

UFRRJ
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
INSTITUTO MULTIDISCIPLINAR
INSTITUTO DE TRÊS RIOS
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

DISSERTAÇÃO

**POSSO LER A SUA MÃO? UMA ANÁLISE DA TENDA CIGANA ESPIRITUALISTA
TZARA RAMIREZ**

CLEITON MACHADO MAIA

2014



UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
INSTITUTO MULTIDISCIPLINAR
INSTITUTO DE TRÊS RIOS
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

POSSO LER A SUA MÃO? UMA ANÁLISE DA TENDA CIGANA
ESPIRITUALISTA TZARA RAMIREZ

CLEITON MACHADO MAIA

Sob a Orientação da Professora

Sílvia Regina Alves Fernandes

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Ciências Sociais, no curso de Pós-Graduação em Ciências Sociais

Seropédia, RJ

Fevereiro de 2014

133.6

M217p

Maia, Cleiton Machado, 1986-

T

Posso ler a sua mão? : uma análise da tenda cigana espiritualista Tzara Ramirez / Cleiton Machado Maia. - 2014.

142 f.: il.

Orientador: Sílvia Regina Alves Fernandes.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Curso de Pós-Graduação em Ciências Sociais.

Bibliografia: f.134-113.

1. Quiromancia - Teses. 2. Magia cigana - Teses. 3. Leitura da sorte - Teses. 4. Ciganos - Teses. I. Fernandes, Sílvia Regina Alves, 1967- II. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Curso de Pós-Graduação em Ciências Sociais. III. Título.

Bibliotecário: _____

Data: ___/___/___

**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
INSTITUTO MULTIDISCIPLINAR
INSTITUTO DE TRÊS RIOS**

CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

CLEITON MACHADO MAIA

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Ciências Sociais, no Curso de Pós-Graduação em Ciências Sociais.

DISSERTAÇÃO APROVADA EM 04/02/2014

Silvia Regina Alves Fernandes. (Dr^a.) PPGCS/UFRRJ

Carly Barboza Machado. (Dr^a.) PPGCS/UFRRJ

Sandra Maria Corrêa de Sá Carneiro. (Dr^a.) PPCIS/UERJ

Naara Lúcia de Albuquerque Luna. (Dr^a.) PPGCS/UFRRJ

Renata de Castro Menezes. (Dr^a.) MN/UFRRJ

DEDICATÓRIA

Para minha mãe Cleide Barboza Machado, meu pai Augusto Belieny Maia e minha irmã Ágata Machado Alcantara, minha família que amo, e por tudo que fizeram por mim e passamos juntos, hoje tudo que sou grato a vocês.

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar meus sinceros agradecimentos a minha professora e orientadora Sílvia Regina Alves Fernandes que desde o início confiou nesse trabalho e me acompanhou em toda a trajetória de produção dessa dissertação com total apoio e presença, sendo extremamente paciente com meu ritmo, ansiedade e compulsões.

Agradeço em especial a minha Tia, professora, cúmplice e instigadora Carly Barboza Machado, que sempre me apoiou em minha vida acadêmica e pessoal, incentivando minhas decisões em todas as áreas. Sempre sendo um exemplo e modelo para minhas tomadas de decisões e porto seguro para todas as dificuldades que encontrei nesses anos.

Devo agradecer aos amigos de longa data Rafael Ribeiro e Lizandro Sathler que sempre foram constantes em seus apoios e incentivos em todos os anos que nos conhecemos. E aos novos amigos Narcisa Castilho, Márcio Sampaio, Vinícius Rodrigues, Vinícius Esperança e Breno Seixas (Brenando), que acompanharam esses dois últimos anos partilharam de felicidades e agonias que foram aparecendo como novos desafios, “continue a nadar” e “lá vamos nós”.

Lembro também dos amigos César Ismael que foi companheiro em dois anos de colegiados e decisões difíceis a serem tomadas pelo bem de nossa turma, e sempre com muito “Uhu!”. E a Carlos Eduardo que compartilhou de feliz orientação e compartilhou das dificuldades de desenvolver esse projeto e torce um pelo outro em todas as etapas.

Em especial agradeço a minha família, que é aquilo que tenho de mais precioso e sempre foi minha base para seguir em frente, por seus incentivos e críticas que sempre me fizeram crescer, eu amo todos vocês. Minha mãe Cleide Barboza Machado, meu pai Augusto Belieny Maia, minha irmã Ágata Machado Alcantara, minha avó Zaly Barboza Machado e meus familiares e tios que são parte forte nesse trabalho.

RESUMO

MAIA, Cleiton Machado. **POSSO LER A SUA MÃO? UMA ANÁLISE DA TENDA CIGANA ESPIRITUALISTA TZARA RAMIREZ**. 2014. 113 p. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Instituto de Ciências Humanas e Sociais/Instituto Multidisciplinar/Instituto de Três Rios, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ. 2014.

O objeto desse trabalho é a Tenda Cigana Espiritualista Tzara Ramirez em Nova Iguaçu, Rio de Janeiro, onde um grupo de médiuns realiza trabalhos quinzenalmente, com o propósito de ajudar pacientes vindos à região com diferentes problemas e necessidades. Desde sua fundação, os médiuns dessa tenda, apesar de pertencimento duplo em diversos segmentos religiosos, só incorporam nesse local entidades/espíritos de ciganos para desenvolver seus rituais e performances. Problematizando como gênero e sexualidade são determinantes na incorporação e performance em momentos ritualísticos, configurando-se como marcadores de poder e identidade, destacar uma análise da performance feita por esses médiuns na Salamandra, local e ritual onde essa se dá com mais força – me levando a debater a representação desses sujeitos e seus observadores e pacientes. Representações e performances que alimentam e fortificam o imaginário que os ciganos historicamente representam. Minha observação também foca os rituais e símbolos, notando dentro do espaço ritualístico como marcadores sociais e subjetividades perpassam e influenciam o grupo religioso observado, assim como sua convivência e ritualidades. No entanto, alguns momentos se tornaram de grande importância para repensar e questionar meu foco de observação.

Palavras-chave: Cigano; Baixada Fluminense; Religião;

ABSTRACT

MAIA, Cleiton Machado. **POSSO LER A SUA MÃO? UMA ANÁLISE DA TENDA CIGANA ESPIRITUALISTA TZARA RAMIREZ**. 2014. 113 p. Dissertation (Master in Social Science). Instituto de Ciências Humanas e Sociais/Instituto Multidisciplinar/Instituto de Três Rios, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ. 2014.

The object of this discourse is the Tenda Cigana Espiritualista Tzara Ramirez in Nova Iguaçu, Rio de Janeiro, where a group of mediums works biweekly with the intention of help patients that come to the region with different kinds of problems or necessity. Since its foundation, the mediums of this stall, besides the fact of being part of more than one religious segment, they only embody in this place entities and gypsy spirits to develop their rituals and performances. Focusing on how gender and sexuality are determinant when embody and to perform their ritualistic moments, establishing themselves as marks of power and identity, highlight an analysis of performance made by these mediums in Salamandra, local and ritual where it happens more powerfully – Making me debate about the representation of these subjects and their observers and patients. Representations and performances that feed and make stronger the imaginary of what a gypsy historically represents. My observation also focus on rituals and symbols, observing inside the ritualistic space in how social markers and objectivities pass by and make influence in the religious group observed, as the companionship and ritualities. Besides that, some moments were pretty important to rethink and question my observation focus.

Key-words: Gypsy; Baixada Fluminense; Religion;

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
CAPÍTULO 01 - OPTCHA! CIGANOS, BEIJA FLOR, GLOBO E NILÓPOLIS – DEBATE SOBRE CONSTRUÇÃO DE IDENTIDADE, ETNIA, CULTURA E RELIGIÃO NA TENDA CIGANA ESPIRITUALISTA TZARA RAMIREZ	27
1.1 Um convite no lanchinho	27
1.2 Putz! Virei cigano?	30
1.3 Os ciganos de sangue da Tenda	43
1.4 “...a cigana leu o meu destino...”	47
1.5 E a pomba serve pra que? A proibição!	49
1.6 Os puros?	51
CAPÍTULO 02 - “Um caleidoscópio de mágicas” - Símbolos e ritual	54
2.1 O debate sobre símbolos religiosos hoje em dia.	59
2.2 Caleidoscópio de mágicas	61
2.3 Ritual de energização e descoberta de “cor” – elemento	62
2.4 Cigana Deuselena	65
CAPÍTULO 03 – POR BAIXO DA SAIA DA CIGANA – UMA ANÁLISE SOBRE GÊNERO, FEMINILIDADE, INCORPORAÇÃO E EMOÇÃO NA TENDA CIGANA ESPIRITUALISTA TZARA RAMIREZ	68
3.1.1 Meu querido diário, uma fotografia em vermelho	69
3.1.2 Olhando embaixo da saia	71
3.1.3 A Salamandra: dança, fogo e suor	76
3.1.4 Um espelho na ponta do pé	79
3.2 Salamandra! Onde os punhais se encontram – um debate sobre a construção de masculinidade hegemônica e heteronormatividade na Tenda Cigana Tzara Ramirez	80
3.2.1 A saia do Cigano!	81
3.2.2 Ethos masculino da cultura cigana – Os punhais	81
3.2.3 Salamandra! Onde os punhais se encontram	83
3.2.4 Dança, corpos em movimento, gêneros em construção da masculinidade	90
3.2.5 Você é colorido?	92
3.2.6 Os ciganos coloridos da Tzara Ramirez	93
3.2.7 Entre coloridos, saias e punhais	97

CAPÍTULO 04 – “SALAMANDRA, MOSTRE SEU MISTÉRIO”: UMA ANÁLISE DE DANÇA, PERFORMANCE E INCORPORAÇÃO	98
4.1.1 O que é a Salamandra para um cigano?	103
4.1.2 Disposição física da Tzara Ramirez	106
4.1.3 Corpo, dança e música: construindo a performance de incorporação no ritual da Salamandra	109
4.1.4 Olhando por cima das cinzas	113
4.2.1 O batismo cigano - O ritual do pote	114
4.2.2 Os nomes, nomes ciganos e nomes do cigano	116
4.3 Um casamento cigano	120
4.4 Festas de Nossa Senhora Aparecida e Santa Sara de Kali	123
4.5 A festa dos ciganos	128
CONCLUSÃO	129
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICA	133

INTRODUÇÃO

A dissertação tem como foco a Tenda Cigana Espiritualista Tzara Ramirez localizada na Baixada Fluminense no Rio de Janeiro. Pretende-se contextualizar como esse grupo religioso ali formado utiliza determinados símbolos ritualísticos e símbolos da cultura cigana para formular uma identidade que se legitima em momentos diferentes, reivindicando autoridade religiosa ou cultural para melhor se relacionar em seu espaço privado e público. E como essa identidade é marcada de maneira muito forte também pelos fatores gênero e sexualidade que proporcionam uma organização de modelos no processo de formulação das performances e incorporações acontecidas na Tenda Cigana Espiritualista Tzara Ramirez.

The screenshot shows the website for Tzara Ramirez. At the top, there is a logo with a red wheel and a green and blue background. The text 'TZARA RAMIREZ' is prominently displayed. Below it, the address 'Trav. Minas Gerais nº. 14 - Santa Eugênia - Nova Iguaçu - R.J.' and contact information are provided. A 'PRÓXIMA TENDA:' box indicates the date '21/04/2013-15:00 hs'. The main content is a calendar for 2013, followed by a weekly program table.

Março	Abril	Maio	Junho	Julho	Agosto	Setembro	Outubro	Novembro	Dezembro
10/03	07/04	05/05	09/06	07/07	04/08	01/09	12/10 - Festa de N.S.Aparecida	10/11	08/12
24/03	21/04	19/05	23/06	21/07	18/08	15/09	27/10	24/11	15/12 - Confraternização
		25/05 - Festa de Santa Sara				29/09			

Sábado	Domingo	Segunda	Terça	Quarta	Quinta	Sexta
Energização e Limpeza	Tenda - 15:00 hs	Tratamento de Cura	Cigana Carmencita	Triagem Cirurgia Espiritual	Energização e Limpeza	Obra Social
Reike	Aula de Espanhol Gratuita	Barô Juan Ramirez		Aula de Anatomia	Leitura do Evangelho	Costura
Aula de Dança Cigana	Curso de Cristais			Cigana Dolores	Estudo do Evangelho	Artesanato
Aula de Dança do Ventre				Energização e Limpeza	Psicologia	Pintura
Curso de Rimas - 19:30						Croché

A proposta é observar como os símbolos religiosos e culturais estão presentes no grupo, de que pontos eles partem para se unir dentro da Tzara Ramirez, bem como a necessidade de se reinventar e agregar novos elementos para manter a prática religiosa forte e com vitalidade, procurando questionar como acontece nesse contexto a influência que os médiuns² e pacientes³ da tenda exercem sobre esses eventos ritualísticos e elementos diversos que os circundam.

A análise do pertencimento desses médiuns em outros grupos religiosos, seja como adeptos, pacientes ou lideranças, possibilita a discussão da existência de diferentes símbolos e identidades nesse grupo religioso da Baixada Fluminense (em Nova Iguaçu). A resposta dos adeptos a essa incorporação de novos símbolos e as práticas misturadas com seus “*outros lados*”, é vista em alguns momentos como positiva e, em outros momentos, como negativa para o grupo.

¹ Foto “Página da Tzara Ramirez na internet 2013” – Cleiton M. Maia – acervo pessoal

² Como são chamados os adeptos da Tenda Espiritualista Tzara Ramirez e incorporam os espíritos ciganos.

³ Como são chamados todos os frequentadores da Tenda Espiritualista Tzara Ramirez e fazem alguma forma de consulta, trabalhos e tratamentos.

⁴ Expressão usada na tenda, quando se faz referência a outra religiosidade de um dos adeptos.

A relação com os pacientes da casa acabou agregando outros elementos importantes para construção da identidade da Tzara Ramirez, e entre esses elementos gênero e sexualidade se tornaram importantes para a compreensão desse grupo religioso, bem como outros movimentos de característica de Nova Era que adicionam vários elementos de diferentes contextos/origens na formulação de suas práticas (AMARAL, 2000).

Em 2009, cursando minha pós-graduação, uma namorada me surpreendeu com um convite de batismo que, segundo ela, seria bom para meus estudos sobre religião. Em meio a pesquisa sobre a personagem Tia Neiva no Vale do Amanhecer demonstrei encantamento e respeito ao falar de minha pesquisada, o que proporcionou convites e entradas em diferentes religiões.

Esse era mais um convite inesperado que prometia ser, no mínimo, inovador. Um batizado cigano de uma jovem, amiga dela, que eu já tinha visto em algumas festividades sociais. No primeiro momento deixei minha imaginação e felicidade tomarem conta de mim e me lembrei de várias presenças ciganas marcantes na minha infância e adolescência. Recordei os relatos encantados de minha avó que, quando criança, convivendo com ciganos de sangue⁵ no interior do Rio de Janeiro, carregados de várias histórias e lendas sobre suas vidas, o que faziam, e até o perigo que esse grupo representava para a os arraiais da vila de Três Irmãos⁶ onde eles acampavam. Por várias vezes ela narrou o medo de ser raptada, mas ao mesmo tempo o encantamento e desejo de ser raptada por esse grupo que carregava ouro nos dentes – compreensível, já que minha avó era filha de dentista e para seu contexto familiar ouro nos dentes era sinal de riqueza. A atração que o ouro no pescoço e principalmente as pulseiras e anéis das mulheres, a liberdade e desprendimento que esse grupo demonstrava por estar sempre viajando, e o encantamento que as mulheres exerciam por sempre estarem magicamente vestidas com suas saias coloridas e “lendo as mãos” nas ruas, mexiam com seu imaginário.

Esses relatos de minha avó acompanharam meu imaginário durante a vida e foram ainda mais alimentados por dois momentos – um na puberdade e outro na adolescência – que se tornaram marcantes para construir essa vontade de entender o que é o cigano. Lembro de que por volta de meus 12 anos, minhas primas dos EUA chegaram ao Brasil para mais uma de suas visitas rotineiras de verão. Como sempre o cinema era um passeio normal. Levados por uma tia em comum e seu namorado fomos ver o recém-lançado filme da Disney “*O corcunda de Notre Dame*”⁷. Em meio a várias brincadeiras envolvendo o personagem principal do filme, eu não conseguia esquecer a personagem “Esmeralda”, que era a personagem principal do filme. Tratava-se de uma cigana de sangue, de cabelos negros, olhos verdes, roupas e principalmente saias sempre coloridas, que dançava e cantava lindamente, usando um pandeiro e sempre ornamentada com seus badulaques e jóias de ouro. Posso dizer sem medo que entendo o pobre corcunda e seu encantamento, e que “Esmeralda” – sua dança e saia rondaram constantemente meus 12 anos.

Até que essa mesma saia e dança voltaram a meu imaginário masculino por volta de meus 15 anos, quando no terceiro ano do segundo grau, em um “Show de talentos” de meu colégio, duas irmãs gêmeas que já estudavam comigo desde o meu ensino fundamental – e sempre passaram despercebidas a meus olhos – resolveram mostrar sua origem cigana e se apresentar com uma participação de “dança cigana”. As irmãs gêmeas chegaram para a apresentação vestidas como ciganas. Usavam maquiagem, jóias, cabelos longos e arrumados, perfume, ornamentos de pés e mãos e, é claro, a saia. Quando a dança, ao som de música de origem hispânica começou, as duas iniciaram um bailado em que gestos de mãos e pernas se

⁵ Ciganos de sangue são conhecidos como os ciganos que vem de etnia cigana, os tradicionais clãs de famílias ciganas que estão em constante caminhada no mundo de forma nômade.

⁶ Cidade ao interior norte do Rio de Janeiro, divisa com o estado de Minas Gerais.

⁷ Filme da Disney inspirado no clássico com mesmo nome de Victor Hugo.

misturavam num jogar das saias e cabelos, que brincavam de cobrir e descobrir, causando nos espectadores o silêncio mais lindo que o “Show de talento” poderia provocar e elas foram premiadas em primeiro lugar. Mas quero destacar as bocas abertas e olhos arregalados dos meus amigos de turma – esses mesmos amigos que se encantaram ficaram o final do ano comentando a dança e a nascente paixão.

Todos esses contatos com ciganos de minha infância e adolescência foram reacendidos com um simples convite de um batismo cigano que, é claro, atenciosamente e muito solícito compareci. Mas assim que paramos em frente ao local que a tal cerimônia aconteceria tive uma surpresa que abriria minha visão de “cultura cigana” e “ciganos de sangue”, que se transformaria em uma importante problemática para estudos, leitura e observação para minha dissertação e que debaterei posteriormente.

Assim que cheguei à Tenda, nossa amiga veio nos receber feliz e sorridente. Éramos os únicos convidados a comparecer. Então, ela nos levou até a parte mais central do ambiente e começou a explicar a história da Tzara Ramirez, como funcionava e o que veríamos naquele dia. Essa entrada despreziosa, a recepção calorosa e o local em que fomos colocados proporcionaram uma observação e um contato com os adeptos que seriam essenciais para fazer com que as primeiras perguntas e interesse por esse local surgissem e me fizessem retornar a Tenda após quase três anos. Já que desde o primeiro dia o pesquisador foi colocado para observar todo o ritual na posição mais central, e com liberdade de andar por onde queria que a felicidade dessa menina fez também a felicidade dos adeptos que sabiam da recusa de sua família em aceitar suas escolhas, a possibilidade de conversar com a grande maioria dos médiuns desse dia. Esse tipo de abertura hilariamente me faz lembrar das desprezões de entrada no campo citadas por Geertz em *Interpretação das culturas* (GEERTZ, 1997, p. 186). Contudo, não precisei correr para ser aceito, bastou chegar. A única dificuldade ocorreu com o responsável principal o cigano Barô Juan, cujo menino⁸ é Marcelo. Descreverei posteriormente como ocorreu minha gradativa aproximação e aquisição de confiança.

Apresentado dessa maneira o local e como surgiu a Tenda Espiritualista Tzara Ramirez esclareço que esse trabalho tem como campo somente este lugar. Sendo assim, esta tenda e os espíritos que incorporam nos médiuns deste local são o centro de minhas atenções e observações etnográficas. Também sobre eles direcionei minhas análises metodológicas. É sobre esses médiuns que se chamam de “ciganos de coração” e “ciganos de espírito⁹” e sobre o que neste grupo religioso diz ser tradição/cultura, identidade e gênero/sexualidade que focarei meu trabalho. Desta forma, esclareço que todos os ciganos de etnia¹⁰ estão fora desta análise.

O duplo pertencimento religioso (ROLIM, 1994) é comum na Tenda Tzara Ramirez. Todos os adeptos com os quais conversei têm uma segunda religião ou o “*outro lado*” – como eles mesmos nomeiam – que na maioria dos casos são a umbanda e o candomblé. O diferencial da Tenda é que após a separação do espaço físico da umbanda, na Tenda Tzara Ramirez só existe incorporação de espíritos ciganos. São esses médiuns/espíritos que eu chamo de ciganos e são foco nesse trabalho. Este fato complica minha análise desse grupo, pois tenho que observá-los não só em seu espaço ritualístico onde incorporam, mas também como os adeptos se relacionam com seus outros grupos religiosos e entender os meios que usam para construir o que os adeptos chamam de “identidade cigana”.

A partir de tal cenário, pretendo analisar como se dá essa relação dos médiuns com a comunidade local, pacientes e com os adeptos da Tenda, relação esta marcada por um mercado de emoções e sentimentos que são importantes nos rituais e performances das

⁸ Como é chamado o médium pela entidade que está incorporado, “menino” ou “menina”.

⁹ Essas duas nomenclaturas são comumente usadas entre os adeptos para explicar e diferenciar dos ciganos de “sangue” – etnia cigana – e é comum ver essa expressão até tatuada em alguns médiuns.

¹⁰ Na Tenda Tzara Ramirez os ciganos e famílias ciganas de sangue são chamados como “Ciganos de etnia”

entidades incorporadas (TURNER, 2005). É importante entender como os médiuns lidam com suas performances construindo um imaginário mágico e complexo de magia envolvendo gênero/sexualidade/mercado nos rituais, assim pensando a Tenda nas suas relações para dentro e fora do espaço sagrado.

Em um encontro saindo da tenda para entrar em sua casa, Marcelo me contou como teria começado a história da Tenda Tzara Ramirez, que torna muito complicada a análise do início da Tenda Espiritualista Tzara Ramirez, já que existem várias imprecisões sobre a sua origem. Muitas vezes esse surgimento como ocorreu uma informação *tabu*, sendo Marcelo o detentor de uma história construída como oficial e reproduzida pelos médiuns da casa. Até os médiuns de maior preeminência e importância hoje em dia, não estavam na fundação desse espaço chamado Tzara Ramirez, como percebi ao comparar uma fotografia feita por mim em uma cerimônia com todos os médiuns atuais, com outra que me foi entregue por Marcelo para restaurar, e que era do primeiro grupo de médiuns da Tzara.



11

¹¹ Foto “Foto do primeiro grupo de médiuns da Tzara Ramirez” – Foto da Tenda Espiritualista Tzara Ramirez – acervo pessoal.



12

Marcelo é pai de santo em um terreiro de candomblé em uma região chamada “Chacrinha”, em Nova Iguaçu, há mais de vinte anos. Lá durante festividades aconteciam rituais somente em um barracão de candomblé angola. Mas alguns dos adeptos, inclusive ele, teriam começado a sentir a presença de espíritos ciganos no ambiente – segundo ele, alguns dos adeptos frequentavam umbanda também – o que estava causando essa energia diferente no ambiente, até que um dia Marcelo incorporou o cigano Juan Ramirez.



13

¹² Foto “Foto do grupo de médiuns atual (2012 – 2013) da Tzara Ramirez” – Cleiton M. Maia – acervo pessoal



14

Assim que incorporou esse cigano foi dada a Juan a responsabilidade de arrumar um lugar em que os espíritos ciganos, de pessoas de terreiros de umbanda e de candomblé diferentes, pudessem cuidar¹⁵ de seus ciganos, já que uma característica da Tenda é o duplo pertencimento dos adeptos em umbanda e candomblé, que os mesmos chamam de “outro lado”. Juan começou a reservar, no mesmo espaço, alguns dias só para trabalhos com espíritos ciganos e em outros apenas para rituais de candomblé. Mas o espaço de ciganos começou a se tornar conhecido pela propaganda dos próprios adeptos e pessoas da comunidade. Três anos depois Juan, foi orientado a procurar outro lugar, que tivesse um espaço maior para as atividades ritualísticas e principalmente houvesse a separação da Tenda Tzara Ramirez do barracão de candomblé – pedido feito ao Cigano Juan Ramirez.

Esse pedido teria sido feito pelo cigano, pois os espíritos ciganos queriam um espaço só para eles, já que não se sentiam a vontade em dividir um espaço onde acontece sacrifício de animal, uma vez que essa prática não existe na tradição cigana. Entre os trabalhos, feitiços e magias dos espíritos ciganos não existe o pedido de *sangue vermelho*¹⁶, somente de *sangue verde*¹⁷. Esse pedido fez com que a região da “Chacrinha” fosse trocada para uma região mais ampla e que as especialidades fossem separadas, a opção foi o bairro de Santa Eugenia que é mais distante do centro de Nova Iguaçu, onde hoje em dia se localiza a tenda – nessa região

¹³ Foto “Zé” do médiun Marcelo dançando – Festa de Exu em candomblé angola 2013– Foto do Médiun – acervo pessoal.

¹⁴ Foto “Juan Ramirez em passe” – Cleiton M. Maia – acervo pessoal

¹⁵ Expressão que é usada quando o médium adepto da casa usa para explicar que na Tenda direciona sua atenção espiritual para trabalhar com seu espírito cigano, já que no candomblé e na umbanda eles podem dar uma atenção melhor aos outros espíritos.

¹⁶ Referencia que os espíritos ciganos fazem ao sacrifício de animal.

¹⁷ Quando é feito um trabalho com ervas, flores e elementos da natureza os espíritos fazem uma associação com sacrifício de sangue verde.

foram comprados dois terrenos, um para a *Tenda Cigana Espiritualista Tzara Ramirez*¹⁸ e outro para o Barracão de Candomblé.

O espaço que chamo de Tenda está em um terreno de 700 m² onde se encontram a tenda propriamente dita. Trata-se de um barracão ocupando que ocupa a metade do terreno, pintado com desenhos de ciganos e de forma bem colorida, um tablado de madeira central, telhado simples e que usa como divisórias um conjunto de biombos móveis, que são colocadas e tiradas com facilidade – dependendo das cerimônias. Na região de trás da tenda temos algumas salas que são usadas para trabalhos espirituais como banhos, cirurgias espirituais, sala dos potes e vestiários. No espaço à frente da Tenda encontramos o pátio central, onde a Salamandra¹⁹ está localizada ao centro, e a região de espera dos pacientes, com o número de sete bancos onde mais de setenta pacientes se revezam quinzenalmente sentados ou em filas enormes em pé para algum dos trabalhos que são ali oferecidos.

A Baixada Fluminense até esse momento nunca havia atraído minha atenção como campo de pesquisa. Passei assim a observá-la pelo viés de sua pluralidade religiosa, identificando inclusive mais de um templo do próprio Vale do Amanhecer e outras religiosidades como a Tenda Cigana Espiritualista Tzara Ramirez. Diferentes trabalhos discutem novos movimentos religiosos no Brasil e sincretismo religioso nesses meios. Posso destacar, dentre vários estudos, os trabalhos da antropóloga Leila Amaral (2003; 2000) sobre Nova Era e na área de sincretismo como Sanchis (1994) e com elementos cristãos católicos o da socióloga Sílvia Fernandes (2006).

O interesse por símbolos religiosos e sincretismo, já bastante explorado (SANCHIS, 1994), (CARNEIRO, 2011) e (NOVAES, 1994) e a adequação que vem ocorrendo nos últimos anos desses elementos religiosos ditos de origens diferentes nas “religiosidades” surgidas na Baixada passaram a ser o foco mais amplo de minha pesquisa, seja nas novas tendas ciganas²⁰, templos de Vale do Amanhecer e outros mais que vinham surgindo.

Inicialmente projetava observar o sincretismo e símbolos religiosos no Vale do Amanhecer e em outros templos religiosos que visitei, pois percebi essa presença forte de “reutilização” de conceitos e doutrinas religiosas nessas novas religiões por motivos e intuítos diversos, conscientes ou não, com o intuito de se justificar perante a sociedade e se legitimar ou se impor, formulando suas identidades e influenciando a organização de rituais. Mas no primeiro semestre de meu mestrado, após as primeiras orientações e visitas, observei a dificuldade de manutenção da liderança que resultava diretamente na regularidade dos cultos e rituais. Desde 2009, quando visitei e fiz campo na comunidade observei que essas divergências de liderança e sucessão acabaram fechando o templo do Vale do Amanhecer no Rio de Janeiro e a possibilidade de campo dessa religião no Rio de Janeiro me fazendo assim tornar exclusiva a Tenda Espiritualista Tzara Ramirez enquanto meu objeto de análise.

Tenho observado ainda alguns casos interessantes desse caminho de formação da Tenda Espiritualista Tzara Ramirez, como os grupos se relacionam, sejam outros grupos religiosos ou grupos sociais, com a Tenda. Para entendendo as relações dos grupos sociais com a Tenda e as relações da Tenda com os grupos sociais. Pretendo analisar como essas “porosidades” (GUIMARÃES, 1996, p. 129; SANCHIS, 1997, p. 123) que são um marcador dado das religiosidades contemporâneas, acontecem nesse grupo, que especificamente tem entre seus adeptos um duplo pertencimento comum e marcante (AMARAL, 2000) que acaba por influenciar nas práticas rituais, atendimentos e vida religiosa.

¹⁸ Começou a usar esse nome a partir desse momento, onde os espaços espirituais estavam separados.

¹⁹ A salamandra é nome dado a fogueira que sempre é montada na região central do pátio externo e tem uma função primordial e de indiscutível importância no ritual de domingo da Tzara Ramirez. É na salamandra que todas as velas de trabalhos e pedidos são entregues, que os incensos são acesos e os médiuns incorporam de forma coletiva – sempre ao cair da noite, após 18 horas.

²⁰ Pesquisadas pelo grupo GEDIR, que fiz parte, sobre orientação de Emerson Senna - UFJF.

Dentro do modelo já estabelecido como sincretismo (SANCHIS, 1997) e trânsito de elementos religiosos (ROLIM, 1994) pelos clássicos da antropologia e sociologia, esse trabalho pretende analisar o potencial e os limites desses símbolos religiosos e culturais que transitam e são reinterpretados nesse grupo religioso da Baixada Fluminense. Observando o rico caso dessa complexa formação religiosa da Baixada, sua diversidade de membros e propostas desde sua formação onde formulam e reformulam suas práticas e rituais com riqueza e frequência, decidi analisar a formação e estrutura de tal grupo.

Analisar e mapear os elementos religiosos e da cultura cigana que permeiam a formação do grupo religioso cigano da Baixada como músicas, danças, imagens, histórias, símbolos, rituais, incorporação e performance presentes nesse espaço, legitimam ou reinventam todo um imaginário religioso novo, formando uma identidade singular, são o objetivo desse trabalho. Proposta que foi somada a novos elementos de análise, que no decorrer do campo, se tornaram inevitáveis de serem trabalhados e inseridos como objeto de estudo. As temáticas gênero, sexualidade, identidade, ritual e performance atravessaram minhas observações constantemente e por isso foram inseridas.

Uma metodologia para a Tzara Ramirez

Refletindo sobre autores clássicos e contemporâneos da antropologia, procuro entender seus métodos e ver como encaixar tantas obras e formas de fazer minha análise do material fotográfico, que foi minha maior entrada no campo e ponte para as primeiras observações sobre problemas que desenharam desde a minha primeira visita uma análise metodológica que usasse antropologia visual e observação participante.

Em meio às minhas leituras deparei-me com o debate acerca da antropologia visual que considero indispensável na área da antropologia e que é muito utilizada em meu campo. Por nunca ter refletido sobre uma necessidade de descrever minha metodologia, aprofundi minha leitura sobre tal metodologia destacando a fotografia como meu interesse principal. Proponho aqui um breve debate sobre a história da antropologia visual e a utilização da fotografia como ferramenta, ou processo metodológico, no trabalho de campo e etnografia de um antropólogo, demonstrando assim como venho usando e utilizarei a fotografia em minha dissertação. Pretendo utilizar autores como Malinowski e Margareth Mead e alguns autores mais contemporâneos como Etienne Samain (2013) que debateram e utilizaram essa ferramenta/processo metodológico com propostas diferentes, resultando em trabalhos que nos fazem repensar a etnografia e determinadas características específicas do trabalho de campo.

Seria ingenuidade propor a antropologia visual ou o uso da fotografia como inovadores para a antropologia, ou para as ciências sociais. Mas o que me proponho é repensar a utilização da antropologia visual e a fotografia no campo da antropologia. Início essa proposta pensando alguns pontos da história desse dilema que é a fotografia para o trabalho de campo e os problemas da metodologia da antropologia visual descritos por David Macdougall em “A antropologia visual” (1997).

A fotografia e a antropologia nascem na mesma época, meados do século XIX, e desde então começam um diálogo que para os primeiros antropólogos seria muito promissor e útil, de acordo com as suas necessidades. Cito aqui um desses primeiros antropólogos de que utilizou das primeiras fotografias para seus trabalhos e as coleções como forma de trabalho. Franz Boas ajuda a formar o acervo, inclusive fotográfico, do Salão de Antropologia Universal do Museu de Chicago na mesma época em que vários outros foram formados com o mesmo propósito: Museu de Antropologia da Universidade da Califórnia, Exposição de Etnografia do Tráfico Ocidental em Paris, Museu de História Natural dos Estados Unidos da América e Museu de Oxford Londres, que tinham como objetivo “coleccionar e fotografar o mundo inteiro”.

Esses acervos eram formados com artefatos mais variados possíveis (objetos de caça, vestimentas, objetos religiosos, objetos sonoros, pinturas e etc.) onde as fotografias eram utilizadas no primeiro momento como um complemento, substituindo aqueles objetos que não poderiam estar ali e eram de importância para compreender aquela realidade social específica (MACDOUGALL, 1997, p. 276). Para esses acervos a fotografia servia, segundo o autor, como uma “metáfora visual” para aqueles que não poderiam ir ao campo ou para os objetos que não poderiam estar ali. Um segundo momento da fotografia para a antropologia vem logo em seguida, onde os trabalhos antropológicos entraram no propósito neocolonial de alguns estados, encorajando alguns antropólogos a uma catalogação fotográfica de etnias como mostra a obra de Helmut Paulus Kleinsorgen “*Etnografias de si: a emergência dos filmes pessoais*” (2006, p. 7), junto a trabalhos de campo que ajudariam no propósito colonizador.

Apesar de trabalhos pioneiros com a fotografia, podemos concordar com a afirmação de David Macdougall que “a **maioria** dos primeiros antropólogos não soube bem o que ver com a antropologia visual” (1997, p. 280 – grifo meu), e diria eu a comunicação visual também. Não desqualifico esses primeiros trabalhos, mas acabaram assim reduzindo a fotografia a um “objeto de memória”, sendo assim objetos de uma “história memória” onde ressalta a manifestação da memória coletiva, guardando do tempo e das alterações cronológicas (LEGOOF, 2003, p. 460) ou como uma “memória social” onde se transmitem e recordam acontecimentos de determinado grupo como elemento de unificação, quase uma força “ritual” (BOURDIEU, 2009, p. 53 e 54). Mesmo não tendo sido pensado assim pelos primeiros antropólogos, as fotografias seriam como um “símbolo” que nos remete a memórias (individual e coletiva) e assim retrata e nos faz reviver e poder pensar o campo, inserindo assim estratégias diferentes de repensar determinados acontecimentos.

Pensando uma nova visão de campo e como pensar a fotografia no campo, reverencio dois trabalhos pioneiros que ajudaram a analisar e ver como conciliar fotografia e antropologia. Tenho como marco histórico da antropologia visual o “*Balineses Characters*” de Margareth Mead, e como marco metodológico na utilização de fotografia no trabalho antropológico o “*Argonautas do Pacífico Ocidental*” de Malinowski. Mas para analisar essas obras, tenho de destacar como a fotografia se tornou importante em minha vida e um ponto de reflexão na minha vida acadêmica e campo.

Desde minha infância a fotografia foi algo que me despertou certa admiração e quase fascinação, proporcionando durante a adolescência e início de juventude uma dedicação financeira como compra de máquinas caseiras, depois profissionais e objetos de apoio à fotografia, como lentes. Desde o início do surgimento das primeiras máquinas profissionais digitais acompanhei essa tecnologia e me dediquei à leituras e aperfeiçoamentos com grupo de amigos que compartilhavam do mesmo hobby. Com o aperfeiçoamento, comecei a ser convidado por amigos para fotografar eventos em ocasiões mais variadas possíveis e no desenvolvimento de meus primeiros campos na pós-graduação comecei a me utilizar desse hobby quase que involuntariamente. Minhas primeiras fotografias de campo foram feitas com o propósito de “memória pessoal” e depois se tornaram ferramentas de grande utilidade para uma análise etnográfica²¹. Ao tornar a fotografia uma questão a se pensar anos depois, confesso ter me identificado muito ao ler confissões de Malinowski e muitas vezes me ver em seus relatos como o que cito abaixo:

Porém, da primeira cerimônia nos jardins somente uma vez fui testemunha e, por acaso, o tempo estava ruim e a luz deficiente também... Além disto, não tinha a máquina comigo! Consequentemente, ao invés de estabelecer

²¹ Considerando a importância que elas ganharam em meu primeiro campo – Vale do Amanhecer em Brasília – local que tive oportunidade de conhecer e ficar alguns períodos, mas não pude voltar todas as vezes que necessitei pensar sobre alguma dúvida, onde as fotografias ganharam grande importância mitológica.

uma listagem de cerimônias que tinha a todo custo que ser documentada através de fotografias, coloquei a fotografia no mesmo nível que uma coleção de bugigangas como se fosse uma diversão acessória ao trabalho de campo. Sendo dado que a fotografia não era para mim uma diversão, visto que não tinha aptidões naturais nem me sentia atraído por esse tipo de coisas, acontece que, frequentemente, deixei escapar boas oportunidades. (MALINOWSKI, 1976, p. 461-462).

