

Esvaziando corpos, deslegitimando práticas: o processo de desqualificação dos saberes ciganos na época moderna

Emptying bodies, delegitimizing practices:

The process of disqualifying gypsy knowledge in the modern era

Juliana Henrique

Doutora em História pela Universidade de São Paulo, Brasil

julianahenriquepsicanalise@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0009-4579-1006>

<http://lattes.cnpq.br/2925807541566569>

Resumo: O objetivo do presente artigo é levantar algumas questões sobre a reprodução de imagens modernas que vinculam cultura cigana, leitura da sorte e saberes místicos-esotéricos. O recurso às técnicas adivinatórias foi historicamente atribuído às mulheres ciganas como meio pelo qual

interagiam com a população não-cigana e conseguiam auferir ganhos materiais para reproduzir economicamente seu modo de vida. A partir da referência a fontes coevas, obras artísticas, literárias, estudos comparativos historiográficos e antropológicos, pretende-se problematizar a associação das técnicas de adivinhação imputadas às mulheres ciganas e a constituição de um discurso desqualificador dos saberes populares de cura e auto-defesa contra-colonial que marcaram o início da época moderna. O objetivo é contribuir com o debate contemporâneo sobre a discriminação com vista ao reconhecimento dos saberes populares.

Palavras-chave: ciganas; cura; saberes populares; modernização; leitura da sorte

Abstract: The aim of this article is to raise some questions about the reproduction of modern images linking gypsy culture, fortune-telling and mystical-esoteric knowledge. The use of fortune-telling techniques has historically been attributed to gypsy women as a means by which they interacted with the non-gypsy population (gajos) and managed to make material gains in order to reproduce their way of life economically. By referring to coeval sources, artistic and literary works, comparative historiographical and anthropological studies, the aim is to problematize the association between the divination techniques attributed to gypsy women and the constitution of a discourse that has disqualified popular knowledge of healing and counter-colonial self-defense that marked the beginning of the modern era. The aim is to contribute to the contemporary debate on discrimination with a view to recognizing popular knowledge.

Keywords: gypsies; healing; popular knowledge; modernization; fortune-telling

Introdução

O século XVI inaugurou um “novo tempo do mundo” (ARANTES, 2014). Com o advento dos Estados modernos, as disputas dinásticas e o controle sobre terras e gentes, as exigências de ordenamento dos esforços de guerra impulsionaram uma revolução técnica capaz de rearranjar as práticas mais cotidianas dos súditos dos reinos europeus (PARKER, 2013). A emergência da ciência moderna androcêntrica em aliança com uma mudança substantiva no domínio religioso cristão - em contexto de Reforma e Contra-reforma -, promoveu a emergência de uma nova maneira de pensar o mundo, impetrado pelo sistemático rebaixamento e desqualificação de práticas e narrativas que apareciam como suas concorrentes. As formulações teóricas de Francis Bacon e René Descartes explicitam uma transformação substantiva no modo com a natureza passou a ser tematizada em consonância a um pensamento transcendental, produzindo seu esvaziamento e tendo por desdobramento a instrumentalização geral da natureza e a domesticação dos corpos (BAREUTHER, 2014).

O caso mais flagrante deste processo de subordinação dos corpos à dominação soberana foi a “caça às bruxas” que perseguiu e assassinou milhares de mulheres identificadas como desviantes. Dentre os processos inquisitoriais, o mais bem documentado diz respeito a Katarina Kepler, mãe do matemático e astrônomo Johannes Kepler (ITOKAZU, 2023). Ela ficou viúva de um soldado mercenário ainda na juventude, cuidou sozinha de seus filhos, sustentados pelo cultivo que fazia em sua pequena propriedade e pela colheita em terras comunais. Fabricava infusões de vinhos com ervas, oferecidas como modo de tratamento para doenças diversas. Ao que tudo indica, era uma grande conhecedora dos movimentos celestes, sendo até hoje especulado pela historiografia a influência de seus saberes no processo de formação e na elaboração intelectual de seu filho, Johannes Kepler. O processo contra Katarina Kepler conta com uma porção de documentos devido às tentativas de intervenção de Johannes, funcionário da corte do Sacro Império Romano, por meio de correspondências endereçadas às autoridades locais. Todavia, o “gênio” de Katarina parece ter dificultado o processo e o trato com seus vizinhos. Descrita como tagarela, briguenta, sua relativa independência e autonomia fazia com que não performasse a feminilidade recatada

que se esperava de uma viúva habitante de um território cristão em plena virada do século XVI ao XVII. As acusações mais graves contra Katarina dizem respeito a suspeita de seus vinhos com ervas serem enfeitiçados, fazendo piorar a saúde de quem os tomava, além das pragas e sacrilégios que proferia contra seus desafetos (RUBLACK, 2015).

