciganos. A escola, nesse discurso, é um espaço do encontro com outras realidades e, em algumas situações, local perigoso para a repetição da tradição.

Trata-se de um discurso que se choca com a defesa da escola, com o investimento na escolarização como importante para o desenvolvimento dos sujeitos, algo que está na sociedade de forma geral e que captura essas mulheres ciganas, mas também mulheres brasileiras, que têm acesso às informações que defendem a escola e os processos de escolarização. A escola é posta diante desse paradoxo entre o valor atribuído pela sociedade pelos meios de comunicação e a ameaça construída nos discursos ciganos de preservação da cultura pelo casamento precoce das mulheres.

Outro trânsito diz da localização e permanência dessas mulheres no estabelecimento de laços com a comunidade vizinha. Elas fazem parte de um acampamento cigano que está “fixado” há mais de 10 anos às margens de uma rodovia que corta a cidade mineira de Juiz de Fora, fato que rompe, em certa medida, com a ideia da comunidade cigana como um agrupamento nômade, muito embora a possibilidade de mudança não esteja totalmente afastada.

Durante a pesquisa, foi possível perceber momentos de tensão advindos de uma insatisfação da comunidade ao redor com a presença dos ciganos nessa área, argumentando que eles roubavam, que eram perigosos e que enfeavam o lugar. Mas, por estarem há tanto tempo num mesmo lugar, precisariam, inevitavelmente, interagir e relacionar-se com a sociedade que circunscreve a comunidade cigana. Assim, as três mulheres ciganas estabelecem laços, mantendo, porém, a fronteira que, geograficamente, está representada pela rodovia que separa, de um lado, a comunidade cigana e, do outro, a comunidade não-cigana. Levam seus filhos (as) à escola, vão a igrejas, mercearias, Unidades Básicas de Saúde (UBS), hospitais e lojas, enfim, cortam a rodovia ultrapassando cotidianamente a fronteira. Também participam de festividades do bairro e vendem seus produtos (pano de prato, por exemplo) em algumas regiões da cidade onde moram. São três ciganas que não estão isoladas em sua própria tradição

cultural. “A tradição é um elemento vital da cultura, mas ela tem pouco a ver com a mera persistência das velhas formas” (HALL, 2003, p. 256).

Posto isso, trazemos uma questão importante: como essas mulheres lidam com o peso de manter viva sua tradição cultural diante das possíveis transformações colocadas pelas relações com a cultura não-cigana? De acordo com Magano (2012),

Se, por um lado, há coação exercida pelo peso da tradição, por outro, as interações e práticas sociais, com a convivência cotidiana nos espaços habitacionais, de trabalho, feiras ou outros locais, a instituição escolar, áreas de comércio de lazer e, mais atualmente, as redes sociais digitais, têm impacto a considerar nestes processos de transformação cultural e identitária, que se sobrepõem e complementam a socialização (MAGANO, 2012, p. 259).

As novas relações e interações culturais possibilitam o surgimento de novas identidades ciganas. Isso quer dizer que essas identidades são ressignificadas, não sendo nem o “reflexo de traços culturais ou étnicos preestabelecidos, inscritos na lápide de tradição” (BHABHA, 2001, p. 20-21), nem a simples assimilação dos elementos da cultura não-cigana. Esmeralda, Yasmim e Carmelita ocupam um outro lugar de constituição onde o híbrido se faz presente. Na hibridização cultural, abre-se um terceiro espaço de negociação no qual é possível estabelecer novas relações, conexões e trocas entre os sujeitos. Se as identidades são efeitos dessas articulações sociais, então, não podemos pensar a constituição dessas três ciganas sem considerar as relações entre elas e outras mulheres e homens, ciganos (as) e não ciganos (as). O fato de preservarem alguns traços da cultura cigana, como a vestimenta colorida, os adereços (brincos e enfeites corporais diversos), os dentes de ouro, o casamento consanguíneo e a moradia em barraca não significa que são constituídas da mesma maneira que outras ciganas, de outras gerações. Elas se reinventam a cada dia ao entrar em contato, por exemplo, com a religião evangélica, com a escola e com as Tecnologias da Informação e Comunicação (TICs). Essas mudanças, no entanto, não são vividas sem conflitos com a sua tradição cultural.

Esse paradoxo entre manter e alterar a tradição ficou evidente em uma das conversas com as ciganas. Dos lugares fronteiriços frequentados por elas, a escola pareceu ser a mais desafiadora para a manutenção da cultura tradicional dos (as) ciganos (as). Com a “fixação” do acampamento, várias crianças ciganas, entre meninos e meninas, começaram a frequentar a

instituição escolar pública do bairro. Segundo Pinto (2017), a moradia fixa proporciona transformações significativas na organização social dos grupos ciganos e, conseqüentemente, no diálogo com a escola e que “tais mudanças sinalizam a porosidade, a permeabilidade das fronteiras: o dentro e o fora em fluxo, em constantes movimentos de negociações” (PINTO, 2017, p. 65).