Por muitas vezes senti a mesma melancolia de não ter percebido a importância de tal ferramenta para minha pesquisa posteriormente, o que me levou a direcionar um tempo e reflexão à metodologia da antropologia visual e a fotografia no campo – já que era um trabalho que eu já vinha desenvolvendo e só se tornaria mais uma ferramenta metodologicamente embasada e forte em minha pesquisa²².

Desde o início do mestrado tenho utilizado a fotografia em meu trabalho de campo e com a leitura direcionada pela “antropologia visual” e “fotografia na antropologia” tenho percebido a sua eficácia e diversidade de incursões metodológicas que descreverei aqui como diálogos possíveis entre a antropologia e fotografia.

No texto “Considerações sobre a constituição e utilização de um *corpus* fotográfico na pesquisa antropológica”, Milton Guran (2011, p.82) relata a sua experiência na utilização da fotografia como ferramenta na pesquisa antropológica, destacando seus benefícios e ressaltando o cuidado com suas armadilhas mitológicas e erros comumente ocorridos nesse tipo de trabalho.

A fotografia, antes de tudo, deve ser colocada no seu lugar correto, como um ponto de reflexão e não a reflexão completa, já que é “produto de uma série de escolhas, a fotografia é um ato cultural que reflete a maneira de seu autor pensar e ver o mundo” (NOVAES, 1994, p.117) não podendo assim ser uma reflexão completa, mas parte dela. Destaco aqui a fotografia como reflexão inicial ou uma proposta de partida de uma análise antropológica, ou quando produzida como função específica de atestar conclusão. Feita assim pelo autor ao final de uma pesquisa, como em Malinowski, que veremos com calma mais à frente, produz uma integração singular de reflexão com o texto.

A construção de um *corpus* fotográfico é indispensável para o início de um trabalho que vise usar a antropologia visual, nosso caso a fotografia, como ferramenta de campo, onde o pesquisador deve fotografar com qualidade a maior quantidade dentro de uma diversidade de objetos, ocasiões, locais e personagens para formar assim um acervo útil e qualitativo para consultas durante a pesquisa. A fotografia é uma excelente ferramenta para fazer um recorte, uma vez que se apresenta com uma capacidade sem igual para se congelar, imortalizar e refletir sobre determinado momento que pode ter passado despercebido, ajudando a problematizar determinados acontecimentos e ocasiões.

Ilustro essa reflexão sobre o que Guran (2011, p. 83) chama de “fotografia para pensar” com um relato de um trabalho de campo realizado durante o mestrado²³, onde a elaboração do *corpus* fotográfico das primeiras visitas foi indispensável para a formulação de uma problemática e elaboração de um corte na pesquisa. Durante as fotografias fui autorizado a tirar fotos em uma região privilegiada do templo – o que me proporcionou fotografar o ritual principal de cima – o que em uma análise posterior proporcionou observações sobre cores relacionadas à sexualidade que dificilmente teriam sido percebidas de outros pontos de observação, o que me levou ao questionamento que procuro responder com esse artigo. A observação das fotografias possibilitaram o surgimento de uma questão onde “as fotografias,

²²Minha pesquisa no Vale do Amanhecer contou com um acervo de mais de 6.000 fotos, divididas e ordenadas em datas, horários (manhã, tarde e noite) e rituais.

²³Teoria Contemporânea III - marcadores sociais, onde escrevi sobre feminilidade na Tenda Tzara Ramirez.

portanto, podem funcionar como instrumentos de investigação ou se constituírem no próprio objeto da pesquisa” (GURAN, 2011, p. 87).

Deve-se considerar na formação do *corpus* fotográfico as fotos tiradas pelos adeptos antes da entrada no campo, deve-se buscar como eles se entendem, se vêem e se apresentam. Fotografias tiradas pelos adeptos são símbolos de identidade (BOURDIEU, 2003, p. 86), mas mesmo sendo um símbolo de um objeto – momento, pessoa, ritual – não dão essa impressão para o observador. O fotógrafo Weston (1966, p.154) explica que:

O poder da fotografia reside na sua capacidade de recriar o seu objeto nos termos da realidade básica dela e de apresentar esta recriação de tal forma que o espectador sinta que está diante não apenas do símbolo daquele objeto, mas da própria essência dele revelada pela primeira vez.
(WESTON, 1966, p.154)

A dificuldade que pode ser causada por uma terceira pessoa fotografando o campo não pode ser deixada de lado. Para que esse trabalho alcance eficácia como análise etnográfica é de grande importância que o antropólogo tenha conhecimento das técnicas de fotografia (GURAN, 2011, p.100). É só observarmos o relato de Malinowski e suas dificuldades fotográficas em seu diário (SAMAIN, 1995, p. 30 - 31) sendo necessário que o pesquisador seja conhecedor da antropologia e, se possível, também do problema a ser abordado na coleta fotográfica.

A fotografia tem ainda duas grandes aberturas na pesquisa de campo. Antes de qualquer coisa, a possibilidade de perceber coisas simultâneas que poderiam passar despercebidas pelo antropólogo, além de facilitar os registros de nuances que poderiam não aparecer em alguns registros (MARESCA, 1996, p.113) como “*as trocas que passam pelo silêncio, pelos olhares, expressões faciais, mímicas, gestos, distância etc*” ou “*no estudo das relações sociais a partir da postura corporal e da linguagem gestual*”, a exemplo da obra seminal de Bateson e Mead (1942), mas com muito cuidado para não tomar o único pelo todo, a regularidade e observação do antropólogo são essenciais para não se cometer esse erro.

É nesse momento que o pesquisador negocia, de fato, a aceitação da sua presença no grupo, o que vai viabilizar, na prática, a própria pesquisa. Em muitas situações a fotografia, embora possa parecer a princípio um fator complicador, acaba por estabelecer um elo entre pesquisador e o grupo e pode até se constituir em moeda de troca simbólica, que contribui para viabilizar a pesquisa (TRAVASSOS, 1996). A fotografia me possibilitou muito contato com adeptos no campo, na Tenda Tzara Ramirez a minha câmera se tornou objeto de conversa e “passaporte” para cerimônias e eventos como “o pesquisador que pode nos fotografar”.

E em último ponto, destaco o que Guran (2011, p. 95) chama de “fotografia para contar”, mas para essa descrição da fotografia relacionada com o texto, em um processo de reflexão intercalada “no curso da pesquisa” entre ideias teóricas e imagens, vou usar como modelo metodológico de abordagem “*Argonautas do Pacífico Ocidental*” de Malinowski.

Poderia examinar várias obras de autores consagrados que usaram a fotografia durante o seu trabalho ou destacaram a eficácia da fotografia de uma maneira importante para o trabalho de campo como o exemplo de Claude Lévi-Strauss encenar o papel de fotógrafo. Para ele, a fotografia não é mais do que uma simples coleta de documentos:

Eu vivia nas minhas expedições uma experiência totalmente nova. Era um tema que me encantava, sobre o qual era preciso guardar os vestígios. A foto então se impôs como uma evidência. De maneira geral, no plano etnográfico, a fotografia constitui uma reserva de documentos, permite

conservar coisas que não se poderá mais rever. (LÉVI-STRAUSS, 1970, p.110).

Mas a escolha de Malinowski ocorreu após análise de como desenvolveu a relação das fotografias e texto nos seus trabalhos “Argonautas do Pacífico Ocidental”, “Vida sexual dos selvagens” e “Jardins de Coral”, onde escolho para demonstração “Argonautas do Pacífico Ocidental”, já que seu modelo se repete nas demais obras.

Um destaque que temos de dar ao uso de fotografias proposto por Malinowski é a não equiparação das fotografias a uma simples ilustração no meio do texto ou um anexo no final de sua obra. Durante todo o seu texto, ele trabalha de forma simbiótica (texto e imagem) sem nunca priorizar uma ou outra (SAMAIN, 1995, p.95). Malinowski vai e vem entre fotografias, legendas e o seu próprio texto, fazendo as descrições (texto e legendas) e imagens tão interligadas que seria impossível a compreensão de um sem o outro.

Essa *simetria* se torna compreensível e altamente destacada na descrição, entre outras, do “*kula*²⁴” e, ao mesmo tempo, uma “abertura” dada ao observador dessas fotografias, referentes ao quadro de conjunto típico da “*Kula*”, onde se pratica a troca desses artigos. Malinowski passa, dessa maneira, uma mensagem visual, sustentada por um denso comentário das respectivas fotografias e, infalivelmente, pela menção final de páginas ou capítulos de seu texto, aos quais tanto a fotografia como a legenda remetem.

Margaret Mead (1942) pressentia e intuía na época que se aproximava o momento onde não bastaria “falar e discursar” em torno do homem, apenas “descrevendo-o”. Seria necessário “mostrá-lo”, “expô-lo”, “torná-lo visível” para melhor conhecê-lo, sendo a objetividade de tal empreendimento não mais ameaçada pelo “visor” da câmera do que pelo “caderno de campo” do antropólogo.

Segundo Kassab (2004), em Bali, Mead tinha a hipótese de trabalho e estava recolhendo elementos que iam favorecer a “revelação” de tais intuitos. Assim demonstraria como a criança nascida em Bali incorporaria condutas e comportamentos estereotipados da cultura, onde por meio de um longo e descritivo discurso introduzia o leitor no assunto enfocado e depois usando texto e imagem detalhava o fenômeno pesquisado.

A utilização da fotografia na antropologia visual hoje em dia ganha muita força e fôlego graças ao novo advento metodológico que facilita o uso dessas ferramentas com maior frequência em trabalhos. As novas tecnologias permitem ao antropólogo/fotógrafo desenvolver suas fotografias com maior perfeição e sem muitos sacrifícios financeiros e físicos, basta apenas querer se dedicar a princípios básicos de fotografia digital. O medo de a fotografia cometer os mesmos erros, mas a possibilidade e esperança na fotografia como solução para problemas de objetividade; ou o mau entendimento de sua colocação no trabalho acadêmico cometido pelos primeiros antropólogos não podem ser elementos limitadores para o uso dessa ferramenta tão útil no auxílio da etnografia e do trabalho de campo.

Assim minha proposta metodológica de pesquisa corresponde ao trabalho de campo participante, conversa que resultaram desse campo participativo e fotografias como forma observar e fazer pensar (ETIENE, 2013, p. 152) durante um ano e meio o grupo religioso estudado. O trabalho de campo acompanhou dois ciclos completos dos seus rituais e festividades da Tenda Tzara Ramirez e me permitiu vivenciar a comunidade e sua relação com seus pacientes e os que cercam sua localidade durante o ano de 2012 até o ano de 2013. Presando por um rigor analítico sobre os dados coletados no campo durante esse período sistematizei visitas durante todos os rituais quinzenais, além das atividades para as quais fui

²⁴“O *kula* é, uma instituição enorme e extraordinariamente complexa, não só em extensão geográfica mas também na multiplicidade de seus objetivos. Ele vincula um grande número de tribos e abarca em enorme conjunto de atividades inter-relacionadas e interdependentes de modo a formar um todo orgânico” (MALINOWSKI, 1978, p. 71-72).

convidado a participar fora da Tenda e no Barracão do líder Marcelo. Essas atividades me proporcionaram maior tempo com o grupo e pude fotografar e estabelecer diálogos de maneira aberta, sem entrevistas fechadas. Isso gerou maior aceitação por parte dos médiuns, durante o campo com 12 médiuns que frequentam a Tzara Ramirez. Estes médiuns têm destaque na organização dos rituais e liderança entre o grupo.

A organização desses dados fotográficos, conversas e cadernos de campo me fizeram optar por dividir minhas análises em eixos temáticos a serem tratados nesse trabalho permite distinguir quatro grupos de objetivos de análise mais detalhada, conforme divididos e exemplificados na tabela abaixo. Mas faço questão de destacar que esta apresentação visa melhor organizar minhas análises. O texto mostrará que essas temáticas se entrecruzam e perpassam constantemente o campo.

Tenda Espiritualista Tzara Ramirez			
↑↓ Identidade	↑↓ Símbolos e ritual	↑ Gênero e sexualidade	↑ Performance e incorporação
<ul style="list-style-type: none"> • Cultura Cigana • Ciganos de sangue • Ciganos de Espiritualidade • Ciganos na Umbanda • Ciganos no Candomblé 	<ul style="list-style-type: none"> • Cosmologia da Tenda Espiritualista Tzara Ramirez • Símbolos religiosos da cultura cigana • Símbolos religiosos de outras religiões 	<ul style="list-style-type: none"> • Gênero dos médiuns • Gênero dos atendidos • Sexualidade dos médiuns • Sexualidade dos atendidos 	<ul style="list-style-type: none"> • Representações de identidade nas incorporações • Representações de símbolos religiosos e culturais na incorporação • Representações de gênero e sexualidade nas incorporações

Com base na divisão do quadro acima, tomarei à mão as obras de Geertz (1989) e Sahlins (1994) norteando minha perspectiva de pesquisa de campo, os quais se tornam grandes colaboradores para a coleta de fontes e observação. Busco entender o que Geertz discutiu detalhadamente em sua obra *“O saber local e as influências”* (GEERTZ, 1997) que corroboraram para as mudanças acontecidas naquele local no decorrer do tempo. A mistura de gêneros e símbolos que revelaram um sincretismo único onde cada símbolo será interpretado e carregado de valores e peso de acordo com suas necessidades para aquele ambiente, denominado pelo autor como *“a mistura de gêneros”*.

Além de observação usando modelos de autores clássicos na área de performance como Turner (2005) e Schechner (LIGIÉRO, 2012). Procurarei entender e decifrar os rituais, sentimentos e emoções envolvidos nos rituais e incorporações comuns no meu campo e trabalhados em autores contemporâneos como Patrícia Birman (1995). Assim como autores mais contemporâneos da antropologia das emoções como Claudia Rezende e Maria Claudia Coelho (2010), Josefina Pimenta Lobato (2012) e David Le Breton (2009) que têm muito a colaborar na análise e influências exercidas pelas relações de emoções que se estabelecem no grupo religioso estudado.

Para ajudar na análise desse modelo de religiões com influência de *“nova era”* utilizarei as obras de Magnani (1995, 2005 e 2010) e sobre trânsito de elementos e símbolos religiosos no contexto religioso do Brasil disponho da ajuda encontrada na literatura de Leila Amaral (2000), Peter Berger (2004), Silvia Fernandes (2006) e Thomas Luckmann (2004).

Pretendo usar para compreender e trabalhar com clássicos do sincretismo, Sanchis (1994) e Machado (1994), e nos seus desdobramentos com a concepção de trânsito religioso em Rolim (1994). Utilizarei a bibliografia de Barth (2000) e Hall (2011) para analisar a importância dessa liderança sobre a identidade/gênero e características do grupo Tzara Ramirez em suas relações de identidade.

CAPÍTULO I – OPTCHA! CIGANOS, BEIJA FLOR, GLOBO E NILÓPOLIS – DEBATE SOBRE CONSTRUÇÃO DE IDENTIDADE, ETNIA, CULTURA E RELIGIÃO NA TENDA CIGANA ESPIRITUALISTA TZARA RAMIREZ

1.1 Um convite no lanchinho

Na noite do dia 18/10/2012 estava preparando um lanche quando o meu telefone celular tocou e fui surpreendido por uma voz corrida e com informações confusas, mas que extremante feliz me fez um convite. Era Arimar²⁵, uma das principais informantes na pesquisa desenvolvida na Tenda Espiritualista Tzara Ramirez, que se lembrara de mim nos últimos momentos em que redigia a lista de um ônibus que sairia da Tenda para escola de samba Beija Flor naquela noite, por convite de um dos sambistas da escola. No primeiro momento não consegui entender muito bem o que estava acontecendo, como estava acontecendo ou porque estava acontecendo, mas tomado pela felicidade de minha informante em estar indo para tal evento, com todos os membros da Tzara ainda por ser o único não médium convidado me fez, aceitei sem pestanejar, inclusive sem pensar sobre a única exigência feita pela minha informante e uma das líderes do grupo: “*Tem que ir vestido de cigano*”.

Assim que desliguei o celular tentei me concentrar, comer meu lanche, e pensar no que tinha acontecido, estava acontecendo e iria acontecer. Menos de uma semana antes tinha participado de uma atividade na Tenda, em que durante dois dias ajudei a organizar, arrumar e comemorar com eles a sua principal festividade do ano comemorando no dia 12 de outubro, a festa de Nossa Senhora e Santa Sara de Kali, e até então nada tinha sido falado de Beija Flor, convite da Beija Flor ou carnaval. Imediatamente comecei a ligar para meus contatos na Tenda, buscando entender o que tinha acontecido e do que se tratava de uma maneira geral. Após alguns telefonemas descobri o que em meio à euforia e felicidade minha informante não conseguiu dizer. Durante a semana que antecederia esse evento, algumas das médiuns da Tenda que trabalham com dança cigana em estúdios de Nova Iguaçu, tinham sido procuradas por membros da G.R.E.S. Beija Flor de Nilópolis²⁶ para comparecer na noite da final da escolha do samba e participar dançando, como ciganas, samba deles. Ambas as professoras apresentaram a Tzara Ramirez e disseram que conseguiriam formar uma grande ala de ciganos, mas dependeria do apoio que a escola ofereceria e a aceitação de Juan, liderança da Tzara, e sua *espiritualidade*²⁷.

Logo que Juan Ramirez e Arimar foram apresentados aos representantes da Beija Flor, pelas professoras e médiuns da Tzara, explicaram quem eram e suas condições para participar. Durante a primeira conversa logo encontraram conhecidos em comum: a Tzara Ramirez é bem conhecida na Baixada Fluminense (Nova Iguaçu e Nilópolis, Mesquita e municípios vizinhos), ligados área de política, artes, cultura, dança e religiões afro-mediúnicas, mas esse “*conhecimento*” explicarei mais adiante. O primeiro convite era somente para a noite de escolha do samba enredo, conforme fosse essa noite seriam apresentados às lideranças de coreografias, alas e o carnavalesco da escola: Layla.

²⁵ Todos os nomes usados nesse trabalho são os nomes ciganos de batismo recebidos pelos médiuns após efetivação de sua relação com a Tenda, optei por não usar seus nome civis, já que com essa opção os resguardo, sendo seus nomes ciganos usados somente lá dentro ou entre os médiuns em ocasiões especiais como no caso da Beija Flor.

²⁶ G.R.E.S Beija Flor de Nilópolis - <http://www.beija-flor.com.br>

²⁷ Desde o primeiro momento os adeptos da Tzara Ramirez apresentaram seu envolvimento com o mundo cigano.



28

Após entender o que verdadeiramente estava acontecendo, e que convite tinha aceitado, liguei com certo desespero e desconforto para Arimar; já que o fato de ter de me vestir de cigano não sai da minha cabeça, e de certa maneira ecoava e martelava em minha lembrança a fala da Cigana Arimar ao telefone “*tem que ir vestido de cigano*”; pedindo maiores explicações e entender e saber como me posicionar com essa novidade. A Cigana Arimar me explicou que se lembrou de mim por ter trabalhado muito na festa de Santa Sara de Kali com eles, ter ficado o ano todo nos rituais e “principalmente” por minhas fotografias, e fez questão de falar: “*quanto à roupa, não se preocupa não, agente já separou uma blusa, um lenço e cinto para você – só vai de calça jeans e tênis, não se esqueça da câmera. Te espero lá às 22h30min horas, me liga e te encontro em frente ao portão principal*”. Não sei se ela desligou rápido ou meu raciocínio congelou quando disseram que já tinham minha roupa separada, mas o importante é que ela desligou sem que eu pudesse responder.

Já eram quase 21 horas e eu tinha de decidir se iria ou não, calculando o deslocamento, e não posso negar que durante banho, escolha de roupa e garagem mudei de ideia várias vezes e tive de ligar para alguns amigos antropólogos, familiares antropólogos e professores para me encorajar. A maioria se divertia antes de me aconselhar, mas posteriormente destacavam a importância do evento e sua singularidade, e destacar a importância de ir ao evento.

Cheguei uns 20 minutos antes do previsto e comecei a procurar lugar para estacionar, apesar de ser uma moto, tal tarefa parecia impossível, e só consegui encontrar vaga cerca de três quarteirões acima da quadra da escola e por isso comecei a me preocupar com a segurança da moto e a minha segurança quando voltasse para ir embora. Mas logo fui abordado por um guardador que, depois de indagado sobre segurança, sorriu e me afirmou algumas certezas e algumas perguntas, as certezas: “*Tu nunca foi na noite de escolha de samba enredo!*” e “*Cê nunca veio a beija flor!*” e as perguntas foram: “*Vai ficar até o final?*” e “*não conhece as relações?*”. Ele acertou tudo.

Graças ao telefonema de Arimar, avisando do atraso que ocorreria, remarcando para 23 no nosso ponto de encontro, e abertura oferecida pelo guardador comecei a entender a

²⁸Fotografia - Grupo de médiuns da Tenda na Beija Flor na Ala de Ciganos - Acervo pessoal: fotografia Cleiton M. Maia.

“mistura” que se concretizaria ao entrar na quadra da escola de samba. Desenvolvendo a conversa com o guardador pude entender as suas perguntas e afirmações, a noite de escolha de samba enredo é um marco que se fecha “um ciclo” e se abre “outro ciclo”. Está se fechando a escolha do samba enredo que a escola irá defender/cantar no próximo carnaval, e essa escolha é um processo/concurso longo, demorado e sério, lembrou ele de histórias contadas por familiares mais velhos, de tempos que era uma bagunça e os “bicheiros²⁹”, segundo ele, acabavam com os concursos, mudavam o samba e “coisas desse tipo”, contrastando com hoje em dia que segundo ele é sério: “a Globo até filma³⁰”. E o novo ciclo que se abre é o de ensaios técnicos que começam na semana seguinte a escolha do samba enredo e termina com os dois ensaios marcados na avenida ou “ensaio geral”, e quando perguntei do “carnaval” em si, achei que seria o encerramento do segundo ciclo, ele sorriu e respondeu: “o carnaval é a prova de fogo³¹”.

Quando perguntei novamente se ali era seguro e porque era seguro, ele explicou as afirmações e perguntas feitas acima. Aqueles quarteirões, segundo ele, seriam o “lugar mais seguro de Nilópolis aquela noite, ninguém quer estragar a festa, é bom pra todo mundo”. Após essa declaração e no desenrolar da conversa e posteriormente andando para meu ponto de encontro entendi as relações estabelecidas ali e devidamente detalhadas por aquele humilde guardador de carro, “nascido e sempre morador de Nilópolis”, como ele mesmo se identificava.

Durante as noites de eventos relacionados ao carnaval da Beija-Flor, período de Novembro a Fevereiro de cada ano, o policiamento acontece em toda a região da quadra (um raio de cinco quarteirões), mas de maneira mais intensa nos três primeiros quarteirões onde ficam as barracas de comidas e que vendem blusas e coisas mais e por isso acontece maior intensidade de concentração de pessoas e polícia. A própria comunidade está extremante envolvida com os eventos, sejam como vendedores, guardadores de carros, integrantes da escola e outras funções mais, explicando a colaboração desses para a manutenção da ordem e segurança. Além das alianças paralelas entre Beija-Flor, políticos locais, moradores e polícia, que impossibilita pequenos furtos, bagunça, reboque de carros estacionados de forma proibida e o fechamento de três quarteirões mais próximos a quadra para o trânsito.

1.2 Putz! Virei cigano?

Conforme o combinado a escola de samba mandou um ônibus para buscar os membros da Tzara Ramirez, eu fiquei esperando no local combinado e no horário combinado, como um turista de blusa branca, calça jeans e máquina fotográfica a tira colo, após alguns minutos percebi um grande furor das pessoas em minha volta direcionando olhares e comentários para a subida da ladeira que levava a quadra da escola, logo concluí que meu grupo chegara. Não deu outra, eram eles subindo a rua todos caracterizados, e em uma felicidade que dava gosto. Assim que me avistaram, Arimar e Dolores logo vieram em minha direção me cumprimentar e entregar o bracelete de entrada, quase que imediatamente chamaram Aldebaram, que trazia minha blusa, lenço e cinto dizendo: “coloca, coloca, coloca logo pra gente entrar! Aldebaram vai te ajudar” e de maneira muito agradável pedi para trocar dentro da quadra, por me sentir mais confortável e eles prontamente entenderam, mas assim que entrei o mesmo pedido foi feito “coloca, coloca, coloca logo pra gente entrar! Aldebaram vai te ajudar”, sendo que dessa vez era para entrar no espaço separado para, agora, nosso grupo e não tive como escapar. Assim que comecei a abrir a blusa percebi que todos os olhares voltaram para mim,

²⁹ Como ficaram conhecidos os contraventores ligados ao Jogo do bicho.

³⁰ Conferindo ao ato de filmar e a presença da Rede Globo de televisão a legitimação da seriedade do concurso e seu desenvolvimento, quase em um padrão “Globo de qualidade”.

³¹ Lembrando que essas observações não resumem o trabalho desenvolvido durante todo o ano nas escolas de samba, que começa muito antes disso e não pode ser descartado.

quase como em abrir de roda, e as máquinas todas começaram a se ligar; percebi a mudança imediata de pesquisador (observador) para pesquisado (observado), onde me tornei um observado. Segundo os médiuns desde a festa de Santa Sara de Kali os médiuns sentiam vontade de me ver “*vestido de cigano*”, por ter ajudado e estar com eles presencialmente desde o início do ano. Com a enorme ajuda de Aldebaram consegui entender os tantos cordões e detalhes ao vestir minha blusa amarela ouro bordada com fios de ouro e meu lenço e cinto verde com bordado de fios de ouro também; assim que terminei de me arrumar, as fotos e sorrisos não pararam, muitos pediram para tirar minha foto, cumprimentos e brincadeiras com o “*ciganinho*” se tornaram constantes, muitos diziam que estavam doidos para ver, outros que já sabiam que existia um cigano dentro de mim e por ai vai, brincava que a única vantagem é que: “*já tinha o brinco original de fábrica*”.



32



33

Percebendo que minha estratégia de não colocar a roupa tinha se desmantelado e os médiuns da Tzara conseguiram me vestir como queriam, logo me posicionei como fotógrafo do grupo para poder observar sua interação e o que acontecia no ambiente. Tínhamos recebido um camarim só para a Tenda, com várias cadeiras e uma visão privilegiada do lado direito até o centro do palco, o último camarote antes da área nobre/VIP onde em um grande salão com ar-condicionado ficam os diretores da Beija Flor e políticos influentes de Nilópolis, com baldes de cerveja e água e alguns brindes como: bandeiras com o número do samba enredo que defenderiam, blusas e chapéus de caubói. O tema “*Amigo fiel: do cavalo do amanhecer ao manga-larga marchador*”. O enredo conta a história da relação entre o cavalo e a história do homem “***Sou Mangalarga Marchador! Um vencedor, meu limite é o céu! Eu vim brilhar com a Beija-Flor... Valente guerreiro, amigo fiel! ...***”, onde em um determinado momento do samba conta a importância da relação do cavalo com o “*povo cigano*” nas caravanas, batalhas e uma busca de purificação do sangue desses animais “*...Cigano... Buscando a purificação! Mostrando elegância e bravura, A minha aventura se torna canção!*”, o que justificava o convite dos ciganos da Tzara Ramirez ali. No primeiro momento não entendi o porquê dessa estrofe no meio do samba enredo e a relação que justificasse um convite com

³²Fotografia - Pesquisador vestido de cigano “Ciganinho” - Acervo pessoal: fotografia Cleiton M. Maia. A foto foi tirada em minha câmera por alguns dos médiuns da Tzara Ramirez.

³³ Foto “Fotografia de pesquisador vestido de cigano – G.R.E Beija Flor 2012” – Cleiton M. Maia – acervo pessoal

tanta força, somente depois de um estudo e conversas pude compreender, mas tratarei disso mais a frente.



34

Assim que me coloquei um pouco mais na lateral do grupo de deixei de ser o centro das fotos comecei a observar a interação do grupo com aqueles que estavam à margem do espaço para eles separado. Muitas pessoas encostavam, quase entrando, pedindo para tirar fotos com “os ciganos” e eles de maneira solícita atendiam, posando e performatizando olhares obscuros e danças, o que chamava cada vez mais atenção e de maneira direta aumentava o pedido de fotografias a serem tiradas. Por estar à margem entre eles e os seus admiradores era constantemente questionado com a pergunta: *são ciganos?* E só balançava com a cabeça de maneira positiva, sem questionar ou problematizar. Até que um dos grupos de admiradores me surpreendeu conversando com três ciganos, um homem e duas mulheres, com o pedido para tirar uma foto. Muitas vezes ouvi isso na Tenda e me retirava ou até oferecia para bater a foto da pessoa com ele, mas dessa vez a pergunta era para mim, quer dizer nós quatro, e apesar de tentar disfarçar, sair ou tirar a foto não consegui e fui fotografado como cigano algumas vezes. Ainda antes de sair essa jovem, após observar minha dificuldade com a situação, fez a seguinte pergunta: “*Você não é cigano?*”, sei que ela esperava uma resposta, mas não eu e sim os ciganos que me acompanhavam imediatamente responderam positivamente para acabar com a situação, e eu em silêncio não consegui responder, só conseguia questionava interiormente: Posso virar cigano? Existe essa possibilidade? Hoje sou cigano por uma noite? A identidade do grupo se tornou um problema a ser pensado como pesquisador e “*a identidade somente se torna uma questão quando está em crise, quando algo que se supõe como fixo, coerente e estável é deslocado pela experiência da dúvida e da incerteza*” (HALL, 2011, p. 9).

³⁴Fotografia – Cleiton Maia, Cigano Juan e Cigana Dolores na Beija Flor Foto - Acervo pessoal: fotografia Cleiton M. Maia.

Minha primeira fotografia da beira do camarote se tornou um objeto de observação etnográfica pela observação que fiz de imediato em meus pensamentos: “*quanta mistura*”³⁵, lembrando de um texto que já foi muito debatido entre grupo de amigos do programa de PPGCS e me dava a mesma impressão ao observar a foto, unindo com os relatos do guardador de carro e minhas indagações quando recebi o convite para assim como o meu grupo estar ali. Balões, bandeiras, faixas e símbolos mais variados e diferentes se congelaram no viso da câmera, assim como pessoas e personagens mais variados que eram símbolos importantes a serem analisados também. Ali Globo, Beija Flor, Ciganos e Nilópolis se misturavam e representavam interesses diferentes, mas é a Tenda Tzara e seus ciganos que se são o foco de minhas observações e minhas análises nesse trabalho. Como os ciganos foram parar ali, o que representam ali e como interagem com os demais grupos ali representados?

A Rede Globo estava ali como principal patrocinadora da Beija Flor naquele ano, por causa da relação do enredo com a novela “*Salve Jorge*”³⁶ da Globo, que mostra a região de origem do povo cigano e os cavalos mais importantes e valiosos e a relação estabelecida no início da história cigana com esse animal. E os políticos de Nilópolis mantêm uma longa e estreita relação com a presidência da Beija Flor desde sua fundação, o que explica a força da escola de samba na comunidade e relação com os moradores e comunidade e muitas vezes se misturando com esfera pública. Mas como “os ciganos da Tenda” chegaram até ali?

Alguns minutos antes da execução do sambar enredo de número 70, um homem chamado “*Jorginho da Beija Flor*” foi correndo chamar os ciganos da Tzara; era ele um dos compositores e responsável pelo convite que resultou naquela noite; e pediu que eles se posicionassem na frente do palco, entre a bateria e a platéia, de frente para Layla, carnavalesco da Beija Flor. Logo pedi a Arimar que explicasse que iria fotografar³⁷ e ele de imediato me mostrou onde ficar e tirar minhas fotos no palco e no chão, disse que falaria com os seguranças para liberar meu trânsito, e assim fez. Todos desceram e se posicionaram onde foi pedido e assim que o samba enredo começou os ciganos da Tenda começaram a dançar, rodando e balançando saias e chapéus, em coreografia de dança cigana, às vezes um ou outro dava uma “*sambadinha*” balançando a saia ou chapéu, rindo e brincando de misturar dança cigana com samba. Sempre sorrindo e se apresentando para a bateria, público e Layla, tirando gritos, aplauso e comentários de admiração de ambos os três, ao final os membros da bateria e público demoraram o retorno para o camarote por causa da grande quantidade de fotografias tiradas com a surpresa da noite. Apesar de naquela noite o samba enredo que a Tenda defendia não ter ganhado, a Tenda saiu como vitoriosa, pois conseguiu encantar todos os presentes, reproduzir o “*ethos cigano*” (GEERTZ, 1989, p.104) e o convite do próprio Layla de participar de uma “*Ala de Ciganos*”, e uma reunião para resolver isso durante semana.

No domingo seguinte fui ansioso ao atendimento da Tenda esperando notícias da conversa que ocorreria durante a semana e até então não tinha notícias, assim que cheguei fui direto a sala de Arimar, e pedi que me contasse sobre sua reunião com Layla. Ela me contou que foram recebidos por ela durante a semana, assim como outros representantes da Beija Flor, e que participariam mesmo do carnaval em uma ala de ciganos. Disse que os três (Juan, Arimar e Morgana – uma das professoras de dança que é médium na Tenda) falaram com ele e esclareceram e acertaram algumas coisas sobre participação, roupa e coreografia. Após deixá-la falar por quase uma hora ela comentou:

“Ai o Layla perguntou se agente era cigano mesmo, eu disse que sim, de coração, de espírito! Ele perguntou se tinha algum cigano de sangue,

³⁵ “É muita mistura”: religião, música, política, dengue, beleza e saúde no Complexo do Alemão – Carly Barboza Machado PPGCS – UFRRJ, Trabalho apresentado 28º Reunião ABA – 2012.

³⁶<http://tv.globo.com/novelas/salve-jorge/index.html>

³⁷ Também tinha medo de quisesse que sambasse ou dançasse igual cigano, e não sei fazer nenhum dos dois.

família. Eu disse que sim, mas se fosse para a Tenda ir teríamos de ir todos, todos somos ciganos, ou estaríamos fora!”.

O “*ser cigano*” para o grupo da Tenda parece ser um só, onde real (sangue) e imaginado (espiritualidade), que eles entendem ser e existir assim, na avenida – assim como em qualquer momento que estão como Tenda Tzara Ramirez, ritualístico ou não – é um só (GEERTZ, 1989, p.129) os critérios de pertencimentos são do grupo e independentes do olhar de fora, seja pesquisador ou não (BARTH, 2000, p. 25-67).



38

Essa relação da Tenda com outros “grupos” já tinha chamado minha atenção em momentos diferentes, como eles mesmos fazem questão de ressaltar: “*somos ciganos de coração, espírito*”, porém essa relação é muito mais complexa do que me pareceu nos primeiros momentos. Pude presenciar casos em que essa identidade foi acionada e legitimada por fatores e forças diferentes, onde ora são ciganos, ora grupo religioso, ora ciganos da Tzara, às vezes oriundos de umbanda e candomblé, ou totalmente diferentes de umbanda e candomblé. Dependendo do grupo ou relação com o grupo envolvido, essa diferenciação entre ciganos de “sangue” e “espírito” muitas vezes se torna conflitiva entre os próprios adeptos dentro do grupo e também em referência a outros grupos, no caso dos “ciganos de sangue”, como os adeptos chamam a etnia cigana e conflitivo também, em alguns momentos, com outros grupos religiosos como umbanda e candomblé. O que Stuart Hall (2011, p.11) chama de “*Sujeito pós-moderno*” não possui uma identidade fixa, permanente e essencial. Trata-se de uma identidade móvel, definida histórica e não biologicamente, não é unificada como no Iluminismo, tão pouco coerente. Nesse entendimento, um indivíduo pode possuir diversas identidades em si, utilizando-as de acordo com os sistemas culturais que o rodeia (HALL, 2011. p. 11)

Uma das primeiras situações importantes para entender um desses conflitos foi em maio, quando fui chamado para assistir a uma mesa que o ISER promoveria um dia após o “*Dia Nacional do Cigano*” com o título “*Ciganos: Desafios para entendimento*”, e se

³⁸Fotografia: Tatuagem “espírito cigano” - Acervo pessoal: fotografia Cleiton M. Maia.

propunha a trabalhar a presença dos ciganos em vários países do mundo, principalmente o Brasil, e suas características culturais e situação social no mundo hoje em dia. Estavam compondo a mesa Hélio R. S. Silva (Presidente do ISER e mediador da mesa), Marco Antônio da Silva Mello (Doutor, Professor da UFF e UFRJ, Coordenador do LeMetro e especialista em História e Cultura Cigana), Felipe Berocan Veiga (Doutor, Professor da UFF e membro do LeMetro e especialista em Cultura Cigana), Greta Persico (Doutorando da Universitádi Milano-Bicocca, pesquisadora de Ciganos e sua relação com a educação/escola) e Mio Vacite (Presidente da União Cigana do Brasil).

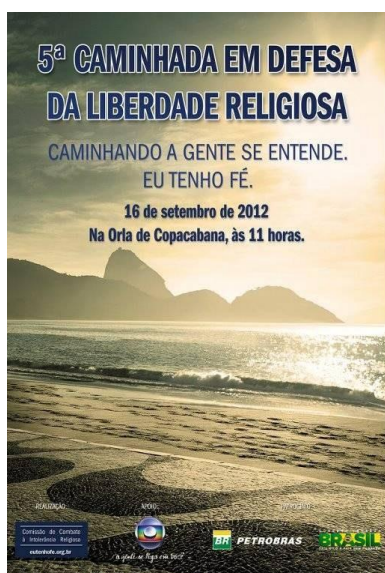


A mesa aconteceu no dia 25 de maio e os pesquisadores Marco, Felipe e Greta apresentaram seus *papers* destacando a presença cigana pelo mundo e Brasil, e como sua cultura se relaciona e diverge em muitos momentos dos países que estão. Após as apresentações Mio Vacite foi convidado a dar uma palavra como representante dos Ciganos no Brasil e encerrar a mesa, que posteriormente seria aberta para perguntas. Em sua fala ou crítica demonstrou um discurso fervoroso e defensor radical de uma “*Cultura Cigana*” extremamente ligada a etnicidade, e que segundo ele, “*estaria sendo corrompida e misturada no Brasil*” gerando *perigo* a sua identidade (DOUGLAS, 2012, p. 118), inclusive pela própria data que estávamos ali reunidos de certa maneira para comemorar, como uma vitória da etnia cigana. Além do “*Dia Nacional do Cigano*”, também fez severas críticas a adoção de Santa Sara de Kali como padroeira dos Ciganos no Brasil, a “*Cartilha de direitos da etnia Cigana*” e principalmente aos cultos “*afro-mediúnicos*”, sendo foco desse trabalho, que reivindicam valores e identidades da cultura ciganas. A fala de Mio Vacite e a repercussão que causou no decorrer da mesa me fez começar a pensar nessa “*identidade cigana*”, o que me levou a buscar entender essa relação de ciganos na religião/religiosidade, que é exatamente onde a Tenda estaria nesse primeiro momento de análise. A identidade étnica que Mio “defendia” ali é definida como “*Sujeito do Iluminismo*” por Stuart Hall (2011, p. 20) sendo uma concepção de sujeito humano centrado, racional, unificado, consciente. A identidade nesse sujeito aparece no seu nascimento – biológica e sanguínea - e desenvolve-se ao longo da vida em um processo contínuo/culturais (2011, p. 20). O que seria comum a um grupo étnico, mas sinceramente me confundiu, já que em 2008 na ALERJ durante a comemoração do centenário

³⁹ Foto “Banner de mesa no ISER no dia nacional do cigano 2012” – Cleiton M. Maia – acervo pessoal

da umbanda Mio e sua companhia apresentaram um musical o que parecia revelar forte interação étnico-racial (PEREIRA, 2009, p. 152).