Não se trata de uma coincidência menor o fato de Katarina Kepler habitar as proximidades da floresta de Leonberg e um dos processos contra ela ter sido aberto por parentes dos administradores da região em pleno momento de cercamento das terras comunais. A privatização das terras resultava em um processo de expulsão territorial e desenraizamento generalizado, forçando o deslocamento de seus antigos habitantes em busca de meios de sobrevivência nos grandes centros urbanos, nas propriedades senhoriais ou por meio da itinerância. Katarina Kepler parecia resistir a este movimento de transformação das relações sociais. Apesar de ser presa algumas vezes devido às acusações, mesmo com idade avançada, conseguiu passar os últimos anos de sua vida em liberdade. Foi absolvida dos Processos Inquisitoriais graças à influência de seu filho, um homem letrado e funcionário da corte imperial de Praga. Katarina representa um momento no qual as práticas de cura alternativas foram identificadas à bruxaria como um modo de promover a sua desqualificação, a fim de que sobressaísse o cuidado corporal mediado privilegiadamente pelos novos parâmetros da medicina moderna, comandada por homens instruídos e legitimados pelo poder soberano (WALKER, 2005). O seu caso explicita a constelação de transformações identificadas a um momento de colonização interna à Europa no qual os corpos foram esvaziados de sua autonomia por meio da condenação de diferentes práticas, tendo por situação limite a perseguição e estigmatização das mulheres ciganas, enquanto representantes máximas destes desvios, como veremos mais adiante.

Mesmo sendo uma mulher de vida simples e iletrada, Katarina Kepler teve uma família vinculada aos serviços de guerra e às tradições protestantes, fazendo com que a sua condição aparentemente desviante fosse mitigada e não vivesse em pleno estado de desamparo familiar e institucional. O caso de Katarina nos aparece aqui como o contra-exemplo de uma norma que incide sobre o próprio povo a partir do qual se constituíram as práticas culturais europeias. Ele demonstra as transformações profundas que o continente atravessava no início do período moderno e explicita as diretrizes impostas aos povos colonizados a partir de uma nova forma de consciência. A experiência de Katarina

Kepler nos informa sobre o movimento de estigmatização e perseguição endereçado também contra a própria população cristã e europeia. A situação ficava ainda mais grave quando as práticas transformadas em desvios eram praticadas por povos já estigmatizados pela sua condição de estrangeiridade. Este foi o caso da perseguição dos saberes mágicos de cura, adivinhação e auto-defesa atribuídos privilegiadamente aos ciganos, mesmo que elas fossem praticadas e acessadas por uma rede mais ampla de pessoas na medida em que se tratavam de métodos de cura próprios à cultura popular de diferentes reinos. A perseguição destas práticas produziu a sua estigmatização de modo a serem imputadas privilegiadamente aos “outros” da cultura ocidental cristã.

Os “assim chamados ciganos” no início do período moderno

A experiência cigana nos informa sobre os modos distintos como as normas incidem sobre diferentes corpos. Mesmo que as práticas de magia, de cura, adivinhação e auto-defesa estivessem difundidas na Europa do século XVII, chama atenção o processo de simultânea perseguição a estas práticas e a imputação privilegiada destas habilidades às mulheres ciganas. Sendo assim, trata-se de problematizar a relação existente entre os saberes mágico-esotéricos e a reprodução social e econômica dos povos ciganos, mediados por políticas e práticas cotidianas de perseguição e discriminação.

Através do contato com um arcabouço teórico que parte de um estudo crítico sobre o discurso racional-científico, foi possível elencar algumas questões sobre as práticas adivinhatórias atribuídas privilegiadamente às mulheres ciganas. Assim, procura-se utilizar as reflexões que levam em consideração a eficácia simbólica das ortopráticas recorrentes nos ritos mágico-religiosos para elaborar novas questões sobre a pesquisa referente ao povo cigano (MANCINI, 2008 e 2013). O esforço investigativo passa pela tentativa de compreender melhor o processo da identificação moderna dos saberes mágicos mercantilizados com a ideia estereotipada de trapaça e charlatanismo que rondam o senso comum sobre esse tipo de conhecimento.