A vida nômade, quando criança, impossibilitou essas três ciganas de frequentarem, por muito tempo, a escola, o que elas não querem repetir com as suas filhas. Esmeralda frequentou a instituição por apenas seis meses, Carmelita até a terceira série do Ensino Fundamental (antiga nomenclatura) e Yasmim nunca frequentou os bancos escolares. Uma situação diferente dos seus filhos e filhas, que podem frequentar por mais tempo a instituição, devido à fixação da moradia e a outro entendimento de escola com valor reconhecido. Porém, esse atravessar fronteiras pode significar para os (as) ciganos (as) uma ameaça aos costumes e valores ensinados há séculos pela cultura cigana, principalmente em relação às questões de gênero. Gênero aqui está sendo compreendido como “o caráter fundamentalmente social das distinções baseadas no sexo” (SCOTT, 1995, p. 72), sendo uma categoria de análise importante para pensar as desigualdades entre homens e mulheres na sociedade. Essas desigualdades, como ressaltou Scott, não são biologicamente dadas, mas fruto de construções sociais e históricas (SCOTT, 1995).

O gênero como organizador social

No acampamento pesquisado, a construção de gênero também é uma forma de organização dos sujeitos, algo que serve para olhar e organizar o mundo, o dia a dia, reafirmando a concepção de Scott (1995) de que gênero é um organizador social. Os conhecimentos lá produzidos ensinam, desde a tenra idade, que as ciganas devem ocupar o espaço doméstico como mães e esposas. Aos ciganos, caberia o espaço público e a responsabilidade de proteger e prover a família. Essa divisão dos gêneros entre os espaços públicos e privados não varia, substancialmente, de outras culturas patriarcais. Nessa distribuição, vai dando materialidade aos corpos e aos sujeitos como pertencentes a um

gênero. Afirmar que essas mulheres são produzidas por essas relações de gênero nos conduz para o questionamento sobre as condições de emergência e de operação dessas construções.

Quando as mulheres ciganas dizem: “Mulheres ciganas não podem trabalhar”; “a comunidade acha que temos que ficar nas barracas; que não podemos sair para trabalhar”; “meninas só podem brincar com meninas”; “o sonho de qualquer cigana é casar e ter filhos(as)”, “quero ter cabelo grande, até na bunda”, estão falando de uma construção de gênero que tem sido, ao longo da história, privilegiada e legitimada em nossa sociedade. Ao serem endereçadas por tais discursos, acabam, de forma naturalizada, assimilando a lógica hegemônica de mulher e feminilidade.

Percebe-se, nessas falas, uma marcação de gênero intimamente relacionada a um pertencimento étnico e cultural. As falas não dizem de desejos, sonhos e proibições de quaisquer mulheres, mas das “mulheres ciganas”. Enfatizam que são elas que sonham com o casamento e a maternidade e que desejam ter cabelos longos “até na bunda”. O impedimento de trabalhar e de brincar com meninos também parece ser enfatizado como algo específico das mulheres/meninas ciganas. Tais afirmações abrem espaço para pensarmos que existe uma relação entre mulheres/meninas ciganas e mulheres/meninas não-ciganas. A expressão negativa “não podem” produz a seguinte afirmativa: outras mulheres “podem” trabalhar, “podem” desejar não casar e não ter filhos, “podem” querer cortar os cabelos e “podem” brincar com meninos. Nas falas das ciganas, também estão presentes os homens, que, diferentemente delas, “podem trabalhar”. Podemos pensar também que as mulheres ciganas “não podem” trabalhar em determinados lugares e em determinadas funções, mas “podem trabalhar” nas barracas, podem vender panos de prato, podem fazer leitura de mãos, podem cuidar das crianças e dos maridos.

Essa relação entre “poder” e “não poder”, “querer” e “não querer”, “desejar” e “não desejar” produz uma identidade e uma diferença entre os gêneros e, no interior do gênero feminino, entre mulheres ciganas e não-ciganas. As ciganas afirmam sua identidade demarcando fronteiras, isto é, fazendo distinção entre “nós” (mulheres ciganas) e “elas”/“eles” (mulheres não-ciganas e homens ciganos). Segundo Silva (2000):

A afirmação da identidade e a marcação da diferença implicam, sempre, as operações de incluir e de excluir. Como vimos, dizer "o que somos" significa também dizer "o que não somos". A identidade e a diferença se traduzem, assim, em declarações sobre quem pertence e sobre quem não pertence, sobre quem está incluído e quem está excluído (SILVA, 2000, p. 82).