A segunda vez que pude observar esse conflito foi na “V Caminhada em Defesa da Liberdade Religiosa do Rio de Janeiro”, ocorrida em 16 de setembro de 2012 na Praia de Copacabana reunindo 210 mil pessoas⁴⁰, segundo a imprensa. Fui com o intuito de fotografar e observar não só o religioso que estudo e que não esteve presente, ou não os encontrei, mas também recolher dados que fossem relevantes a minha análise. Quase desistindo da caminhada tive meu olhar direcionado por minha companhia a uma senhora vestida, muito bem vestida, de cigana se direcionando para o que seria o final da caminhada, onde apressando o passo observei que se direcionava para um grupo de em média uns 25 ciganos, incluindo homens e mulheres de todas as faixas etárias, vestidos de ciganos. Bastante preocupado com “*que ciganos eram esses*”, sabendo do conflito e certo receio com a recepção caso errasse, resolvi observar de perto e esperar ouvir algo que me possibilitasse a entrada, mas nem foi necessário, logo identifiquei Mio Vacite bem ao centro, o que logo os identificou como ciganos de etnia, mas colocou uma dúvida ainda maior em minha cabeça: O que estavam fazendo ali, principalmente depois da mesa do ISER?



41



42

Depois de alguns minutos reunidos conversando sobre coisas variadas resolvi pedir para ser fotografado com alguns dos membros do grupo e assim fazer elogios as belíssimas roupas e acessórios e conversar com aqueles que dessem abertura. Logo fui muito bem recepcionado para as fotografias, onde a câmera profissional mais uma vez me abriu campo. Muitas vezes acham que sou fotógrafo profissional ou repórter, o que abre conversação diálogo e esclarecimentos sobre minha pesquisa⁴³ e conversas. Todos explicaram sua origem cigana dizendo a que família e subgrupo faziam parte de sua ligação com “*União Cigana do Brasil*”, quase todos eram familiares de Mio, sendo assim Calon, e participavam do seu grupo musical de dança e música cigana⁴⁴, muitos me entregaram cartões com contatos para aulas de música,

⁴⁰ <http://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/2012/09/caminhada-em-defesa-da-liberdade-religiosa-leva-milhares-copacabana.html>(acesso 18-01-2013).

⁴¹ Foto “Banner da V Caminhada em Defesa da Liberdade Religiosa 2012” – Cleiton M. Maia – acervo pessoal

⁴² Fotografia - Mio Vacite e ciganos da UCB - Acervo pessoal: fotografia Cleiton M. Maia.

⁴³ E após o esclarecimento, por mais que não seja o que esperavam, em sua maioria das vezes, gera interesse. Mas de qualquer forma já é uma abertura para contatos.

⁴⁴ Mio tem um grupo de dança e música cigana que toca profissionalmente em eventos diversos no Brasil chamado “Encanto Cigano”.

e algumas mulheres de quiromancia. Assim que a caminhada começou o grupo abriu uma faixa com o nome da “*União Cigana do Brasil*” em cima e embaixo uma única frase: “*Em defesa da liberdade cultural e liberdade religiosa*”, e quando perguntado do porque de sua presença ali sempre respondiam “*apoiamos a liberdade religiosa, todos tem direito de manifestar sua opção religiosa – nós ciganos não temos uma religião cigana, adotamos a religião do país onde estamos e somos livres para escolher*”⁴⁵, o que me fez pensar no caso do Brasil e a variedade de opções que teriam, inclusive religiões afro-mediúnicas e que traria a discussão para o caso da Tzara Ramirez. Contudo, achei melhor não questionar isso na *caminhada* e deixar para análise que farei mais adiante, nesse capítulo, e que trariam essas trajetórias da religiões mediúnicas e a inserção da figura dos ciganos.

Seria possível ideia de *mudança constante* de Stuar Hall na “*cultura cigana*”, rápida e permanente? E é este caráter de mudança permanente que as distingue das sociedades tradicionais em que os ciganos se inserem? O autor chama atenção para o processo de *descontinuidades*, que libertou os indivíduos das amarras da tradição, promovendo uma ruptura com o passado, sendo possível dentro da “*liberdade de escolha religiosa*” dos ciganos de sangue, um deles incorporar um “*espírito cigano*”, caso venha a optar por religiões mediúnicas (2011, p. 49), ideia que se confronta com o discurso de Mio. No entanto, iria de encontro com Wlavira Turczyneck⁴⁶, que me disse “*tem cigano judeu, protestante, católico e por ai vai...*”.

Antes de me despedir do grupo e acompanhá-lo do lado de fora da caminhada, me chamou atenção a quantidade de pessoas, principalmente mulheres e algumas vestidas de ciganas que me pediam para fotografar com os membros do grupo, comecei a direcionar minha atenção e abordagens a esses, dos quais consegui fotografar alguns e conversar com duas. A primeira jovem vestida de cigana disse que era da umbanda e tinha uma cigana também, o que explicava a vestimenta, incorporava a algum tempo e estava ali com um grupo de umbanda, viu os ciganos e quis tirar fotos com eles. A segunda jovem sentiu um certo desconforto com a minha pergunta, “*porque quis fotografar com eles*”⁴⁷, falou que por causa da beleza e fazia dança, mas depois de um tempo disse que “*tinha uma cigana*” que só tinha decidido uma vez e estava trabalhando para isso acontecer mais. Os “*ciganos de espírito/coração*” que me eram comuns na tenda agora voltavam e se apresentavam como linha⁴⁸ na umbanda e em vários outros momentos pude observar outras pessoas com roupas de ciganos ou que lembravam ciganos andando na caminhada.

⁴⁵ Frase dita por um cigano do grupo que fotografei e anotei frases em meu caderno, mas não escrevi seu nome. Mas está identificado como “O Cigano da saia” – pela capa de toureiro que usava e posava com ela como uma saia para as fotografias. Esse cigano será citado no decorrer do trabalho em outras análises.

⁴⁶ Cigana de sangue de família importante em Cascadura – RJ, professora e Dona de um estúdio de dança.

⁴⁷ Que foi a mesma a todos os que isso faziam.

⁴⁸ Referência dada a grupo em que entidade que se manifestou está dentro da cosmologia da umbanda, mais referência ver Ortiz, 2011.



49

Terceiro momento importante foi à festa de *Nossa Senhora Aparecida*, onde uma grande festividade de dois dias envolveu não só os médiuns da tenda, mas também os moradores da comunidade em que a tenda está localizada e alguns políticos da região que cederam material de grande importância para o acontecimento do evento em 12 de outubro de 2012. Acompanhei os procedimentos para a festa durante o dia de seu acontecimento e o dia anterior com seus preparativos, onde pude acompanhar os médiuns durante um dia inteiro fora do ritual e precedendo o principal ritual anual deles, o que me possibilitou observar e presenciar fatos e conversas essenciais para entender algumas das observações aqui feitas.

Ao chegar à Tenda no dia de arrumação que precedia a festa percebi que o evento acontecia na rua que já estava sendo fechada, o que proporcionaria um espaço quase de um quarteirão, já que a rua de trás da Tenda é sem saída. Logo que estacionei indaguei sobre o fechamento e recebi algumas respostas como “*a festa é grande e precisa de espaço grande*”, e quando indagado sobre a comunidade e pessoas das ruas “*todos gostam e participam, é um grande evento*”, mas mesmo assim continuei preocupado até que Arrimar chegou me cumprimentou e quando indagada pelo mesmo motivo me respondeu:

“temos autorização da Prefeitura (nesse caso Nova Iguaçu), temos amigos lá, sempre que precisamos eles apóiam e colaboram, como hoje na autorização para fechar a rua, autorização para o som, – que foram eles que deram o carro de som, e autorização para fazer um procissão mais tarde dando a volta em alguns quarteirões da vizinhança”

Surpreso com essa declaração resolvi aprofundar sobre esses “*amigos lá*” que Arimar destacou com orgulho. A Tenda Tzara Ramirez tem um certo reconhecimento na cidade de Nova Iguaçu e em alguns bairros da Baixada Fluminense por sua relação com a dança, arte e

⁴⁹Fotografia - Ciganos na V Caminhada com ciganos da UCB - Acervo pessoal: fotografia Cleiton M. Maia.

cultura cigana⁵⁰. Desde seu surgimento tem se empenhado em promover a cultura cigana com aulas de dança e música, é forte a tradição de professoras profissionais de dança na casa, como citado anteriormente, o que faz com que exista uma divulgação muito grande da Tenda em eventos de prefeituras relacionado à “cultura cigana” e a “espiritualidade cigana”, essa divulgação faz com que a Tenda seja chamada para festas em outros grupos religiosos como umbanda e candomblé com muita frequência.

Essa relação com a dança se deve muito ao médium Juan, que é líder da Tenda e tem uma relação muito grande com a dança e espetáculos. Juan é um excelente dançarino – o melhor da Tenda seja entre homens e mulheres e essa opinião é partilhada por médiuns, adeptos e o pesquisador que escreve, e ultimamente tenho percebido que na Beija Flor também, o que lhe faz ser constantemente o destaque quando dança. Essa colaboração com a cultura fez com que Juan recebesse um premio pela colaboração com a divulgação da cultura cigana no ano de 2008 concedido pela Prefeitura de Nova Iguaçu, e organizado pela secretaria de cultura de Nova Iguaçu no SESC da cidade, onde após uma noite inteira de homenagens, dança e canto, Juan recebeu um diploma das mãos do próprio prefeito e secretário de cultura da cidade. Segundo as próprias palavras de Juan “foi uma noite e tanto, já viu as fotos? O SESC lotado de ciganos, o pessoal da umbanda, lá do barracão... Muito lindo”.



Destaco aqui na fala de Juan “lá do barracão” para aprofundar uma questão já mencionada acima e que darei um destaque maior em minha abordagem: o fato de Juan ser pai de santo num terreiro de candomblé onde é conhecido com “M. de Onira Babalorixa⁵²”. Acompanhei Juan algumas vezes nesse terreiro em festas, obrigações, saídas de santo e outras

⁵⁰ O que explica o convite feito pela Beija Flor, principalmente depois de entrar em contato coma Liderança da Tenda.

⁵¹Fotografia - Juan recebendo premio da Secretaria de Cultura de Nova Iguaçu - Acervo pessoal: fotografia Cleiton M. Maia.

⁵² Não usarei o nome civil de Juan, por motivos anteriormente citados.

mais, acompanhando sua relação com o candomblé e destaco que lá a música e dança são destaques principais do terreiro, proporcionando convites diversos para acompanhar outros grupos e festas, assim como na Tenda, e com a secretaria de cultura de Nova Iguaçu também, agora na propagação e eventos da cultura afro. Um evento de destaque esse ano contado a mim pelo próprio Juan durante o acontecido, foi um convite em que ele foi a Salvador – BA para lecionar um culto de dança afro, bancado pelo governo da Bahia e mediado por “*gente de lá*” da Prefeitura de Nova Iguaçu.

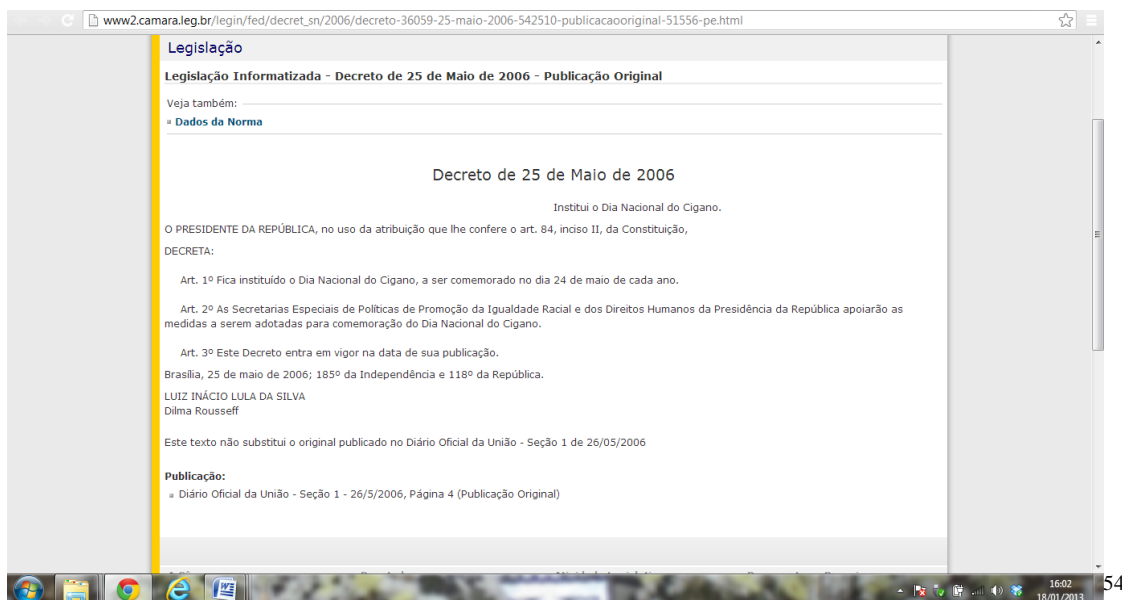
Esse terreiro fica na rua de trás da Tenda, menos de 150 metros, se der a volta no quarteirão andando, o que proporciona uma grande força desses grupos no local e junto à comunidade, onde suas festas, frequência de atendimento, força perante a prefeitura proporciona um certo destaque. Aos bares e barraquinhas de cachorro quente da região se localizam mais próximos dos templos em dias de atividades, assim como nos dias de Tenda, quando o próprio dono me falou que aumenta o número de frangos para botar para assar na padaria, por saber que “*eles não comem carne vermelha em dia de trabalho, o que ajuda a ele vender mais*”, demonstrando a relação que a comunidade tem com a Tenda e o barracão de Juan. Essa relação foi comprovada na Festa de Nossa Senhora Aparecida, onde a procissão demonstrou essa interação devido a grande quantidade de pessoas que estavam presentes, as pessoas que saíam no portão para observar e o respeito sempre zelado. Mostrando como a Tenda desenvolve os “*jogo das identidades*” e como as identidades tornaram-se “*politizadas*”, na medida em que mudam de acordo como são interpelados pela sociedade (grupos), sendo assim, a identidade do grupo não é automática (HALL, 2011, p. 78). Segundo Stuart Hall, com o surgimento de poderes, contestou a divisão público/privado, também a *política da identidade*, cada movimento social vai reivindicar uma identidade própria (2011, p. 78), e assim a tenda faz.

1.3 Os ciganos de sangue da Tenda

A etnia cigana e os debates sobre suas formação e legitimação não são um processo singular da realidade brasileira, a construção da etnia cigana e busca de direitos desse grupo tem produzido um acervo público e científico considerável nas últimas décadas pelo mundo. Embora não tenha uma pátria, a “*etnicidade cigana*” é confirmada pela “*União Romani Internacional*” e reconhecida pela ONU em 28 de fevereiro de 1979 (PEREIRA, 2009, p.12). No Brasil, em 24 de maio de 2007, foi comemorado com decreto o dia Nacional do cigano, onde a “*Cartilha de direitos da etnia cigana*” foi lançada pelo próprio governo federal no mesmo dia e decreto. Além da existência da Associação de Preservação da Cultura Cigana (APRECI) e União Cigana do Brasil (UCB).



53



54

A defesa da etnia cigana tem como base principal na construção de sua “cultura” e elementos tidos como da “cultura cigana” o dialeto romani – que tem como estrutura central para variações (romanó, caló, sintó) (HILKNER, 2008, p.40), sendo a transmissão da língua elemento fundante e essencial para se manter a cultura e práticas do povo, já que é por meio dela que a “tradição” cigana é mantida e passada, e o romani não têm escrita e por isso é somente oral (PEREIRA, 2009, p.23). A origem da língua, assim como a da etnia, é de comprovação extremamente questionável – contendo vários mitos fundantes – e até então pouco comprovável, sendo mais aceito a origem Indiana (pré-castas) como demonstram estudos linguísticos do Centro Cigano de Paris, aproximação semântica com as línguas védicas/sâncritas (PEREIRA, 2009, p.23), o que exclui outras origens como Egito, Israel, Mesopotâmia e outros muitos (PEREIRA, 2009, p.22).

⁵³ Foto “Cartilha do povo cigano – site de documentação virtual do governo federal” – Cleiton M. Maia – acervo pessoal

⁵⁴ Foto “Decreto do dia nacional do cigano - site de documentação virtual do governo federal” – Cleiton M. Maia – acervo pessoal

Apesar da dificuldade de se marcar uma origem cigana, sua presença é registrada em fontes históricas desde o século XII, com registro em toda a Europa, Ásia, Oriente, África e América, apesar do sedentarismo marcante de sua cultura até século XVIII quando surgem os primeiros grupos sedentários (HILKNER, 2008, p.74), caracterizados como “*povos de cultura esponjosa*”, “*vivências culturais diversas*” e “*malditos*”. Essas características foram atribuídas por terem uma singularidade no modo de se vestir, língua própria, hábitos culinários artísticos e cerimoniais religiosos singulares, que em alguns momentos foram positivos e negativos na sua história. Essa afeição pela dança, música e artes abriram portas na Europa - sendo os ciganos muitas vezes contratados da alta aristocracia como artistas dos palácios e suas festas – durante os séculos XV – XVII, porém suas práticas singulares de cerimônias religiosas, quiromancia, língua e sectarismo⁵⁵ foram muito mal vistos e construíram uma imagem negativada de um povo que seria de práticas trapaceiras – enrolando em seu dialeto nas trocas comerciais, feiticeiros – quiromancia – boêmios, mendicantes e vagabundos – por viverem de artes – e amaldiçoados – várias lendas sobre os ciganos se propagaram nesse período – por serem causadores de epidemias, “*pacto com o diabo*” ou “*terem negado leito ao recém nascido cristo em Belém*” (PEREIRA, 2009, p.30-31, HILKNER, 2008, p.89).

A chegada dos primeiros grupos ciganos no Brasil aconteceu no século XIX com a chegada da comitiva de D. João VI - apesar de Adolfo Coelho em seu livro “A origem do povo cigano em Portuga” tem destaque alguns ciganos (presença pontual como João Torres) durante os séculos XVI e XVII nas bandeiras e comércio, e outros que teriam sido degradados (em maioria por pequenos furtos, mendicâncias, feitiçaria) – e foram os primeiros oficiais de justiça do país (MELLO, 2009, p. 251) e foram retratados em obras de Debret os retratou em quadros como artistas, comerciantes, oficiais de justiça e comerciantes de escravos. João Dornas Filho em “*Os ciganos em Minas Gerais*” destaca os ciganos brasileiros como originários de Portugal e Espanha de famílias *Calons, Romá e Roms*, que são famílias destacadas como comerciantes, metalúrgicos e comerciantes de cavalos (PEREIRA, 2009, p.59, DORNAS FILHO, 1948, p.96) o que explicaria a associação da relação de ciganos e cavalos que originou o convite para uma ala inteira explicando essa relação e sua força no Brasil durante quase quatro séculos.

Um grande marco na mudança de hábitos e início de busca por direitos seria a Revolução Industrial nos séculos XIX e XX, que no Brasil fez os ciganos começarem um processo de sedentarização (MELLO, 2009, p.243), abandono de práticas comerciais que dependiam do nomadismo como a venda de cavalos, e busca de direitos para a continuidade da tradição e práticas ciganas e reconhecimento como etnia perante o estado. Cristina da Costa Pereira em seu livro “*Os ciganos ainda estão na estrada*” destaca que em 1980 Àtico Vilas-Boas da Mota, professor da UFG e membro do Centro de estudos Ciganos de Paris participou junto com o governo federal da tentativa frustrada de elaborar um estatuto cigano, que continha três pontos básicos:

1. Direitos a estacionamento em todas as localidades brasileiras, evitando o conflito dos grupos nômades com as autoridades municipais.
2. Direito a assistência médica em todas as campanhas.
3. Alfabetização em romani e em português.

O documento não foi a frente por divergências entre as lideranças ciganas que não aceitariam o “enquadramento do seu povo/cultura, por ser uma faca de dois gumes”, os anos de história nômade ciganos geraram a formação de um mosaico étnico (HILKNER, 2008, p.102) que muitas vezes quanto a uma variedade de assuntos, grupos como *Calé e Roms* (principais no Brasil), encontram na língua um elemento de singularidade e coesão, ao mesmo

⁵⁵ Apesar de hoje em dia em grande maioria dos grupos não ser assim, o sectarismo era prática obrigatória entre o povo cigano, tornando os casamentos entre comuns uma forma de manutenção da cultura e tradição.

tempo em que em assuntos culturais (religião, política, costumes) não conseguem por muitas vezes chegar a um consenso como vimos em na comissão de 1980 e opiniões divergentes ao decreto de 2007 conforme exposto na opinião de Mio anteriormente, isso devido a “*multiforma*” da identidade étnica do grupo cigano (BARTH, 2000, p. 27 e PINTO, 2005, p. 34), que só se mantém sua união identitária por meio da língua e convívio social (PINTO, 2005, p. 44).

Apesar da divergência entre esses grupos alguns elementos são considerados essenciais para construção da identidade e cultura cigana, entre eles o *romani* e o sangue cigano (família cigana), onde a cultura encontraria uma forma de resistência e manutenção de todos os elementos tidos como essências para o povo. Seria na família e relação familiar que o cigano passaria suas leis, práticas religiosas, hábitos e ofícios de geração em geração (PEREIRA, 2009, p.59), ofícios como artes circenses, comércio, metalurgia, quiromancia, música e dança.

1.4 “...a cigana leu o meu destino...”

A presença dos ciganos nas artes e literatura foram importantes para manutenção de um imaginário – em alguns momentos positivo, outros negativo – no imaginário popular brasileiro. Como citado anteriormente, os ciganos retratados por Debret (MELLO, 2009, p.251) foram também destaque em obras de Machado de Assis, Guimarães Rosa e Cecília Meireles que destacaram características “*Olhos dissimulados*”, “*Romanceiro*” e “*Boêmio*” como destaque do povo cigano.

Mas destaco outra característica para essa análise “*A cartomante*” que permeou os contos e literatura brasileira, assim com o imaginário de nosso povo. Me lembro muito bem das ciganas que liam mão no calçadão de Nova Iguaçu e sempre me encantaram coma possibilidade de ver meu “*destino*” ou “*sorte*”. Assim como uma das práticas passadas de geração em geração na cultura cigana a quiromancia é sem duvida um dos ofícios da cultura ciganos mais questionados e perseguidos pelas autoridades ao longo da História (PEREIRA, 2009, p.149, BARROS, 2010, p. 49) e seria o elemento de ligação entre a dita “*tradição cigana*” e “*religião cigana*” a figura da cartomante é símbolo eficaz (LÉVI-STRAUSS, 2003, p.194) e figura lendária fundante dessa “*magia cigana*” e “*identidade cigana*” construído no imaginário popular brasileiro.

Em trabalhos clássicos como os de Ruth Landes (1947), Edison Carneiro (1948), Roger Bastide (1958), Pierre Verger (1981) e Juliana Elbein dos Santos (1986) os autores mostram a busca da africanização e de uma raiz étnica do candomblé da Bahia, nesse processo de “rompimento com o sincretismo”, conforme o manifesto divulgado ao público em 1984. Assim como a consequente africanização do culto, é frequente e facilmente entendido o apagamento bem sucedido de uma mentalidade católica no candomblé e outras religiosidades mediúnicas (VAN DE PORT, 2012, p. 131). Apesar de Talal Asad (1993, p. 31) não nos deixar esquecer do fato de que *as declarações sobre o que constitui a “essência” de uma religião são inextricavelmente ligadas a – e trabalham a serviço de – configurações específicas de poder*, nesse caso do “verdadeiro candomblé”.

Isso nos leva a uma outra categoria de análise para entendimento dos “*ciganos de espírito*” que é o “*Baixo espiritismo*” (MAGGIE 1992, p.226 e GIUMBELLI, 2003, p.248) e sua análise documenta entre os anos de 1890 – 1940 no processo da institucionalização política que norteiam a definição do que é “religião”, nesse caso mediúnicas. No caso do espiritismo (GIUMBELLI, 1995, p.120) onde mostra a socialização do “*baixo espiritismo*” e produção de agentes sociais “falsos e verdadeiros” na definição do que é “religião” quanto as práticas mediúnicas, normatizando o que é espiritismo (GIUMBELLI, 2003, p. 250-251)

Nesse processo Renato Ortiz em “A morte branca do feiticeiro negro” afirma que nessa ruptura dentro do “baixo espiritismo”, a umbanda sofre o processo contrário chamado

de “empretecimento” e é difundida nas camadas mais pobres (2011, p. 32) o que junto à perseguição dos anos de 30 no Brasil possibilitou o seu dinamismo (TURNER, 2005, p.50) com o imaginário brasileiro (BARROS, 2010, p. 41; VAN DE PORT, 2012, p. 137), enquanto o espiritismo se normatiza e embranquece. As dificuldades que o candomblé constrói com sua africanização e o espiritismo com a sua normatização encontram na umbanda nesse momento do “estado novo” a possibilidade de estabelecer novas relações, por meio da mistura, o que para muitos estudiosos se tornou um problema de entender e estudar, como destaca Birman “reconhecer que a flexibilidade de fronteiras diz respeito a concepções do que sejam religiões diferentes daquelas operadas pelos antropólogos” (BIRMAN, 1995, p.16). Na umbanda um mesmo símbolo possui “*multivocalidade*”, podendo vir a representar diferentes significados de acordo com a performance ritual (TURNER, 2005, p.77).

Na ruptura com o Kardecismo a “missão” se torna uma herança importante, e os “espíritos” considerados pouco evoluídos - e em alguns casos proibidos de incorporar - ganha maior lugar como “preto velho, caboclo, negros e mestiço” (BARROS, 2010, p. 43). Segundo alguns autores a umbanda se torna “uma tradição presente, uma comemoração criativa do Brasil atual” (BAIRRÃO, 2002, p.58) com interação sem limites étnicos, geográficos e sociais, gerando uma intenção de mestiçagem que por meio da “bricolagem” (MEYER, 1993, p. 132) possibilita a inclusão e acolhimento de atores sociais (BARROS, 2010, p. 43) com “*atenção as dinâmicas sociais e necessidades dos homens*” (BAIRRÃO, 2004, p.73) como prostitutas (pombas giras), bandidos (malandros), boiadeiros (cangaceiros) e ciganos, personagens (modelos/arquétipos) da vivência brasileira (BARROS, 2010, p. 46) como símbolos dominantes (TURNER, 2005, p.77).

A prática de quiromancia - leitura de mão - que durante anos foi associada a “*feiticeira*” ou “*charlatanismo*” e perseguida no Brasil pela “*Igreja Católica*” e “*Estado Novo*” (MIRANDA, 2010, p.127) foi o símbolo comum encontrado entre a identidade “cultura cigana” e “espírito cigano” (PEREIRA, 2009, p. 94-95), causando as primeiras associações entre as duas identidades, principalmente depois da década de 70 quando no Brasil grande grupos de famílias ciganas se tornaram sedentárias e muitas mulheres ciganas liam mãos em praças públicas e em salas de quiromancia. E as primeiras quiromantes não-ciganas (médiuns) que já estavam começando a desenvolver essa prática (PEREIRA, 2009, p. 96).

1.5 E a pomba serve pra que? A proibição!

No período do *Estado Novo* os ciganos foram perseguidos como “*feiticeiros*” assim como adeptos de “*cultos mediúnicos*” – e boêmios – assim como sambistas, prostitutas e artistas/músicos da noite – grande parte dos modelos incorporados pela umbanda como “espiritualidades/entidades”, como visto acima. Porém nos últimos 30 anos (PEREIRA, 2009, p.160 e MIRANDA, 2010, p.130) as “*entidades ciganas*” têm surgido e vem sendo incorporadas a “*Linha de Exu*”⁵⁶, o que para muitos adeptos tem lógica (por serem povo de rua) mas gera problema (não é a mesma energia).

Na Tenda Espiritualista Tzara Ramirez esse discurso é muito frequente entre os adeptos, principalmente quando o assunto é “*incorporação*” e “*energia da incorporação*”. Os médiuns diferenciam a força e sensação entre o “outro lado” e a Tenda:

“*Não vou lá no barracão pois tem sangue de animal, aqui não, é tranquilo e a energia é boa*” Cigana Morgana - adepta de umbanda e da Tenda.

“*Vim para cuidar de minha cigana, ela me trouxe, ela não desci lá por ser carregado...*” Cigana Sibilian – adepta de umbanda e da Tenda.

⁵⁶ Termo nativo que corresponde a que grupo essa entidade está ligada, designando características, que vão ser usadas para enquadrar na cosmologia da umbanda, para saber mais ler Renato Ortiz (2011).

“aqui é diferente, lá no barracão a energia é outra, muito mais pesada”
Cigana Indianira – adepta de candomblé e da Tenda.
“a energia de minha cigana é boa, leve... me deixa bem, isso desde a primeira vez que ela veio” Cigana Carmencita – adepta de candomblé e da Tenda.

Essa divergência entre as energias “Exus” x “Ciganos” é comumente encontrada em outros médiuns e casas (PEREIRA, 2009, p. 153) e seria um dos motivos de surgimento da Tzara Ramirez – como já mencionado – e destacando uma das suas principais características em relação a outros grupos de presença de “espíritos ciganos” é a proibição de incorporação de outros espíritos, que não sejam ciganos.



57

O principal evento aconteceu durante um “*Ritual de energização*” feito só com os médiuns da Tenda, onde uma semana antes a Cigana Arimar passou uma lista com todos os elementos que deveriam ser comprados para a realização da energização que iria realizar. Uma semana depois os médiuns todos sentados começaram a receber explicação de como seria o ritual e a função de cada objeto a ser utilizado, chegando na vez da “*pemba*” a Cigana Arimar – assim como fez com todos os objetos – pergunta em voz alta: “*E a pemba serve pra que?*”, quase de maneira uníssona responde “*para riscar*”⁵⁸ o ponto” e caem na gargalhada. Arimar imediatamente responde “*se tivessem do outro lado sim, mas aqui não!*” promovendo um grande constrangimento. Na Tzara Ramirez por ser, desde sua fundação um lugar para as

⁵⁷ Fotografia – Adepta (vestido azul) de umbanda vestida de cigana - Acervo pessoal: fotografia Cleiton M. Maia.

⁵⁸ O “riscar o ponto” é uma prática comum nos rituais de umbanda, quando algumas entidades incorporadas usam esse material para “riscar” no chão um espaço determinado para seu atendimento, o que teria marcação de espaço sagrado.

“entidades/espíritos ciganos”, é proibido incorporar outros espíritos, “é um espaço pedido pelos ciganos e só de ciganos” como referido por Cigana Carmencita.

Essa singularidade é muitas vezes um motivo de invocação e distinção desse grupo em relação a outros que incorporam ciganos também, “agente é cigano”-“incorporamos só ciganos” e muitas vezes são referenciais de pureza/impureza e hierarquia (DOUGLAS, 2012, p.118) entre o próprio grupo “aquela ali – se referindo Sibilian – “uma vez pegou champanhe e derramou na cabeça igual pomba gira, não pode, agente é só cigano!Strauss”(Cigana Carmencita). Esse limiar (TURNER, 2005, p.139) é sempre observado e cuidado entre o grupo – lideranças e os próprios adeptos – vigiam essa difícil tarefa de não deixar o outro lado “encostar”⁵⁹, já que todos tem o seu “outro lado”. O “outro lado” seria toda a forma de entidades que os médiuns da casa podem ter em seus outros contextos religiosos, como na Tenda a umbanda e candomblé é comum, mas se torna totalmente proibido a incorporação ali. Em todo o período que estive acompanhando o grupo o ato de só incorporar entidade, ou espíritos, ciganos na Tzara Ramirez era uma preocupação e vigilância constante, nunca deixa o “outro lado encostar”.

Essa preocupação como a presença dos espíritos/entidades dos “outros lados” que os médiuns destacam durante os rituais abertos e fechados, assim como os próprios médiuns destacam, a existência da “entidade/espírito cigana” nos seus outros lados, o que os levaram a cuidar dessa entidade ali na Tzara Ramirez. Mostra como a presença dessa entidade está constantemente representada nas umbandas e candomblés, o que nos faz pensar em como essa trajetória de inserção da imagem dos ciganos mediúnicos chega até a Tzara Ramirez.

1.6 Os puros?

Após a conversa de Arimar com Layla sobre a identidade da Tenda, resolvi procurar os “ciganos de sangue” e logo que perguntei entre os médiuns os ciganos foram apontados, com uma certa força e admiração. Eram três entre o grupo, um homem chamado Cigano Wladimir, Cigana do chá⁶⁰ e Cigana Morgana, que apresentam papel de destaque entre o grupo. O cigano Wladimir esteve com o grupo do período de Março até Novembro do ano de 2012 e sempre foi o cigano homem mais procurado, considerando que só existem aproximadamente 10 ciganos homens e o Cigano Juan pouco atende na Tenda⁶¹, principalmente para áreas de prosperidade e cura. Em uma de nossas poucas conversas me disse que o cigano “tem a religião que quiser, é livre e a que ele escolheu era aquela ali”, e que “o povo cigano tem uma espiritualidade natural, por isso aquele trabalho, de ajudar o próximo, ali era mais fácil para ele”. Declarações que me fizeram lembrar Mio – na V Caminhada e na Mesa do ISER – e a Cigana Wlavira Turczyneck (cigana de sangue de família importante em Cascadura – RJ, professora e dona de um estúdio de dança).

⁵⁹ Quando uma entidade está querendo incorporar - baixar, ou usar – um médium - aparelho/cavalo.

⁶⁰ Vou optar por usar esse nome e guardar o nome dessa cigana, já que só me deu seu nome de batismo até agora.

⁶¹ A maioria dos atendimentos do Cigano Juan é em uma sala separada do público e dos atendimentos feitos pelo outro cigano – essa sala é chamada pelos adeptos de “sala do Cigano Juan” o único momento em que isso pode mudar é no caso de festas, onde por exceções ocorrem junto com os outros ciganos, mas sempre com destaque.



62

O sangue cigano é um elemento de pureza, e de grande importância na hierarquia para os membros da Tzara, tanto como marcadores dentro do grupo ou como para aprendizado de suas funções culturais para uso ritualístico das entidades. A Cigana Sibilian nem conversa me disse: *“a minha cigana – espiritualidade – joga cartas, mas eu ainda não sei. Vou aprender, fazer um curso para ela me usar no jogo, mas não vou fazer com qualquer um desses que dá curso não, vou fazer com uma **cigana mesmo**, de sangue sabe. Eles que sabem mesmo”*. Quando questionada sobre o *“cigana mesmo”* ela me explicou, *“Tá vendo aquela ali! – apontando para a Cigana do chá – ela é cigana de sangue sabe, ela que faz o chá, o chá cigano! Ela sabe a magia, o encantamento, tá no sangue...”*

O cigano está mesclado à cultura brasileira, e a figura do cigano foi assimilada a crença do povo brasileiro. Um olhar desatento sobre identidade cigana pode gerar uma confusão sobre “etnia cigana” e “espírito cigano”, principalmente quando percebemos esses grupos em total interação com outros grupos em momentos – como festas, passeatas, apresentações culturais ou manifestações de interesses comuns – o que é muito comum na realidade brasileira. No caso da Tzara Ramirez esses dois universos não só se apresentam configurados de forma separada, os ciganos de sangue, os ciganos de espírito, mas também os ciganos de sangue e espírito, que dentro da opção de escolha livre de uma religiosidade comum à cultura cigana – proporcionou na Tenda o encontro dessas duas identidades.

Essa característica proporciona por muitas vezes que o grupo – como vimos - reivindique sua identidade dependendo da melhor adequação. Algumas vezes como ciganos de sangue, no caso da Beija Flor, e em outras como “ciganos de espírito”, perante outros grupos religiosos e pacientes, ou como “ciganos de sangue e espírito” no caso de alguns ciganos da tenda que encontram nessa possibilidade um maior destaque.

⁶²Fotografia - Cigana do Chá, Cigana de Sangue - Acervo pessoal: fotografia Cleiton M. Maia.

CAPÍTULO II – “Um caleidoscópio de mágicas” - Símbolos e ritual

Pretendo analisar os símbolos religiosos e o ritual na Tenda, buscando compreender com auxílio de uma análise teórica de clássicos e autores mais contemporâneos como se desenvolve a organização, interpretação e hierarquia simbólica desse grupo religioso, considerando nessa análise uma ampla observação de campo e material desenvolvido durante esse período.



63



64

Em sua última – e talvez mais importante obra – “As formas elementares da vida religiosa” Durkheim lança a polêmica inovadora e até hoje atual teoria das “representações coletivas” onde defende essas representações coletivas como símbolos, imagens e modelos simbólicos da vida social, comum a todos os grupos humanos. Para Durkheim, essas imagens seriam socialmente construídas e em uma realidade totalizante, sendo assim, tão real quanto o mundo material.

A religião seria um ponto importante de estudo para Durkheim, pois ela seria, entre todas essas representações coletivas, o elemento em que os indivíduos estabeleceriam e fortificariam – mais do que em qualquer outra parte – essas representações coletivas, dando a elas o poder de coesão social, desenvolvendo o apego emocional do indivíduo às representações coletivas, com grande importância ao ritual.

