

“A magia social do performativo” e os ciganos como seres fantásticos.

Ana Paula Casagrande Cichowicz

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

A ideia do que seria um cigano incutida no imaginário social acerca do que é um “cigano” foi em boa parte insinuada e disseminada através de obras de arte literárias; estas tais que expressam dois *tipos-ideais* da “ciganicidade”. O primeiro figura-os como “imundos”, “ladrões”, “gatunos”, “malvados”, “marginais”; “vulgares”. O segundo *tipo-ideal*, por sua vez, molda os “ciganos” como seres “festeiros”, “musicais”, “sobrenaturais”, “mágicos”, envoltos por uma áurea colorida e cheia de mistérios.¹ Em suma, as narrativas literárias promulgam através de sua escrita um “saber” ocidental sobre o povo “cigano” de forma semelhante, poderíamos dizer, à construção do Oriente por parte do Ocidente conforme nos demonstra Said (1990).

O meu objetivo precedente à ida a campo realizado no começo do ano de 2010 com um grupo ciganos *rom kalderash* semi-residente no Brasil, era ouvir o que aqueles *romanis* tinham a dizer sobre si mesmos. Contariam histórias² nas quais seriam personagens? E estas, seriam importantes para o modo como os kalderash se construía como “sujeito-rom”?

Depois de algumas semanas estando em campo comecei a prestar mais atenção às histórias que estes sujeitos contavam sobre suas andanças e logo pude perceber que tais narrativas se constituía enquanto um tema narrativo importante para o modo como os kalerash se construía como sujeitos roms.

Primeiramente, a respeito da questão do espaço, tem-se que assim como uma busca por uma “origem” comum, um lugar de onde possa ter partido a série de diásporas do seu povo como um todo não parece preocupá-los, não se constituindo deste modo

¹ - A denominação “Stromboli” nos serve para falar do primeiro *tipo-ideal*, assim como “Melquíades” para referir-nos ao segundo, sendo que o primeiro refere-se ao personagem que sequestrou Pinóquio na obra de Collodi (2002), e o segundo ao cigano da obra de Garcia Marquez (2003).

² - Utilizarei do termo “estória” em contraposição à “história” levando em consideração a apreensão de Cardoso (2007; 2009) de que o vocábulo “estória” por reportar-se diretamente a “fabulas”, “contos” e “narrativas”, faz-nos pensar nestas “como sendo sempre um tipo de ficção — não implicando uma falsidade, mas sim marcando a criatividade implícita no contar, e a sempre presente tensão entre o ‘real’ e o ‘imaginário’, ambas indissolavelmente ligadas ao processo narrativo” (CARDOSO, 2007, p. 340).

num elemento significativo na delimitação de suas “fronteiras”; o fato de que grande parte destes sujeitos tenham nascido dentro das linhas imaginárias que desenham as curvas do país a que chamamos de Brasil, não faz com que os *kalderash* se considerem “brasileiros”, “paulistas” ou “mineiros” – ou mesmo que considerem o Brasil como uma segunda pátria. Ou seja, os *romani* instauram um território comum a partir de uma identidade dividida, território este que delimita as fronteiras do grupo e que assegura sua unidade. Deste modo, o que importa é nascer *rom*, e não “onde” se nasce.

Estes “viajantes” (INGOLD, 2001) começaram suas andanças não se sabe quando e que não têm um destino final, ou seja, não apenas estão em constante movimento, mas se constituem eles próprios enquanto movimento. Acabam, deste modo, por inscrever por sobre a superfície do globo um emaranhado de linhas, isto é, “trilhas” que estão continuamente sendo tramadas. Este jogo de passos que moldam espaços não podem ser contados – como nos afirma Certeau – porque cada uma de suas unidades é algo qualitativo (1994, p. 176). Todavia, se não podem ser *contados* em números, podem ser *contados* através dos relatos das viagens.

Caminhando perpetuamente por sobre um território “estrangeiro”, os *kalderash* acabam por desterritorializa-lo, sendo que a língua na sua forma oral aparece como um elemento fundamental na prática de reterritorialização (DELEUZE; GUATARRI, 1997).