Na nossa cultura, também somos, a todo momento, atravessados (as) por discursos que tentam nos enquadrar em identidades binárias e fixas de gênero. O gênero seria, portanto, um organizador social presente nas diversas culturas e não apenas na cultura cigana. Butler (2019) tensiona o gênero como organizador social na constituição do "eu" e do "nós". "Na verdade, não está claro se pode haver um 'eu' ou um 'nós' que não tenha sido submetido, assujeitado ao gênero, se, por atribuição de gênero, entendemos, entre outras coisas, as relações de diferenciação pelas quais os sujeitos falantes vêm à existência" (BUTLER, 2019, p.24). Portanto, a autora nos convida a pensar que é através da incorporação e renovação das marcações da diferença que as mulheres ciganas são capazes de falar de si e vão se constituindo enquanto tais, tanto nas diferenças que vivenciam em relação aos homens ciganos quanto em relação às mulheres ciganas. "Assujeitado pelo gênero, mas também subjetivado por ele, o 'eu' não precede nem sucede ao processo de atribuição de gênero, apenas emerge internamente a ele como a matriz das próprias relações de gênero" (BUTLER, 2019, p. 24).

A possibilidade de a escola transformar os ensinamentos de gênero e os modos de constituição construídos na cultura cigana faz dela um local "perigoso" para as meninas ciganas, por outro lado, é na instituição escolar que algumas delas encontram a oportunidade para aprender a ler e a escrever. Os significados atribuídos à escola, muitas vezes, são contraditórios, podendo significar tanto "o fim do cigano" quanto representar uma possibilidade de caminho favorável à vida dos (as) ciganos (as) (PINTO, 2017, p. 151). A escola é uma zona fronteira que possibilita, ao mesmo tempo, trocas, afetos e aprendizagens, quanto negociações conflituosas entre as culturas cigana e não-cigana.

Esmeralda, Yasmim e Carmelita atribuem significados semelhantes à escola. Em diferentes ocasiões, reafirmaram a positividade na escola, destacadamente no seu papel de lugar em que as crianças podem aprender a ler e a escrever. Em contrapartida, não escondiam a preocupação com o tempo de permanência das meninas ciganas na instituição. Há um saber

que é transmitido entre as mulheres a respeito da idade e das fases da menina, que estabelece o momento de retirá-las da escola, sobretudo por se tratar da “fase do namoro”. Trata-se, enfim, de um saber atravessado por relações de poder e que constitui o sujeito mulher adolescente em fase de namoro, um saber que define o que cabe às mulheres, um saber que estabelece a identidade feminina. O perigo é se envolver com meninos de outra cultura, o que não ocorre com os meninos, que podem frequentar as escolas por mais tempo, sendo-lhes permitido o envolvimento com mulheres não-ciganas.

Conforme estuda Foucault (1988, 2014), os sujeitos vão se constituindo em meio a uma variedade de discursos, de práticas, de técnicas e de tecnologias particulares e que pertencem a diferentes tradições. Essas tradições vão constituindo os gêneros no interior dessa comunidade cigana, nesses processos educativos passados, no caso das mulheres, de mães às filhas, que vão disciplinando pelo poder, vão produzindo essas meninas por essas práticas discursivas. Esse medo quanto às mudanças dos costumes e valores é real, uma vez que nenhuma cultura e nenhum pertencimento identitário estão fixos e naturalmente dados. Como enfatizou Hall:

A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. Ao invés disso, à medida em que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar - ao menos temporariamente (HALL, 2006, p. 13).

Apesar de haver um grande investimento educativo na comunidade cigana para controlar os modos como as ciganas devem ser subjetivadas, isso não garante os processos de constituição dessas mulheres. As ciganas podem, por exemplo, querer escolher seus maridos, querer casar com não ciganos, querer sair do acampamento, querer ter uma profissão, podem, portanto, querer fazer novas escolhas de vida. Essas possibilidades de mudanças causam inseguranças, medos e preocupações em muitos (as) ciganos (as), principalmente quanto à permanência dessas mulheres na escola.

Manter as meninas dentro do acampamento e controlar ao máximo seu tempo na escola seriam estratégias para evitar o processo de aculturação e transformações da cultura.

Educar é transmitir a cultura. Isso é tido como compromisso dos pais com a continuidade, e o gênero diz disso. A garantia dessa comunidade precisa, no entanto, ser reiterada constantemente, pelas normas e práticas de gênero que circulam na cultura. A reiteração constante de atos, gestos e signos possibilitaria a produção e a construção de corpos femininos desejados. Butler nomeou de performatividade esse processo de constante reiteração de normas e modelos que aos poucos vão se produzindo e se constituindo na sociedade.

Esses atos, gestos e atuações, entendidos em termos gerais, são performativos, no sentido de que a essência ou a identidade que por outro lado pretendem expressar são fabricações manufaturadas e sustentadas por signos corpóreos e outros meios discursivos. O fato de o corpo gênero ser marcado pelo performativo sugere que ele não tem status ontológico separado (BUTLER, 2003, p. 194).