O ritual, segundo Durkheim, seria essencial para exercer a ligação com o físico e corporal – por experiência direta. O ritual seria o lugar sagrado em que o indivíduo se circunda do mágico, sendo assim separado do profano dia-a-dia, e são essas diferenças que demarcam e intensificam a experiência que os indivíduos têm de como o mundo é realmente.

⁶³ Foto “Imagem de Cigano Pablo na mesa de atendimento 2012” – Cleiton M. Maia – acervo pessoal

⁶⁴ Foto “Imagem de São Miguel Arcanjo” – Cleiton M. Maia – acervo pessoal

Essa complexa variedade e necessidade de entender os símbolos e costumes dos outros foi o ponto de partida de algumas pesquisas antropológicas.

Um deus não é unicamente uma autoridade de que dependemos, é também uma força sobre a qual se apóia a nossa força. O homem que se obedeceu a seu deus e que, por essa razão, acredita tê-lo consigo, enfrentando o mundo com confiança e com sentimento de energia fortificada (DURKHEIM, 2008, p. 263-264).

No início do século XX, os antropólogos ingleses aderiram às ideias de Durkheim e começaram a usar suas teorias para um grande número de estudos sobre a religião – influenciando várias características da escola britânica conhecidas – principalmente os sistemas de parentesco e sistemas legais. Sendo assim descrito como “pai fundador” do estruturalismo-funcionalista que foi desenvolvido posteriormente por Radcliffe-Brown usando os fenômenos sociais – coisas – e as representações coletivas como ciências objetivas.

Cabe aqui uma breve retrospectiva dos autores que se tornaram as colunas da antropologia, antes de entrar no ponto principal de nossa análise, que é a escola britânica. Temos Franz Boas nos Estados Unidos, Marcel Mauss na França e Bronislaw Malinowski e A. R. Radcliffe-Brown na Inglaterra. Uma das questões que influenciaram para a visão “marginal” da antropologia nos primeiros anos de sua fundamentação teórica e metodológica, apesar da influenciada escola britânica sobre a obra de Durkheim, foi a indefinição nos parâmetros básicos da disciplina, e o ponto de vista social dos pais fundadores da antropologia provirem socialmente de grupos estrangeiros – Mauss era judeu, Radcliffe-Brown era de classe trabalhadora em uma Inglaterra elitista, Malinowski era estrangeiro e Boas era estrangeiro e judeu – lutando e tentando romper com os evolucionistas como Morgan e Tylor e os parâmetros que tinham estabelecido nas ciências sociais.

Na França, o estudo de povos não europeus de Durkheim foi a abertura que Mauss encontrou para fundamentar sua entrada acadêmica e dar continuidade a obra de seu tio. Nos Estados Unidos da América, Boas encontrou respeito na transição acadêmica e se tornou ponto de referência na antropologia. Na Inglaterra, porém, essa transição acaba acontecendo com mais força, sendo vista como uma revolução intelectual e ruptura, diferentemente da França e Estados Unidos da América onde uma visão de continuidade vigorou já que a influência dos evolucionistas foi criticada por Malinowski e Radcliffe-Brown. O que acaba sendo à base dos críticos da história antropológica para sustentarem que a escola britânica é o local de surgimento da antropologia moderna com Malinowski e Radcliffe-Brown, sendo a “ciência de parentesco”, que é um método britânico criado por Malinowski e uma teoria desenvolvida por Radcliffe-Brown, se consolidou como uma “ciência da sociedade” – em quanto as muitas áreas da antropologia americana não se destacou nos primeiros anos (ERIKSEN, 2007, p. 53).

Bronislaw Malinowski trabalha com uma visão de sociedade holística, onde partes se entrelaçam em um todo sincrônico – não histórico – desde seus primeiros trabalhos e os mais importantes como “*Os argonautas do pacífico ocidental*” (1984) que teve sua primeira publicação logo após a I Guerra Mundial e foi considerada a obra mais revolucionária da antropologia, o que lhe deu prestígio e atraiu inúmeros pesquisadores para sua universidade e que mais tarde seriam conhecidos na antropologia.

Em “*Os argonautas do pacífico ocidental*” podemos concentrar nosso entendimento e análise nas principais características metodológicas e teóricas que Malinowski desenvolveu e influenciou outras gerações – e são o foco de nossa reflexão sobre esse autor para esse trabalho – como em Evans-Pritchard. A obra é extremamente detalhada e vigorosa busca

descrever o sistema de comércio de “Kula⁶⁵” e sua relação com outras instituições de moradores da ilha da Melanésia como liderança política, economia doméstica, posição social e *parentesco* (grifo meu).

A “observação participante” de Malinowski estabeleceu uma nova base para as pesquisas etnográficas onde a vida no dia-a-dia devia ser registrada coletando detalhes de produções, padrões, trocas e conflitos, demonstrando o universo altamente complexo e multifacetado contrapondo aos autores evolucionistas que o precederam nas ciências sociais britânicas e rompendo com essa nova proposta para a antropologia e seu método. Com essa obra, Malinowski coloca em xeque projetos comparativos de características individuais e propõe a inter-relação como essencial para qualquer análise etnográfica, teoria que os antropólogos consideram menos importante que a sua metodologia. O seu funcionalismo – diferentemente de Durkheim – põe o indivíduo como objetivo do sistema e não a sociedade, assim as instituições existiriam para as pessoas.

Durante algumas décadas, após a sua morte, a teoria malinowskiana continuou em destaque até as críticas de um “individualismo metodológico” disfarçado, mas voltaria com força com a defesa de Radcliffe-Brown para a importância de captar o ponto de vista do nativo no que ficou conhecido como campanha “anti-histórica” na antropologia britânica, transformando Malinowski em uma obra menos criticada.

Malinowski se denominava funcionalista, apesar de críticos e comentadores o colocarem como fundador das ideias de seus rivais estrutural-funcionalista (ERIKSEN, 2007, p. 58), onde para ele o indivíduo era o fundamento da sociedade e tinha agência por ser criador da mesma. Já os estrutural-funcionalistas viam os indivíduos como um fenômeno da sociedade e de pouca agência de interesses – com grande influência direta de Durkheim. Essa corrente “funcionalista” malinowskiana e “estrutural-funcionalista” de Radcliffe-Brown foram ditas como opostas e inimigas por anos, até a obra de Evans-Pritchard que as conciliou de maneira inovadora e bem eficiente como teoria e metodologia.

Radcliffe-Brown foi seguidor de Durkheim em suas ideias e considerava o indivíduo produto da sociedade, foi admirador e grande conhecedor da obra durkheimiana “*Formas elementares da vida religiosa*”, estudou e lecionou durante anos na Universidade de Oxford, apesar de seus primeiros trabalhos sobre os moradores das Ilhas Andaman na Índia terem sido considerados no estilo difusionista, quando conheceu melhor a obra de Durkheim se influenciou e tentou aplicar a sociologia com materiais etnográficos.

Durante o período entre guerras a antropologia britânica houve dois importantes momentos. O primeiro foi marcado pelas obras etnográficas detalhadas na região do Pacífico sobre influência de Malinowski – e após a sua partida para os Estados Unidos da América. O segundo foi marcado pela influência de trabalhos com análises estruturais no estilo durkheimiano sobre a África. “*Enquanto Malinowski preparava seus alunos para irem a campo e procurarem as motivações humanas e a lógica da ação, Radcliffe-Brown pedia aos seus que descobrissem princípios estruturais abstratos e mecanismos de integração social*” (ERIKSEN, 2010, p. 59). Esses mecanismos que Radcliffe-Brown procurava encontrar eram as representações coletivas de Durkheim, para ele as estruturas sociais existem independentes dos atores individuais que a reproduzem e contribuem para a manutenção da estrutura social como um todo.

A influência de Durkheim em Radcliffe-Brown está principalmente na afirmação que as instituições existem porque elas mantêm o social. Ele articulou a teoria social e o método etnográfico gerando uma disciplina na Universidade de Oxford e influenciou posteriormente autores como Morgan, que começaram a ver o “parentesco” como uma chave a organização social em pequenos grupos sociais. O uso do sistema de parentesco começava a se tornar uma

⁶⁵ *Idem nota 16.*

entrada para Radcliffe-Brown para relacionar o conceito de Durkheim vinculado com o parentesco como sistema jurídico de Malinowski – sendo assim o parentesco uma forma de interação social complexo – com direitos e deveres – fundamental para a estrutura social. “(...) estrutural-funcionalistas passaram a estudar outras instituições em sociedades primitivas: política, economia, religião, adaptação ecológica e etc.” (ERIKSEN, 2010, p. 60), onde o parentesco serviria para ver como se estrutura e funcionam os grupos e as corporações nessas sociedades.

Destaco Evans-Pritchard como o pesquisador que melhor conseguiu desenvolver a relação entre teoria e trabalho de campo em sua obra, usando assim a metodologia de trabalho de campo de Malinowski e a teoria desenvolvida por Radcliffe-Brown, o que não o limitou a desenvolver em sua obra uma crescente e original construção intelectual partindo do funcional-estruturalismo a sua análise da “função para o significado” (STEIL in TEIXEIRA, 2010, p. 126).

A obra de Evans-Pritchard desenha com uma experiência metodológica e teórica bem particular, usando a influência metodológica de Malinowski, sua observação participante a contribuição da experiência teórica de Radcliffe-Brown e seus relatos selecionados e articulados para demonstrar a estrutura e para construir nas suas características uma *abstração estrutural na análise etnográfica*, o que só Evans-Pritchard soube relacionar e fazer (KUPER, 1999, p. 89). Para melhor entender essa teoria de *abstração etnográfica* desenvolvida, podemos dividi-la em três níveis ou fases.

No seu primeiro trabalho de campo “*Bruxaria, Oráculos e magia entre os Azande*” no Sudão, Evans-Pritchard apresenta a feitiçaria como centro principal de seu trabalho. A feitiçaria é abordada com dois direcionamentos e é entendida como uma “válvula de escape – segurança” que transforma todos os conflitos sociais em inofensivos, mantendo a interação social na maneira mais durkheimiano possível. Sendo uma abordagem complexa e inteiriça onde busca entender a ordem social sem desconsiderar a complexidade e racionalidade de uma sociedade que só pode ser entendida de dentro dos eventos, sem separá-los um dos outros.

A segunda obra importante de Evans-Pritchard, “*Os Nuer*” é resultado do trabalho de campo desenvolvido com o povo Azande, onde estuda a organização política patrilinear desse povo pastoril e “sem estado” - e como se pode ocorrer uma organização política grande e complexa sem uma liderança centralizada. O livro é uma experiência de campo em que a ciência de parentesco de Radcliffe-Brown é a chave de entendimento das organizações sociais e segmentárias.

A obra “*A religião dos Nuer*” é uma proposta de etnografia sobre a religião dos Nuer, discutindo aspectos de religião e sociedade entre os Nuer, onde o autor usa quatro aspectos etnográficos para relacionar suas considerações e para entender o diálogo entre razão social e religião: espírito, símbolo, moral e cosmologia.

2.1 O debate sobre símbolos religiosos hoje em dia.

A principal contribuição de Evans-Pritchard às Ciências Sociais e antropologia e aos teóricos de sua geração é a proposta etnográfica de uma contextualização das “culturas” ditas como primitivas. Posteriormente com a proposta de Evans-Pritchard de “problema simbólico”, sugere-se uma leitura de todas as complexas sociedades e estruturas com os seus respectivos símbolos e as categorias sociais que estão representando.

Atualmente, existem as mais diferentes expressões relacionadas ao campo da emoção, dentre elas, “cuidado”, “terapia” e “sofrimento”, que se mostram como expressões fortes e presentes nas relações humanas. Tomo para analisar símbolos religiosos na Tenda Cigana Espiritualista Tzara Ramirez a “cura” como emoção de grande expressão e que rege as

relações humanas nos rituais. Assim através da “cura” analisarei como o campo relaciona símbolos religiosos e ciganos, a cura é o caminho para análise do meu “problema simbólico”.

Ao entrar na Tenda Cigana Espiritualista Tzara Ramirez pela primeira vez pensei como a análise sobre símbolos ritualísticos seria uma tarefa gigantesca, pois meu primeiro contato com a leitura sobre “sincretismos” me jogavam sempre a fazer uma eterna análise de como aquele complexo conjunto de elementos se formava. Procurei abdicar dessa perspectiva inicial e resolvi analisar os símbolos religiosos da Tenda de outra maneira. Parto da resposta que sempre me foi dada pelo campo para entender como posso analisar símbolo religioso nesse contexto.

Parto então da “cura” como “nexo-estruturante” (CAMURÇA, 2009, p. 174) do meu campo, sendo esse elemento o mantenedor da realidade simbólica da Tenda. Em meio a campo religioso brasileiro lotado de “pluralismo” (GIUMBELLI, 1996; SANCHIS, 1997, MARIZ & MACHADO, 1998; TEIXEIRA & MENEZES, 2006) entrei no meu campo com uma errônea mentalidade do que iria estudar como “dinâmica” (CAMURÇA, 2009, p.174) de símbolos religiosos. Encontrei na Tenda um “universo simbólico” (CARVALHO, 1992, p. 134) carregado de imagens e símbolos religiosos tradicionalmente ligados ao catolicismo e cristianismo, e por isso pensei que iria observar como esse cristianismo atravessaria e permearia a realidade simbólica da Tenda.

Em sua análise de sincretismo Pierre Sanchis dividiu o sincretismo em dois níveis no campo religioso Brasileiro, o histórico e o Estrutural (SANCHIS, 1997, p. 105), e o que achei que acontecia na Tenda era o velho “sincretismo histórico” que o catolicismo promove, com o catolicismo como “fundante social” (STEIL, 2001, p. 116) da religiosidade brasileira. Mas com mais observação a formação de sistema simbólico (BOURDIEU, 2009, p. 40) mais aproximado com “sincretismo estrutural” de Sanchis, que tem grande força na formação da própria história da Tenda, que desliza entre sua liderança e primeiros trabalhos ocorridos no candomblé de Juan Ramirez, e a grande parcela dos médiuns umbandistas que vem há anos freqüentando e sendo massacrante maioria dos participantes do grupo.



⁶⁶ Foto “Imagem de Nossa senhora e Jesus – Festa de Nossa Senhora 2012” – Cleiton M. Maia – acervo pessoal

Observando essas interações (CAMURÇA, 2009, p. 174) do candomblé e umbanda na formação da Tenda, consegui entender as interseções (CAMURÇA, 2009, p. 174) que transformam os símbolos cristãos tão fortes a minha vista prematura ao campo. A realidade religiosa da Tenda é extremamente porosa (GUIMARÃES, 1996, p. 129; SANCHIS, 1997, p. 123) encontrando símbolos de umbanda, candomblé, religiões New Age e símbolos ciganos, assim como é a realidade religiosa dos médiuns que ali estão e frequentam de maneira rotineira essas mais variadas realidades religiosas. Isso gera a hibridização que Sanchis (SANCHIS, 1997, p. 104) chamou de “exigências paralelas” dos símbolos religiosos onde os empréstimos mútuos, nesse caso da umbanda e candomblé, estão acontecendo com frequência e muitas vezes sendo acusados como perigo (DOUGLAS, 2012, p. 123) para a Tenda⁶⁷, ou contaminação mútua (SANCHIS, 1997, p. 104) para os grupos religiosos envolvidos.

2.2 Caleidoscópio de mágicas

A relação de pacientes e médiuns na tenda Tzara Ramirez chamou nossa atenção desde o primeiro dia de campo, antes mesmo dos atendimentos e incorporações começarem a acontecer. Quando iniciamos nossa observação do espaço físico onde a Tenda está organizada algumas coisas foram se destacando aos nossos olhos. Entre os primeiros detalhes observados, a “sala de recepção⁶⁸” atraiu nossa atenção; a mesma corresponde a uma pequena sala onde uma das adeptas da Tzara Ramirez exerce o papel de secretária, anotando os nomes dos médiuns presentes no dia de atendimento, recebendo a função que cada um irá exercer após a incorporação e anotando os nomes e pedidos de atendimento de todos os pacientes da Tenda. Assim é organizada uma sequência entre as pessoas que serão atendidas e também entre os médiuns que realizarão os atendimentos; isso gera a ordem e eficácia no atendimento de tantas pessoas em um número limitado de horas.

A “sala de recepção” além de ser o local de organização das consultas é também o arquivo da Tzara Ramirez, onde todas as fichas são organizadas e arquivadas desde os primeiros médiuns e pacientes da Tenda. Nesse mesmo espaço encontramos, cobrindo as paredes, um número incontável de diplomas e certificados de cursos nas mais diversas áreas de medicina, fisioterapia, terapias orientais e etc. com nomes de vários médiuns da Tzara Ramirez – mostrando as qualificações adquiridas por esses médiuns fora do espaço sagrado da Tenda – no meio acadêmico.

2.3 Ritual de energização e descoberta de “cor” – elemento

Ao acompanhar de perto os dias de atendimento de pacientes, pudemos ouvir inúmeras vezes a médium Arimar⁶⁹ falar “Para cuidar dos pacientes, temos que cuidar de nós primeiro; você tem que estar bem”, sem contar as variações da mesma frase com o mesmo propósito. Existe uma norma que é seguida pelos médiuns da Tzara Ramirez em todas as semanas que eventos e atendimentos acontecem: os médiuns se privam de bebidas alcoólicas, de carne vermelha, de relações sexuais e “noitadas”, além de realizarem banhos com determinadas ervas no dia anterior ao atendimento.

Uma semana antes do ritual nomeado pelos médiuns como *Ritual de Energização*, foi solicitado a cada médium que providenciasse dez elementos diferentes que iriam compor o ritual. Assim, durante os atendimentos realizados na tenda anterior, circulava entre todos os médiuns uma lista com os itens que eles deveriam comprar. Entre os elementos solicitados

⁶⁷ Como caso chamado de “pemba” nesse trabalho.

⁶⁸ Esse nome não é usado na Tzara Ramirez, foi escolhido pelos pesquisadores, já que tal espaço físico não destacou-se desde o início de nossa pesquisa.

⁶⁹ Depois do médium Marcelo, ela é a mais importante da casa, sempre à frente dos rituais e resolução de problemas.

para a energização estavam: dois metros de tecido roxo, um metro de murin branco, um vidro de essência de rosa branca, uma vela de sete dias roxa, duas pedras ametistas, um quartzo verde, um pacote de incenso de massala, um molho de ervas e uma pomba. Logo no início do ritual, fizeram uma conferência para saber se os adeptos tinham levado tudo e a cada item era feita uma explicação de sua ação e importância para o médium que iria participar da energização. Todo o processo era muito bem explicado, com o objetivo de esclarecer e orientar os próprios adeptos que nunca tinham participado desse ritual tão específico.

Todos haviam chegado já com um banho de ervas tomado em suas casas – já que após o ritual todos atenderiam na Tzara Ramirez – o que pouparia tempo no ritual de energização e descoberta de “cor⁷⁰” que cada médium “vibraria⁷¹”. Na abertura do ritual todos os médiuns se apresentaram vestidos de branco e sem nenhum ornamento, posicionando-se de maneira circular e com as mãos dadas para recitar um “Pai nosso” e uma “Ave Maria⁷²”; esse processo aconteceu após longo discurso da Arimar sobre o “amor” e o propósito relacionado ao amor que aquele evento ritualístico tinha – as relações de amor eram foco ali naquele ritual – amor a si mesmo e o cuidado com sua espiritualidade, amor para com os pacientes em se preparar para atendê-los e o amor a sua própria espiritualidade.

Orações foram feitas e repetidas, todos deitaram para meditar e evocar os espíritos ciganos que eles acreditam que estão no ambiente para auxiliar e harmonizar todo o ritual; iniciam um relaxamento deitados por alguns minutos até que os objetos pedidos começam a serem usados na mesma ordem entre todos os quarenta médiuns participantes - sem contar a médium Arimar que participa conduzindo todo o ritual. Todos se deitam no murin branco direcionados para a porta da tenda – onde está localizada a Salamandra⁷³ - e acendem a vela roxa, que foi colocada em um prato branco, na direção da cabeça. Enquanto isso Arimar transita entre cada um dos médiuns acendendo um incenso para cada um dos adeptos ao lado de sua vela e colocando um “punhado” de ervas nos olhos dos médiuns deitados. Com as ervas posicionadas, uma ametista é colocada em cada mão dos adeptos e o quartzo é colocado na direção do chácara central - no topo da cabeça – onde ambas as pedras são banhadas na essência de rosas brancas.

Enquanto os médiuns encontram-se deitados, a pomba é usada para desenhar nos outros pontos de chácaras uma estrela de seis pontas conhecida como “Hexagrama” ou “Estrela de Davi”. Existe uma única exceção no ritual – a médium Simone – segunda na relação de hierarquia, que recebe dois desenhos de estrelas a mais – um na testa e outro no coração - essa mesma médium se destacará mais a frente em outro momento do ritual. Durante a observação do ritual foi possível lembrar da descrição da funcionalidade de cada elemento – feito por Arimar num primeiro momento – e assim foi possível estabelecer uma relação e contextualizar esse ritual não apenas como mais um procedimento esperado dos médiuns, mas também como um tratamento para os mesmos enquanto pacientes e posteriormente “terapeutas”.

A escolha dos chácaras como locais para posicionamento dos outros objetos acontece de maneira muito bem organizada; a vela e o incenso são colocados na direção do chácara central, enquanto os médiuns estão deitados, para seu espírito cigano e anjo da guarda como sinal de entrega do ponto mais importante deste médium; as pedras banhadas em essência de rosas brancas são colocadas nos chácaras superiores dos médiuns e completando o

⁷⁰ No dia do ritual a médium Arimar explicou que a energização serviria também para descobrir a cor que os médiuns têm – determinando assim pela cor qual elemento seria o manipulado por esse médium durante seu atendimento aos pacientes (terra, água, fogo e ar).

⁷¹ Expressão usada entre eles como marcador de proeminência espiritual com elemento.

⁷² Em muitos momentos ritualísticos a orações católicas é apropriada, assim como alguns pontos.

⁷³ Como os médiuns da Tzara Ramirez chamam a fogueira cigana que é acesa em todo o ritual.

fechamento dos chácaras a pomba é usada para “isolar⁷⁴” os outros chácaras. E por último o elemento usado para abrir visões e ligações espirituais são as ervas nos olhos, relacionados à abertura e pureza necessárias para a segunda parte do ritual.

Após alguns minutos deitados meditando, os adeptos foram sendo acordados por Arimar um a um e direcionados a uma sala especial de orações para rezar e depois colocarem suas velas na “sala dos potes⁷⁵” para ficar durante uma semana acesas. Após essa etapa com todos os adeptos que participaram do ritual de energização, todos se colocaram de pé e ao centro um incensário de grande porte foi aceso com um incenso de cada médium para começar a segunda fase da energização, onde as cores de “vibração” desses adeptos seriam informadas pelos espíritos ciganos ali presentes e eles saberiam com quais tipos de energias trabalhar e manipular no tratamento de seus pacientes.

Na segunda etapa do ritual todos se colocam em forma de círculo e com as mãos dadas enquanto Arimar, que está posicionada ao centro, passa com o defumador direcionando os adeptos, um de cada vez para o centro e utilizando um pendulo baseada na cromoterapia, identifica a cor de maior ação daquele médium e revela em segredo, ao pé de ouvido, enquanto os outros médiuns recitam um pai nosso constante quase como um mantra devido a demora e repetição da mesma seqüência de descoberta de cores com cada um dos adeptos. Como todos estão de olhos fechados e repetindo a oração, não observam as cores que são ditas para cada um de seus companheiros; como nós estávamos colados ao círculo e de olhos abertos, não pudemos deixar de notar a seqüência de cores atribuídas a cada um dos médiuns, sendo: doze verdes, dez amarelos, três vermelhos⁷⁶, quatro rosas, dois azuis e os outros oito não identificamos em nossa leitura labial.

A única médium que não teve sua cor revelada foi Simone, mencionada acima, sendo a segunda na ordem da hierarquia e importância nos rituais e que recebeu um tratamento especial na primeira parte da energização. Quando chamada ao centro por Arimar, a cor de Simone não foi revelada, mesmo com muita insistência e demora, e ela voltou para a parte de fora do círculo sem receber sua cor de vibração, gerando um desconforto e sentimento coletivo de tristeza, onde muitos adeptos a abraçaram e falaram com ar de solidariedade já que sem a cor revelada, a mesma estaria fora do trato direto com os pacientes.

Após uma semana do ritual de energização e os médiuns de volta à tenda, todos foram reunidos de forma circular para organizarem duplas, trios e quartetos de tratamentos, onde Arimar, após a triagem⁷⁷ que ocorre em um momento posterior ao passe, indicaria a esses grupos de médiuns sempre de cores de vibração correspondentes a elementos diferentes da natureza, gerando assim um equilíbrio no tratamento. Nas frases da Arimar: “*Vocês terão a responsabilidade sobre esses pacientes e tem que fazer de tudo para tratar eles*”, “*Entregá-los bonzinhos*”. Só nesse momento pudemos entender a importância para os adeptos desse trabalho de energização, onde a busca de um auto-equilíbrio se torna ponto principal para o início de atendimento aos seus pacientes, onde estar preparado é importante para poder trabalhar em conjunto na busca da cura para os outros.

⁷⁴ A pomba é usada como isolante na Umbanda também, onde os próprios adeptos de duplo pertencimento brincaram com o significado da pomba nesse ritual – quando perguntada qual a sua função, alguns aos sorrisos responderam: Riscar o ponto! E foram repreendidos por Arimar, mandando esquecer o outro lado!

⁷⁵ Local separado para os potes ciganos - os potes são usados no batismo de entrada dos adeptos e correspondem a sua aliança com Tenda Tzara Ramirez.

⁷⁶ A cor vermelha não é considerada boa para trabalhos com os pacientes, onde os médiuns nessas cores não estão desprendidos das coisas materiais, e por isso ficam em trabalhos que não sejam direcionados a cura.

⁷⁷ Assim que chegam na Tenda Tzara Ramirez os pacientes são levados a uma linha de passe composta por uma média de 30 a 40 médiuns – fase inicial dos atendimentos e obrigatória a todos – como uma clínica de diagnósticos gerais, onde se determinará que tipo de trabalho e qual a intensidade do mesmo será feito com cada paciente.

2.4 Cigana Deuselena

Uma das figuras que mais chamou nossa atenção e nos deixou reflexivos sobre essa relação de tratamento entre médiuns e seus pacientes foi a Cigana Deuselena. Apesar de sermos recebidos desde o primeiro dia de campo na Tenda Tzara Ramirez, algumas relações de afinidades começaram a ser moldadas por motivos diversos, onde o casal de ciganos chamados Cigana Deuselena e Cigano Aldebaram se aproximaram e dedicaram sempre uma atenção especial a explicar e nos levar em todos os lugares dentro da Tenda. Desde o primeiro contato, Deuselena expôs sua vida e problemas – inclusive de saúde – com muita intimidade.



Deuselena tem problemas nos rins a mais de dez anos e faz hemodiálise; por esse motivo sempre sente muitas dores e está debilitada durante os fins de semana na Tenda, mas mesmo assim nunca falta e seu marido tem a responsabilidade de montar a Salamandra em todos os rituais, responsabilidade essa dada pelo líder Marcelo e que ele exhibe com grande orgulho.

Aldebaram e Deuselena são formados em fisioterapia e trabalham com atendimento em domicílio em vários locais do Rio de Janeiro; sempre muito bem informados e ligados na área médica decidiram que as seções de hemodiálise que Deuselena precisaria vivenciar seriam feitas em casa, para facilitar e diminuir os transtornos para ambos. Na primeira vez que esse assunto de tratamento surgiu não foi possível perguntar se alguma forma de acompanhamento era feita ali na tenda mesmo, mas com o convívio nas muitas tendas, nos atendimentos de domingo e festividades que estivemos juntos tratamos de perguntar e sempre recebemos respostas vazias e escorregadias, até que em um dia mais alegre em um terreiro de candomblé que estivemos juntos, a pergunta foi novamente realizada obteve a seguinte resposta: “Deuselena não trata na tenda não, nenhuma forma de acompanhamento, só orações e energias por ela” e esse foi um momento de grande confusão e dúvidas sobre essa relação com a tenda.

Durante o campo ouvimos vários relatos de curas complexas como câncer e outras mais – por parte dos adeptos e dos pacientes – com reportagem de jornais e pedidos de televisão para filmar, porém quando um adepto de tanto tempo e destaque nos trabalhos fica doente não é acompanhado nos tratamentos.

⁷⁸ Foto “Cigana Deuselena Ramirez se arrumando” – Cleiton M. Maia – acervo pessoal

⁷⁹ Foto “Dança do Cigano Aldebaram Ramirez e a Cigana Deuselena Ramirez” – Cleiton M. Maia – acervo pessoal

O constante discurso de busca de cura dos frequentadores da Tenda, seja cura espiritual, física, cura de amor, relacionamento, na vida financeira, e o constante discurso de cura/equilíbrio de si mesmo, para tratar dos outros, levam esse complementar infinito (BERGER, 1985, p. 127) que tende a aproveitar os símbolos, acolhendo a maior quantidade possível de religiões e símbolos religiosos, é comum na Tenda. (CARVALHO, 1992, p. 156). E é no caso da Cigana Deuselena que consegui entender como a “cura” tem grande força nesses microprocessos de configuração de identidade (CAMURÇA, 2009, p. 176) que vão formar a realidade simbólica da Tenda.

Na busca da “cura”, o pecar por excesso é extremamente válido, como trabalhou Birman (BIRMAN, 1995) no ato de a pessoa se sentir conectada a todas às religiosidades, ou a mais de uma, possibilitando o que Camurça (2009, p. 177) cita “uma maior proteção, no maior número de vínculos possíveis”, o que não difícil de se pensar dentro da realidade desses médiuns e seu pluralismo institucional (MARIZ e MACHADO, 1994) ou duplo pertencimento religioso (ROLIM, 1994). Forma o que Leila Amaral (2000, p. 15) chamou de religiosidade caleidoscópica com um sincretismo em movimento, movidos pela obsessão pela cura (AMARAL, 2000, pág. 61), como se constantemente o ritual e os símbolos religiosos na Tenda tivessem a função “catártica de cura” mencionada por Turner (2005, p. 203) na organização da vida social.

CAPÍTULO III – POR BAIXO DA SAIA DA CIGANA – UMA ANÁLISE SOBRE GÊNERO, FEMINILIDADE, INCORPORAÇÃO E EMOÇÃO NA TENDA CIGANA ESPIRITUALISTA TZARA RAMIREZ

No debate gênero/sexualidade no meio acadêmico, tornou-se indispensável uma reflexão sobre posicionamentos de autores como Verena Stolcke, Judith Butler e Donna Haraway para desenhar a base conceitual de gênero/sexualidade – principalmente – como o entendimento e posicionamentos dessas temáticas se relacionam a questão de identidade e influências sociais. Verena Stolcke (1991, p.103 - 104) direciona seu trabalho para opor gênero como um fato natural e universal, colocando assim gênero como uma possível formulação cultural. Para a autora sexo/gênero seriam construções simbólicas e analíticas no pensamento de fatores biológicos – o que muitas vezes acabou gerando um determinismo – enquanto sexualidade e identidades sexuais resultariam de uma “teia” influenciada por fatores sociais, culturais e psicológicos, assim sexo/gênero estariam unidos no campo – mas com propósitos e funções bem diferenciadas (STOLCKE, 1991, p.104).

Em contraponto, a autora Donna Haraway (2004, p. 210) defende a construção da temática gênero como individual em cada sociedade, assim como o conceito de gênero. Para a autora, gênero tem como objetivo classificar e diferenciar masculino e feminino, isso através de uma universalização de conceitos históricos e pré-definidos pela sociedade como bipolar homem-mulher para hierarquizar e definir as próprias relações sociais. Mas somente nos texto de Gonçalves (2000, p. 98) e suas observações pude mapear e problematizar essas questões no campo proposto, onde pensando gênero, diferenças sexuais e sexualidade como construções sociais que por questões políticas formariam uma dominação masculina (ALMEIDA, 1996, p. 184), o que as feministas combateram em seus debates sobre compreensão de gênero calcada em uma dominação biológica ou cultural.

Pensando sobre o debate de gênero, sexo e sexualidade da antropologia – e trazendo para o campo proposto – proponho uma reflexão sobre essa temática na Tenda Tzara Ramirez, um local onde essa dominação masculina seria colocada em confronto. Seria ali construída uma compreensão de gênero, sexo e sexualidade em que a hierarquia seja diferente da vista comumente no nosso dia-a-dia? E finalmente o que mais me intriga: seria uma construção social a feminilidade e sexualidade cigana que observamos na performance de incorporação ocorridos na Tenda Tzara Ramirez?

3.1.1 Meu querido diário, uma fotografia em vermelho

Em um dos meus primeiros dias de campo para o mestrado resolvi sentar em vários lugares diferentes do espaço externo da Tenda e ficar observando os ciganos que circulavam incorporados ali em meio aos pacientes que esperavam sentados ou na famosa fila do lado direito⁸⁰ coladinha com a parede. Eu havia chegado atrasado, e mesmo com a permissão de circular, olhar e perguntar o que quisesse, me contentei em saber que não sabia ainda o que perguntar e muito menos o que observar, por isso sentar e observar, esperando as primeiras questões e análises se formarem na minha cabeça.

Após a tarde inteira mudando de lugar e observando coisas, o anoitecer começava a chegar e os ciganos todos começaram a caminhar para o ritual da Salamandra, resolvi então subir na escada do meio do pátio que dá acesso à casa do Barô Juan – Marcelo – e fotografar o ritual da fogueira. Após algumas orações e preces, uma música cigana – flamenca ou hispânica começa a ser tocada nos alto-falantes e as velas e incensos são jogadas no centro da fogueira, o que faz com que a mesma acenda.

⁸⁰ A fila de entrada para o espaço interno da Tenda sempre se forma do lado direito do terreno e após entrar, os pacientes circulam de forma horária no espaço, tudo sempre no sentido horário.

Após a primeira, no máximo segunda foto percebi que a quantidade de velas vermelhas na fotografia era descomunal, e que apesar de todos terem mais de uma vela na mão sempre as mulheres tinham uma vela vermelha e uma outra segunda qualquer, já os homens tinham uma vela amarela e uma segunda qualquer. Só após essa contagem boba pensei: “Nossa! Quanta mulher”. Resolvi observar os dias em diante como esse número de mulheres médiuns, mulheres pacientes e trabalhos com mulheres iria se desenvolver.



81

Nas outras semanas de campo, chegando antes da abertura do próprio local, pude começar a observar os médiuns chegando e se arrumando para aberturas dos portões e até mesmo conversar com a cigana responsável pelas fichas de ciganos adeptos e fichas de pacientes adeptos. A tenda tem mais de quinhentos médiuns que se revezam quinzenalmente, e desse grupo todo, mais de 2/3 são de médiuns mulheres. E nas contagem de filas – já que não pude olhar as fichas de pacientes, por um respeito quase que médico e totalmente compreensível – contei sempre mais de setenta pacientes por domingo, onde mais de cinquenta eram mulheres, a cada nova fila que se formava.

Delimitando a força da presença feminina na Tenda Tzara Ramirez, comecei a observar como a presença feminina se tornaria eixo para entendimento de como se organizam os rituais da tenda e como entre adeptas o que seria a tão comentada – entre elas – presença/experiência cigana, onde a feminilidade e sensualidade seriam de um destaque marcante. Mas destaco aqui a grande preocupação que tomou conta de todos os momentos de minha análise, a força que as construções simbólicas sociais que o “eu masculino” do que é feminino e sensual (BOURDIEU, 2012, p. 70), foi um grande receio que muitas vezes me fez parar e pensar se estava deixando a cigana me mostrar o que tinha debaixo de sua saia ou se eu estava enfiando minha cabeça de forma desesperada e enlouquecida pela sensualidade e

⁸¹Entrega de velas na salamandra - Fotografia Cleiton M. Maia – acervo pessoal.

força que o feminino exerce nesse local. Conto aqui com as visitas de colaboração de Narcisa Castilho Melo⁸², o que me ajudou na própria vigilância e reflexões contínuas sobre o assunto.

3.1.2 Olhando embaixo da saia

Semanalmente, os médiuns na Tenda se arrumam para os rituais da mesma maneira e os rituais, apesar de momentos singulares e especiais de cada semana, tem uma ordem e sequência que até então parecem incorruptíveis. Mulheres e homens chegam com suas roupas de dia a dia e direcionam-se para os vestiários para trocarem por suas roupas de rituais – ciganas – que não só ornamentam mas sim uma parte de todo o simbolismo que o próprio ritual exigirá delas em vários momentos com efeitos diferentes.

A primeira exigência às ciganas que entram na Tenda é colocar suas saias e tirar as sandálias, mesmo que ainda estejam se ornamentando e maquiando; os dois atos são de simbolismo feminino e de carga espiritual, já que mulheres devem usar saia. A saia se torna um marcador de ethos feminino cigano, uma construção simbólica do próprio corpo biológico (BOURDIEU, 2012, p. 70) e que elas não fazem questão nenhuma de ir contra essa naturalização feminina – pelo contrário – já que nesse contexto se tornará um marcador de hierarquia espiritual e ritualístico. A saia da cigana consegue reunir uma teia de funções ritualísticas no mesmo elemento, é o leque, o pandeiro, o perfume e a cor no mesmo lugar – que só a cigana tem.

Houve interessantes eventos em que a saia fez a diferenciação do que é feminino na tenda. O primeiro caso aconteceu com minha amiga de campo, que ouviu a seguinte fala de uma cigana que com ela conversava: *Vem de saia na próxima tenda, pois você como é mulher não deve vir de calça (Jeans), “tá invertido”, quando sair daqui vai carregar as energias ruins*. Como se a saia marcasse quem é homem e quem é mulher, energias masculinas e energias femininas do ambiente. Outro caso ocorreu duas vezes – mas com características diferentes e nos ajudam a entender a função da saia como marcador de feminilidade – foi a incorporação pela primeira vez de uma cigana, que eles chamam de “descer a cigana encostada ou “aflorar a cigana”⁸³. A primeira vez que vi esse fato acontecer percebi que as ciganas da casa logo correram para arrumar uma saia para a menina que em sua primeira vez manifestava, com os braços para cima – como se fosse começar um bailado cigano – foi de fácil colocação a saia, o que possibilitou quase que imediatamente que a “recém cigana” saísse a bailar com a saia semi-presas, já que a própria cigana nem esperou.