Logo de início faz-se necessário evidenciar algumas dificuldades em relação aos estudos sobre os povos ciganos. Há um intenso debate quanto aos termos utilizados para

denominar os grupos reconhecidos genericamente por suas peculiaridades étnico-sócio-culturais. A falta de hegemonia entre eles, a diversidade de experiências daqueles genericamente identificados pelos não-ciganos como ciganos, muitas vezes apaga as diferenças internas e os processos de auto-identificação dos grupos divididos basicamente nas linhagens compostas por calons, kalderashis, sintis, manouches e roms. Tal problema faz com que haja uma contundente crítica ao uso da palavra “cigano” (bem como “gitano”, “gypsy”, “tsigane”, “zingaro” ou “zigeuner”) por sua conotação pejorativa historicamente reiterada em várias partes da América e Europa (GUIMARAIS, 2012: 6).

Desde o século XVIII os formuladores dos primeiros dicionários das línguas ocidentais insistem em identificar categoricamente o termo cigano com a ideia de indivíduos pertencentes a grupos nômades essencialmente afeitos à vagabundagem, roubos e trapanças. O padre Raphael Bluteau, responsável pelo primeiro dicionário em língua portuguesa, assim definiu o termo cigano: “raça de gente vagabunda, que diz vem do Egito, e pretende conhecer de futuros pelas raias, ou linhas da mão; deste embuste vive, e de trocas e baldrocas; ou de dançar e cantar: vivem em bairros juntos, tem alguns costumes particulares, e uma espécie de Germania com que se entendem” (1789: v. 1: 272). A opção desta pesquisa em adotar o termo “cigano” não faz parte evidentemente de uma escolha que busque reafirmar os estereótipos desclassificadores. A escolha diz respeito a uma limitação presente nas fontes documentais utilizadas como base da investigação e na nossa própria consciência classificatória moderna. Salvo engano, os escritos coevos produzidos até o século XIX e consultados durante esta pesquisa não mencionam com precisão as diferenças existentes entre as turmas ditas ciganas. O fato de formarem um povo ágrafo, sem escrita própria, que sobreviveu em uma sociedade na qual a escrita é valorizada enquanto elemento fundamental dos grupos ditos civilizados, dificulta a apreensão dos termos que eles utilizavam para se auto identificar no início do período moderno, restando somente a mediação dos relatos produzidos por aqueles que conheciam muito pouco o modo de vida e a organização interna dos grupos ciganos.

O termo cigano ou egípciano aparece nos escritos europeus a partir do século XV. Identificados inicialmente como membros de grandes famílias provenientes do Egito Menor, penetraram no Sacro Império Romano no momento de seu esfacelamento (FRASER, 1992). Descritos como grupos liderados por um chefe auto-identificado com títulos de nobreza tais

como Duque ou Conde, conseguiram autorização e salvo conduto expedidos pelo Papa e demais autoridades locais para percorrerem reinos e senhorios cristãos em direção a pontos de peregrinação, tais como Santiago da Compostela e Mont Saint Michel (ASSÉO, 2007). Participaram ativamente de diversas guerras na Europa Ocidental, mobilizados largamente até o século XVII como bando mercenário pelos soberanos (COELHO, 1892: 240).

A carta de salvo conduto e a licença para adentrarem em reinos cristãos levava em conta a conversão dos ciganos ao cristianismo. Mesmo que a proximidade com o catolicismo fosse adotada unicamente como uma estratégia para garantir a sobrevivência das turmas, o fato é que os ciganos foram considerados como pertencentes à comunidade cristã da Europa Centro-Ocidental. O mesmo apoio institucional não ocorreu no Leste Europeu. Nos reinos de Moldávia e Valáquia, por exemplo, os ciganos foram escravizados e mantidos em condição de cativo até 1835 (PETCU, 2007).

A Europa Ocidental quinhentista passava por um momento de mudanças abruptas em suas estruturas organizacionais. O processo de modernização das relações pautadas pelo advento e expansão dos Estados territoriais, a perda de hegemonia da Igreja católica, o cercamento e apropriação privada das terras e a constituição do trabalho abstrato (que pressupunha a formação de um contingente de trabalhadores duplamente livres) (MARX, 2009: 54) constituíam um “novo tempo do mundo” (ARANTES, 2014) no qual as explicações teológicas cristãs já não eram mais suficientes para interpretar a realidade e mediar a totalidade das relações sociais.