Olhar o gênero sob a perspectiva da performatividade requer pensar essa sequência de atos repetitivos como construídos e não naturais. Aprendemos a ser como somos através das relações que estabelecemos uns com os outros na cultura, fazendo de nossa constituição algo social e histórico. Portanto, cabe ressaltar que as repetições de gênero na cultura cigana são fabricadas historicamente por meio de um conjunto de discursos, regras, valores e relações de saber-poder. Nem todos os lugares frequentados pelos (as) não ciganos (as) são considerados perigosos para essas ciganas. A igreja evangélica próxima ao acampamento dificilmente coloca em risco os costumes e valores transmitidos pela cultura cigana em relação às questões de gênero, podendo, assim, ser livremente frequentada por elas. Os cultos feitos à noite não são impedimentos para sua presença, uma vez que podem frequentar as cerimônias religiosas sem estar, obrigatoriamente, acompanhadas dos maridos e filhos.

A igreja: espaço de fronteira nos atravessamentos com gênero

A ação das igrejas evangélicas também foi sentida nessa comunidade. Como há um trabalho de convencimento em cima das mulheres, são elas que sofrem os maiores efeitos desses discursos, sendo consideradas uma porta de entrada e acesso aos demais membros da

comunidade. Não por acaso, as três participantes da pesquisa se dizem evangélicas. O discurso religioso dessa instituição contribuiu para subjetivar Esmeralda, Carmelita e Yasmim a partir de práticas de sujeição fortemente marcadas pelos mecanismos de controle e dominação. Em um dos nossos encontros, relataram a proibição de cortar o cabelo, de usar roupa curta, de usar maquiagem, de usar brincos, pintar as unhas e de fazer sobancelhas. Yasmim disse: “Não pode usar roupa curta”. Esmeralda acrescentou: “As mulheres não podem subir no altar! Só os homens podem subir no altar! Eu acho que tem que agir assim mesmo, isso é a verdade! Mas confesso que não consigo fazer tudo!”. Carmelita continuou: “Lá não pode quase nada, por isso saí, prefiro fazer minhas orações em casa mesmo!”. Tais falas dizem dos processos de transformação e vigilância sobre os corpos, comportamentos e atitudes que têm efeitos sobre elas, nem sempre no sentido de assumirem sem questionamentos. Práticas e discursos os quais estabelecem os gêneros pelas diferenças e que constroem os homens: eles são proibidos de usar alguma vestimenta e algum acessório dentro dessa igreja? Por que somente os homens podem subir no púlpito? A pesquisadora Rosado-Nunes (2005) ressalta:

As religiões têm, explícita ou implicitamente, em seu bojo teológico, em sua prática institucional e histórica, uma específica visão antropológica que estabelece e delimita os papéis masculinos e femininos. O fundamento dessa visão encontra-se em uma ordem não humana, não histórica, e, portanto, imutável e indiscutível, por tomar a forma de dogmas. Expressões das sociedades nas quais nasceram, as religiões espelham sua ordem de valores, que reproduzem em seu discurso, sob o manto da revelação divina. O lugar das mulheres no discurso e na prática religiosa não foi, e frequentemente ainda não é, dos mais felizes (ROSADO-NUNES, 2005, p. 363-364).

Para a autora, os homens vêm dominando historicamente a produção do que é “sagrado” nas diversas sociedades, trazendo as marcas dessa dominação nos discursos e nas práticas religiosas. Rosado-Nunes (2005) enfatiza que, em praticamente todas as religiões conhecidas, são os homens que definem as normas, as regras e as doutrinas religiosas, “continuando as mulheres ausentes dos espaços definidores das crenças e das políticas pastorais e organizacionais das instituições religiosas” (ROSADO-NUNES, 2005, p. 363). A tradição judaico-cristã, ao longo de sua trajetória, representou a mulher como um ser inferior e

submisso ao homem. Os papéis diferenciados dentro da religião foram (e ainda continuam sendo) justificados pela vontade divina. Quando Esmeralda diz: “A religião evangélica é tudo, é a verdade. Sinto verdade na pregação do pastor, ele fala o que a gente tem que fazer, o comportamento que a gente tem que ter. Eu acho que tem que agir assim mesmo, isso é a verdade!”, mostra o quanto a fala do pastor tem poder e força para agir sobre elas.

Esse discurso religioso difere do discurso da comunidade cigana no que diz respeito à autoridade que emana as normas? As três ciganas parecem encontrar na igreja apenas uma confirmação daquilo que já vivenciam cotidianamente em sua cultura. Na comunidade cigana também ocupam, em muitos momentos, esse lugar de passividade em relação aos homens ciganos. Ficam nas barracas limpando, lavando, cozinhando, cuidando dos (as) filhos (as), sem questionar a responsabilidade do marido em tais funções. Aceitam ciganos casando com mulheres não-ciganas, enquanto a elas é vetado esse direito de escolha dos seus maridos. Abandonam a escola para se casar, mas não problematizam o porquê de homens terem o direito de frequentá-la. Participar dos cultos da igreja evangélica e se considerar como evangélicas não parece representar um conflito, já que os discursos que aprendem na igreja dizem de um lugar da mulher que não se conflita com o que já praticam no interior da comunidade, demonstrando como as fronteiras entre a cultura cigana e não-cigana têm brechas de penetração. Essa aproximação e vivência na religião evangélica nos ajudam a compreender a heterogeneidade dos processos de subjetivação na atualidade. Segundo Rose (2001), o processo de subjetivação é múltiplo, plural e divergente, assim como também são nossas subjetividades, que são fabricadas a partir das diferentes relações de poder-saber com que entramos em contato. Isso parece permitir ser cigana evangélica.