Em conversa com a médium Arimar logo perguntei e ela me explicou: *Viu que a cigana encostou, mas não estava completa, faltava a saia dela (sorrindo para mim), depois de colocar a saia ela “completou” e saiu dançando*. A cigana sem saia não é cigana. Outro caso de “descer ou aflorar a cigana” aconteceu poucas semanas depois, onde uma menina de quinze anos – cujo nome vou preservar – desceu sua cigana no momento de entrega a Salamandra, os braços se ergueram e as mãos se mexendo, como quem se preparava para um bailar de dança hispânica e quase no mesmo momento estava lá dançando em volta da Salamandra, o que quase se tornou um problema - já que esperava a mesma correria atrás de uma saia – já estava resolvido na forma que ela mesma tinha se vestido para ir a Tenda, um vestido longo e rodado.

⁸² Amiga e mestrandia em Ciências Sociais da UFRRJ/PPGCS – que pesquisando a relação dos médiuns com os pacientes nesse local, possibilitou aberturas e percepções sobre a relação e disputa entre feminino; essenciais para o desenvolvimento desse trabalho.

⁸³ Quando uma mulher – sendo de outra religião de incorporação ou não – incorpora pela primeira vez uma cigana; muito comum acontecer com visitantes na tenda.



84

Essas incorporações ou “descidas de ciganos” me levaram a aceitação de uma proposta metodológica em que verei o espírito – ou entidade – como parte da pessoa (BIRMAN, 2005, p. 404), o que me faz destacar a “menina” ator e o “espírito” entidade personagem, como um todo, destacando assim o papel da entidade na construção e representação do feminino cigano. E o curioso dessas “descidas” terem ocorrido sempre em mulheres na Tenda mostram a dificuldade na natureza masculina de admitir a possessão - ainda mais em um ambiente desses, marcado por danças, e cores (BIRMAN, 1995, p. 78); o ambiente onde a dominação dos rituais são majoritariamente femininos, com danças e performances femininas onde os homens se encontram em um estado de impotência simbólica aprendida sensual (BOURDIEU, 2012, p. 77), onde a predominância de incorporação é do feminino (BIRMAN, 2005, p. 409)

Pude observar a função da saia em vários momentos da tenda, com significados bem diferentes, mas em todos, elas assumindo papel de objetos que dentro da cultura e tradição cigana são femininos, e quando nas danças usadas ganham força para catalisar o sensual e o feminino. A primeira vez que observei isso foi em um passe que fui “convidado⁸⁵” pelo Barô Marcelo a participar. Foi meu primeiro momento de “experiência próxima” (GEERTZ, 1997, p. 87), estive no lugar de paciente e entendi muito do que eles mesmos me relataram depois, ver, sentir e imaginar como paciente.

A jovem cigana que a mim foi escolhida - pelo próprio Marcelo - para fazer o passe estava vestida como todas as ciganas da tenda normalmente se vestem, saias longas e coloridas e blusa (blusas coladas, colete, corpete) colada – somente as mais senhoras e casadas usam vestido – e como estava muito focado nos estudo das funções da saia como feminino cigano, o que representa, tinha ficado desatento com esse precioso detalhe. As blusas e os colos que se destacam de uma maneira tão exagerada ficando impossível não

⁸⁴Descida da jovem cigana - Fotografia Cleiton M. Maia – acervo pessoal.

⁸⁵ Esse evento aconteceu em um dos primeiros dias de Tenda, quando tinha acabado de receber autorização de Marcelo para acompanhar todas as atividades, e assim que acabaram os passes de pacientes, o chamado foi quase uma obrigação: Você ainda não tomou passe, vá! Numa obrigação – quase troca de favores – não tive como recusar.

reparar e ainda mais impossível evitar o contato que as ciganas “involuntariamente⁸⁶” exercem quando passam de um lado para o outro e de cima até embaixo praticando o passe. Destacando que o meu passe foi praticado em dupla – Jovem cigana e Barô Juan – que revezavam entre as minhas costas e a minha frente. Marcelo pegou o leque da jovem cigana e começou a me abanar com força e direcionar em mim o perfume que toda cigana tem e carrega o seu na Tenda; enquanto em minha frente a jovem cigana fazia o mesmo ritual com sua saia, a saia é o leque de uma cigana. O perfume⁸⁷ da cigana é outro destaque nessa construção de um feminino sagrado, no livro “O feminino sagrado” (CLÉMENT, C. KRISTEVA, J. 1998, p. 29) destaca sobre uma análise freudiana a função do perfume nos rituais, principalmente a feminilidade existente neles onde perfumes, odores, óleos, secreções, incenso e até saliva – tudo que produza cheiro tem a função sexual primitiva que faz o homem deixar-se levar, tendo associação com o transe.

A saia também ganhou duas funções em dias diferentes de minha participação no trabalho. Em uma das Salamandras que fiquei na região onde os ciganos incorporam e dançam, fui convidado por uma jovem cigana para que minha mão fosse lida, imediatamente aceitei e deixei ver como esse ritual aconteceria – já que não posso acompanhar esse tipo de atividade de outros pacientes – assim que chegamos ao seu lugar de leitura, me dei conta de duas coisas, o barracão era das mulheres. Somente mulheres ficavam dentro da Tenda após o momento de passes e ritual de Salamandra, somente as ciganas liam as mãos, jogavam cartas, dançavam e realizavam demais atividades ritualísticas. Cabia aos homens trabalhos mais secundários – não inferiores - mas de manutenção e contenção do sagrado - o espaço fora da tenda. O homem domina o fora da Tenda com funções como arrumar a Salamandra, organizar as filas e atendimentos e a mulher cuida das atividades de dentro da Tenda dominando assim o sagrado do lar cigano, da tenda cigana (BOURDIEU, 2012, p. 72), função de homem e mulher bem estabelecida e hierarquizada – função de homem social e de mulher religioso (BIRMAN, 1995, p. 80). A segunda percepção foram as cores que desde as fotos, citadas anteriormente, não voltavam a ser tão fortes, o vermelho e cores quentes estavam com força dentro do barracão e na saia da cigana que lia minha mão. Toda vez que o calor do ambiente e da Salamandra fazia minha mão suar, ela abanava a saia e passava-a com força em minha mão e repetia: *A saia tem o poder de purificar as energias, o vento e o perfume ajudam*, e lia minha mão.

Logo que essa leitura terminou, comecei a perguntar para as ciganas da Tenda a função das cores, que sempre associadas as cores das velas representam as angústias e necessidades dos pacientes e poder das ciganas incorporadas. O vermelho, do amor e paixão é cor presente em todas as ciganas, algumas mesclam com dourado, verde, rosa e até preto, mas muito me impressionou a ditadura do vermelho nas vestes das ciganas e nas velas dos pacientes. Não pude deixar de me perguntar: será que todas as mulheres – pacientes e médiuns da Tzara - querem amor? Será que toda cigana quer manipular o amor?

Conversando com as ciganas, ouvi alguns relatos importantes sobre o amor. Esse amor apareceu na fala de várias adeptas quando falava de seu duplo pertencimento. Quando indagadas o porquê de ir à Tenda além de sua religião de origem, elas sempre dizem que é por causa do amor que tem na Tenda. Cigana Cynthia me disse:

“aqui na tenda tem um amor muito grande, os pacientes são muito carentes, carentes até de um abraço. Tem vezes que sinto que eles ficam esperando o abraço e a palavra de consolo do final do passe. E as mulheres então,

⁸⁶ Observação que minha amiga Narcisa fez, ao observar e fotografar meu passe de fora, onde eu parecia envolvido em uma dança da jovem cigana e Marcelo, com leques, abanos de saia e assopros colados.

⁸⁷ Desde as mulheres judias e outras mais do mundo antigo, que tinha como função de levar incenso ou perfumes (óleos) a locais ou ritos sagrados – caso das mais variadas mulheres na Bíblia.

precisando de amor dos “homens”, casamento, família e filhos. Aqui o amor é diferente, a energia é diferente, e minha cigana diz que tenho cuidar dela aqui, fazendo o amor.”

No livro *Antropologia das emoções*, Claudia Barcellos Rezende e Maria Claudia Coelho (REZENDE, 2010, p. 12 - 13) trabalham as emoções e destacam a necessidade de interpretar essas emoções como sócias, mas com o cuidado de estudá-las de sociedade em sociedade. Com o cuidado de entendê-las como símbolos culturais dentro de seus contextos. O amor seria então um símbolo que se configurou por causa da grande presença de mulheres médiuns e pacientes mulheres na Tenda Tzara Ramirez? E a sexualidade e sensualidade feminina seriam o modelo de feminilidade que toda mulher que está aí quer ser e todo homem queria ter? Aconteceria na Tenda Tzara Ramirez uma dominação de modelo feminino de maneira oposta ao proposto do Bourdieu? Uma “dominação feminina” que coloca os homens no papel de querer ser dominado por essa mulher cigana que tem feminilidade exacerbada que coloca os próprios adeptos em um local de invisibilidade no ritual (BOURDIEU, 2012, p. 84), onde ciganos homens se tornam meros animadores e assistentes (BOURDIEU, 2012, p. 74) perante ciganas com feminilidade tão fortes que parecem quase viris (BOURDIEU, 2012, p.78)?

Minha defesa sobre a ideia de uma “virilidade feminina” e mulher exercendo a “posição excitante dominante”, só se pode ser observada com a entrada de uma pesquisadora mulher/feminina no campo. Após visitas sem uma pesquisadora mulher nos primeiros contatos, comuniquei que uma pesquisadora me acompanharia em outros dias de rituais, sem problemas foi logo aceito. Assim que Narcisa entrou no campo pudemos observar alguns eventos que até então passavam despercebidos e se tornaram berrantes em alguns casos. Sempre tive muita facilidade de me aproximar de homens – seja qual fosse a idade – e mulheres mais novas/não casadas, além das lideranças de ambos os sexos que sempre me receberam e trataram como igual. Com a entrada de uma pesquisadora mulher no campo percebi maior abertura das mulheres casadas que agora ficavam muito mais a vontade de sentar e conversar com um “casal” de pesquisadores.

Em contra ponto a pesquisadora mulher não encontrava a mesma abertura entre os grupos que o pesquisador homem tinha facilidade de entrar. Mesmo sendo apresentada, muitas vezes passou pelo processo de negação, por parte das ciganas, em me acompanhar e de se tornar “invisível” de atenções. Dois casos são de destaque: o primeiro ocorreu quando fui acompanhar o jogo de cartas aberto para Narcisa, onde pude assistir e até gravar tudo - sem restrições e com direito a perguntas de “rabo de olho” sobre meu envolvimento com ela; em contraponto a cigana não pensou duas vezes em negar que a leitura de minha mão fosse assistida pela pesquisadora mulher. Um segundo momento, foi uma chegada no campo – após um período longe por fins de viagens acadêmicas avisadas – em que uma cigana mais nova correu em minha direção, travou um diálogo e ignorou a presença de uma mulher, nem sequer cumprimentou ou se despediu antes de se virar e ir embora.

E por último, o episódio que intitulamos de “me mostra uma câmera que lhe mostro o que faço⁸⁸”. Em uma das idas ao campo resolvi levar uma câmera fotográfica profissional para tirar umas fotos do campo – desde a preparação até o final da cerimônia – e tudo corria normalmente até a hora da dança e incorporação. Coloquei-me em um lugar que normalmente as ciganas não incorporavam, mas onde eu estaria de frente para elas, e do outro lado Narcisa esperava a mesma ordem rotineira para descrever. Assim que a música começou e as ciganas começaram a incorporar o inusitado aconteceu, as ciganas começaram a incorporar, me rodeando e saindo do local que normalmente dançavam, ao ponto de cinco ciganas

⁸⁸ Título que colocamos no campo nesse dia fazendo referência ao episódio descrito, no qual senti muita vergonha e percebi meu autocontrole.

começarem a dançar tão coladas que sentia suas saias batendo em mim. A posição de dominação masculina ali se invertera (BOURDIEU, 2012, p.85) o excitante dominador ali eram as ciganas, ao ponto de minha posição de dominado me deixar parado e indefeso até tudo terminar – nem fotos foram tiradas – o jogo que Bourdieu configura como ocidental em que o homem viril portador de sedução/carisma exerce poder e consegue dominar mostrando o que quer ali se invertera totalmente (BOURDIEU, 2012, p. 98).

3.1.3 A Salamandra: dança, fogo e suor

Na Salamandra pude identificar uma última função da saia cigana entre outros mais e ter contato com duas ciganas altamente ligadas a dança cigana – sendo professora fora da Tenda em academias ou professora para adeptos da Tenda – o que me levou a entender um pouco mais sobre a função da “dança” para a cigana e a religião. Observei o que me fora orientado pelas professoras de dança, a saia como o pandeiro enquanto aberta com as moedas e badulaques que a ornamentam batendo de um lado a outro fazendo barulhos acompanhando a música cigana – como o instrumento mais cigano de todos na narrativa deles.



89



90

Assim que as incorporações começaram em volta da Salamandra pude observar as ciganas começarem a tomar suas meninas uma a uma, as mais próximas a fogueira são sempre as primeiras a manifestar suas ciganas, com a mãos estendidas buscam o calor da fogueira e depois de incorporadas começam a dançar a sua volta com olhos fixados e direcionados somente para ela, muitas vezes parecendo um transe orientado (CLÉMENT, C. KRISTEVA, J. 1998, p. 14). No caso de Walsh (1993, p. 20 - 22) é a entrada no EAC “estado alterado de consciência” em benefício da comunidade que define o êxtase, pois este tem como diferencial

⁸⁹Salamandra - Fotografia Cleiton M. Maia – acervo pessoal.

⁹⁰Cigana Arimar na salamandra - Fotografia Cleiton M. Maia – acervo pessoal.

primordial da viagem e Clément (1998, p. 19) defendem que a dupla natureza feminina sentimento/biológico a torna capaz de estar aberta a participar desse sacrifício ritualístico que é a entrega do corpo para a possessão.

O que após poucos minutos observei era o transe generalizado feminino (CLÉMENT, C. KRISTEVA, J. 1998, p. 19), onde todas as ciganas se encontravam incorporadas em volta da Salamandra rodando e sacudindo suas saias e se balançando com uma postura esguia de forma que pernas e saia não diminuísse a atenção que o colo devidamente tem de receber na dança – principalmente nos momentos em que as mãos estão se entrelaçando. Em alguns momentos observando o rosto de algumas ciganas que conversei pude perceber de forma forte a mudança de suas fisionomias, posturas incorporadas – que antes de incorporadas eram tímidas e fechadas – ali na beira da Salamandra dançando com o pé no chão, rodando e batendo sua saia e suando com o calor do fogo na entrega dos trabalhos e energias de um dia inteiro de trabalhos, lembrei de Clément: Uma mulher em transe (incorporada) ou não é a demonstração “catastrófica e deliciosa” de carne e espírito – espírito e carne (CLÉMENT, C. KRISTEVA, J. 1998, p. 23) e certo que o transe dessas mulheres/ médiuns e o gênero desses espíritos ciganas é marcador de uma sexualidade feminina (BIRMAN, 1995, p. 131 e BIRMAN, 2005, pág. 405) - ainda não sei da sexualidade das adeptas⁹¹ - mas após a possessão, a feminilidade chega a se tornar exagerada, todos os padrões e os marcadores de feminilidade em uma possessão – ou suposta – se tornam modelos artísticos verdadeiros do modelo cigano feminino que estão representado (BIRMAN, 1995, p. 122). Inclusive das próprias meninas ciganas, bem crianças ainda que dançavam com a mesma performance e feminilidade de qualquer mulher adulta, sem distinção de sexualidade nenhuma, apesar da idade, demonstrando desde novas a hiper-representação (SILVA, 1993, p. 176 – 177) da feminilidade.

Após o fim dos rituais comecei a conversar com algumas das médiuns já desincorporadas; onde fui falar com as professoras sobre a dança e a incorporação. Descobri que existiam aulas de danças aos sábados para adeptas da Tenda Tzara Ramirez, e ela me confidenciou que nas aulas são ensinadas as magias ciganas, os encantamentos e segredos. Cigana Wlavira me disse: *Eu dou aula só para mulher, porque existe uma sedução na dança que trabalha com vários elementos – fogo, água, terra e ar – e ensino a manipular isso através da dança. A Dança para o cigano é uma oração, a dança é onde as ciganas representam raiva, revolta, felicidade, amor e desejos. No casamento, as mulheres dançam pela prosperidade do casal, na primeira menstruação dançam pela fertilidade da menina – ritual da lua cheia -, pode até se dançar para manipular a energia de um ambiente e uma pessoa... além das tradições veladas do ciganos, A dança ganhou forma de função social dos ciganos demonstrarem suas emoções individuais do self* (REZENDE, 2010, p. 14). A sedução é uma das coisas mágicas ensinadas nas aulas, assim como a dança como elemento mágico religioso.

Essa questão da dança me chamou a atenção principalmente quando as médiuns falam de sua dança incorporada, duas delas me passaram relatos bem parecidos e que se destacam entre os demais - que não souberam explicar a sensação – cigana Marina me contou: *apesar de estar inconsciente só poderia descrever a sensação de dançar incorporada com a emoção de ver o rosto do meu filho a primeira vez, dá prazer.* E a Cigana Lu, que é uma outra professora, me disse: *é uma sensação de prazer, emoção, é bem parecido com a maternidade.* Uma associação de prazer em uma dança muito erótica e sensual com a maternidade, colocando erotismo e maternidade como experiência do feminino (CLÉMENTE, 1998, p. 24).

Diante das questões aqui colocadas, faz-se importante pontuar de que maneira compreendo a relação destes aspectos de uma realidade feminina contra o tradicionalismo

⁹¹ Nunca entrei na discussão sobre opções sexuais, sexualidade ou sexo com nenhuma das ciganas de Tzara Ramirez, pois não tive essa liberdade ainda.

ocidental católico, exagerando na sexualidade feminina, que encosta-se à maternidade como algo feminino, sexual e erótico também e dá poder religioso de maneira tão forte, que chega a controlar ou inverter a dominação na Tenda Tzara Ramirez (Machado, 2009, p. 216). Sendo assim, os modelos comportamentais e os valores ciganos têm como padrão moral tudo que se coaduna com a rejeição de um modelo “tradicional” de feminino.

3.1.4 Um espelho na ponta do pé

Desde que fiz a proposta de título para esse capítulo lembrei-me de uma brincadeira comum de minha infância. Tirávamos o espelho do estojo da bolsa de minha mãe – aqueles de passar batom – e colocávamos no tênis entre os amarrados de cadarço. Quem dera fosse fácil assim olhar e entender o que tem de feminino na Tenda Tzara Ramirez.

Em meio a trabalhos de gênero/sexualidade e feminilidade produzidos no meio acadêmico das ciências sociais, procurei iniciar um debate produtivo na Tenda Tzara Ramirez onde o gênero do espírito possuidor é definidor na performance e transe das ciganas, exaltando e destacando a sua feminilidade do que é ser cigana.

Como a saia cigana é um objeto “mágico”, com uma multiplicidade de papéis, e papéis de grande importância e configuração complexa dentro do imaginário feminino das médiuns dessa tenda, concedendo e legitimando poder ritualístico nesse local, onde usando do valor mágico atribuído a elas exercem dominação entre adeptos e pacientes para desenvolver seus rituais e performances. Em minha primeira visita ao campo pude, em dois momentos, perceber os marcadores natureza/cultura e gênero/sexualidade fortes e definidores na ordem e ritual da tenda.

Como se configura a incorporação das mulheres na Tenda Cigana Tzara Ramirez, suas performances, danças e transe. E como o feminismo dessas adeptas em momentos ritualísticos diferentes usam essa performance como marcador de poder e identidade no meio do grupo. Como o ritual/performance feito por essas médiuns na Salamandra, local e ritual onde essa feminilidade se dá com mais força – me levando a debater a hiper-representação desses sujeitos a seus observadores e pacientes, alimentando e fortificando o imaginário que as mulheres ciganas historicamente representam.

Onde o gênero marcador feminino também se reapresenta de forma muito forte na relação paciente – médium (cigana). Demarcando a relação existente entre atendentes e atendidos nos rituais da Tenda, como acontece e se caracteriza o atendimento dessas entidades para com as mulheres-pacientes da tenda. Analisando quais tipos de necessidades, pedidos e aflições configuram as emoções/sentimentos das pacientes, mapeando assim como o gênero/sexualidade feminino é influente e marcante.

3.2 Salamandra! Onde os punhais se encontram – um debate sobre a construção de masculinidade hegemônica e heteronormatividade na Tenda Cigana Tzara Ramirez



92

3.2.1 A saia do Cigano!

A figura do “Cigano de saia” na V Caminhada contra intolerância religiosa de 2012 não deixava minhas análises sobre os papéis de gênero na Tenda Espiritualista Tzara Ramirez para nas ciganas. A simples existência de um possível cigano de saia aguçou meus interesse sobre a figura do “Cigano homem” nesse contexto.

3.2.2 Ethos masculino da cultura cigana – Os punhais

Apesar da grande quantidade de médiuns da Tzara Ramirez ser um número considerado grande, menos de 1/5 é de homens, o que nos leva a ter apenas dez adeptos do sexo masculino, sendo apenas nove deles adultos e um adolescente. E entre essas características destaco a questão de incorporação desses ciganos na Tenda como um diferencial importante entre os membros, já que entre as mulheres a incorporação dos espíritos ciganos antes do atendimento e na Salamandra é uma constante e comum, porém entre os homens essa incorporação não ocorre de maneira homogênea. Entre os membros homens existem dois membros que não incorporam, como diz Aldebaram *“eu sinto o cigano, a sua energia, mas não incorporo, é por isso que Juan me deu a função de fazer a Salamandra, é essa a minha função”* e o “Cigano do Deserto” é responsável por guardar a entrada e saída da Tenda, além de ajudar na orientação do passe *“eu ajudo no passe, fico na porta ajudando e guardando, Juan me deu essa função pois meu cigano não vem”*, e outros dois ciganos descrevem sua incorporação como consciente ou semi-consciente.

⁹² Foto “Mesa do cigano” – Cleiton M. Maia – acervo pessoal



93



94



95

Outro episódio para pensar sobre a masculinidade na Tenda aconteceu em um dos lugares menos imagináveis para observação de campo, o banheiro. Durante uma de minhas visitas de campo precisei usar o banheiro da tenda, e me direcionei ao banheiro masculino que estava bem limpo e arrumado – já que a procura e frequência de homens é inferior à feminina, e os médiuns usam um banheiro interno – e sempre bem vazio, assim que terminei lavei minhas mãos e procurei uma lixeira para jogar o papel (que usei para secar as mãos após lavar) e fui surpreendido com uma lixeira vazia e só com um envelope de comprimidos bem conhecido por homens e mulheres jogado aberto e vazio. Fiquei alguns segundos olhando e pensando “*Viagra no banheiro?*”, sai rindo e fui contar o episódio a uma amiga que me

⁹³Foto “Cigano Aldebaram” – Cleiton M. Maia – acervo pessoal.

⁹⁴ Foto “Cigano Aldebaram Ramirez armando a Salamandra III 2012” – Cleiton M. Maia – acervo pessoal

⁹⁵ Foto “Cigano Aldebaram Ramirez armando a Salamandra II 2012” – Cleiton M. Maia – acervo pessoal

acompanhava naquele dia, mas não dei grande importância ao acontecido. Algum tempo depois o episódio que parecia ser singular tornou a se repetir no banheiro da Tenda, o que me fez pensar e tentar entender o porquê desse envelope ser levado e jogado no banheiro. Extremamente constrangido e sem saber como perguntar isso para alguns dos adeptos, achei melhor comentar o que tinha visto e ver que reação teria.

Procurei uma das líderes da casa e conversei várias coisas e no meio do assunto disse: “*sabe o que vi no banheiro dos homens?*” ela virou atentamente e perguntou “*O que?*”, completando educadamente minha vontade de falar, “*Um frasco de Viagra, mas vazio*” respondi esperando sua reação. Dando continuidade e com grande serenidade ela respondeu que “*é normal, muitas pessoas trazem remédios para serem orados ou energizados antes de tomar e muitas mulheres e homens trazem Viagra para a tenda com esse propósito*”, perguntei se naquele caso tinha sido um homem que tinha levado – já que estava no banheiro masculino – ela disse “*pode ser que sim, pode ser que não, já que aqui na tenda muitas mulheres usam o banheiro dos homens – que está sempre vazio - ao invés de esperar o feminino esvaziar*”, uma observação que não tinha feito, mas posteriormente observei.

Por muitas vezes me peguei observando e analisando essa preocupação que a Tenda tem de marcar o que é de “*macho*”⁹⁶ e “*fêmea*”⁹⁷ dentro do grupo, como muitas vezes os adeptos fizeram questão de destacar a importância e busca que as frequentadoras da casa relatam aos médiuns em seus atendimentos, e como elas mesmas muitas vezes fizeram questão de destacar ciganas como Morgana: “*elas procuram em nós a figura que querem ser ou acham bonito, sensual, arrumada, dançando na Salamandra e bem cortejada, elas querem uma mulher forte nos gestos e na fala, nada de fraco ou feio*”, e que muitas vezes acaba sendo um marcador na escolha das próprias frequentadoras quando questionadas com quem vão se consultar. Mas e os homens da Tenda? E seus ciganos?

3.2.3 Salamandra! Onde os punhais se encontram

Direcionei minha observação para incorporação e relação dos ciganos com as demais ciganas da Tenda. Como esses ciganos se relacionam, quando incorporados, com as demais ciganas em momentos de trabalhos e no ritual de dança na Salamandra, e como esses médiuns – homens e mulheres – entendem esses espíritos ciganos, e principalmente como esses médiuns entendem suas relações com seus ciganos. E para essa observação destacarei três ciganos, Pablo, Armando e Juan, que durante suas incorporações e performance se tornaram marcantes e destacam no meio do grupo.

Um dos primeiros Ciganos que me chamaram para conversar incorporados na Tenda foi o Cigano Armando. Na primeira vez que me chamou disse que me contaria sua história em vidas passadas, contou que era cigano do deserto – oriente - e participava de caravanas, era forte e guerreiro e vivia vagando como comerciante. O cigano Armando é o único que usa uma espada na Tenda, sempre está carregando uma adaga árabe que é usada em seus trabalhos e principalmente na sua incorporação na Salamandra. Sempre muito bem vestido me contou que sua história era marcada pela perda de um grande amor, apontou imediatamente para uma cigana que atende pelo nome de Carmencita, disse que em tempos passados eles eram casados e ela foi morta em um assalto a sua caravana, eles lutaram bravamente mas mesmo assim ela morreu. Desde sua morte ele vagou em vida – e após vida – em busca de seu amor, mas nunca mais se encontraram.

⁹⁶ Como muitas vezes os adeptos fazem questão de marcar e descrever.

⁹⁷ Usando novamente as categorias que foram usadas para me explicar essa dicotomia.



98



99

Após essa conversa fui ouvir a versão de Carmencita, perguntando de sua história, mas a médium não estava incorporada e disse que não sabia “*certinho*” a história de sua cigana, e que eu devia perguntar a ela “*quando ela chegasse*”. Comecei a conversar com a médium sobre sua entrada na Tenda, e ela disse que já era de umbanda e sua cigana tinha encostado e mandado procurar outro lugar para trabalhar e assim ela encontrou a Tenda por conhecidos. No primeiro dia sua cigana logo “aflorou” na Salamandra, dançando com o “Cigano Armando”, como ela mesma disse “*assim que a Salamandra acendeu e as ciganas começaram a dançar o Armando chegou perto de mim com a espada e me pediu para tocar nela, e aí minha cigana chegou e começou a dança – desde então estou aqui*”.

O cigano de Armando tem um papel de destaque na Tenda. É ele quem puxa as ciganas, como ele mesmo fala “*sou eu que chamo as ciganas na Salamandra, meu cigano está procurando sua amada e quando vê uma cigana ele chama – assim a cigana aflora – e ele descobre se é ou não sua amada*”. Durante o ritual da Salamandra Armando – que não é muito de dança, e quando dança não demonstra muita habilidade – fica em volta da fogueira erguendo e apontando sua espada da fogueira em direção aos frequentadores da Tenda, sempre com gestos fortes e viris, como se lutasse ou arremessasse algo sobre as pessoas. Ele destaca que está levando e trazendo energias dos “pacientes” para a Salamandra e vice versa, e nesse ritual consegue observar as mulheres que tem “cigana¹⁰⁰”, e ele tem o papel de fazê-las “aflorar”, o que por muitas vezes presenciei. Dentre todas as minhas visitas na Tenda pude presenciar esse ritual várias vezes, sempre com mulheres, e com a descida de várias ciganas, em algumas noites mais de uma cigana aflorou. O roteiro das coreografias na dança podem (re)construir os papéis sociais (HANNA, 1990, p.81).

⁹⁸ Foto “Cigano Armando na salamandra” – Cleiton M. Maia – acervo pessoal

⁹⁹ “Chamada do Cigano Armando Ramirez” – Cleiton M. Maia – acervo pessoal

¹⁰⁰ Como normalmente os médiuns falam quando uma pessoa tem mediunidade, mas não se manifestou ou não está sendo trabalhada.



101



102

Outro cigano que chama muita atenção na Tenda é Pablo – cujo médium tem sua esposa e filha participando da Tenda – que possui uma incorporação que destaca outras características importantes para o grupo. A primeira vez que vi o Cigano Pablo incorporar foi antes de um passe, dentro da Tenda, a descida de seu cigano veio seguida de uma grande pancada no chão – causada pelo joelho de uma das pernas e o solado do pé de uma das outras – tão forte que parecia que algo tinha explodido, essa performance de incorporação com pancada no chão é comum e constante na incorporação dos ciganos homens, muitas vezes é seguida com a retirada do chapéu da cabeça e direcionamento do mesmo ao peito por alguns segundos antes de levantar. Assim que levantou Pablo começou a caminhar com um olhar fixo em direção a primeira cigana ao seu lado, tomou sua mão e beijou olhando dentro de seus olhos, assim seguiu de cigana em cigana até que todas tivessem sua mão beijada. Após cumprimentar todas as ciganas Pablo começou a cumprimentar os ciganos, porém de maneira bem diferente, com sua mão direita apertava a mão dos outros ciganos e os puxava em direção a seu peito e abraçando com força usando a mão esquerda contra as costas, esse gesto é comum entre os ciganos homens, mas o diferencial era que Pablo após abraçar um cigano ia em direção ao outro com uma das mãos no punhal – sempre colocado na cintura dos ciganos, e no colo no caso das mulheres – e olhar bem fixo, como de enfrentamento proporcionando um sentido simbólico da dança (HANNA, 1990, p.220).

¹⁰¹ Foto “Cigano Armando e sua espada” – Cleiton M. Maia – acervo pessoal

¹⁰² Foto “Cigano Armando Ramirez aflorando uma cigana” – Cleiton M. Maia – acervo pessoal



103



104

Quando conversei com Pablo, sem estar incorporado, me contou que era da umbanda e estava ali com sua família há alguns anos, seu cigano tinha pedido para procurar um lugar que pudesse cuidar mais dele “do cigano”. Pablo disse que seu cigano era forte e valente, sempre muito sedutor e tinha várias mulheres, ele mesmo me relata a questão do galanteio, que segundo ele é forte no seu cigano quando incorpora e dança. “*Pablo quando dança na Salamandra, parece que está seduzindo as ciganas, parece que vai transar (risos), ele dança colado e com gestos fortes, é muito bonito, viril¹⁰⁵*”. Pude presenciar em outras vezes que sua dança era, muitas vezes, seguida por pancadas fortes com o pé no chão, muito comum na dança cigana. O movimento pode ser pensado como metáfora da vida social, modulações dos papéis sociais (HANNA, 1990, p.121) que os indivíduos desenvolvem nas suas mais variadas formulações, e nesse caso os papéis do cigano.

E como último caso trago Juan – Barô da Tenda – que demorei muito a conseguir conversar e ver incorporar e dançar. A primeira vez que vi Juan foi depois de um dia todo de atendimento, ele chegou somente para o ritual da Salamandra – nesse dia havia atendimento duplo, na Tenda e no barracão, e ele ficou uma parte do dia em cada – e já estava incorporado, tomou a fala de maneira forte, impostando a voz e com frases sempre no imperativo para médiuns e pacientes. Após explicar o que era a Salamandra, acendeu sua vela e passou o fogo em diante até que todas estivessem acesas e pudessem ser usadas como combustível para acender a fogueira. Assim que o ritual acabou tentei achá-lo, mas sumiu tão rápido quando chegou.

¹⁰³ Foto “Cigano Pablo” – Cleiton M. Maia – acervo pessoal

¹⁰⁴ Foto “Cigano Juan Ramirez” – Cleiton M. Maia – acervo pessoal

¹⁰⁵ Substituí por viril uma palavra usada pelo adepto, e que achei pouco apropriada para um trabalho acadêmico.



106

Após quase um mês depois de minha primeira visita a Tzara Ramirez e ver o Cigano Juan Ramirez incorporado, fui a uma festividade em que estava presente, mas como sempre estava cercado de pessoas querendo falar e consultar resolvi esperar outra oportunidade e não ser inconveniente. Algumas horas depois fui surpreendido entre o grupo de ciganos que conversava pela Cigana Arimar, que disse “*Juan quer falar com você, mandou lhe chamar*”, larguei meu bolo na mão de uma amiga e me despedi do grupo. Assim que cheguei uma fila enorme se formava até Juan, mas Arimar me levou pela mão até o início da fila e me colocou de frente com Juan, pude entender o porquê em minha foto se destacava entre os demais, era um homem alto e com cerca 1,90 e bem forte. Juan olhou em meus olhos e me deu a mão direita, sabendo a forma que os ciganos se cumprimentavam estendi minha mão e o cumprimentei, e fui surpreendido com a força que usou para me cumprimentar. Após o aperto de mão Juan me puxou e colocou sua mão esquerda em minhas costas para o “abraço cigano”, imediatamente fiz o mesmo, mas fui novamente surpreendido com a força que Juan usava para me abraçar – ao ponto de sentir todos meus ossos das costas estalar – um gesto inesperado, Juan me levantou do chão e me segurou por alguns segundos – que sem ar e sentindo dor pareciam uma eternidade. Não sei ao certo se o propósito de Juan era esse, mas me senti frágil, indefeso e vulnerável.

Após alguns segundos Juan me colocou no chão, e pegou no bolso um baralho cigano e ordenou “*pega uma carta, uma carta só*”, tirei uma carta que tinha o título “sociedade cigana” e entreguei a Juan, ele olhou, sorriu e disse “*Essa carta é a caravana cigana, a família, vai lhe abrir não só uma porta mas sim vários caminhos. A caravana cigana sempre estará com você*”, me entregou a carta e disse “*guarda com você*”, enfiou a mão no bolso e com a mesma mão apontou na direção que estava antes ordenando “*vai*”.

¹⁰⁶ Foto “Cigano Juan na salamandra” – Cleiton M. Maia – acervo pessoal



107

Esses relatos dos “ciganos” e suas preocupações de demonstrar força e virilidade me fez pensar como ao longo da história da humanidade, sexualidade e violência aparecem como subsídios clássicos para a compreensão e construção do homem ocidental em que a “figura” do cigano está inserida.

Grillo (2011), em sua observação de iconografias e suas diferentes finalidades da Grécia clássica, aborda os temas guerra, violência e luta constantemente e procura compreender como esses elementos compõem o imaginário social dos *cidadãos* atenienses (GRILLO, 2011). As iconografias estudadas são retiradas de vasos gregos e demonstram a importância dada por seus artistas de sempre retratar as histórias de guerras e lutas narradas pelos poetas e contadores do período Homérico, onde apesar das lutas o que ganha destaque é o sacrifício e o sangue dos lutadores. Em sua análise, o autor observa que apesar de inúmeras imagens de lutas a que ganha destaque é a degolação no final do combate, seja ela uma representação real ou mitológica de um herói, o sangue asperge da vítima derrotada é o que marca, o que diferencia o herói sacrificador do sacrificado. Sendo assim, o contexto social e cultural grego e suas representações iconográficas de luta, guerra e violência, apesar de sua diversidade, trazem o sangue e o fluxo de sangue como representações que vão marcar o sacrificador vencedor e o sacrificado derrotado no contexto de combate.

Importante destacar no contexto iconográfico ateniense a construção do homem herói/mito ou “*homem de ferro*” (GASTALDO, 1995) que mesmo depois do combate se encontra intacto. Ambos os autores trabalham com a ideia da dor como necessária para a construção dos símbolos de masculinidade, mas sua superação e não demonstração é o que os forjam como guerreiro e esses símbolos de masculinidade estão muitas vezes relacionados e associados a batalha e ao duelo.

Outras pistas desses fenômenos na antiguidade são exemplificadas por Garraffoni (2011) que problematiza a luta de gladiadores no período romano clássico. Apesar da multiplicidade de questionamentos acerca do surgimento desses eventos é, segundo ela, nesse período que vamos encontrar a chave para reflexões e entendimento do conceito de luta

¹⁰⁷ Foto “Cigano Juan e Cigana Carmencita dançando” – Cleiton M. Maia – acervo pessoal

ocidental, as “*lutas espetáculos*” (GARRAFFONI, 2011). As lutas espetáculos dos gladiadores romanos vão introduzir vários elementos importantes para nosso entendimento de luta como esporte e entretenimento, além de inaugurar os “mega” espetáculos. As lutas eram verdadeiros shows, com local e data marcados, onde sobreviver era o grande prêmio. O combate tinha uma função cultural de construção do processo civilizador romano (ELIAS, 1993) pedagogicamente estruturado, onde os espetáculos de abertura demonstravam uma grande glória; luta e vitória romana; em que o romano civilizador e dominador conquistava seguido de um banho de sangue proporcionado pelas lutas dos gladiadores que normalmente estavam divididos em grupos que correlacionavam com os da narrativa do espetáculo de abertura, onde os “melhores”, mais “fortes” e mais “viris” gladiadores representariam os romanos sobressaindo aos bárbaros, mesmo esses gladiadores sendo escravos bárbaros obrigados a lutar, a luta pela sobrevivência representa e simboliza (TURNER, 2005) o “ideal guerreiro” da cultura romana e posteriormente ocidental.