Assim sendo, os *rom* agem numa permanente transformação de “espaços geográficos” em “espaços antropológicos” através dos relatos que podem ser apreendidos como sendo seu transporte coletivo – *methaporai* -, produzindo, desta maneira, “geografia de ações” que não apenas deslocam e transpõem para o campo da linguagem as práticas do espaço; mas de fato organizam suas caminhadas. Nas palavras de Certeau: “Fazem a viagem, antes ou enquanto os pés a executam” (1994, p. 200). Em suma, os relatos que contam sobre as viagens que fazem acabam por tornar o espaço habitável, abrindo um “teatro de legitimidade a ações efetivas” (CERTEAU, 1994, p. 210).

Deve-se notar, igualmente, que estas narrativas apareciam nos mais diversos momentos do dia-a-dia, mas principalmente naquele onde estavam todos reunidos em um mesmo ambiente, por exemplo, nas refeições. Em nenhuma situação elas foram contadas apenas para mim, e não para certo público maior de ouvintes.

Apesar de eu estar hospedada em uma casa onde normalmente habitavam sete pessoas, o número de sujeitos que por lá entravam e saíam era grande. E isto ocorria não

apenas naquela residência, mas em todas que visitei. A despeito de não viverem mais em barracas, o clima de vida em conjunto permanece. As residências dos roms em Santa Sara se localizam numa mesma proximidade e todas elas mantêm seus portões escancarados, como que anunciando que as portas estão sempre abertas para os seus. Já no café da manhã, percebia-se na mesa não só o número de copos e pratos suficientes para os que lá dormiram, mas uma quantidade muito maior. E de fato eles eram utilizados. Desde cedo começava o entra e sai, e tal dinâmica só terminava tarde da noite quando os donos da casa decidiam dormir. Outras vezes ainda, já estando todos se retirando para seus aposentos, ouvia-se uma buzina do lado de fora dos portões e as luzes eram novamente ligadas, colocava-se um bule de água ferver para fazer o *chai* – chá com frutas - e as conversas seguiam madrugada adentro.

Como dito anteriormente, a existência de uma temática narrativa que contribuísse para tal era uma hipótese lançada ainda na elaboração do meu projeto de pesquisa, ancorada nas leituras que tinha realizado acerca do assunto em questão. Entretanto, se o resultado do trabalho feito em campo estivesse circunscrito apenas à confirmação de tal suposição a experiência de ter vivido meio aqueles sujeitos não se mostraria tão enriquecedora quanto realmente fora.

Dada a representação do imaginário social ocidental do que seria um “cigano”, enxergando-os ora como “Strombolis”, ora como “Melquíades”, supunha que a despeitos dos estereótipos o imaginário dos *rom* a respeito deles mesmos engendraria uma representação diferenciada. As “estórias de viagens”, todavia, me fizeram compreender que a imagem que os *rom* tem acerca de si corrobora com um dos tipos-ideais discorridos acima, qual seja, aquele que os enxerga como “Melquíades”.

Destarte, do mesmo modo que os nordestinos fazem a respeito do cordel, os *kalderash* nas “estórias de viagem” fazem “uma re-elaboração de sua própria imagem a partir mesmo da imagem produzida sobre sua própria imagem construída” (GONÇALVES, 2009). Mas o que deve-se frisar neste momento é que está temática narrativa é uma re-elaboração, e não uma total apropriação da imagem engendrada pelo ocidente. Vejamos.

Na obra “Language, Poder e Indentidad” Butler (2004) vai travar um diálogo com Austin, Bourdieu e Derrida. Discutindo fundamentalmente sobre a “força” do performativo, a autora vai dizer que para Austin – considerando a diferenciação entre atos ilocucionários e perlocucionários expostos por Austin (1982), isto é, as ações que se realizam em virtude da palavra e as ações que se realizam como consequência das

palavras – a eficácia da fala, o que estabelece seu caráter performativo, dependeria do enunciado poder ou não ser localizado numa “situación de habla total” (AUSTIN apud BUTLER, 2004, p. 18). Para Butler, dado o fato de que para Austin qualquer delimitação de atos ilucucionários inclui a compreensão de como certas convenções são incorporadas no momento da enunciação e dado o fato de que estas convenções assim podem ser chamadas devido serem repetidas no tempo, apresentando um campo de ação que não se limita ao momento mesmo da enunciação - isto é, não sendo o ato de fala um momento único - a afirmação de Austin da força do performativo depender da localização numa “situação total” fica ameaçada por uma dificuldade constitutiva. Ou seja,