Apesar de o código moral da instituição agir fortemente na constituição de muitas ciganas, elas podem escapar desse conjunto prescritivo de regras e valores religiosos e familiares. Foucault, em “Uso dos Prazeres”, propõe pensar a moral aliada às práticas de si. O conjunto prescritivo de regras e valores, na medida em que se constitui em “um jogo complexo de elementos que se compensam, se corrigem, se anulam em certos pontos”, permite “compromissos ou escapatórias” (FOUCAULT, 1984, p. 26). As fronteiras possibilitam a circulação do poder em várias direções. Portanto, tanto as mulheres ciganas quanto a

igreja/pastor podem exercê-lo como forma de dominação ou como resistência e transgressão. A dinamicidade, a fluidez e a mutabilidade das fronteiras permitem que essa ação seja proveniente de todos os lados. De acordo com Friedman (2001),

[...]as fronteiras são a materialização da Lei, policiando as divisões; mas, por isso mesmo, veem-se constantemente atravessadas, transgredidas e subvertidas. As fronteiras são usadas para exercer poder sobre os outros, mas também para ir buscar o poder que permite sobreviver contra uma força dominante (FRIEDMAN, 2001, p. 9).

O exercício da resistência é percebido na fala de Esmeralda, quando ressalta que, mesmo sendo proibida, continua fazendo sobancelhas, usando blusa de manga curta e fazendo maquiagem. A saída das três ciganas da igreja também sinaliza essas “escapatórias” ao conjunto prescritivo de normas de gênero vinculadas na religião. Algumas ciganas também demonstraram interesse pela continuidade dos estudos e permaneceram na escola por mais tempo. Com a oferta da Educação de Jovens e Adultos (EJA), algumas mulheres ciganas casadas voltaram a estudar. Embora haja poucas fugas no que tange ao afrontamento das normas de gênero na comunidade cigana, consideramos importante ressaltar que, por mínimas que possam parecer, representam uma grande resistência a uma cultura, que, há séculos, tem sido construída com forte disciplinamento dos corpos femininos.

Negociações na fronteira

Esmeralda, Yasmim e Carmelita, diferentemente de outras mulheres do acampamento, manifestaram interesse pelos conhecimentos escolares, no entanto, enfatizaram querer aprender dentro do próprio acampamento cigano. O desejo era aprender os saberes escolares para utilizá-los no seu dia a dia: ler receitas, bulas de remédios, escrever nomes das rendas que gostariam de comprar, preencher ficha médica, ensinar deveres escolares aos (as) filhos (as) e saber fazer postagens nos perfis do *Whatsapp*. A professora pesquisadora não-cigana, ao se oferecer para ensinar-lhes, também transitou nas fronteiras do dentro e do fora, construindo-se e reconstruindo-se junto as essas mulheres. Viver na fronteira ressaltou as diferenças, mostrou

as assimetrias especialmente identitárias, mas, simultaneamente, atuou como espaço para trocas, cruzamento de diferenças e sentidos diversos. Tanto a pesquisadora quanto as ciganas foram constituídas no entre-lugar, em meio à alteridade e à diferença.

A fronteira demarca as diferenças ao estabelecer o dentro e o fora e ao mesmo tempo precisa dessa diferença para existir, de modo que, se não há diferença, não há fronteira e vice-versa. Assim, a fronteira instala-se num terreno minado de ambivalências e em razão disso é o lugar próprio para o diálogo das diferenças (SOUZA, 2014, p. 476-477).

Ainda que a fronteira permita a imbricação, a troca e o diálogo, esse território nem sempre é pacífico e vivenciado pelos sujeitos de modo afetivo. Na fronteira também ocorrem muitos conflitos e embates, sendo um local de negociações e de relações de saber e poder.

Sendo assim, o limiar das fronteiras simbólicas permite o acolhimento e a rejeição simultâneos, que ocorrem a todo o momento. Enquanto via de mão dupla que permite diversas possibilidades de trânsitos, a fronteira viabiliza movimentos simultâneos que podem até ser contraditórios: ora os sujeitos são acolhidos, ora são rejeitados pelas mesmas motivações (SOUZA, 2014, p. 477).