3.2.4 Dança, corpos em movimento, gêneros em construção da masculinidade

Em *A Rua e o Ringue*, Wacquant (2002), ao apresentar uma análise sociológica acerca do cotidiano de boxeadores, articula três níveis de discussão. Seu objetivo é demonstrar a aquisição da aprendizagem do boxe pelas sensações corporais produzidas pela sua prática: 1) as representações sobre o mundo do boxe, suas “leis” e suas “promessas”; 2) a regulação da violência, a cultura da rua e a masculinidade; 3) a “gestão” do corpo do boxeador, enquanto um instrumento milimetricamente ajustado. Segundo Judith Lynne Hanna, a dança (re)cria suas próprias formas de gerir e regular/performatizar as categoria da sexualidade e papel de sexualidade, imprimindo um engenhoso projeto de masculinidade por meio de símbolos de dominação e submissão através da dança (2009, p.27). Os corpos dos lutadores e dos dançarinos são submetidos a horas de treinos, um adestramento dos músculos do corpo que por sua vez correspondem aos estímulos do *ethos* de lutador e do dançarino. O corpo fala, seja no ato da luta, ao encarar e provocar o adversário, ou na dança, numa determinada coreografia que represente submissão ou sedução. Com isso, podemos dizer que essas práticas corporais, dança ou luta, são manifestações culturais, essas manifestações são expressas na luta, no passe, no ritual e nas competições esportivas, na coreografia (MAUSS, 2005). Zeca Ligeiro diz que a teoria da performance a categoria estética *maya* (ilusão) de Turner é um retrato da construção de modelos ou ciclos, como por exemplo, os de masculino e feminilidade (HANNA, 1990, p.255).

A construção da “dominação masculina” (BOURDIEU, 2005) requer a colocação de “dominante” e “dominado”; se pensarmos a dança/luta como “ritual” ou “performance” o que pensar quando ambas as personagens estão na procura de se manter no local do dominante viril ou dominado. Para Victor Turner (1974) o modelo básico da sociedade é o modelo de uma estrutura de posições e repartições de domínios e como qualquer sistema de classificação dá nascimento a anomalias, normalmente quando rompendo seus limites interiores e exteriores, nesse nosso caso o limite dos corpos entendidos como dominantes que se agarram e obrigam o igual a se colocar no local de submisso, nesse caso local “entendido como errado”, uma “fonte de perigo” (DOUGLAS, 1976), as margens, o que não tenda seria o “caos” cosmológico, dentro da proposta de *ethos* cigano que o próprios adeptos se submetem a construir pelo bem da relação “ciganos”/médiuns e pacientes. Onde “é o mal eminente” é a concretização do “evento catastrófico” que gera toda uma insegurança do meio (RODRIGUES, 2006). Dispositivos dessa natureza são acionados a todo instante por aqueles que convivem nesse ambiente. Nesse caso o corpo opera como um símbolo da sociedade, a ponto de possibilitar a transposição das barreiras materiais e simbólicas. O poder contido das margens e os perigos em violá-lo são ameaças constantes que o corpo pode vir a sofrer e remetem a uma ruptura com a estrutura social.

Assim, o gênero como uma forma de classificação dos indivíduos e de definição de suas posições no grupo social também se orienta por critérios socialmente definidos. Um dos estudos que revelam a relatividade cultural da concepção de gênero nos é apresentado por Margaret Mead que, ao estudar três sociedades na Nova Guiné, conclui demonstrando como articulamos, entre nós, um determinismo biológico aos papéis sociais de masculino e de feminino. Desse modo, o exercício destes papéis sociais não está vinculado, em outras sociedades, ao mesmo critério que desenvolvemos nas sociedades ocidentais, qual seja: a característica biológica como determinante da identidade sexual. (MEAD, 1969)

3.2.5 Você é colorido?

Em uma de minhas visitas de campo na Tenda, fui convidado por Juan para uma “saída de santo” que ocorreria em seu “Barracão de candomblé”, na semana seguinte¹⁰⁸. No sábado seguinte compareci ao “barracão” para a cerimônia e assim que cheguei procurei rostos conhecidos em meio ao grande número de pessoas no local, para ficar mais a vontade. Assim que identifiquei um casal que é da Tenda, me aproximei para sentar ao lado deles, assim que me viram perguntaram por uma amiga que me acompanhou durante alguns meses na Tenda e que não estava mais comigo¹⁰⁹, assim que expliquei que a pesquisadora não estaria mais comigo e o porquê de sua saída de campo fui indagado com a seguinte pergunta: “*Você não é colorido não, é?*”, confesso que no primeiro momento não entendi bem a pergunta, mas logo em seguida a pergunta foi reformulada “*Você é gay?*” e pude entender e responder. Mas assim que respondi perguntei o porquê da pergunta e ambos sutilmente disfarçaram e desviaram o assunto, me deixando sem resposta e com dúvidas sobre o assunto para a realidade da tenda.

Mais de dois meses depois o tema *coloridos* voltou a ser comentado em minha presença em um dia de atendimento, de maneira peculiar. Durante uma conversa com a Cigana Sulamita – que se intitula e é intitulada pelos adeptos da Tenda como “cigana do amor” – me esclareceu e proporcionou uma das cenas mais intrigantes dentro da tenda. Os atendimentos já estavam acabando e os médiuns começaram a sentar para beber e conversar, e nesse momento a Cigana Sulamita sentou ao meu lado – vestida com um vestido vermelho cheio de camadas, véus, lenços e luvas vermelhas - me perguntou se eu sabia quem ela era, e de imediato disse seu nome civil e o nome de sua cigana, ela sorriu e perguntou “*sabe de que eu sou?*” e antes que pudesse responder uma jovem cigana – de nome Indianira - correndo sentou em nossa frente e pediu “*desce as cartas para mim? Estou precisando!*”, Sulamita imediatamente voltou para mim seu olhar e disse: *está vendo, sempre me procuram para resolver um problema de amor, todas querem uma amor*”, a jovem Indianira ficou envergonhada e vermelha quase de imediato. Aproveitando a abertura perguntei se todas as mulheres que vão ali – na Tenda – querem um amor, e a resposta se tornou mais constrangedora que o caso que antecederam. Sulamita respondeu: “*Essa aqui* – apontou para Indianira – *vive procurando um amor, aquela ali* – apontou para a Cigana Morgana, que estava do meu outro lado e conversava comigo antes de sermos interrompidos por Sulamita - *me pediu conselhos sobre um homem e eu disse que não, ela não me ouviu e agora tem uma filha e é sozinha. Aquela lá* – apontou para outra jovem cigana do outro lado da tenda, que veio correndo sorrindo e sem saber do que se tratava - *me pediu um homem e eu dei, depois se arrependeu e não quis mais, está sozinha até agora*”, percebendo o constrangimento de todos – inclusive meu – e tentando tirar o foco das ciganas jovens que nos rodeavam, perguntei

¹⁰⁸ Os atendimentos no barracão são feitos durante sábados e domingos, algumas vezes ocorre aos domingos batendo com os atendimentos da Tenda, o que dificulta minhas visitas. Tento observar as atividades em dias diferentes.

¹⁰⁹ Durante o primeiro semestre de 2012 fui acompanhado por uma pesquisadora mulher na Tenda, para desenvolver um trabalho apresentado na ANPOCS e ALAS no mesmo ano.

sobre as pacientes e ela disse, “a maioria das mulheres vem atrás de um amor, buscar uma amor, resgatar um amor ou consertar um amo, mais de 90%”, indaga pela grande quantidade de mulheres buscando o amor ela segurou no braço da Cigana Dolores – uma das duas principais ciganas da tenda, exerce papel de liderança no local – que passava e chamou na conversa fazendo a mesma pergunta, Dolores respondeu “elas querem amor, falta amor”.

Perguntei sobre os homens que se consultavam na Tzara, o que queriam ou buscavam e varias foram as respostas como: prosperidade, trabalho, saúde, causas da justiça e outras mais, mas assim que perguntei sobre a “procura dos homens ao amor” Dolores sorriu e respondeu “eles não precisam, ta sobrando para eles”, confesso que sem entender insisti que ela me explicasse:

“os homens não precisam Cleiton, as mulheres estão fáceis, está sobrando mulher, o cara nem tem que correr atrás. No meu tempo não era assim não, mulher se dava ao respeito, agora não, o cara tem a mulher que quiser. E ainda tem os “coloridos”, tem tanto que ta faltando homem. Ai as meninas ficam aqui procurando”.

A fala de Dolores foi imediatamente acenada como verdadeira por todas as cabeças que me cercavam e terminou o assunto.

3.2.6 Os ciganos coloridos da Tzara Ramirez

Durante o ano de campo a questão de como a tenda coloca os “coloridos” e parece culpabilizar, em certo grau, da quantidade de mulher que consulta na tenda ficaram em minha cabeça. E em alguns eventos trouxeram indagações dessa relação e presença de “coloridos” na Tenda, como os próprios adeptos homens e suas sexualidades, que foram tomando corpo durante a convivência, conversas e ocorridos.

A festa de Nossa Senhora, em outubro de 2012, foi de grande importância para minha entrada no grupo e abrindo certas oportunidades de conversas que até então eram bem fechadas e de difícil abertura, como a questão da sexualidade dos adeptos. Um dos eventos que esse assunto ocorreu durante a arrumação da Tenda para a festa, na qual participei durante todo o dia que antecedeu a festa e assim pude me relacionar com os médiuns sem ser nos momentos de rituais. Em um dos momentos de arrumação, fui chamado para levar as flores que seriam usadas na ornamentação do carro para dentro da Tenda, colocando-as perto do altar, e em seguida me ofereci para ajudar na ornamentação do mesmo, com o Cigano das flores, que sempre observei fazendo esses trabalhos de ornamentação da Tenda, suas mesas e barracas. Após algum tempo de conversa me contou de sua opção sexual e participação em outros grupos religiosos também, dizendo as outras entidades que incorporava fora dali e seu relacionamento. O Cigano das flores foi o primeiro cigano homem a conversar sobre sua sexualidade comigo, dizendo suas opções e como seria a sua incorporação.



No dia seguinte, após toda a festividade, o Barô Juan veio conversar, agradecer a ajuda e pedir às fotos que tirei durante esses dois dias, no meio de nossa conversa fomos interrompidos pela Cigana Dolores com um enorme pedaço de bolo, assim que entregou Juan respondeu “*nossa, é muito bolo, não precisa disso tudo não*”, assim que ouviu essa resposta Dolores sem falar nada olhou em direção a casa de Juan, indicando que era para levar pra alguém e ele imediatamente respondeu “*não tem ninguém, hoje estou sozinho, ele não está aí*”, fiquei na dúvida se tinha ouvido certo durante mais de um mês, e só fui apresentado a *ele* durante um evento ocorrido fora da Tenda no final do ano, na quadra de uma escola de samba.

A figura de Juan Ramirez entrou como indispensável para algumas reflexões sobre a Tenda, não só por sua centralidade como fundador e líder, mas por conta de uma sequência de dados de campo que cruzaram vários pontos de análise anteriormente levantados para esse trabalho. Mas antes tenho de destacar quem é o Cigano Juan Ramirez e o médium que incorpora esse espírito.

A história da Tenda Espiritualista Tzara Ramirez está ligada de maneira irremediável ao médium Juan Ramirez, que é um dos membros fundadores da Tenda, e foi o primeiro a incorporar um “espírito cigano” no terreiro de candomblé que a Tenda, conforme contato anteriormente e foi a ele dada a responsabilidade de trabalhar esses espíritos. O médium é o único remanescente deste grupo inicial e hoje em dia ocupa a função de liderança nos dois espaços, na Tenda como Barô Juan Ramirez e no candomblé como Babalorixá.

Meu primeiro contato com Juan Ramirez aconteceu em um batizado em 2009, quando o médium não estava incorporado, e me recebeu como convidado de um ritual. Mas somente no ano início de 2012 que conversei abertamente sobre meu trabalho e minha frequência ao espaço religioso. Mas somente depois de algumas estadias na Tenda pude conversar com o médium de Cigano Juan Ramirez incorporado, e conhecer assim a entidade mais assediada, destacada e de tão difícil acesso. Após várias tentativas frustradas de conversar com Juan durante os atendimentos quinzenais, resolvi desistir e esperar que uma oportunidade menos sufocante acontecesse, e assim pude observar seus hábitos e formas atendimento.

¹¹⁰Foto “Cigano das Flores” – Cleiton M. Maia – acervo pessoal

Além do assédio que é destacado em relação aos atendimentos de Juan, algumas das estratégias acabam tornando esse contato mais difícil e espetacular. O Cigano Juan Ramirez tem o atendimento mais caro da Tenda, e só concede pouquíssimos atendimentos e sempre marcados. E as aparição e desapareções de Juan durante os rituais e atendimentos, proporcionado pela organização do espaço físico propicio da Tenda onde a casa de Juan é em cima do espaço central dos rituais além da ligação direta dos espaços da Tenda com o barracão em que é Babalorixá. Minha primeira conversar com os espírito do Barô Juan Ramirez aconteceu após observação sobre os caminhos percorridos para suas entradas e retiradas da Tenda, seja em momentos de rituais ou atendimentos.

A primeira e breve conversa aconteceu na escada caracol que liga sua casa da Tenda, e outras posteriores sempre com a singularidade do Cigano me chamando, o que as tornaram cada vez mais constantes e longas. Mas é sem sombra de dúvidas as conversar que presenciei sobre Juan, e de Juan com os ciganos da Tenda que se tornaram mais importantes para essa análise, e vale destacar que algumas ocorreram na Tenda e outras do barracão. A homossexualidade Juan, e a constante presença de seu “namorado” colocou em choque e causou desconforto algumas vezes, destacando também as questões que suas incorporações, que pude presenciar no barracão, fizeram levantar esse problema.



111



112

As constantes críticas feitas pelas médiuns de maior destaque, Cigana Dolores e Cigana Carmencita, aos homossexuais e como a homossexualidade dos homens tem causado o fim do ideal de “amor romântico” e “cortês” (LOBATO, 2012, p. 13 e 33) extremamente importante para construção de gênero e performances de gênero que com domínios que a Tenda estabelece como masculinos e femininos (STRATHERN, 2006, p.115). Essa estratificação de gênero produz emoções de gênero (GIACOMINI, 2011, p. 27) e discurso de emoções e atitudes de gênero (ROJO, 2011, p. 45) e muitas vezes estarão marcando os corpos e como esses corpos se personificam nas incorporações.

A figura de Juan Ramirez e suas incorporações na Tenda e no barracão colocam em atividade a teatralização do hibridismo destacada por Stephan Arnulf Baumgartel (2011, p.143), onde em performances e realidade sociais alguns atores podem desenvolver performances de gêneros diferentes. Essa possibilidade de fazer estilo e gênero diferentes em grupos diferentes (BIRMAN, 1995 p. 95), de maneira híbrida (BAUMGARTEL, 2011, p.

¹¹¹ Foto “Juan Ramirez- Festa de Santa Sara 2013” – Cleiton M. Maia – acervo pessoal

¹¹² Foto “Cigano Juan Ramirez e seu namorado – carnaval 2013” – Foto do Médiun – acervo pessoal

145) é o que colocam em conflito os discursos e realidades vividas na Tenda. Em uma de minhas visitas ao barracão pude presenciar crítica de um dos médiuns da Tenda a incorporação de uma pomba gira chamada de Maria Mulambo no médiun que muitas vezes vi elogiar e chamar de “meu Barô”. A distinção de corpos e performances muitas vezes se tornam muito difícil de descolar.

E o próprio tratamento distante que o “namorado” de Juan recebe em suas presenças destaca essa dificuldade de lidar com essa realidade presente, assim como as brincadeiras jocosas relacionadas à homossexualidade que se calam com a presença de Juan. O tratamento do tema “homossexualidade de Juan” como “tabu” ou inexistente destaca a dificuldade do campo em relacionar com questões de sexualidade e gênero fora do que o discurso aceito para aquele espaço. Muitas vezes parece que o Le Breton tratou como “paradoxo do ator” (2009, p. 245) acontece na tenda, forçando os médiuns e ao próprio Juan a não largar o personagens, esquecendo a sua realidade na opção sexual, um sujeito no modo subjuntivo de Mary Douglas (2012, p. 143), liminar em relação a sua sexualidade e personalidade (TURNER, 2005, p. 139).

3.2.7 Entre coloridos, saias e punhais

A Tenda Espiritualista Tzara Ramirez reproduz o padrão de norma heterossexual. A postura de parecer não existir uma preocupação com a identidade sexual dos adeptos, mas sim com a organização cosmológica de um padrão heterossexual que corresponda à necessidade do grupo de “paciente” que frequenta o espaço. Na Tenda o gênero é como categoria social corresponde ao sexo sem referencia à pessoa, onde ser homem e ser mulher seria manter uma posição social.

O gênero é constitutivo das relações sociais e diferenciado pelas percepções de sexo, gênero é fundante de poder – dominação é baseada na maneira em que sexo é percebido e que as relações sociais se constroem, o gênero vai fazer com que as escolhas e as reproduções dessas escolhas se recriem, assim as dimensões desiguais de poder se reconstruam nos modelos estabelecidos como ethos ciganos, construindo sua identidade de gênero na Tenda.

CAPÍTULO IV – “SALAMANDRA, MOSTRE SEU MISTÉRIO”: UMA ANÁLISE DE DANÇA, PERFORMANCE E INCORPORAÇÃO

Entender a sua proeminência na configuração da incorporação da Tzara Ramirez me levou a direcionar minha atenção na construção da Salamandra, organização desse ritual, e como a dança, performance e incorporação transformam o ritual no ponto máximo de conjunção dos símbolos ciganos existentes ali.

Os domingos de encontro e atendimento da Tzara Ramirez têm um “roteiro bem marcado”, o que é essencial para a performance ritual (SCHECHNER, 2012, p.45) que começa às 15 horas com a “Abertura da tenda e seus trabalhos¹¹³”, a porta do espaço físico é aberta, os médiuns começam a chegar e se preparar para atenderem nos passes e consultas com os ciganos, com jogos de carta e trabalhos variados. Esses atendimentos acontecem até o anoitecer, quando começa o “ritual da Salamandra”, nesse ritual todos os atendidos vão durante o dia vão entregar seus pedidos e trabalhos na fogueira, concretizando assim o fim de um dia de trabalho entre os ciganos, após o ritual a confraternização, festa e descanso são o encerramento de um longo dia de trabalhos e atendimento. Arnold Van Gennep em seus estudos sobre dinâmicas de ritual (1960, p.87) dividindo os rituais em três fases, preliminar, limiar e pós – limiar, influenciando os trabalhos de Schechner e Turner.



114

Essa divisão permeia o roteiro de atendimentos na Tzara Ramirez, a preparação dos médiuns para atendimento incorporados e não incorporados dentro do “*espaço coberto*” é um momento preliminar do ritual que acontece dentro desse espaço. Mas ao mesmo tempo esse percurso inteiro, desde a separação dos médiuns na entrada até o fim de seus atendimentos, sendo entregues na Salamandra é o preliminar para o “*ritual da Salamandra*”, já que a construção da Salamandra ocorre simultânea a esses atendimentos, o ritual dentro do “*metaritual*”, (SCHECHNER, 2012, p.48) sendo cena está para peça teatral (“*metateatro*”) assim como “ritual” está para “*metaritual*”.

¹¹³Como os médiuns chamam.

¹¹⁴ Foto “A Salamandra” – Cleiton M. Maia – acervo pessoal

Durante todo o período de atendimento dos adeptos a Salamandra começa a ser montada, desde a abertura das portas até o anoitecer, quando ela será acesa com um propósito ritualístico. A construção da Salamandra é responsabilidade de um cigano em especialmente escolhido, essa responsabilidade é do Cigano Aldebaram Ramirez. Em um dos dias de meu campo, fui convidado por esse cigano para ajudar e acompanhar na construção da Salamandra. Cheguei bem cedo, conforme pedido, e desde a abertura das portas estava lá para acompanhar sua formação em todas as suas etapas. Segundo o cigano, essa responsabilidade lhe foi dada pelo próprio Barô Juan Ramirez, pois era um dos médiuns mais antigos da casa, e nessa função responsabilidade e frequência eram importantes, já que a Salamandra é o “*máximo*¹¹⁵” do ritual ou “*momento extraordinário*” do ritual como ressalta Turner (1982, p. 39-41).

O médium fez questão de destacar a importância da construção, ordem, significado, cada elemento e passo no processo de formação da Salamandra. O próprio espaço físico da Tzara Ramirez deixa isso claro, a tenda tem um espaço de aproximadamente 700 m² (35x20), sendo que somente 500 m² são abertos ao público e usados nos rituais, já que uma parte tem salas construídas e são usadas pelos médiuns durante o dia como vestiário, sala de atendimentos e outros fins variados¹¹⁶. O espaço aberto ao público se divide em duas grandes partes, uma coberta e uma não coberta, onde a Salamandra é feita. O espaço coberto é um grande salão quadrado, com telhado de alumínio, com um tablado de dança ao centro e separado do espaço aberto por um conjunto de biombos móveis, que são retirados quando a Salamandra será acesa, transformando todo o espaço em um só, o que facilita a visualização de todos os presentes no ritual.

No espaço aberto, encontra-se no meio do terreno, a construção de um elevado de cimento de sete cm de altura em formato circular, com mais de 2 m de diâmetro, onde a Salamandra será construída e acesa, no centro do espaço físico e sendo o centro do ritual desse grupo. E foi nesse local que o Cigano Aldebaram Ramirez me mostrou esse longo processo no dia 24 de junho de 2012 e posteriormente acompanhando em outras construções durante meu campo. A construção começa com a limpeza desse grande círculo em que a fogueira será montada, durante o primeiro momento retiramos o acumulado de cera de vela que havia se formado durante a última Salamandra, desgrudando-o do chão e mantendo a superfície lisa e limpa, completando a limpeza com a varredura local.

Aldebaram fez questão de explicar que esse elevado tem a função de destacar o local da Salamandra dentro da Tenda, mostrando sua importância, e a de evitar que ela seja molhada nos dias de chuva, já que a Salamandra tem sempre de acontecer, com sol ou chuva. Com o espaço limpo, começamos a separar e contar as madeiras trazida pelos médiuns da Tenda durante a semana e que seriam usadas na formação do “*corpo da Salamandra*”¹¹⁷. É sempre mantido um estoque de lenha para essa função, com madeiras dos mais variados tamanhos e larguras. A madeira é separada e limpa, já que o Cigano Aldebaram Ramirez tira qualquer “*elemento*¹¹⁸” estranho que possa estar nela, como pregos, linha, metal e etc. No centro do elevado circular são colocados três baldes de areia, peneirada incansavelmente antes de ser levada ao centro do espaço. A madeira é espalhada de maneira que ocupe o centro do espaço elevado, formando o centro da fogueira, em cima de um círculo de areia de aproximadamente 60 cm. Este círculo nivelado na mesma altura, não aparecerá após a colocação da madeira que formará a Salamandra.

Durante a formação do “*corpo da Salamandra*” o conceito de “*pureza*” (DOUGLAS, 2012, p.23) no ambiente ritualístico que será construída Salamandra é muito forte, além da

¹¹⁵ Como o Cigano Aldebaram Ramirez falou varias vezes.

¹¹⁶ São usadas para trabalhos espirituais como banhos, cirurgias espirituais, sala dos potes e vestiários.

¹¹⁷ A expressão é usada frequentemente pelos adeptos na casa.

¹¹⁸ Como o cigano cita os corpos estranhos e objetos que possam estar na madeira.

preocupação com os “*corpos estranhos*”¹¹⁹ e poder impuros que podem exercer no resultado final (DOUGLAS, 2012, p.123), por isso o cuidado minucioso na retirada dos elementos peneirada e limpeza do espaço onde serão colocados. Outra ideia que vai se construindo junto a formação da Salamandra é a ideia de “*corpo*”. A Salamandra começa a ganhar identidade, a fogueira ganha nome e se personifica em Salamandra, o que se encontra comum em muitos grupos de matriz africana (SABINO, 2011, p.110) onde alguns símbolos indispensáveis dentro do ritual ganham “*personificação*” no ritual, inclusive com nome.



120



121

¹¹⁹ Como são chamados todos os elementos diferentes do que devem ser usados, e determinada do como puros, na construção da salamandra.

¹²⁰ Foto “A Salamandra e seus pedidos” – Cleiton M. Maia – acervo pessoal

¹²¹ Foto “A Salamandra consumando os pedidos” – Cleiton M. Maia – acervo pessoal



122

Essa ideia de “*corpo*” da Salamandra ganha muita expressão, também, como “corpo coletivo”, o corpo da Salamandra é formado com o que os médiuns trazem e separam para ela, as madeiras trazidas pelo todo formam quinzenalmente a Salamandra, que se tornará no ritual no símbolo de “*corpo coletivo*” (MAUSS, 1974, p.215, SABINO, 2011, p.110) para gerar a integralidade necessária para a “*incorporação coletiva*”.

Após feito, a madeira começa a ser organizada para formar a fogueira em formato de cone no centro da Salamandra, onde as madeiras são colocadas do centro para fora. No centro são colocadas as madeiras de no máximo 30 até 40 cm, sempre casando de par em par, o que gera estabilidade nessa primeira camada, no segundo momento começam a ser colocadas as madeiras de 60 até 80 cm, de par em par e sempre se apoiando nas primeiras colocadas no centro, gerando uma base sem espaços e por isso equilibrada, na terceira e última etapa são colocadas as madeiras de 80 cm, e acima de 80 cm, fechando a última camada Salamandra. Ao final a fogueira ocupa mais da metade do elevado de cimento e cobre toda a areia que havia sido colocada ao centro e tem aproximadamente 1m ou 1,20 cm de altura.

Concluída a fogueira o Cigano Aldebaram Ramirez começa a ornamentação da Salamandra no espaço em volta da fogueira. O espaço que sobrar em volta da fogueira é totalmente utilizado na construção de uma estrela hexagonal destacando a fogueira ao centro. Essa estrela é construída de forma milimétrica, com auxílio de linhas e madeiras durante a sua confecção, para que dessa maneira fique o mais perfeito e centralizado possível. Para a formação da estrela é usado areia colorida, normalmente mais de uma cor na formação da estrela, criando o efeito de base de duas linhas e centro. Nas ocasiões mais especiais como *Festa de Santa Sara de Kali*, *Festa de Nossa Senhora*, *Potes* ou *Batizados*, Casamentos e Aniversários a Salamandra ganha preenchimento entre os espaços vazados do hexágono, o que requer uma quantidade muito maior de areia colorida.

Muitas vezes são colocados na direção das pontas da estrela, objetos relacionados ao povo cigano como punhais, taças, taças com punhais em cima e velas coloridas acesas, o que completa e finaliza a ornamentação da Salamandra, já que após essa ritual de composição os ciganos passam em sua frente “*perfumando*” e reverenciando a Salamandra com as essenciais que usam durante seus atendimentos, o perfume do seu cigano, até que seja acesa.

¹²² Foto “A Salamandra e o espelho de pedidos” – Cleiton M. Maia – acervo pessoal

4.1.1 O que é a Salamandra para um cigano?

Durante essa construção o Cigano Aldebaram Ramirez comentou como a Salamandra é importante para o ritual e povo cigano, segundo ele a fogueira é construída como a “*caravana cigana*” onde cada grupo de madeira é assentada como um dos grupo que faz parte da caravana, ao centro as madeiras menores representam as crianças, no segundo nível são colocadas as madeiras de segundo tamanho que representam as mulheres, dando base e força a fogueira, e por último as madeiras maiores, que representam os homens e estão na beirada, guardando e protegendo toda a caravana. A areia colocada ao centro, sobre o pé da fogueira, além da função de manter a madeira da fogueira firme, tem a função de representar a “*estrada*” e o “*acampamento cigano*”, onde o cigano vive e é a sua vida.



123

O Cigano me contou o porquê das cores e símbolos desenhados e objetos colocados no entorno da fogueira, formando a Salamandra. Começando a se retirar do espaço público da Tzara Ramirez, com o trabalho finalizado, com o cair da noite, e indo se vestir para o ritual da Salamandra, o Cigano Aldebaram Ramirez começou a caminhada e parou exatamente no meio da Tzara, no limite do espaço coberto e espaço descoberto da Tenda e mostrou. O espaço coberto tem um grande desenho da caravana cigana pintado na parede, onde a fogueira ocupa o lugar central e todos os elementos explicados na composição da Salamandra se encontravam presentes, e ele completou “*a Salamandra é o espírito cigano, não existe cigano sem Salamandra e assim como não existe Salamandra sem cigano*”.

Os rituais de que coloca o elemento fogo como central e ligado a coletividade são comuns e antigos em vários grupos culturais e religiosos (SABINO, 2011, p.109), o encontro as margens da fogueira com o cair da noite, com apresentações artísticas, coreografadas e com símbolos com função de ampliar os laços ancestrais. O imaginário da “*vida/espírito cigano*” livre, na estrada em caravana, permeia nossa sociedade desde a origem dos ciganos no Brasil, como Rodrigo Corrêa Teixeira mostra em seu livro “*Ciganos no Brasil*” (2009, p.110) e em “*Os ciganos ainda estão na estrada*” de Cristina da Costa Pereira (2009, p.149), que sempre

¹²³ Foto Mural - “Arrumação da Tenda para festa de Santa Sara 2013” – Cleiton M. Maia – acervo pessoal

em acampamentos promoviam festas e reunião em voltas da fogueira para confraternizar esse espírito de liberdade e estilo de vida. O ritual da Salamandra, e a incorporação na Tenda representam o que Schechner chamou de “*performance da memória em ação*” (SCHECHNER, 2012, p.49), onde se vive essa memória, e a vive performatizando.

Após a retirada de Aldebaram me coloquei em um ponto de observação que proporcionasse a visão da tenda como um todo e também dessas duas partes destacadas por ele como sendo duas representações da mesma realidade (a caravana cigana), a retratada na pintura da parede, e que mais tarde seria melhor compreendida durante o ritual da Salamandra e as incorporações. No primeiro momento no espaço coberto, observei como os ciganos que atendiam sentados jogando cartas ou fazendo “*trabalho*” se colocavam nas laterais do espaço, sentados sobre seus tapetes ao chão, deixando o centro do tablado para dança vazio, assim como os ciganos que estavam aplicando o passe sempre se colocavam perfilados de frente para dos ciganos que atendiam.

Ambos os atendimentos ocorrem simultaneamente, mas com a grande diferença de que os médiuns atendendo ao chão, jogando e fazendo “*trabalhos*” estão incorporados com espíritos ciganos. Mesmo não ocorriam com os médiuns que aplicam o passe. Durante o campo observei a diferença entre os atendimentos e fui entendendo como esse espaço e realidade se formava a cada encontro. No início de cada encontro todos os ciganos se reúnem no centro do espaço coberto da Tenda e são orientados a se arrumarem para as suas atividades, normalmente essa reunião é orientada pelo Barô Cigano Juan Ramirez ou da Cigana Arimar Ramirez (quando Juan não pode estar presente). Após essa reunião de abertura os médiuns se recolhem ao espaço fechado da Tenda, salas onde vão se vestir com as roupas de ciganos.

Os médiuns passam por um longo processo de “*ornamentação*” para os atendimentos, que corresponde a vestimenta da roupa, maquiagem (no caso das mulheres), ornamentos, bijuterias e jóias, lenços, véus, punhais e espadas. No segundo momento os médiuns serão divididos por atendimento, trabalhos a realizar, aqueles que aplicaram o passe e aqueles que atenderam separadamente e incorporado. Os médiuns que vão aplicar o passe se dispõem três fileiras horizontais de dez médiuns, que atenderam os pacientes de trinta em trinta, até todos os presentes serem atendidos. Já os médiuns que estarão atendendo incorporados começam a organizar os seus “*espaços*” de atendimento, normalmente um tapete levado pelo próprio médium, que com o médium já vestido, começa a arrumar com seus objetos e adereços que serão usados durante os atendimentos.

De acordo com os médiuns os objetos são arrumados e correspondem com as exigências dos próprios espíritos ciganos “*os elementos e objetos que eles usam nas magias*” como me contou uma vez a Cigana Carmencita Ramirez, “*a minha cigana usa essas frutas, por isso eu trago e coloco aqui*” disse apontando para o seu tapete. Essas exigências formam uma variedade de objetos encontrados nesses tapetes como chapéu, moeda, pirâmide, imagens de animais, imagens de ciganos (as), frutas, flores, pétalas, vinhos, cartas, moedas, santos e etc., mas destaco a presença da taça, a vela (nas mais variadas cores), perfume (incenso) e o punhal.

Dentre as minhas fotografias e observações alguns desses objetos foram uma presença comum entre todas as arrumações de tapetes e se tornaram símbolos importantes por terem a sua presença repetidamente na Salamandra e nos atendimentos dos ciganos incorporados. Mas para entender a força que esses símbolos – punhal, taça e vela - têm na Tenda, temos de entender o atendimento dos médiuns incorporados dentro do espaço coberto na Tenda e a sua incorporação no espaço aberto durante o ritual da Salamandra.

Durante os atendimentos no espaço coberto, os pacientes passam pelo passe e dependendo da necessidade – que pode ser manifestada pelo próprio adepto, ou pela pessoa que aplicou o passe – é encaminhado para entrar na lista de atendimento com os ciganos.

Após a arrumação dos tapetes de atendimento, os médiuns sentam, acendem o incenso, borrifam o perfume do seu cigano nas mãos, tapete e no ar, começando um processo de concentração, seguido de silêncio, onde por alguns minutos ficam imóveis até a chegada do espírito cigano. Essa incorporação acontece de maneira totalmente individual e silenciosa, normalmente o silêncio é quebrado com um “brado”, “grito” ou movimento brusco que produza sonoridade, como batida de palmas, batidas no peito ou no chão. O silêncio e o “*não silêncio*” causado pelo momento que o *limiar* começa (SCHECHNER, 2012, p.49) são marcantes na incorporação, a incorporação é o momento limiar dos médiuns que a partir dela assumem novas identidades – o espírito cigano – Schechner (2012, p.63) define esse momento liminar que a performance acontece como um Lugar/tempo em que a realidade está suspensa e podem “*ser e o não ser*”, a identidade do “*ali*”, da Tenda Cigana Espiritualista Tzara Ramirez.

Após a incorporação o cigano imediatamente acende a vela que ficará em seu tapete durante o período de atendimento, e período de “*espírito cigano*” presente, e após o consumo de uma vela outra é imediatamente acesa. A vela tem grande importância. Ela representa que o espírito cigano está ali e assim como ela outros elementos são muito utilizados pelos médiuns que estão incorporados. Nenhum atendimento ou “*conversa*” é iniciado sem o borrifar do perfume nas mãos – tanto de médium como de adepto – ou sobre a cabeça dos dois. A taça que está, sempre cheia ao seu lado, serve como o “algo” a ser compartilhado no início das conversas ou como, muitas vezes, quando o médium incorporado está andando e oferece a bebida para iniciar conversa, pois os “*espíritos ciganos*” usam a taça cheia de bebida como símbolo de abertura para uma conversa. Assim como nenhum cigano deixa de colocar o seu punhal na cintura após a incorporação, já que é o único objeto que simboliza resguardo que o espírito tem perante o “mal”, a única forma de se defender contra as energias ruins enquanto está trabalhando.

E são a taça, perfume, punhal e vela os únicos objetos levados para compor a Salamandra, ou usados no ritual da Salamandra. Na composição da Salamandra, muitas vezes observei punhais, taças, taças com punhais, e vela colocadas nas extremidades da estrela, como compondo o Salamandra. Por isso acontece o ato de perfumar a Salamandra com as essências usadas pelos ciganos no atendimento antes de acendê-la, fechando a ideia de após confeccionado a “*Salamandra é a caravana cigana presente*”, os símbolos ciganos tem de estar ali.

4.1.2 Disposição física da Tzara Ramirez

Após os adeptos terem recebido o passe e serem atendidos pelos espíritos ciganos todos esperam o anoitecer para a realização do ritual da Salamandra, algumas vezes alguns ciganos ficam incorporados até a realização do ritual, mas em sua maioria os espíritos ciganos desencorparão após o atendimento no espaço coberto e os médiuns ficam conversando com os demais.

Com o cair da noite todos começam a se colocar em volta da fogueira esperando o início do ritual, início o qual é anunciado nos autôfalantes da Tenda pela Cigana Arimar Ramirez: “*Vamos iniciar o ritual da Salamandra*”. A disposição do espaço físico começa a se configurar de uma maneira que muito me lembrou as falas do Cigano Aldebaram Ramirez enquanto fazia a Salamandra, em volta da Salamandra ficam os ciganos “*os homens*” da Tzara formando o primeiro círculo imediato a Salamandra. O segundo nível é formado por todas as ciganas “*as mulheres*” da Tzara, que forma um grupo bem maior, já que o número de médiuns mulheres é três vezes maior que o de homens. E por último formando o terceiro e mais numeroso círculo, o formando por adeptos/pacientes que estiveram ali durante o dia nos passes e atendimentos.

Seguido da organização dos círculos todos ficam em silencio esperando o Barô Juan Ramirez ou a Cigana Arimar Ramirez começarem a cerimônia, que tem por início uma “explicação” dos trabalhos feitos no dia (quando é dia de batismo/pote, aniversário ou festividade extraordinária), e o que são as velas e a Salamandra. As velas são os “pedidos”, “desejos” ou “trabalhos” realizados durante o dia. As pessoas atendidas pelos ciganos incorporados compartilham suas angustias e necessidade, e além dos trabalhos e conselhos que ficam acordados para serem feitos em período determinados, o cigano recomenda que naquele dia uma vela seja acesa, de acordo com a necessidade percebida no atendimento como vermelho/amor, amarelo/prosperidade, verde/saúde e lilás/equilíbrio por exemplo. Aqueles que só passaram pelo o passe, são recomendados que use um a vela da cor da Salamandra naquele dia, a cor usada na confecção da salamandra é sempre determinada pela lua do dia, o que proporciona a todos sempre terem uma vela em mãos e assim “*algo a oferecer a Salamandra*”¹²⁴.



125

Durante essa explicação os ciganos homens vão acendendo as velas que eles têm em suas mãos (no círculo mais próximo da fogueira), e com essas velas acendem as velas encontradas nas mãos das ciganas mulheres do círculo de trás (segundo), e com suas velas acesas as ciganas mulheres acendem as velas de todos no círculo dos membros (terceiro). Com todas as velas acesas as músicas do ritual da Salamandra começam a tocar, sempre na mesma sequência as onze gravações são tocadas. As duas primeiras uma “*Oração a Santa Sara e Nossa Senhora*” e uma “*Invocação da Salamandra*”, onde todos os presentes na Tzara Ramirez começam a passar de mão em mão as velas – de trás para frente – até que todas as velas sejam depositadas na Salamandra, e são as velas que acendem a Salamandra.