Si la temporalidad de la convención lingüística, considerada en tanto que ritual, excede el momento de la enunciación, y si ese exceso no puede ser ni completamente aprehensible ni idEntificable (el pasado y el futuro del enunciado no pueden ser narra- dos con ninguna certeza), entonces parece que parte de lo que constituye la "situación total de habla" es la imposibilidad de lograr una forma totalizada en cualquiera de los casos (BUTLER, 2004, p. 19)

Butler continua argumentando que tanto Bourdieu, como Derrida leem Austin com o objetivo de determinar mais claramente a força da enunciação performativa, que segundo a autora é o que dá a enunciação linguística a força de fazer o que diz. Segundo Butler, a crítica que Bourdieu vai fazer à Austin está no fato de Austin pressupor que a eficácia da fala está circunscrita no próprio discurso, sem atentar – na perspectiva do sociólogo francês – que a linguagem representa a autoridade que na verdade vem de fora da linguagem mesma. Deste modo, para Bourdieu “The ‘social magic’ of the performative is thus extra-linguistic” (BUTLER, 1999, p. 124)

Destarte, dado o fato de que para Butler o ato de fala é um ato corporal, e que a força do performativo nunca pode se separar da força corporal, a autora vai indagar “¿cómo llega a habitar el cuerpo la norma que rige el habla? Además, ¿cómo consiguen las normas que producen y regu-lan al sujeto parlante ocupar y conformar la vida corporal del sujeto?” (BUTLER, 2004, p. 232). É através da reflexão do performativo e do corpo que Butler vai trazer para a discussão o conceito de habitus de Bourdieu. Segundo a autora apesar de que para Bordieu as normas são incorporadas através do

habitus corporal, sendo o corpo não um mero dado positivo, mas “el depositario o el lugar de una historia incorporada” (BUTLER, 2004, p. 246), bem como que para Bourdieu as convenções sociais animam os corpos, os quais por sua vez reproduzem as convenções sociais como práticas, teríamos que o habitus é formado e formativo, ou seja, conforme a perspectiva de Butler, o habitus aparece como uma forma tácita de performatividade - característica esta que é negada por Bourdieu.

Seguindo por este caminho, Butler vai argumentar que se o habitus funciona segundo uma performatividade, e dado que o corpo é o local de convergência e de produtividade da dimensão social e linguística, de que forma poderíamos pensar estas duas dimensões separadas? Ou ainda, poderíamos pensar a constituição discursiva do sujeito como dissociável da constituição social do sujeito? Assim sendo, frisando o aspecto gerativo do habitus e opondo-se à ideia positiva de um campo social objetivo, Butler (1999, 2004) vai afirmar que não existe um sujeito pré-existente ao seu encontro com o campo, mas antes que são os performativos que vão se ritualizando e se sedimentando ao longo do tempo sendo, desta maneira, centrais para o processo mesmo de formação e reformulação dos sujeitos.

O que gostaria de atentar neste momento é que a discussão estabelecida pela Butler acerca do performativo não apenas reflete sobre a necessária superação da dicotomia entre campo social e campo linguístico, fundamental para pensar o contexto das narrativas, possibilitando assim um diálogo interessante com reflexão acerca da “contextualização” de Hanks (2008); tal discussão aparece ainda como uma forma interessante de pensarmos a agencia que surge desde as margens do poder.