Em meados do ano de 2018, os (as) ciganos (as) do acampamento pesquisado começaram a sofrer pressões do Departamento Nacional de Infraestrutura de Transporte (DNIT) para saída das margens da rodovia. A maneira como a DNIT pediu a desocupação do espaço onde estão acampados há mais de dez anos soou com tom de desprezo e descaso, como se suas vidas não fossem dignas de serem vividas e respeitadas. De acordo com as três ciganas, os responsáveis pelo departamento de trânsito chegaram ao acampamento exigindo, de forma violenta, a desocupação da área: “A DNIT pediu a gente para desocupar de um dia para o outro, senão vai passar o trator em cima das nossas barracas”. Na conversa, Esmeralda relatou, com voz mais enfática, que procuraram a prefeitura e exigiram garantias dos direitos humanos para os (as) ciganos (as). Fez questão de falar que não queriam nada de graça, apenas seus direitos. Essa situação mostra como a zona fronteira também demarca negativamente os sujeitos, sendo um lugar de constituição marcada pela exclusão e violência. Portanto, as fronteiras podem ser

[...] janelas e porta, que tanto no plano da literalidade como no da metáfora permitem a passagem, mas também impedem a entrada. Fronteiras limitam, encerram e fecham, negam o diálogo e o contato, tal como podem abrir, comunicando e aproximando as partes, criando laços, correspondências, percursos de vida em paralelo, convergências, oposições e competição (PESAVENTO, 2006, p. 11).

Pensar a identidade das mulheres ciganas pressupõe, nesse sentido, pensar nessas fronteiras, nessas diferenças que demarcam limites e distinções entre ciganos (as) e não ciganos (as). Identidade e fronteira, seriam, portanto, palavras relacionais, interdependentes na constituição dos sujeitos. A diferença também faz parte desse “jogo social das representações que estabelece classificações, hierarquias, limites, guiando o olhar e a apreciação sobre o mundo (PESAVENTO, 2002, p. 35-6). Silva (2000) chama atenção para as relações de poder presentes nesse processo de normalização da identidade e da diferença.

A identidade, tal como a diferença, é uma relação social. Isso significa que sua definição – discursiva e linguística – está sujeita a vetores de força, a relações de poder. Elas não são simplesmente definidas; elas são impostas. Elas não convivem harmoniosamente, lado a lado, em um campo sem hierarquias; elas são disputadas (SILVA, 2000, p. 81).

Incluir/excluir; demarcar fronteiras; classificar e normalizar são algumas marcas de poder presentes nesse processo de construção das identidades e diferenças. Ao eleger uma identidade como parâmetro (não-cigana), criam-se, arbitrariamente, uma norma e também uma exclusão.

Normalizar significa eleger - arbitrariamente – uma identidade específica como parâmetro em relação à qual outras identidades são avaliadas e hierarquizadas. Normalizar significa atribuir a essa identidade todas as características positivas possíveis, em relação às quais as outras identidades só podem ser avaliadas de forma negativa. A identidade normal é “natural”, desejável e única. A força da identidade normal é tal, que ela nem sequer é vista como uma identidade, mas simplesmente como a identidade (SILVA, 2000, p. 83).

O modo como os (as) ciganos (as) foram abordados (as) pelos representantes da DNIT retrata bem a nossa sociedade normativa e preconceituosa em relação a algumas identidades e sujeitos. Dito isso, podemos pensar como a nossa cultura tem estigmatizado a identidade cigana ao longo da história, colocando-a como uma diferença que não precisa ser valorizada e nem respeitada.

Diante das pressões sofridas pela DNIT, muitos (as) ciganos (as), entre eles (as), Esmeralda, Yasmim e Carmelita procuraram a escola pública do bairro para matricular seus (suas) filhos (as). A estratégia de matricular as crianças na escola serviu para justificar a necessidade da permanência dos (as) ciganos (as) no bairro. Como ressalta Paraíso (2007), estratégia seria “uma arte de explorar condições favoráveis para alcançar objetivos específicos” (PARAÍSO, 2007, p.55). A matrícula se constituiu, nesse sentido, como uma das muitas estratégias de poder em jogo nesse processo de disputa e negociações presentes nas fronteiras culturais, sendo uma estratégia de luta e de resistência! Foucault assim se refere à “estratégia de poder”:

Ao conjunto dos meios operados para fazer funcionar ou para manter um dispositivo de poder. Também podemos falar em estratégia própria às relações de poder na medida em que estas constituem modos de ação sobre a ação possível, eventual, suposta dos outros. Podemos então decifrar em termos de estratégias os mecanismos utilizados nas relações de poder (FOUCAULT, 1995, p. 248).

A orientação para se proceder à matrícula das crianças ciganas foi feita pela própria escola. No intuito de ajudar, a vice-diretora disponibilizou-se a contabilizar os (as) ciganos (as) matriculados (as) na escola. O objetivo era levar ao conhecimento da prefeitura esse número estimado de estudantes, a fim de justificar que a saída forçada prejudicaria seu desenvolvimento escolar.