Durante o depósito das velas na Salamandra a música “*Invocação da Salamandra*” está sendo entoada e as frases da música são todas chamando a “*Salamandra*”¹²⁶, “*seus poderes*”, “*força*”, “*espírito*” e “*mistério*”, e ultima frase da “*invocação*” é: “*SALAMANDRA*,

¹²⁴ Ao espírito cigano.

¹²⁵ Foto “Trabalho da Cigana Carmencita Ramirez” – Cleiton M. Maia – acervo pessoal

¹²⁶ Espírito cigano

SALAMANDRA, NÓS TE INVOCAMOS. MOSTRE SEU MISTÉRIO!”, de forma crescente até um grito de última ordem. Seguido de maneira direta a essa oração entram as nove músicas ciganas, ou de ciganas.

Richard Schechner em sua análise de performance de ritual destaca o impacto que o espaço sagrado tem sobre os participantes (2012, p.70) que faz parte de um conjunto de símbolos ordinários na performance, e destaca a música/cantos de chamada (2012, p.61) como mecanismo de liberação para a performance (inclusive o transe) no ritual.

4.1.3 Corpo, dança e música: construindo a performance de incorporação no ritual da Salamandra.

A Salamandra rapidamente é tomada em chamas, e fica completamente em fogo, normalmente suas chamas ultrapassam os 2 m de altura. Os ciganos ficam parados em silêncio contemplando a Salamandra com olhar fixo, ou com os olhos fechados perante a Salamandra somente com a música tocando, durante alguns minutos até os primeiros começarem a incorporar. Essa incorporação acontece logo que entram as primeiras músicas, sempre estão sendo tocadas muito auto o que torna até a conversa algo difícil no ambiente. Os médiuns de um em um vão saindo de seu silêncio para as suas performances que marcam a presença do espírito cigano ali, cada cigano tem seu rompante de silêncio, muitas o vezes os homens dão um grito seco seguido de um gesto de muita força como pisada, batida no peito ou até mesmo o ajoelhasse batendo com muita força no chão, que vem seguido de toda uma entrada na dança com a Salamandra.

As mulheres normalmente tem um grito mais estopim, longo e agudo, seguido quase que momentaneamente com o bailado, viradas e jogadas de saia com a Salamandra. A dança toma conta do ambiente e o ritual vira um grande ritual de dança com a Salamandra, os próprio ciganos começam a danças, girar e interagir com a Salamandra, dando força de pessoa a fogueira, a Salamandra vira um cigano que também dança. Em uma de minhas conversar com uma cigana, eu perguntava sobre a beleza da dança naquele ambiente e ela imediatamente apontou para fogueira dizendo “*ela dança, nos dançamos com ela*”, muito me impressionou como a Salamandra dançava, a labareda conforme consumia a madeira ia ganhando formas e movimentos que em muito lembravam as danças feitas em torno dela pelos ciganos, o que em muito parecia uma dança em par.

Mihaly Csikzentmihalyi (SCHECHENER, 2012, p.105) estudo um conceito que chama de “*fluxo*” que destaca o transe como uma experiência que tem como princípio o “*seguir o fluxo*”, “*A dança me dançou*” como o autor mesmo diz, sendo assim o “*espírito cigano*” que todos ali compartilham e é o espírito da Salamandra. A Salamandra com o movimento das chamas, as cores do hexágono desenhado no chão, e o jogo de luz promovido pelo ritual dão a impressão de que a Salamandra está dançando, e muito mais quando as velas derretem e a cera gera um espelho aos pés da fogueira.

Normalmente os ciganos tiravam seu olhar da Salamandra para dançar em pares, ou com Salamandra, a Salamandra é “*um cigano, a Salamandra é o espírito cigano*”, por isso a importância dada a esse momento ritualístico. As velas, que são os espíritos ciganos presentes, são o que alimentam e dão início ao fogo da Salamandra, além de ser a consumação dos pedidos e trabalhos desenvolvidos durante o dia por esses espíritos ciganos, seria a concretização da eficácia dos trabalhos da caravana. Todo o espírito cigano se concentra na Salamandra e é com ele que os ciganos incorporados interagem, como se a caravana que o Cigano Aldebaram Ramirez mostrou na pintada na parede, e formava a fogueira, virava algo vivo e encenado ali, naquele momento específico com a festa, dança e símbolos ciganos presentes. Durante esse ritual é comum que os ciganos dançam com seus símbolos ciganos, interagindo com a Salamandra, performatizando cenas específicas do mundo cigano, muitas

vezes vi ciganos e ciganas dançando com os punhais e espadas, apontando e dançando com eles no ambiente.



127

Muito me impressionou o caso de um cigano em específico, o Cigano Armando Ramirez, que usava uma espada para dançar e interagir com a Salamandra. Dentro o grupo o cigano tem um força no ritual da Salamandra é muito respeitada. Durante o ritual ele energiza e dança com sua espada interagindo com a Salamandra, e após isso começa a usar sua espada provocando a integração do público com a Salamandra. Os adeptos da Tenda ficam normalmente observando de um segundo nível, atrás dos ciganos incorporados e tendo a Salamandra acesa como centro do espetáculo. O Cigano Armando Ramirez apontava por muitas vezes a espada para a Salamandra com uma de suas mãos e com a outra chamava as adeptas observadoras para dançar, como uma ponte. Esse ritual performatizado por esse médium em particular promoveu o “*aflorar*”¹²⁸ de algumas ciganas na Tenda, como se o espírito cigano da Salamandra manifestasse a “*cigana*” que aquela pessoa tem. Esse momento agrega uma força na performance ritualística muito grande, onde se concretiza a “*eficácia da performance ritual*” (SCHECHNER, 2012, p.81) com a integração da “*platéia observadora*” em “*platéia participante*”. Esse momento o “*performer*” consegue alcançar a distinção rituais das de “*interação*”, nesse momento se torna “*pra valer*” e que só é possível quando a “*performance ritual*” tem o “*trase*” (TURNER, 1982, p.112) possibilitando a criatividade, saindo do ordinário.

Outros símbolos ciganos como a taça são usualmente usados no ritual da Salamandra, durante a dança é comum encontrar ciganos dançando com suas taças cheias de bebida nas mãos, ou colocando a taça aos pés da Salamandra para dançar depois de algumas danças tomá-las de volta para suas caminhadas portando-as na mão. E assim os ciganos incorporados ficam e dançam durante todo o período em que a Salamandra consome a madeira e “*consome*

¹²⁷ Foto “Cigano Juan Ramirez e Cigana Arimar Ramirez dançando II - Festa de Santa Sara 2013” – Cleiton M. Maia – acervo pessoal

¹²⁸Esse momento é quando um espírito cigano se manifesta pela primeira vez em um dos adeptos, ou visitantes da Tenda.

os pedidos”, o que normalmente demora mais de duas horas. Somente com o fim da fogueira, os espíritos ciganos começam a se despedir, durante a noite as chamas da Salamandra começam a ganhar menos expressão, as danças começam a diminuir e a Salamandra vai ficar “*pequena*”, com poucas chamas e muitas cinzas. Nesse momento os médiuns começam a desincorporar, muitos desincorporam a beira da Salamandra mesmo, após alguns minutos parados contemplando-a, e outro desincorporam nos tapetes de seus ciganos, após alguns minutos em silêncio, dando espaço ao período pós-liminar (GENNEP, 1960, p.60) do ritual da Salamandra.



129



130

Quando os espíritos ciganos começam a sair de seus médiuns, eles imediatamente começam a desmontar seus símbolos ciganos, na vestimenta e tapete, e durante algum tempo ficaram na tenda interagindo, confraternizando e arrumando o ambiente antes de ir embora. O único local que não se meche é a Salamandra, mesmo que quase apagada e dure a noite todas as suas cinzas, ela não é tocada. A Salamandra só será limpa na confecção da próxima Salamandra, no próximo encontro pelo Cigano Aldebaram Ramirez, como já mencionei. Assim a Salamandra tem “*Start/finish*” elas levam a uma realidade *transportada*, como a definição de Richard Schechner de “*ritos de transportação*” (2012, p.70), o momento pós-liminar é o momento de volta a realidade.

Um importante dado de campo durante o ritual da Salamandra foi a observação das crianças e médiuns que não incorporam. Algumas vezes fiquei observando as crianças nesse ritual e acompanhei todo o ritual ao lado delas, o que me proporcionou observar o ritual por trás dos adeptos ou de fora (SCHECHNER, 2012, p.62) – não no meio deles como fiz a maioria das vezes, e nem a beira da Salamandra, como fui convidado algumas vezes - mas sim no último nível. As crianças são filhos de médiuns da casa e ficam vestidas de “*ciganinhos e ciganinhas*” igual as médiuns da Tenda, muitas vezes estão cheios de jóias, bijuterias, maquiagem e outros símbolos, mas nunca com os símbolos usados para demonstrar o “*espírito cigano presente*” – taça, punha e vela – eles ficam durante todo o ritual no espaço coberto e dançam ao mesmo tempo em que os ciganos começam a incorporar nos médiuns da casa, dança encima do tablado central da área coberta, interagindo, conversando e mostrando.

Muitos ciganos e ciganas adultos, que não incorporaram ou não incorporam por variados motivos, ou naquele dia, vem dançar nesse ambiente com as crianças. Essa dança

¹²⁹ Foto “Vinho, taça e vinho na Salamandra” – Cleiton M. Maia – acervo pessoal

¹³⁰ Foto “Pandeiro Cigano – Apresentação dos Irmãos Walney na Tenda 2012” – Cleiton M. Maia – acervo pessoal

acontece de maneira muito descontraída, as mulheres conversam e mostram coreografias umas as outras, as adolescentes dançam para os meninos, três ou mais ciganos adultos dançam juntos, sempre no espaço do tablado, a dança é dança no espaço coberto, não é ritual. Isso me fez pensar em muitos dos momentos de confraternização durante o ano de 2012 – 2013, onde existiram apresentações de peças ciganas, danças ciganas e festividades variadas ligadas ou não a religiosidade. Todas as apresentações de dança, teatro e festas não relacionadas as festas de santos, ou datas comemorativas de religiosidade, foram feitas nesse espaço como “*rituais de entretenimento*”, (SCHECHNER, 2012, p.81) com o intuito artístico somente.

O tablado é o “*Limens*” de Schechner (2012, p.64) divisor entre o jogo e ritual, o local onde os jogos de grande importância para o ritual acontecem, é onde as crianças experimentam o tabu da incorporação (2012, p.50), onde desenvolvem os hábitos (2012, p.91) de dança como identidade cigana, e onde essa mensagem está forte principalmente no sorriso que mostram que ali é jogo (GOFFMAN, 1985, p.120). Ali estão os que estão fora e dentro ao mesmo tempo. A própria arrumação desse espaço erra definida de maneira que as pessoas sentassem voltadas para o tablado e de costas para Salamandra, o tablado vira o centro dos observadores, diferente dos dias de trabalhos, em que até mesmo o que acontece antes do ritual da Salamandra acontece de maneira que a Salamandra seja o centro do espaço.

4.1.4 Olhando por cima das cinzas

O “*ritual da Salamandra*” na Tenda Cigana Espiritualista Tzara Ramirez, configura um performance ritual dinâmica e com extrema elaboração de símbolos, organizando com grande eficácia na transformação da realidade, principalmente com a interação com adeptos e quando presencia o “*aflorar*” de uma cigana. Este fato proporciona a construção de identidade do grupo e interação com os frequentadores do espaço. A performance ritualística de incorporação na Salamandra proporciona a formação de uma memória por meio da ação, essa ação é codificação de inúmeros símbolos de identidade.

As divisões do espaço Tenda possibilitam a distinção dos limites de “*performance de ritual*” e “*performance de entretenimento*”, através da dança, a existência do *jogo e rituais*, mas na construção dos jogos de dança e as performances ligadas ao entretenimento, são voltadas para a construção e transmissão de hábitos futuramente usados de maneira ritualística.

4.2.1 O batismo cigano - O ritual do pote

Além da Salamandra, existem outros rituais que acontecem de maneira periódica e tem funções muito significativas na Tenda e por isso uma importância para entender as relações que os médiuns e frequentadores estabelecem com o local e as ritualidades promovidas por eles. Dentre esses rituais destacarei também os rituais do “*pote*”, “*procissão*” e “*casamento*”, que analisarei e mostrarei seus símbolos, representações e as configurações que estabelecem entre médiuns e com outros espaços.

O ritual do *pote* foi o primeiro que acompanhei na casa, durante minha visita em 2009, mas até então, eu não tinha noção da importância que tinha para a Tenda, da ordem do espaço físico e ritualístico e quais relações estabelecia. As preparações para o *pote* começam logo nas primeiras vezes que o adepto começa a frequentar a Tenda, ou quando acontece sua primeira incorporação. Pude acompanhar bem de perto dois potes, um de um homem e outro de uma mulher, que consistia em um casal que começou a frequentar concomitantemente ao meu trabalho na casa. Quando comecei minha pesquisa o casal estava começando a acompanhar a Tenda como frequentadores. Na ocasião pude saber que a mulher começou primeiro e posteriormente seu companheiro a acompanhar. Estavam sempre presentes, desde o passe nas primeiras horas da tarde e ficavam até a consumação do ritual da Salamandra na noite.

Em minhas primeiras conversas com o casal, a mulher esclareceu que em sua primeira visita sentiu a presença de espírito de uma cigana no ritual da Salamandra, mas ela não havia aflorado. Após esse acontecido resolveu se consultar com o Cigano Juan Ramirez para entender o acontecimento, e foi quando no jogo de cartas aberto por ele descobriu que tinha mediunidade e um espírito de uma cigana que há acompanhava e tinha de ser trabalhado. Após esse acontecimento começou a frequentar a casa e esperar sua mediunidade estará trabalhada ao ponto de sua cigana aflorar e dizer seu nome. Logo perguntei se poderia acompanhar a formação e feitura de seu pote, pois seria uma oportunidade de estar observando desde o início até a sua conclusão na noite do “batismo cigano” ou “pote”, como na maioria das vezes os adeptos se referem.



131

Assim que o convite foi aceito comecei a observar o casal, e a presença cada vez mais constante do homem na Tenda, para não perder os paços do longo processo que viria. A presença cada vez mais constante do homem começou a me chamar atenção, a figura distanciada do rapaz começou a se tornar cada vez mais próxima á Tenda, e dos outros adeptos também. Em minha conversa com ele fui assegurado que não sentia a mesma presença/experiência que ela, quando se referia a sua companheira, mas se sentia bem no local, com os passes, com a energia e principalmente com a relação que sua companheira estabelecia com sua espiritualidade ali. *“Desde quando ela começou a frequentar a Tenda, ela mudou, nossa vida mudou, e para melhor. A Tenda faz bem pra gente”*, disse ele em nossa primeira conversa. Logo depois foi se consultar com Juan e convidado a frequentar a casa, trabalhar sua mediunidade e ajudar no local. Logo observei grande semelhança com o Cigano Aldebaram mencionado anteriormente, que não incorpora, mas tem papel singular na elaboração do ritual da Salamandra, onde é dele a responsabilidade de construir a mesma.

Nos primeiros meses ambos começaram a frequentar a Tenda usando roupas totalmente brancas como uma figura liminar (TURNER, 2005, p. 137) entre os dois mundos, ajudando nas tarefas de organização e limpeza os espaços da casa, sem funções ritualísticas e

¹³¹ Foto “Casal de médiuns - Festa de Santa Sara 2013” – Cleiton M. Maia – acervo pessoal

nunca incorporados, sendo da casa mais não sendo médium ainda. Logo fui conversar com a Cigana Arimar sobre o processo de elaboração e feitura do pote esclarecer como seria. A médium logo me explicou “*não tem padrão não, cada um tem seu tempo. Tem cigana que aflora na primeira visita, quer trabalhar, dar consultar e por isso o pote tem de ser feito radinho, mas tem outros que demoram a aflorar, dar os nomes e “dizer ao que vieram”¹³²”*. Esses ai vamos ver como vai ser...”. Restou acompanhar e esperar os acontecimentos que resultariam no batismo, com a nova “*missão de fotografar o batismo*”, oferecida de obrigatória pela Cigana Arimar.

O primeiro *pote* a acontecer foi da médium mulher, e por isso será o caso que usarei para trabalhar o ritual nesse trabalho, alguns meses após sua primeira incorporação na Salamandra. Quando a cigana da médium aflorou pela primeira vez foi logo questionada sobre seu nome e que “*energia tinha*¹³³”, designando como seriam as outras etapas para o seu “*pote*”. Esse caso me abriu os olhos para uma complexa ordem de nomes que viriam desse momento em diante.

4.2.2 Os nomes, nomes ciganos e nomes do cigano

Assim que o espírito cigano se apresenta ele é indagado sobre o nome que tem, dando origem ao “*nome do espírito cigano*¹³⁴”, que incorpora naquele médium, em poucos casos pode ser mais de um. Após isso o médium começa a preparação do seu batismo, ou pote, onde sua primeira etapa é abrir novamente as cartas com o Barô da casa, onde Juan faz um jogo grande e demorado, mostrando ao médium todas as especificidades que seu cigano tem como ele trabalha e que etapas tem de cumprir no desenvolvimento de sua mediunidade, para assim trabalhar em sintonia com o espírito cigano. Neste mesmo momento Juan, com o auxílio dos espíritos, e de acordo com o médium começam a escolher o nome cigano que receberá na Tenda, o “*nome da família Ramirez*”. Esse nome é sempre um nome em Romani acompanhado do sobrenome Ramirez, o que “*faz de todos uma grande família*” como ouvi muitas vezes na casa. Esse segundo nome é bradado no dia final do batismo, assim como seu significado, e nunca mais é ouvido, depois é guardado em segredo, e é esse o motivo que me levou a desconhecer esse fato por algum tempo, assim como toda a sua complexa relação simbólica, o ritual do *pote* é o que Turner chamou de *rito de investidura* (2005, p. 100), onde o indivíduo escolhe através desse rito participar de um novo grupo (2005, p. 216).

A segunda fase do “*pote*” é nomeada pelos adeptos de “*feitura do pote*”, nesse caso se referindo ao pote físico mesmo, o que muitas vezes me lembrou o “*assentamento de santo*” e “*feitura de santo*”, respectivamente na umbanda e no candomblé, por mais que essa associação seja altamente repudiada e indesejada pelos adeptos. A “*feitura do pote*” consiste na confecção de recipiente que representará o espírito cigano e por isso deve ter todas as suas características. Normalmente cabe ao médium a escolha do recipiente de vidro que será confeccionado, assim como os elementos, objetos e símbolos que estarão guardados ali dentro. Cada cigano vai receber os elementos de acordo com a sua origem, especificidade, energia e cor. No caso dessa cigana as cores escolhidas foram branca e amarela, os objetos e elementos foram relacionados ao deserto e areia, já que era uma “*Cigana do Oriente*¹³⁵”.

¹³² Nesse caso a expressão era relacionada a função que esse cigano exerceria na casa, se ele trabalharia danço consulta, com cura, jogando cartas ou somente no passe.

¹³³ Que tipo de trabalhos iria exercer em suas consulta.

¹³⁴ Esse nome é o que escolhi para referenciar a todos nesse trabalho, por ser o nome mais usado na casa, e também por respeito e cuidado em guardar no nome civil dos médiuns.

¹³⁵ A Tenda Espiritualista Tzara Ramirez tem linhas/grupos de ciganos diferentes, essa diferenciação acontece pela origem geográfica a qual os “*espíritos ciganos*” se originariam, como “*oriente*”, “*beduínos*”, “*deserto*”, “*hispânicos*” e “*ibéricos*”.



136

Após a ornamentação concluída é escolhida uma data o ritual do “*pote*” e assim ser feito o “*batismo cigano*”. Nesse dia o ritual ocorre dentro da Tenda, e muitas vezes além dos frequentadores do dia alguns amigos e parentes são convidados. Alguns minutos antes do ritual da Salamandra é pedida a atenção por parte do Barô Juan Ramirez para o batismo de mais um novo adepto. Em seguida, o novo médium se projeta de frente para a Salamandra e tendo aos seus lados dois padrinhos que seguram juntamente seu pote, e posicionado nas costas do médium Juan diz o seu “*nome da família Ramirez*” e explica seu significado para todos. Por fim, o médium brada seu novo nome três vezes com o pote erguido entre ele e Salamandra e todos aplaudem ao final e se retira com seu pote para a “*sala dos potes*”. Na “*sala dos potes*” ele é colocado em meio a todos os potes dos médiuns da casa, em um local reservado e coberto, e caberá ao médium realizar a limpeza periódica do seu pote e manutenção do recipiente, lembrando que é a representação do espírito cigano e ali está mantido com todos os espíritos ciganos da família Ramirez, e a sua limpeza e manutenção é equivalente a limpeza e manutenção de sua mediunidade.

As figuras dos padrinhos são de grande importância para vida espiritual e a vida social do novo médium na Tenda, são eles que mantêm a dinâmica das relações sociais (TURNER, 2005, p. 20). Cada novo médium escolhe dois padrinhos, um homem e uma mulher, eles vão ser responsáveis pela orientação e correção do novo adepto, estabelecendo assim uma nova relação de familiaridade. Por muitas vezes os Ciganos Juan Ramirez, Dolores Ramirez e Arimar Ramirez são escolhidos como padrinhos, por causa de suas lideranças e proeminência na casa, gerando assim uma conflituosa dependência em relação à figura de Juan, que também é Barô da casa, assim sendo o padrinho da casa. Cabe a figura do padrinho manter a ordem, corrigindo e orientando o médium em suas incorporações, mediunidade, vida social na casa e fora dela, com suas escolhas e decisões, mantendo assim uma ordem física e espiritual.

¹³⁶ Foto “Bebidas e comidas – Festa de Nossa Senhora Aparecida 2012” – Cleiton M. Maia – acervo pessoal



137



138



139

¹³⁷ Foto “Cerimônia do pote” – Cleiton M. Maia – acervo pessoal

¹³⁸ Foto “Parinhos de cerimônia do pote” – Cleiton M. Maia – acervo pessoal

¹³⁹ Foto “Batismo cigano” – Cleiton M. Maia – acervo pessoal

O ritual do “pote”, a escolha dos nomes e dos padrinhos é importante para entendimento de algumas ordens que estão se estabelecendo a partir do momento do ritual. A escolha de um “*nome do espírito cigano*” e “*nome da família Ramirez*” não ocorre por acaso, tem uma função simbólica. A escolha dos nomes ciganos “familiar” e “não familiar” tem uma importância singular, e que não percebi no caso da jovem médiun descrita anteriormente por um motivo que a separa dos demais médiuns da casa, ela não vem da umbanda ou do candomblé. A escolha de nomes é uma forma de separar o “*espírito cigano*” da tenda do “*espírito cigano do outro lado*”, caso o médium apresente o mesmo cigano em mais de uma religião que frequente, o “nome da família Ramirez” é o que será o utilizado como energia na casa e mantido em segredo na casa. Essa nova familiaridade gera a seguinte hierarquia nominal:

1. “*nome da família Ramirez*” – usado somente na Tenda e segredo.
2. “*nome do espírito cigano*” – usado na Tenda e pode ser usado em outros espaços religiosos que o médium possa incorporar espírito cigano.
3. “*nome civil*” – usado fora da Tenda no dia a dia.

O ritual do “*pote*” estabelece ordens que vão reger a dinâmica interna de mediunidade, correção e vida social através dos laços de familiaridade criados com o “*batizado*” e “*padrinhado*”, buscando inserir os novos médiuns na realidade da Tenda e desligando de outros espaços religiosos e suas vidas fora da Tenda, com o ritual forma novas redes de status (TURNER, 2005, p. 164) e parentesco.

4.3.1 Um casamento cigano

Durante o período de dois anos que em que estive na Tenda pude acompanhar somente um “casamento cigano”, somente um ritual de casamento religioso cigano. Os próprios médiuns da casa se lembram de um casamento cigano, ocorrido no ano de 2009 e havia precedido, que é o segundo, que presencie em 2012. O ritual de casamento cigano que ocorrem na Tenda tem valor somente religioso, são realizados após o casamento civil de seus médiuns, que ali comemoram e celebram para seu grupo religioso/família a união que assumiram perante as leis.

Fui convidado pela médiun, e pela própria cigana, a acompanhar seu casamento nos mês de outubro de 2012. A Cigana Zoraion Ramirez está na casa a alguns anos, e havia acabado de se casar com um médium que também frequenta a Tenda, já havia sido apresentado a essa cigano em uma das minha primeiras visitas por conta de um livro chamado “*Ciganos e Honra*” que o espírito cigano Zoraion ditou para sua médiun e está lançado desde 2011. O convite para seu casamento veio com a lembrança do primeiro casamento, ocorrido em 2009 e marcou a história da Tenda, com as fotografias, os vídeos e a arrumação da Tenda que segundo a narrativa “ficou deslumbrante, as tendas e tudo”. O convite veio acompanhado por um pedido dos dois médiuns, que segundo eles já tinham me observado na Tenda e conversado com a liderança, sobre a possibilidade de *fotografar* todo o “*evento*”, nesse caso o ritual.

Prontamente aceite e comecei a me organizar para mais uma maratona, achando que seria longa como o “*pote*”, mas fui surpreendido com a data marcada para a quinzena seguinte. No domingo marcado cheguei ao local com minha câmera as oito horas da manhã, horário marcado para que pudesse começar a fotografar, e fui surpreendido com a Tenda fechada e esperei por algum tempo. Após mais de uma hora começaram a chegar os primeiros médiuns da Tenda, que abriram o local e começaram a arrumar o espaço da Tenda com a limpeza e início da divisão de como ficaria o espaço físico, os locais das tendas, o tapete, a tenda dos noivos e a Salamandra. Com a chegada de Juan e Arimar e os noivos, a organização foi aprovada e começou a se organizar definitivamente como seria ornamentada a festa.

A festa começou a ser organizada de dentro da Tenda para fora, na rua, onde ficariam alguns dos espaços de confraternização no ritual. Dentro da Tenda começou a ser montada

uma tenda chamada “tenda dos noivos¹⁴⁰”, bem perto do altar e ligava a rua por um grande tapete vermelho, ligando o espaço público ao espaço privado da Tenda. A organização do espaço para o casamento já descrevia como seria estruturado o ritual do casamento e qual o valor que tem para os médiuns, seus tempo rituais e suas divisões. Na parte interior da Tenda foram colocados bancos e cadeiras para que os convidados pudessem se sentar de frente para a “tenda dos noivos” e ao mesmo tempo observar a Salamandra, que nessa noite foi montada no mesmo local ritualístico que costumeiramente é formada, mas nessa noite é a “Salamandra dos noivos”, toda em vermelho e com pétalas de rosa em sua confecção.

O espaço externo da foi organizada de maneira que complementasse o restante de uma caravana cigana, já que o local de ritual cigano e a tenda dos noivos estava no espaço privado, nas duas ruas sem saída que cercam a Tenda e foram mais uma vez fechadas para a festividade. Várias tendas¹⁴¹ menores foram montadas lado a lado e ornamentadas, a ornamentação das tendas externas seguiu a origem dos “espíritos ciganos¹⁴²” existentes na tenda, onde cada médium escolhe os objetos, cores, tecidos e adereços que corresponde o seu cigano, ou o povo de seu cigano. Normalmente essas tendas estão lotadas de comidas e bebidas, e em especial seu solo é coberto de grandes tapetes e almofadas para os visitantes se sentarem e comerem juntos aos médiuns em longas conversas.

No cair da noite todos os médiuns já se encontravam vestidos com suas roupas ciganas, assim como a rua e o espaço interno da Tenda arrumados. O noivo de Zoraion vestia calça branca, blusão grená com bordados dourados e cheio de anéis e cordões dourados, somente esperando a noiva para o início do ritual. Ela veio andando pela rua, vestida de vermelho com dourado, e seguiu todo o caminho coberto pelo tapete vermelho estendido pelo chão, até a porta da Tenda, onde começaria o ritual religioso. Logo que a noiva se posiciona na porta e espera a autorização de Juan Ramirez, que iria celebrar o casamento e estava organizando os elementos que utilizaria no ritual. Na frente da “tenda dos noivos” foi montado um pequeno altar com flores, um grande pão e uma garrafa de vinho tinto, que seriam utilizados na reunião. Assim que o altar estava organizado começou a tocar uma música ambiente com violinos, e a Zoraion entrou lentamente até chegar ao altar e encontrar seu noivo. Juan Ramirez e os padrinhos acompanhavam toda a cerimônia sentados ao lado do casal. Cada noivo escolhe um padrinho dentre os que foram seus padrinhos de “*pote*” e esse agora será padrinho de casamento também.

Sentado em volta do altar Juan começa a encharcar o pão com o vinho tinto e falar sobre amor, união, família e casamento, demonstrando como esse ritual é importante para o casal, para a Tenda como família e para todos que vão reconhecer essa união e amor, já que ambos entram ali de uma forma, solteiros, e saem de outra, casados e um só. Após alguns minutos os noivos são convidados a botar seus dedos juntos no pão com vinho e selarem o ritual fazendo seus votos; o pão e o vinho simbolizam todas as riquezas do povo cigano, e saram a prosperidade que para eles será necessária em tudo. Ambos bebem vinho juntos e trocam jóias, como presentes que irão simbolizar aquela união. Juan, os padrinhos e os noivos se levantam e vão para beira da Salamandra, que nessa noite será acessa com velas que os convidados e médiuns usaram para desejar energias ou oferecer algo ao casal.

¹⁴⁰ Nome dado a única barraca que é colocada no espaço interno Tenda no dia do casamento cigano.

¹⁴¹ Essas tendas menores correspondem a barracas de 2 x 2 metros, formada com base variadas e ornamentadas de acordo com as especificidades dos médiuns

¹⁴² Idem nota de número 5.



143

Os primeiros a dançar a beira da Salamandra em chama são os noivos por algumas músicas, em seguida os padrinhos e Juan são chamados para dançar juntos a eles, mais tarde todos os médiuns são chamados a acompanhar na dança de celebração para o ritual. Os médiuns que dançaram a beira da Salamandra, e incorporaram ou não, começam a se direcionar para suas tendas montadas na rua, onde irão comer, distribuir comida e dar sequência a festa que vai se suceder no lado de fora da Tenda. Os noivos vão para frente da “*tenda dos noivos*” receber saudações dos convidados, presentes, e algumas danças homenageando o casal. A festa que continua do lado de dentro da Tenda é mantida por comidas e bebidas oferecidas pelos noivos, onde comemoram comendo e bebendo com os que circulam. Esses noivos só saíram da Tenda uma vez, quando ao final dos presentes vão passear pela festa que ocorre nas tendas menores - do lado de fora - com a caravana e os convidados antes de se retirar na “*tenda dos noivos*”.

É interessante pensar que no ritual do casamento vários símbolos são estruturados e alguns são retificados. No caso do casamento, como ritual em si, já é uma grande ligação do que a Tenda entende como espaço público - de rua - onde a festa as tendas menores são armadas para mostrar a caravana na rua, em contato com os convidados e os que circulam pelas ruas. A retificação do papel do padrinho de “*pote*”, como padrinho de casamento religando o médium ao seu “*cuidador e protetor*”, que agora estabelece novos laços de parentesco (TURNER, 2005, p. 20; p. 164) com “*o casal*”. E o final da ritual onde nos noivos circulam entre a caravana e rua mostrando a sua união para todos mostrando nos dois espaços dicotômicos, público e privado (MAGNANI, 1995, p.137), a nova união e onde elementos de outras tradições religiosas são ressignificados, como é o caso do pão e do vinho.

4.4.1 Festas de Nossa Senhora Aparecida e Santa Sara de Kali

Existem duas festas no ano em que a Tenda promove procissão, e pude acompanhar cada uma delas duas vezes, as festas de “Santa Sara de Kali” no dia 25 de maio, mesmo dia que se festeja o “Dia nacional do cigano”, e “Nossa Senhora Aparecida” no dia 12 de outubro, são as duas maiores festas no calendário da Tenda Cigana Espiritualista Tzara Ramirez. E

¹⁴³ Foto “Pão, vinho e pedidos – Festa de Nossa Senhora Aparecida 2012” – Cleiton M. Maia – acervo pessoal

ainda existe uma as “festas dos ciganos”, que ocorrem com grande frequência e tem grande importância para a dinâmica (MENEZES, 2004, p. 138) do calendário da Tenda. Existe portanto uma grande festa por semestre, fora as festas de ciganos, que vão ocorrendo quase quem mensalmente durante o ano, sem contar os potes e atendimentos mensais que vão dinamizar e manter calendário e quebrar a rotina (DA MATTA, 1997, p. 136).

No primeiro semestre do ano a festa de Santa Sara de Kali é grande festa da Tenda, sempre ocorrendo no final de semana mais próximo do dia nacional do cigano, dia 25 de maio, a festa é uma grande comemoração a existência da santa cigana e ao dia do cigano no Brasil. Os preparativos começam por volta de um mês antes da data marcada para festa, onde tarefas e entrega de ajudas são distribuídas entre os médiuns e os “que ajudam a Tenda ou amigos da Tenda”, como muitas vezes ouvi. Em sua maioria das vezes os “que ajudam a Tenda ou amigos da Tenda” são pacientes de longa data, amigos dos médiuns, políticos e comerciantes da região, familiares dos médiuns e ex-membros da casa.

Os médiuns recebem tarefas de trazer todos os alimentos que serão distribuídos durante o dia da festa como doces, salgados, pães, frutas, carnes e bebidas. E recebem tarefas de organização e infraestrutura também, normalmente relacionada a seu cigano, como organização da tenda a qual seu cigano faz parte. No dia da festa os médiuns começam a chegar bem cedo para organização da Tenda para festa, que normalmente começa no cair da noite e vai até de madrugada. Parte dos médiuns são direcionados para a organização da parte interna da Tenda, onde será formada uma grande mandala de areias coloridas no centro do espaço, um altar para o ritual da noite com a imagem de Santa Sara de Kali no centro e uma grande mesa de alimentos com muita comidas, muitas flores e muitas bebidas, sem contar o sem número de velas, lenços, toalhas, incensos, imagens e pinturas que vão lotar a casa para colorir e ornamentar o espaço.



Outra parte dos ciganos vai ficar responsável pela organização e ornamentação do espaço externo da Tenda, nas ruas ao redor que ficaram fechadas e serão usadas na procissão, onde vão ser montadas as tendas dos grupos ciganos. Nas ruas mais próximas da Tenda é montada a Salamandra, com um tamanho bem superior dos dias de atendimento, em uma área descoberta. Nas outras ruas que circulam o espaço são formadas várias tendas, com a intenção de retomar a ideia de barracas ciganas, onde cada grupo de ciganos terá a sua em torno a

¹⁴⁴ Foto “O manto de Santa Sara de Kali - Festa de Santa Sara 2013” – Cleiton M. Maia – acervo pessoal

¹⁴⁵ Foto “Imagem de Santa Sara de Kali e seus mantos - Festa de Santa Sara 2013” – Cleiton M. Maia – acervo pessoal

Salamandra como um grande acampamento cigano. Cada tenda tem os elementos do seu grupo cigano, cores, comidas e imagens relativas a esse grupo.

Ao anoitecer os médiuns começam a se arrumar com suas roupas ciganas e se preparar para os rituais que ocorrem durante a festa, assim como a procissão. Um dos primeiros rituais que ocorre é a entrega de véus a imagem de Santa Sara de Kali, onde os adeptos e frequentadores da casa entregam véus de cores diferentes a imagem da santa, quem são colocadas de maneira sobreposta na imagem até que todos tenham colocado seus véus. Esses véus tem as mesmas cores que normalmente as velas tem nos rituais rotineiros da Tenda, e suas cores tem o mesmo significado em relação aos pedidos que os seus ofertadores desejam.

Após a entrega de véus os médiuns e frequentadores começam a se preparar para a procissão com a imagem. A imagem de Santa Sara de Kali está sempre colocada em um andor, que será usado, e coberta cercada de flores. Assim que o carro de som começa a tocar músicas ciganas, músicas relacionadas à Santa Sara de Kali os médiuns homens da casa tomam o andor e começam a se encaminhar para a parte externa da Tenda e se colocam em frente a entrada dos espaço, ligando os espaços públicos e privados (MAGNANI, 1995, p. 137). Ali todos se colocaram em posições para seguir a procissão, de forma bem organizada e estabelecida, a frente da imagem vai o carro de som tocando as músicas, seguido do Cigano Juan Ramirez e a Cigana Arimar Ramirez, logo atrás vem o andor de Santa Sara carregados pelos ciganos homens, logo atrás todos os médiuns da tenda vem na primeira parte da multidão com suas velas acesas durante todo o percurso, e por fim o último grupo é formado pelos convidados e frequentadores da Tenda, que também vem carregando suas velas acesas durante o caminho.

Por aproximadamente um quilometro o carro vai abrindo caminho com as músicas, seguido pelos fogos constantes durante todo o percurso, que corresponde a aproximadamente quatro quarteirões, terminando exatamente onde começou e onde está armada a Salamandra. O ritual da Salamandra corresponde ao fechamento da procissão e os rituais de comemoração da festa, onde sobre as músicas ciganas as velas começam a acender a fogueira, dançar e incorporar como o ritual normalmente ocorre.

A festa de Nossa senhora Aparecida ocorre sempre no feriado de 12 de outubro de cada ano, sendo a festa de grande importância do segundo semestre na Tenda. Muito me impressiona a similaridade de como acontece a organização da festa e os rituais no decorrer de ambas as festas. Me arriscaria dizer que as grandes diferenças entre uma festa e outra são a imagens das Santas e a o destino dado as imagens, pedidos e flores após as cerimônias. A organização da Tenda é feita da mesma maneira nos espaços internos e externos, com mesas de comida, uma grande Salamandra, as tendas dos ciganos do lado de fora, a mandada de areia dentro da Tenda, a cerimônia dos véus, a procissão e ritual da Salamandra para encerrar o festejo.



146



147

No caso da Festa de Nossa Senhora Aparecida, a imagem de Nossa Senhora toma o lugar da Imagem de Santa Sara de Kali e as músicas tocadas no carro de som que abre o cortejo e a procissão são relacionadas a Nossa Senhora Aparecida.