Deve-se salientar que as reflexões de Butler foram fortemente influenciadas pela leitura de Derrida do performativo austiano. A este respeito, torna-se importante pensarmos ainda os arazoamentos que a autora faz a partir de Derrida acerca da “promesa política del performatico” (BUTLER, 2004, p. 259). Antes disto, porem, resta reiterar que a força do performativo para Derrida (1991), em contraposição a perspectiva austiana e à leitura de Bourdieu, provem especificamente de sua descontextualização, de sua ruptura com um contexto prévio e da sua capacidade de assumir novos contextos. Colocando a iterabilidade como característica estrutural de todo signo, isto é, onde o signo só se constitui pela possibilidade de ser repetido na ausência, não apenas do referente, mas na ausência mesma de um significado determinado ou da intenção de significação na comunicação presente, Derrida (1991) não somente vai opor-se à possibilidade de um “contexto total”, mas igualmente se

coloca contrária à intencionalidade do falante, modificando, inclusive, a apreensão do lugar do “fracasso” – ou as infelicidades do enunciado de Austin - na eficácia do performativo. Ou seja, se um performativo tem êxito não é porque uma ação governe a ação da linguagem com êxito, nem mesmo – conforme a perspectiva exposta acima de Bourdieu – que o falante esteja autorizado previamente pelo campo social exterior e objetivo a ele, mas porque a ação faz eco de ações anteriores que acumularam a força da autoridade por meio da repetição ou da citação de um conjunto de práticas anteriores. Assim o ato de fala não ocorre apenas dentro da prática, mas constitui-se ele mesmo enquanto prática; e ainda mais que isso, tal apreensão sugere que nenhum performativo pode funcionar sem acumular e dissimular simultaneamente a historicidade da força.

Assim sendo, conforme as palavras de Butler,

Entender la performatividad como una acción renovable sin origen ni fin claros implica que el lenguaje no se ve restringido ni por su hablante específico ni por su contexto originario. Ese lenguaje no sólo viene definido por su contexto social, también está marcado por su capacidad para romper con este contexto. Así, la performatividad tiene su propia temporalidad social dentro de la cual sigue siendo efectiva gracias a los contextos con los que rompe (2004, p. 71).

Toda esta discussão sobre a perspectiva derridiana do performativo trabalhada por Butler nos é importante para pensar o modo como os atos de fala adotam um sentido não ordinário para funcionar em contextos que não pertenciam, onde o “fracasso”, a quebra com o contexto e a ressignificação aparece como sendo justamente a promessa política do performativo – elementos estes também associados à própria apreensão de Butler citada acima acerca da importância do performativo na formulação e reformulação do sujeito. Ou seja, conforme nos coloca Saéz e Preciado no prólogo da obra *Lenguaje, Poder e Indentidad* (2004), é justamente o intervalo de recodificação e ressignificação - a margem de intervenção entre as palavras e seus efeitos performativos - o espaço de resistência e confrontação política no interior dos discursos dominantes. Deve-se salientar que é também neste lugar onde está parte da crítica que Butler faz a Bourdieu já que este autor não reconhece que a força do performativo pode estar no repetir uma fórmula convencional de uma maneira não convencional e, igualmente, que esta ressignificação se baseia no rompimento com um contexto originário, assumindo – deste modo –, sentidos e funções que não lhes eram próprio.

Como dito anteriormente, quando ainda construía o projeto de pesquisa que serviu de base para este trabalho de conclusão de curso distingui dois “tipos-ideais” a partir dos quais a imagem dos “ciganos” é construída pela sociedade *gadje* – sociedade não cigana. Pensava que em campo encontraria uma espécie de terceiro tipo-ideal, engendrado pelos próprios *rom* e que se distanciaria dos estereótipos ocidentais. Contudo, através das histórias de viagens me deparei com sujeitos que em suas narrativas se caracterizam como “festeiros”, “espertos”, “conquistadores”, ou seja, que constroem a imagem que tem acerca de si corroborando com o tipo-ideal que os enxerga como “Melquíades”.

Contudo, apesar dos “ciganos” viverem nos limites territoriais de nações que fazem parte daquilo que se chama Ocidente, não são considerados como sendo “ocidentais” – tanto é que muitas vezes são expulsos dos próprios países em que nasceram, vide os acontecimentos dos últimos três anos em países europeus tais como França e Itália -; mas então, de que modo as histórias de viagem *kalderash* seriam eficazes na medida em que nelas são reafirmados fragmentos de discursos que os *kalderash* não estão autorizados dizer?