A ação dos (as) ciganos (as), mediante a orientação da instituição escolar, mostrou que a relação de poder e a prática de liberdade não podem ser separadas. Isso porque não há relações de poder sem resistências, sem enfrentamentos e lutas. Retomando a noção de estratégias, Foucault ressalta que, sem dúvida, “o ponto mais essencial é, evidentemente, a

relação entre as relações de poder e as estratégias de enfrentamento” (FOUCAULT, 2001, p.242). Os (as) ciganos (as) não apenas se assujeitaram às estratégias de dominação e disciplinamento, mas resistiram, criando, na dinâmica relacional de poder, outras possibilidades de atuação e existência. A fronteira, ao mesmo tempo que “denuncia as tensões entre dois espaços: o dentro e o fora; o Eu e o Outro [...] promove imbricações entre seus pares binários, o que resulta em uma zona híbrida onde ocorre o contato entre os polos separados, espaço em que são postos frente a frente” (SOUZA, 2014, p. 475).

As mulheres ciganas, no entanto, podem estar na fronteira, sem, necessariamente, estar em um contato direto, frente a frente, com os (as) não ciganos (as). Elas não precisam sair de suas barracas para se relacionar com a cultura não-cigana. O contato com a mídia televisiva e com as redes sociais permite que essa interação aconteça dentro do próprio acampamento. As migrações, o avanço das tecnologias da informação e comunicação e o processo de globalização contribuem para que as culturas estreitem suas fronteiras e seus limites dentro da sociedade (HALL, 2006).

De acordo com Santamarina (2015), as mulheres ciganas “subvertem as ideias de homogeneidade e uniformidade das culturais nacionais, exibindo temporalidades próprias e performances alternativas à modernidade ocidental” (SANTAMARINA, 2015, p.46). Conquanto o pertencimento étnico permita criar modos específicos de vida, isso não quer dizer que a cultura consegue se manter isoladamente. A autora problematiza a ideia de “pertencimento vinculado às “raízes” familiares ou de lugar, sedimentadas numa espécie de tradição imutável” (SANTAMARINA, 2015, p.65). A tentativa de enclausuramento não impede a articulação social com o mundo circundante. As mulheres ciganas mostram isso, quando se interessam pelos recursos tecnológicos de comunicação (*Whatsapp* e celular). As Tecnologias de Informação e Comunicação constituíram-se como um importante meio para obter informações e manter relações com amigos e parentes que moram em acampamentos situados em outros estados brasileiros.

Através do *Whatsapp*, também marcávamos e cancelávamos nossos encontros, compartilhávamos aflições e momentos vividos, sendo um local de via de mão dupla: em alguns momentos era usado para trocas de afetos e aflições, em outros, usado como meio de

distanciar da pesquisadora não-cigana. A relação fronteiriça com as três ciganas denunciou “as tensões entre dois espaços: o dentro e o fora; o Eu e o Outro” (SOUZA, 2014, p. 475) no momento em que a pesquisa foi anunciada. As três ciganas aceitaram o convite para participação, porém, por vários meses, a pesquisadora teve dificuldades em voltar ao acampamento. Através do *Whatsapp*, Esmeralda cancelava os encontros, por vários motivos: filha adoentada, mãe internada, problemas com o marido, saídas para resolver problemas pessoais. Será que as ciganas tinham ficado com medo da reação dos maridos acerca da pesquisa? Será que elas teriam autonomia para fazer esse tipo de escolha? Será que enxergaram a pesquisadora a partir de estereótipos negativos, vendo-a como uma ameaça? Esse estreitamento e afastamento com a pesquisadora mostrou como a fronteira “se constrói num jogo de abertura e fechamento, de enfrentamento e negociação, de inclusão e exclusão, a demonstrar que é nestes territórios de fronteira que se situa a dinâmica da produção de algo híbrido, mestiço” (PESAVENTO, 2006, p. 18). O trânsito das ciganas em diversos espaços culturais possibilitou a essas mulheres ultrapassar fronteiras e (re) significar identidades. Como ser a mesma depois dos encontros com a escola, com a DNIT, com a igreja, com as Tecnologias da Informação e Comunicação e com a pesquisadora?

Considerações finais

Ao longo de nossa análise, demonstramos como o processo de hibridização cultural tem possibilitado mudanças significativas na cultura cigana e nos processos de constituição das três mulheres ciganas, um aspecto que diz de uma temporalidade, visto que é essa atualidade que parece definir esse trânsito entre as culturas, tanto no que diz respeito aos espaços, como escola, igreja, quanto às incursões a partir das mídias e das novas tecnologias. Embora defendam a tradição e a comunidade cigana, como espaços de segurança, de pertencimento, de educação dos sujeitos, apostando e investindo na continuidade, elas não estão isoladas e nem querem ficar isoladas no acampamento, interessando-se pelos encontros possíveis com o que é próprio da cultura brasileira. Esmeralda, Yasmim e Carmelita, ao longo da pesquisa,

fizeram várias negociações culturais com a cultura não-cigana, constituindo-se em meio a essa interação e diferença.