Imagens usada no ritual dos véus, não importando se Nossa Senhora Aparecida ou Santa Sara de Kali, estão no mesmo lugar central que a Salamandra no seu ritual, a imagem como a Salamandra que recebe as véus de pedidos assim como Salamandra recebe as velas de pedidos. Como se nos dias de festividades extraordinárias o ritual da Salamandra se repetisse duas vezes, com a imagem das santas, que abre as festas, e com a fogueira que fecha a festa. Após a festa a imagens, com os véus, flores e tudo que foi colocado no andor são levadas para ser entregues ao seu lugar. No caso da imagem de Santa Sara de Kali é levada e entregue, junto com seus pedidos, a “Gruta de Ipanema”, onde existe uma imagem da santa que fica

¹⁴⁶ “Carro de polícia da procissão - Festa de Santa Sara 2013” – Cleiton M. Maia – acervo pessoal

¹⁴⁷ Foto “Cavalos e Bandeira cigana - Festa de Santa Sara 2013” – Cleiton M. Maia – acervo pessoal

constantemente no local e é utilizada por outros grupos nas festividades para a santa. E a imagem de Nossa Senhora de Aparecida é levada ao mar, onde é entregue junto com os seus pedidos.



148

A figura de Juan Ramirez e Arimar Ramirez na frente da procissão, antes até mesmo do andor que trás a imagem da santa que está sendo homenageada na festa, trás em suas roupas e atitudes o que representam para a Tenda. A figura de Arimar Ramirez está sempre associada a santa que está sendo homenageada, com vestes na mesma cor, e no caso especial da Festa de Santa Sara de Kali, a cigana dança como se representasse a história da santa. Enquanto isso a figura de Juan Ramirez sempre ao lado de Arimar como protetor e companheiro, com um Barô da Tenda e da caravana cigana, acompanhando a santa na abertura da procissão.

4.5.1 A festa dos ciganos

As festas de ciganos são como aniversários dos potes, são sempre na mesma data que o médiun fez seu ritual de pote, por isso a *festa do cigano* é como um aniversário do cigano, o que lembra muito a estrutura de devoção trabalhada por Renata Menezes (2004, p. 235). Essa festa não é obrigatória e acontece com promoção total do médiun, ele que dará o banquete da festa e os presentes a serem entregues, em especial o presente ao cigano, que em grande maioria é uma roupa ou um objeto importante como um punhal ou véu, mantendo assim a relação de ser ligado ao santo, no caso entidade, manifestar festa, e especificidade de devoção, nesse caso por presentes (MENEZES, 2004, p. 233). Essas festas, algumas vezes, podem ocorrer com mais de um médiun festejando, quando mais de um fez o pote no mesmo dia, sendo festa de dois ciganos diferentes. É comum também mais de um médiun na casa ter o

¹⁴⁸ Foto “Foto da Gruta de Ipanema e Imagem de Santa Sara de Kali” – Internet – acervo pessoal

mesmo cigano, e se fazer uma festa para aquele cigano em específico, onde todos os médiuns que incorporam aquele cigano comemoram juntos.

Essas festas acabam sendo muito caras para somente um médiun conseguir pagar tudo, por isso é mais comum vários médiuns darem festas juntos, sejam com o mesmo cigano, ou com ciganos diferentes e mesmo dia de pote. A única exceção é a festa do cigano Juan Ramirez, que normalmente acontece logo depois do primeiro atendimento do ano, no mês de janeiro. Onde é comemorado o Cigano Juan Ramirez e serve para marcar a abertura do ciclo de festividades anuais da Tenda.

CONCLUSÃO

Durante o desenvolvimento de minha dissertação com o grupo conhecido com Tenda Cigana Espiritualista Tzara Ramirez, na Baixada Fluminense do Rio de Janeiro. Observei a diversidade de relações que este grupo estabelecia e que estavam muito além da minha proposta inicial de analisar os elementos religiosos, elementos como a sua formação, as relações de gênero dentro do grupo, as incorporações e símbolos ritualísticos usados em seus rituais que foram acrescentados no decorrer de meu trabalho.

As figuras ciganas estão mescladas à cultura brasileira, e a figura do cigano foi assimilada ao imaginário do povo brasileiro. Um olhar desatento sobre identidade cigana pode gerar uma confusão sobre “etnia cigana” e “espírito cigano”, principalmente quando percebemos esses grupos em total interação com outros grupos em momentos como festas, passeatas, apresentações culturais ou manifestações de interesses comuns, o que é muito comum na realidade brasileira. No caso da Tzara Ramirez esses dois universos não só se apresentam configurados de forma separada, “os ciganos de sangue” e os “ciganos de espírito”, mas também os “ciganos de sangue e espírito”, que dentro da opção de escolha livre de uma religiosidade comum à cultura cigana – proporcionaram na Tenda o encontro dessas duas identidades, o que confirma a Tenda Cigana Espiritualista Tzara Ramirez como espaço em que esse encontro acontece e é esse “*encontro*” que contribui para a identidade do grupo, que é performada por vários elementos que permeiam esse grupo.

Essa característica proporciona por muitas vezes que o grupo, como vimos, reivindique sua identidade, dependendo da melhor interação, interna ou com outros grupos. Algumas vezes como ciganos de sangue, no caso da Beija Flor, e em outras como “ciganos de espírito”, perante outros grupos religiosos e pacientes, ou como “ciganos de sangue e espírito” no caso de alguns “*médiuns e ciganos de etnia*” na tenda, que encontram nessa possibilidade um maior destaque.

Os símbolos religiosos da Tenda são um resultado desse “*universo simbólico*” composto de elementos religiosos diversos, proporcionado pelo duplo ou múltiplo pertencimento religioso dos seus médiuns, e os símbolos ligados à cultura cigana. Estes ganham significados e forças mágicas na realidade ritualística da Tenda, em todos seus rituais e privilégio nos atendimentos particulares e no ritual da Salamandra.

Esse caleidoscópio de mágicas encontra um campo religioso permeado de “*cuidados*”, “*terapias*” e “*sofrimentos*” na Tenda, mas é na “*cura*” e busca por “*cura*”, que esses símbolos e suas apropriações ganham sentido e força. A constante ideia de busca por “*cura*” possibilita a existência desses mais variados símbolos religiosos, além da circulação dos médiuns em diferentes grupos religiosos. Há então uma realidade extremamente porosa, como um grande guarda chuva que acolhe todos os símbolos e combinações possíveis.

Em meio a trabalhos de gênero/sexualidade procurei iniciar um debate sobre esses marcadores, que se tornaram constantes na Tenda, onde o gênero do espírito possuidor é definidor na performance e transe das ciganas e ciganos, exaltando e destacando a sua feminilidade e masculinidade do que é ser cigano.

A saia cigana é o grande objeto “*mágico*” de importância e configuração complexa dentro do imaginário feminino das médiuns dessa tenda, concedendo e legitimando poder ritualístico nesse local, onde usando do valor mágico atribuído a ela exerce dominação entre adeptos e pacientes para desenvolverem seus rituais e performances. No campo pude perceber os marcadores natureza/cultura e gênero/sexualidade como definidores na ordem e ritual da tenda.

É importante notar como a incorporação das mulheres e homens na Tenda Cigana Tzara Ramirez, suas performances, danças e transe e como a feminilidade/masculinidade desses adeptos, em momentos ritualísticos diferentes, usam a performance como marcador de

poder e identidade no meio do grupo. Como o ritual/performance feito por esses médiuns na Salamandra, local e ritual onde essa feminilidade/masculinidade se dá com mais força, me levou a debater a representação desses sujeitos a seus observadores e pacientes, alimentando e fortificando o imaginário que as mulheres/homens ciganos historicamente representam.

A questão de gênero como marcador se apresenta, de forma muito forte na relação paciente – médium (cigano), e na relação existente entre atendentes e atendidos nos rituais da Tenda, como acontece e caracteriza o atendimento dessas entidades para com os pacientes da tenda. Analisando quais tipos de necessidades, pedidos e aflições configuram as emoções/sentimentos dos pacientes, mapeando assim como o gênero/sexualidade feminino/masculino é influente e marcante.

A Tenda Espiritualista Tzara Ramirez reproduz o padrão de norma heterossexual. Não existe uma preocupação com a identidade sexual dos adeptos, mas sim com a organização cosmológica de um padrão heterossexual que corresponda à necessidade do grupo e “*paciente*” que frequenta o espaço. Na Tenda, o gênero é como categoria corresponde ao sexo sem referência à pessoa, onde ser homem e ser mulher seria manter uma posição hierarquizada no ritual e no grupo.

O gênero é constitutivo das relações, diferenciado pelas percepções de sexo; gênero é fundante de poder – dominação é baseada na maneira como sexo é percebido e como as relações sociais se constroem. O gênero vai fazer com que as escolhas e as reproduções dessas escolhas se recriem; assim as dimensões desiguais de poder se reconstróem nos modelos estabelecidos como ethos ciganos, construindo sua identidade de gênero.

A presença do Cigano Juan Ramirez e os “*ciganos coloridos*”, colocam em choque alguns conceitos e ideais pregados dentro do grupo. A sexualidade, e relações vividas por esses personagens em suas vidas e outros grupos religiosos colocam em questão a possibilidade desses médiuns viverem as performances heteronormativas obrigatórias na Tenda.

O “*ritual da Salamandra*” na Tenda Cigana Espiritualista Tzara Ramirez configura uma performance ritual dinâmica e com extrema elaboração de símbolos, organizando com grande eficácia a transformação da realidade, principalmente com a interação de adeptos e quando presencia o “*aflorar*” de uma cigana, o que proporciona a construção de identidade do grupo e interação com os frequentadores do espaço. A performance ritualística de incorporação na Salamandra proporciona a formação de uma memória por meio da ação, essa ação é codificação de inúmeros símbolos de identidade.

As divisões do espaço da Tenda possibilitam a distinção dos limites de “*performance de ritual*” e “*performance de entretenimento*”, através da dança, a existência do *jogos e rituais*, mas a construção dos jogos de dança e as performances ligadas ao entretenimento, são voltadas para a construção e transmissão de hábitos futuramente usados de maneira ritualística.

A proeminência do ritual da Salamandra, principalmente como ritual que represente o espírito cigano, se torna visível perante todos os rituais existentes no ciclo ritualístico da Tenda. Apesar da existência de outros grandes rituais como Festa de Nossa Senhora Aparecida e Santa Sara de Kali, ritual do pote e Festa de ciganos, o ritual e a fogueira são presenças constantes, levando ao questionar se a existência dos demais é uma forma de valorizar e fortificar o ritual da Salamandra e sua importância como símbolo e ritual religioso.

O trabalho com a Tenda Cigana Espiritualista Tzara Ramirez possibilitou ainda reconhecer novos problemas para análise futuras, pois a Tenda Tzara Ramirez tem reconhecimento na cidade de Nova Iguaçu e em alguns bairros da Baixada Fluminense por sua relação com a dança, arte e cultura ciganas. Desde seu surgimento tem se empenhado em promover a cultura cigana com aulas de dança e música sendo forte a tradição de professoras profissionais de dança na casa, como citado anteriormente, o que faz com que exista uma

divulgação muito grande da Tenda em eventos de prefeituras relacionados à “*cultura cigana*” e à “*espiritualidade cigana*”; essa divulgação faz com que a Tenda seja chamada para festas em outros grupos religiosos como umbanda e candomblé com muita frequência.

Essa relação entre “*ciganos*” e a Baixada Fluminense opera a partir de outra relação que considero importante, já que se dá como uma conformação particular entre “*etnia*”, “*religião*” e “*cultura*”, sendo a dança um dos principais elementos dessa relação entre “*ciganos*” e a “*cultura*” da Baixada.

Pode-se perceber a operação local dos grupos a partir das categorias etnia, religiosidade, cultura e suas relações analisando em um outro trabalho a relação entre “*ciganos*”, as demais “*tendas*” existentes, “*grupos ciganos*” e a Baixada Fluminense, de forma a desdobrar reflexões sobre essas relações. A partir de uma pesquisa mais ampla e futura sobre as práticas desses grupos que se identificam como “*ciganos*” na Baixada Fluminense. O trabalho acompanharia um circuito de práticas e representações que formulassem experiências particulares e subjetivas destes agentes e seus grupos, e também representações e práticas coletivas sobre um modo de “*ser e viver*” na Baixada Fluminense,

Interessa ainda a esta investigação identificar, através deste “*circuito cigano*” na Baixada Fluminense, a relação que se dá entre religião, cultura e Estado, por meio dos fomentos e apoios públicos identificados das mais diversas maneiras, relacionando especialmente as prefeituras da região aos grupos ciganos. Esta articulação revela ainda a particularidade de, ao relacionar-se com o Estado, grupos “*religiosos*” tornarem-se grupos “*culturais*” de dança, evidenciando assim uma faceta específica da articulação de projetos “*seculares*” e “*religiosos*” no Estado do Rio de Janeiro.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACHUTTI, L. E. R. *Fotos e palavras, do campo aos livros*. Horizontes antropológicos. v. 12, número 25, Porto Alegre Jan./Jun 2006.
- ALMEIDA, M. V. *Gênero, Masculinidade e poder: revendo um caso do Sul de Portugal*. Anuário Antropológico, 95: 161-190, 1996.
- ALVES, A. *Os argonautas do Mangue*. Imprensa oficial de São Paulo, São Paulo, 2004.
- ALVES, P. C. MINAYO, Maria C. de S. (Orgs) *Saúde e Doença - Um olhar antropológico*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 1998.
- AMARAL, L. *Carnaval da Alma: comunidade, essência e sincretismo na Nova Era*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2000.
- AMARAL, L. *Um espírito sem lar: sobre uma dimensão “nova era” da religiosidade contemporânea*. In: VELHO, O. (Org.) *Circuitos Infinitos: comparações e religiões no Brasil, Argentina, Portugal, França e Grã-Bretanha*. São Paulo: Attar editorial, Cnpq/Pronex, 2003.
- ASAD, T. *Genealogies of religion. Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1993.
- BAIRRÃO, J. A. *O impossível do sujeito: implicações do tratamento do inconsciente*. São Paulo: Edições Rosári, v 2, 2004.
- BAIRRÃO, J. A. *Subterrâneos da submissão: sentidos no mal no imaginário umbandista*. In: *Memorandum: Memória e História em Psicologia*, n 2, pp 55-57, 2002.
- BARRETO, Adalberto. *Os espíritos que governam o Brasil, 500 anos depois*. In: *Terapêuticas e culturas*. Rio de Janeiro: UERJ, Intercon, 1998.
- BARROS, M. L. *Labareda, teu nome é mulher: análise etnopsicológica do feminino à luz de pombas giras*. Ribeirão Preto: USP, 2010.
- BARTH, F. *O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria. , 2000.
- BASTIDE, R. *O candomblé da Bahia. Rito Nagô*. São Paulo: Editora Schwarz, 1958.
- BATESON, G & MEAD, M. *Balinese character: a photograhicanalysis*. New York: New York Academy of Sciences, 1942.
- BAUMGARTEL, S. A. *Corpo e performances*. Santa Catarina, EDUFSC, 2011.
- BERGER, P. *O dossel sagrado – elementos para um teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 5º Edição, 2004.
- BERGER, P. *O Dossel Sagrado: Elementos para uma Teoria Sociológica da Religião*. São Paulo, Paulus 1985
- BERGER, P; LUCKMANN, T. *Modernidade, pluralismo e crise de sentido – a orientação do homem moderno*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.
- BIRCHAL, F. *Nova Era: uma manifestação da Fé na contemporaneidade*. Horizonte, vol. 5, nº 9, PUC Minas, 2006.
- BIRMAN, P. *“Cultos de Possessão e Pentecostalismo no Brasil: Passagens”*. Religião e Sociedade. Nº 17, Rio de Janeiro: ISER, 1996.

- BIRMAN, P. “Modos Periféricos de Crença”, In Pierre Sanchis (Org.) *Catolicismo: Unidade Religiosa e Pluralismo Cultural*. São Paulo: Loyola, 1992.
- BIRMAN, P. *Cruzadas pela paz: práticas religiosas e projetos seculares relacionados à questão da violência no Rio de Janeiro*. In: *Religião&Sociedade*. 2012, vol.32, n.1.
- BIRMAN, P. *Fazendo estilo, criando gênero*. Rio de Janeiro: Ed. RelumeDumará, 1995.
- BIRMAN, P. *O que é umbanda*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- BIRMAN, P. *Transas e transe: sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevoô*. Florianópolis, Revista Estudos femininos, 13(2) 403 – 414, maio-agosto, 2005.
- BOURDIEU. P. *A dominação masculina*, 10ª edição, Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 2012.
- BOURDIEU. P. *A dominação masculina*, 9ª edição, Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 2005.
- BOURDIEU. P. *Images d’Algérie: uneaffinité elective*. Mayenne: Actes Sud, 2003.
- BOURDIEU. P. *O poder simbólico*. Editora Bertrand, 2009.
- BRETON, D. L. *As paixões ordinárias – antropologia das emoções*. Petrópolis – RJ, Vozes, 2009.
- BUTLER, J. *Problemas de gênero: Feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- CAMURÇA, M. *Entre Sincretismo e “guerras santas”: dinâmicas e linhas de força do campo religioso brasileiro*. Revista USP, São Paulo nº 81 março/maio, 2009.
- CARNEIRO, E. *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1948.
- CARNEIRO, S. S. & STEIL, C. A. *Caminhos de Santiago no Brasil – interface entre turismo e religião*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011.
- CARVALHO, J.J. *Características do Fênomeno Religioso na Sociedade Contemporânea*. In: BINGEMER, M. C. (Org.) *O Impacto da Modernidade sobre a religião*. São Paulo: Loyola, 1992.
- CAVALCANTI, M.L. (1983) *O mundo invisível. Cosmologia, sistema ritual e noção de pessoa no Espiritismo*, Rio de Janeiro: Zahar.
- CLÉMENT, C. KRISTEVA, J. *O feminino e o sagrado*. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 2001.
- CLIFFORD, J. *A experiência etnográfica – antropologia e literatura no século XIX*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 4ª Edição, 2011.
- COSTA, J. F. O risco de cada um. In: *Religião & Sociedade*. Rio de Janeiro: ISER, 2001. p. 1-24.
- DA MATTA, R. “Esporte e Sociedade: um ensaio sobre o futebol brasileiro”. In: DA MATTA, R. (ORG). *Universo do Futebol*. Rio de Janeiro: Editora Pinakotheke, 1982.
- DA MATTA, R. *A Casa & a Rua*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1987
- DA MATTA, R. *Carnaval, Malandro e heróis*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997
- DAS, V. *Violência, gênero e subjetividade*. Cadernos Pagu 37, julho-dez 2011.
- DAS, V; POOLE, D. *El estado y sus margens. Etnografías comparadas. Cuadernos de Antropologia Social n. 27, 2008*.

- DORNAS FILHO, J. *Os ciganos em Minas Gerais*. Belo Horizonte: Panorama, 1948.
- DOUGLAS, M. *Pureza e Perigo*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2012.
- DOUGLAS, M. “Limites externos”. In _____. *Pureza e Perigo*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1976.
- DUARTE, L. F. D., RUSSO, J. VENANCIO, A. T. A. (Orgs) *Psicologização no Brasil – atores e autores*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2005.
- DURKHEIM, É. *As formas elementares de vida religiosa*. 3º edição. São Paulo: PAULUS, 2008.
- ELIADE, M. *Alianza herreros editorial y alquimistas*. Madri: Alianza Editorial, 1996.
- ELIAS, N. *O Processo Civilizador: formação do Estado e civilização*. (Vol2). Rio de Janeiro: Zahar, 1993.
- ELIAS, N; DUNNING, E. *A busca da excitação*. Lisboa: Difej, s.d.
- ERIKSEN. T. H. *História da antropologia da religião*. Editora Vozes, 2010.
- SAMAIN, E. (Org.). *O fotográfico*. São Paulo: Hucitec/CNPq. 1995.
- SAMAIN, E. *Como pensam as imagens*. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2013.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. *Os Nuer*. Editora Perspectiva, 2ª edição, 2009.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. *Religião dos Nuer*. Oxford: Oxford University Press (trad. Espanhol: La religión de los nuer. Barcelona: Anagrama, 1992).
- FELIZARDO, A. SAMAIN, E. *A fotografia como objeto e recurso de memória. Discursos fotográficos*, Londrina, v.3, n.3, p.205-220, 2007.
- FERNANDES, S. R. A. *Novas formas de crer – católicos, evangélicos e sem religião na cidade*. CERIS, Promocat, 2009.
- FERNANDES, S. R. A. PITTA, M. *Mapeando as rotas de trânsito religioso no Brasil*. In: *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro: v. 26/2, p. 120-154, 2006.
- FOUCAULT, M. *História da Sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal. 1977.
- FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1995.
- FRY. P. *Entrevista racionalismo e crença*. Revista Mana, 5(2): 145 – 156, 1999.
- GAMA, D. R. N. *A etnografia enquanto tradução: diálogos entre Bronislaw Malinowski e Walter Benjamin*. Revista A parte rei 70, julho 2010.
- GASTALDO, E. *Kickboxers: esportes de combate e identidade masculina*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social (PPGAS). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1995.
- GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*, Rio de Janeiro: LTC Editora, 1997.
- GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- GEERTZ, C. *O saber Local: novos ensaios em antropologia interpretativa*, 5º edição, Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1997.

- GIACOMINI, S. M. *Emoções “brega” e relações de gênero na feira de São Cristóvão: corações, corpos, e mentes em transbordamento emocional*. In: COELHO, M. C. & REZENDE, C. B. (Orgs.) *Cultura e sentimentos – ensaios em antropologia das emoções*. Rio de Janeiro: Contra Capa/Faperj, 2011.
- GIUMBELLI, E. *Da religião como problema social: Secularização, Retorno do sagrado, Liberdade religiosa, Espaço e Comportamento Religioso*. Rio de Janeiro: PPGAS – Museu Nacional, 1996.
- GIUMBELLI, E. *O cuidado dos mortos: uma história da condenação e legitimação do espiritismo*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.
- GIUMBELLI, E. *O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*. São Paulo: CNPq-Pronex, Attar Editorial, 2002.
- GIUMBELLI, E. *Para além do trabalho de campo: reflexões supostamente Malinowskianas*. Revista Brasileira de Ciências Sociais, v. 17, n. 48, fevereiro de 2002.
- GIUMBELLI. *O “baixo espiritismo” e a história dos cultos mediúnicos*. In: Horizontes Antropológicos, v 9, nº 19, Porto Alegre: Jul, 2003.
- GIUMBELLI. *O cuidado dos mortos*. Rio de Janeiro: Ed. Arquivo Nacional. 1995.
- GOFFMAN, E. *A representação do eu na vida cotidiana*. Petrópolis: Vozes, 1985.
- GOMES, E. C. *Dinâmicas contemporâneas do fenômeno religioso na sociedade brasileira. Aparecida – São Paulo: Idéias & Letras, 2009*.
- GONÇALVES, M. A. *Produção e significado da diferença: re-visitando o gênero na antropologia*. In: *Lugar primeiro*, Rio de Janeiro: n.4, 2000.
- GRILLO, J. G; GARRAFFONI, R. S; FUNARI, P.P (Orgs.). *Sexo e violência: realidades antigas e questões contemporâneas*. São Paulo: Annablume, 2011.
- GROSSI, M. P. (org.) *Masculino, feminino, plural*. Florianópolis: Ed. Mulheres, 1998
- Guacira Lopes Louro 11. ed. , 1. reimpressão. – Rio de Janeiro: DP&A, 2011.
- GUIMARÃES, M. B. Umbanda e Santo Daime na “Lua Beanca” de Lumiar. Rio de Janeiro: Religião e Sociedade, nº 17, ISER, 1996.
- GURAN, M. *Considerações sobre a constituição e utilização de um corpus fotográfico na pesquisa antropológica. Discursos fotográficos*, Londrina, v.7, n.10, p.77-106, jan./jun. 2011.
- HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução Tomás Tadeu da Silva, Guacira Lopes Louro. 11. ed. , 1. reimp. – Rio de Janeiro: DP&A, 2011.
- HANNA, J. L. *Dança, sexo e gênero*. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 2009.
- HARAWAY, D. “Gênero” para um dicionário marxista: a política sexual de uma palavra. In: *Cadernos Pagu*, Campinas, 2004.
- HEILBORN, M. L. *Gênero e Hierarquia. A costela de Adão revisitada*. Revista de Estudos Feministas. Vol1, n. 1, 1993.
- HERVIEU-LÉGER, D. *O peregrino e o convertido. A religião em movimento*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- HILKNER, R. A. R. *Ciganos: peregrinos do tempo – ritual, cultura e tradição*. Campinas – SP, Tese Universidade Estadual de Campinas – Instituto de Artes, 2008.

- KASSAB, A. *Os argonautas sigram de bali para até os mangues de Vitória*. *Jornal Unicamp*, Universidade Estadual de Campinas, SP. Páginas 6 e 7 - 30 agosto – 11 setembro 2004.
- KLEINSORGEN, H. P. *Etnografias de si: a emergência dos filmes pessoais*, UERJ, 2006.
- KULICK, D. *Travesti: sexo, gênero e prostituição no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2008.
- KUPER, A. *Culture: the anthropologist account*. Harvard University Press, 1999.
- LANDES, R. *The city of women*. New York: MacMillan, 1947.
- LAQUEUR, T. *Da linguagem e da carne; A descoberta dos sexos*. In: ____ *Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud*. Rio de Janeiro: RelumeDumará, 2001.
- LE GOFF, Jacques. *Milênio*. Enciclopédia Einaudi. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, v1, 2003.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1973. p. 193-214.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 6ª edição, 2003.
- LÉVI-STRAUSS, C. *O feiticeiro e sua magia*. In: *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985. p. 193-213.
- LÉVI-STRAUSS, C. *O pensamento selvagem*. São Paulo: Companhia Editora Nacional: Editora da USP, 1970.
- LÉVI-STRAUSS, C. *O suplício do Papai Noel*. São Paulo: Cosac Naify, 2008.
- LIGIÉRO, Z. (Org.) *Performance e antropologia de Richard Schechner*. Rio de Janeiro: Maua X, 2012.
- LINDISFARNE, N. “*Variant masculinities, variant virginites; rethinking honour and shame*” In: CORNWALL & LINDSFARNE. *Dislocating masculinity*. London, New York, Routledge, 1994.
- LINDISFARNE, N. CORNWALL, A. *Dislocating masculinity. Gender, power and anthropology. Dislocating masculinity. Comparative ethnographies*. London: Routledge, 1994.
- LOBATO, J. P. *Antropologia do amor: do oriente ao ocidente*. Rio de Janeiro: Autentica Editora, 2012.
- LUCKMANN, T. *A construção social da realidade*. Petrópolis, Vozes, 2004.
- MACDOUGALL, D. *The visual in anthropology. Rethinking Visual Anthropology*, Edited by Marcus Banks, Hogward Morphy, New Haven, London: Yale University Press, 1997, (276 – 295p).
- MACHADO, C. *Os anjos de Raël: uma análise da contradição ética e estéticas da concepção de “feminilidade” no movimento Raeliano*. Goiânia, Revista Habitus v. 7, n.1/2, p. 193-227, jan./dês. 2009.
- MACHADO, M. D. C & MARIZ, C. *Mudanças recentes no campo religioso brasileiro*. UERJ/UFRJ, 1998.
- MACHADO, M. D. C & MARIZ, C. *Sincretismo e Trânsito religioso: Comparando carismáticos e Pentecostais*. Comunicações do ISER, n° 45, ano 13, 1994.

- MAFRA, C. & ALMEIDA, R. *Religiões e cidades – Rio de Janeiro e São Paulo*. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2009.
- MAGGIE, Y. *Fetichismo, feitiço, magia e religião*. In: ESTERCI, N.; FRY, P.; GOLDENBERG, M. (orgs.). *Fazendo antropologia no Brasil*. Rio de Janeiro: DP & A, 2001.
- MAGGIE, Y. *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.
- MAGNANI, J. G. *O Brasil da Nova Era*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- MAGNANI, J. G. *O ritual da tucandeira na comunidade Yapyrehyt - Manaus*. Ponto. Urbe (USP), v. 7, p. 7, 2010.
- MAGNANI, J. G. *Xamãs na cidade*. Revista USP, São Paulo, v. 67, n. set/out/no, p. 218-227, 2005.
- MAGNANI, J. G. C. *Festa no Pedraço*. São Paulo: Hucitec, 1995.
- MALINOWSKI, B. *Argonautas do pacífico Ocidental*. São Paulo: Editora Abril, 1976.
- MALINOWSKI, B. *Argonautas do pacífico ocidental*. Editora Abril, 2ª edição, 2005.
- MALINOWSKI, B. *Sexo & Repressão na sociedade selvagem*. Petrópolis – RJ, Editora Vozes, 2ª Edição, 2000.
- MALUF, S. W. *Gênero, saúde e aflição: políticas públicas, ativismo e experiências sociais*. In: *Gênero, saúde e aflição [abordagens antropológicas]*. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 2010.
- MARIZ, C. & MACHADO, M. D. *Sincretismo e transito religioso: comparando carismáticos e pentecostais*. In: *Comunicações do ISER*. N° 45, Ano 13, 1994.
- MAUSS, M. *Ensaio de Sociologia*. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- MAUSS, M. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac e Naif, 2003.
- MAUSS, M. *Sociologia e Antropologia*. v. 1. São Paulo: EPU: Edusp, 1974.
- MAUSS, M. *Ensaio sobre um teoria geral da magia*. Lisboa: Edições 70, 2000.
- MEAD, M. *Visual anthropology in a discipline of words*. In: HOCKINGS, P. (Org.). *Principles of visual anthropology*. The Hague: Mouton Publishers, 1975. p. 3-10.
- MEAD, M. *Sexo e Temperamento em três sociedades primitivas*. São Paulo: Perspectiva, 1969.
- MEAD, M. *Sexo e Temperamento em três sociedades primitivas*. São Paulo: Perspectiva, 1942.
- MELLATI, J. C. *Radcliffe-Brown – coleção grandes autores*. Editora Ática, 1978.
- MELLO, A. S. M. VEIGA, F. B. SOUZA, M. A. e COUTO, P. B. *Os ciganos do Catumbi: de “andadores do Rei” e comerciantes de escravos a oficiais de justiça na Cidade do Rio de Janeiro*. In: *Cidades, comunidades e territórios*. N° 18. Lisboa: CET, 2008.
- MENEZES, R. *A dinâmica do sagrado – rituais, sociabilidade e santidade num convento do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Editora Relume Dumara. 2004.
- MENEZES, R.; TEIXEIRA, F. (ORG.) *As Religiões do Brasil - Continuidades e Rupturas*. Petrópolis: Vozes, 2006.

- MEYER, M. *Maria Padilha e toda a sua quadrilha: de amante de um rei de Castela a pombagira da umbanda*. São Paulo: Duas cidades, 1993.
- MIRANDA, A. P. M. *Entre o privado e o público: considerações sobre a (in) criminalização da intolerância religiosa no Rio de Janeiro*. In: *Anuário Antropológico/ 2009 – 2*, 2010: 125 – 152.
- MONTERO, P. *Controvérsias religiosas e esfera pública: repensando as religiões como discurso*. *Religião & Sociedade*. soc., Rio de Janeiro, v. 32, n. 1, 2012.
- MONTERO, P. *Religião, Pluralismo e esfera pública no Brasil*. *Novos Estudos CEBRAP*, 74, 2006.
- NOVAES, R. *Religião e política: sincretismo entre alunos de Ciências sociais*. In: *Comunicações do ISER*. N° 45, Ano 13, 1994.
- OLIVIER DE SARDAN, J. *Méthodologies et problematiques en audio-visuel de sciences sociales: du traitement du corpus aux stratégies de réalisation*. In: *PRATIQUES. Audio-visuelle en Sociologie*. Paris: Verve, 1987.
- ORTIZ, R. *A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 2° impressão, 2011.
- PACE, E. “*Crescei e multiplicai-vos – Do organicismo à pluralidade dos modelos no catolicismo*” contemporâneo. *Concilium*, n° 301, Petrópolis/RJ: Vozes, 2003.
- PEREIRA, C. C. *Os ciganos ainda estão na estrada*. Rio de Janeiro: Rocco, 2009.
- PINNEY, C. EDUARDA, E. *Cadernos de antropologia e imagem*. PPCIS – NAI.
- PINTO, P. G. H. R. *Ritual, etnicidade e identidade religiosa nas comunidades mulçumanas no Brasil*. In: São Paulo: *Revista USP*, n° 67, p 228-250, setembro/novembro 2005.
- PIRES, P. S. *Comentário sobre o processo fílmico e fotográfico na pesquisa de campo*. *Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCar*, v.3, n.1, jan.-jun., p.393-403, 2011.
- RADCLIFFE-BROWN. A. R. *Estrutura e função na sociedade primitiva*. Petrópolis: Editora Vozes, 1973.
- REZENDE, C. COELHO, M. *Antropologia das emoções*. Rio de Janeiro, Editora FGV, 2010.
- RODRIGUES, J. C. *Tabu da morte*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2006.
- ROJO, L. F. *A produção de gênero no hipismo à luz dos discursos sobre as emoções*. In: COELHO, M. C. & REZENDE, C. B. (Orgs.) *Cultura e sentimentos – ensaios em antropologia das emoções*. Rio de Janeiro: Contra Capa/Faperj. 2011.
- ROLIM, F. *A propósito do trânsito religioso*. In: *Comunicações do ISER*. N° 45, Ano 13, 1994.
- RUBIN, G. *Thinking sex: notes for a radical theory of the politics of sexuality*. In: PARKER, R; AGGLETON, P. (ed.) *Culture, society and sexuality: a reader*. London, UCL Press, 1999.
- SABINO, J. & LODY, R. *Danças de matriz africana: antropologia do movimento*. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.
- SAHLINS, M. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.
- SAMAIN, E. “*Ver*” e “*Dizer*” na tradição etnográfica: *Bronislaw Malinowski e a fotografia*. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 1, n. 2, p. 23-60, jul./set. 1995.

- SANCHIS, P. As religiões dos brasileiros. Revista Horizontes. V 1 n° 2. Belo Horizonte: PUC, 1998.
- SANCHIS, P. O campo religioso contemporâneo no Brasil. In: Oro, A. P. & STEIL, C. A. Globalização e Religião. (Orgs). Petrópolis: Vozes, 1997.
- SANCHIS, P. *Para não dizer que não falei de sincretismo*. In: Comunicações do ISER. N° 45, Ano 13, 1994.
- SANTOS, J. T. dos. *O dono da terra. O caboclo nos candomblés da Bahia*. Salvador: Sarah Letras, 1986.
- SCHECHNER, R. *Performance e Antropologia de Richard Schechner*. Org. LIGIÉRO, Z.; tradução SILVA, A. R. Rio de Janeiro: Mauad X, 2012.
- SCOTT, J. *Gênero: uma categoria útil para os estudos históricos? Educação e Realidade*, Porto Alegre, v. 16, n. 2, p. 5-22, dez. 1990.
- SILVA, H. R. S. *Travesti, a invenção do feminino*. Rio de Janeiro: Relumé - Dumará, 1993, 176 p.
- SILVA, V.G. da. *O antropólogo e sua magia*. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 2000.
- STEIL, C. A. Pluralismo, Modernidade e Tradição: Transformações do campo religioso. *Ciências Sociales y Religión*, n° 3, 2001.
- STOLCKE, V. *Sexo está para gênero assim como raça para etnicidade?* Rio de Janeiro, Estudos Afro-Asiáticos, 1991.
- STOLL, S. J. *Religião, ciência ou auto-ajuda? trajetos do Espiritismo no Brasil*. Rev. Antropol. Vol.45, n.2, pp. 361-402, 2002.
- STRATHERN, M. *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na melanésia*. Campinas: ED UNICAMP, 2006.
- TAMBIAH, S. J. *Magic, Science, Religion, and the scope of rationality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- TEIXEIRA, F. & MENEZES, R. (Orgs) *As religiões no Brasil: Continuidades e Rupturas*. Petrópolis: Vozes, 2006.
- TEIXEIRA, R. *Ciganos no Brasil – Uma breve história*. 2 ed., revista. Belo Horizonte: Crisálida, 2009.
- TEIXEIRA, F. MENEZES, R (Orgs.) *A sociologia da Religião*. Petrópolis: Editora Vozes, 3ª edição, 2010.
- TURNER, V. *Floresta de símbolos: aspectos do ritual Ndembu*. Niterói: EdUFF, 2005
- TURNER, V. *From ritual to Theatre*. New York: PAJ Publications, 1982.
- TURNER, V. *O processo ritual*. Petrópolis: Vozes, 1974.
- VAN DE PORT, M. *Candomblé em rosa, verde e preto: recriando a herança religiosa afro-brasileira na esfera pública de Salvador, na Bahia*. In: Debates do NER, Porto Alegre, ano 13, n. 22, p. 123-164, jul/dez, 2012.
- VAN GENNEP, A. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 1960.
- VANCE, C. *A antropologia redescobre a sexualidade: um comentário teórico*. *Physis – Revista de Saúde Coletiva*. Vol. 1, n° 5, 1995.

VELHO, O. *Circuitos infinitos: comparações e religiões no Brasil. Argentina, Portugal, França, e Grã-Bretanha*. São Paulo: Attar, 2003.

VERGER, P. *Orixás, deuses Iorubás na África e no novo mundo*. Salvador: Corrupio, 1981.

WACQUANT, L. *"A Rua e o Ringue". Corpo e Alma: notas etnográficas de um aprendiz de boxe*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

WALSH, R. *O espírito do xamanismo: uma visão contemporânea desta tradição milenar*. São Paulo: Saraiva, 1993.

WEBER, B. T. *As artes de curar: Medicina, Religião, Magia e Positivismo na República Rio-Grandense*. Santa Maria: EDUSC – Editora da Universidade do Sagrado Coração, 1999.

WEBER, M. *A psicologia social das religiões mundiais*. In: GERTH, H. H.; MILLS, W. (orgs.). *Ensaio de sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1974.

WESTON, E. *What is photography beauty?* In: LYON, N. (Org.). *Photographers on photography*. Rochester: The Georges Eastman House, 1966.

LITERATURA NATIVA:

PEREIRA, C. C. *Os ciganos ainda estão na estrada*. Rio de Janeiro: Rocco, 2009.

PRAIA, A. da Cigana. *Cigana de sete saias*. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

RAMIREZ, Z. *Ciganos – Amor e Honra*. Rio de Janeiro, 2012.

RHADANA, S. *Magia cigana para o amor – encantamentos, feitiços, amuletos e banhos*. Rio de Janeiro: Pallas, 5ª Edição 2011.