Aqui tornar-se importante reiterar que as “histórias de viagens” não se constituem apenas como uma corroboração do tipo-ideal “Melquíades”. Se pensarmos na faceta de “sedutores”, por exemplo, ela não é atribuída às “Esmeraldas”³ ou às “Capitus”⁴. Numa sociedade onde as mulheres são proibidas de relacionar-se com aqueles que se situam fora das fronteiras do grupo, apenas os homens podem ser narrados como galanteadores no mundo *gadjo* – não-cigano.

A imagem construída pelos *rom* acerca de si próprios remetem sim a um dos tipos-ideais forjados pela sociedade ocidental, mas é justamente a repetição não autorizada, o fracasso - que é a condição mesma da iterabilidade -, a ruptura com o contexto original dos discursos presentes no imaginário social ocidental do que seria um “cigano” e a resignificação deste discurso, que – perturbando os contextos autorizados – as histórias de viagem aparecem como um ato de insurreição importante na contraposição dos *roms* com o discurso dominante *gadjo*, bem como no próprio modo como os *roms* constroem-se e re-constroem-se como sujeitos. Sujeitos estes que aparecem no ato performativo não apenas como sendo bonitos, inteligentes, espertos,

³- Personagem da obra “O corcunda de Notre-Dame” de Victor Hugo.

⁴- Personagem da obra “Dom Casmurro” de Machado de Assis.

mas mais bonitos, mais inteligentes e mais espertos que os gadjos. Em fim nas estórias de viagens os roms constroem-se como *sujeitos fantásticos*.

Antes de finalizar este artigo, gostaria de acrescentar ainda que apesar das críticas de Butler à leitura feita por Bourdieu do performativo austiano, a autora não simplesmente rechaça a perspectiva do sociólogo francês ao mesmo tempo em que acataria a leitura de Derrida. Tanto é que Butler diz estar de acordo com as críticas de Bourdieu em relação a algumas posições derridadianas que afirmam que o ato de fala, em virtude de seus poderes internos, romperiam completamente com o contexto de qual emergem. Para Butler, a ilimitabilidade do contexto não significa que devemos abandonar qualquer iniciativa de delimitar o contexto, mas antes que qualquer delimitação está sujeita a uma contextualização posterior, isto é, a uma revisão potencialmente infinita. Ademais, segundo reflete Butler (2004), nem a perspectiva de Bourdieu sobre a força do ato de fala, nem a perspectiva de Derrida podem ser pensadas como suficientes em separado, já que para a autora, é juntando as duas perspectivas que teríamos um bom modo de refletir sobre o performativo, isto é, através de uma teoria da iterabilidade social do ato de fala.

Referências bibliográficas

ASSIS, Machado de. **Obras Completas**. São Paulo: Ed. Brasileira. 1959.

AUSTIN, J.L. **How to do things words**. Londres: Oxford University Press, 1982.

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

BUTLER, Judith. **Lenguaje, poder e identidad**. Madrid: Síntesis, 2004.

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

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

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**: 1. artes de fazer. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994

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

DELEUZE, Gilles e GUATARRI, Félix. **Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia**, vol. 5. São Paulo: Ed.34, 1997.

DERRIDA, Jaques. **Margens da Filosofia**. CAMPINAS, SP: Papirus, 1991.

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

GONÇALVES, M. A. **Nordeste e Antinordeste**: a “experiência nordestina contemporânea” através do Mundo Poético do Cordel. Trabalho apresentado no VI Laboratório de Análise Simbólica, 2009, Rio de Janeiro. Programa do Laboratório de Análise Simbólica, 2009.

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

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

INGOLD, Tim. **Lines**: a brief history. London: Routledge, 2001.

SAID, Edward W. **O Orientalismo**: O Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

Referências consultadas

BOURDIEU, P. **The Logic of Practice**. Cambridge: Polity, 1990

BOURDIEU, P. **Language and symbolic power**. Cambridge: Polity, 1991