Hall (2006) enfatiza que, embora essa mistura cultural esteja sendo cada vez mais comum num mundo globalizado, isso não quer dizer simplesmente assimilação e homogeneização da cultura e da identidade. Nas passagens que realizaram pelas fronteiras estabelecidas, as três mulheres nos convidaram a pensar que não podemos falar de identidades como algo fixo, mas como o exercício de posições. Um exemplo disso é a incorporação da religião evangélica como prática. As mulheres demonstraram que são capazes de circular entre esses espaços e suas composições identitárias, assumindo a identidade como mulheres evangélicas e ciganas, ao mesmo tempo que souberam abandonar a frequência na igreja quando as regras estabelecidas se chocaram com as tradições ciganas, de maneira que conseguiram recuar e lidar com os cruzamentos possíveis entre esses dois espaços identitários. Pararam de frequentar a igreja, mas não deixaram de se identificar como evangélicas. Estabeleceram cruzamentos culturais possíveis nesse contexto globalizado, como defende Hall (2006). Ao contrário de cristalizar as mulheres ciganas em identidades fixas e estáveis, este artigo investiu em uma compreensão de que essas identidades são resultado de processos culturais, sociais e históricos e são constituídas a partir de discursos e relações de saber e poder.

Referências

BHABHA, H. *O local da cultura*. Tradução: Myriam Avila; Eliane Livia Reis; Glauce Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

BUTLER, J. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Tradução: Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

BUTLER, J. *Corpos que importam*. Os limites discursivos do “sexo”. Tradução: Veronica Daminelli; Daniel Yago Françoli. São Paulo: n-1 edições, 2019.

DICIO, *Dicionário Online de Português*. Porto: 7Graus. Disponível em <https://www.dicio.com.br/fronteira/> Acesso em: 20 set. 2022.

FERRARI, A. “Poeticamente silenciosa”: cinema e a formação ética estética dos sujeitos. In: FERRARI, A.; POLATO, R. (orgs.). *Política e poética das imagens como processos educativos*. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2012, p. 37-54.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade II: O uso dos prazeres*. Tradução: Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Tradução: Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FOUCAULT, M. O sujeito e o poder. In: RABINOW, P.; DREYFUS, H. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

FOUCAULT, M. *Estratégia poder-saber*. Tradução: Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

FOUCAULT, M. *Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade*. Tradução: Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

FRIEDMAN, S. S. O “falar da fronteira”, o hibridismo e a performatividade: teoria da cultura e identidade nos espaços intersticiais da diferença. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra, n. 61, p. 5-28, dez. 2001.

HALL, S. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, T. T. (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000, p. 103-133.

HALL, S. Notas sobre a desconstrução do popular. In: HALL, S. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Tradução: Adelaine La Guardia Resende. Belo Horizonte: UFMG, 2003, p. 247-264.

HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva; Guacira Lopes Louro 11ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HOBBSAWM, E. *A invenção das tradições*. Tradução: Celina Cardim Cavalcante. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2006.

MAGANO, O. Pluralidade e reconfiguração da identidade cigana em Portugal, *Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, [S. l.], v. XXIII, p. 251-268, 2012.

PARAÍSO, M. A. *Currículo e mídia educativa brasileira: poder, saber e subjetivação*. Chapecó: Argos, 2007.

PESAVENTO, S. J. Além das fronteiras. In: MARTINS, M. H. (org.). *Fronteiras culturais – Brasil, Uruguai, Argentina*. Cotia, SP: Ateliê editorial, 2002, p. 35- 39.

PESAVENTO, S. J. Fronteiras culturais em um mundo planetário - paradoxos da(s) identidade(s) sul-latino-americana(s). *Revista Del Cesla*, Varsovia, n. 8, p. 9-19, 2006.

PINTO, A. K. *Entre andanças, transformações e fronteiras: (re) significações da escola por ciganos do Espírito Santo*. 175f, Tese (Doutorado em Educação) - Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2017.

ROSADO-NUNES, M. J. Gênero e religião. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 13, n. 2, p. 363-365, mai/ago. 2005.

ROSE, N. Como se deve fazer a história do eu? *Revista Educação e Realidade*, Porto Alegre, v. 26, n. 1, p. 33-57, 2001.

SANTAMARINA, C. V. F. C. *Ciganas em movimento: um estudo sobre a autonomia e emancipação social de mulheres Calins e suas práticas nômade no interior do Rio de Janeiro*. 176 p. Tese (Doutorado em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social) - Programa de Pós-Graduação em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

SCOTT, J. *Gênero: uma categoria útil de análise histórica*. *Revista Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 20, n.2, p. 71-99, jul./dez. 1995.

SILVA, T. T. (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

SOUZA, M. J. Fronteiras simbólicas - espaço de hibridismo cultural, uma leitura de dois irmãos, de Milton Hatoum. *Letrônica*, Porto Alegre, v. 7, n. 1, p. 475-489, jan./jun. 2014.

WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, T. T. (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000, p. 7-72.

Recebido em dezembro 2020.

Aprovado em setembro 2022.