A formação dos centros urbanos coincidiu com uma maior circulação de pessoas desenraizadas que perambulavam pelas estradas e buscavam conseguir algum meio de vida nesses espaços (GEREMEK, 1995). Diante das novas condições objetivas que impulsionavam as pessoas a tornarem-se trabalhadores, venderem a sua força de trabalho para conseguirem meio de vida, a partir da dedicação a algum ofício específico, os ciganos eram somente um dos muitos grupos de desapropriados forjados pelas relações sociais mediadas cada vez mais pela mercadoria e exploração do trabalho (SCHOLZ, 2014).

O modo de vida cigano e a maneira como se reproduziam economicamente era sempre uma incógnita para as autoridades régias e os habitantes dos locais em que se estabeleciam. “Sem ofício e sem patrão”, deslocavam-se em numerosas caravanas e montavam acampamento em terras baldias. Viviam basicamente de negociações e trocas

comerciais (barganhas, rolos e catiras) envolvendo sobretudo animais de montaria, metais, pedras preciosas, dentre outras mercadorias.

A leitura da sorte

Desde o início da Idade Moderna a performance cigana foi identificada com a prática de leitura da sorte. Com o auxílio de cartas de baralho ou simplesmente a partir da interpretação das linhas da mão dos consulentes, as mulheres ciganas foram retratadas largamente pela literatura e representadas por obras artísticas como portadoras de um conhecimento mágico adivinhatório. A peça *Farsa das Ciganas* de Gil Vicente (1526), *La Gitanilla* (primeiro texto da *Novelas ejemplares*) de Miguel de Cervantes (1613) e a retomada romântica da imagem da cigana por Aleksandr Sergeevič Puškin em *Les Bohémiens* (1825), *Notre-Dame de Paris* de Victor Hugo (1831), *Carmem* de Prosper Mérimée (1845) reiteraram a disseminação dessa imagem estereotipada. Poemas de Charles Boulelaire (“Bohémiens en voyage” em *Les Fleurs du mal*, 1857), Arthur Rimbaud (“Ma Bohême”, 1895) também foram dedicados a descrever a trajetória desses povos.

As primeiras referências à presença cigana nos reinos da Península Ibérica já denotam uma relação entre as mulheres dos grupos e seus poderes sobrenaturais. Dentre as leis estipuladas nas Cortes do ano de 1538 os ciganos aparecem com um povo recém-chegado ao reino de Portugal. Advindos do Oriente, teriam passado pela Espanha e mostravam-se famosos causadores de desordens por viverem unicamente “dos furtos que fazem e das feitiçarias que fingem saber” (COELHO, 1892: 230).

Em carta escrita nos primeiros anos do século XVII, o Arcebispo de Granada, Pedro Guerrero, pediu ao rei Carlos I que fossem retomadas as medidas estipuladas contra os ciganos no ano de 1499. De acordo com este relato, vários deles andavam por aquela jurisdição na companhia de mouriscos, considerados igualmente perigosos para a manutenção da ordem pública. Ensinavam feitiçarias e viviam de adivinhações e superstições. Habitualmente roubavam roupas e animais que pastavam nos campos, causando grande alvoroço na região (DHIER, 2011: 2113).

Os estigmas contra os ciganos promoviam sérios transtornos aos grupos que se viam na obrigação de manter uma constante itinerância. Em Lisboa, no ano de 1597, munidos de

autorização do corregedor do crime para avizinham-se na cidade, escandalizaram a população que os acusava de furtar bestas e outras mercadorias. Temendo “um motim contra eles”, os funcionários régios foram obrigados a dar três dias para saírem da cidade na medida em que os vários crimes que já aconteciam frequentemente estarem agora encobertos “embaixo da capa de dizerem que os fizeram os ciganos” (COELHO, 1892: 235). Talvez devido a esse tipo de dificuldade, muitas turmas preferiam ou eram obrigadas a manter uma vida nômade, perpetuando uma estrutura organizacional que permitisse o rápido deslocamento das caravanas e a consecutiva montagem dos acampamentos por onde passassem (ASSÉO, 2007).

Durante uma festa em homenagem à Nossa Senhora da Luz de Pedrogão Grande, na região da Baixa Beira, as ciganas foram proibidas de participar das comemorações pelos organizadores que as identificavam como “ladras, feiticeiras inquietadoras da honestidade das mulheres, e fazendo-as mal parir” (COELHO, 1892: 266). Assim como a interdição enuncia a regra, a proibição nos informa sobre a prática cigana de circular por espaços públicos, sobretudo nos momentos de festejos e feiras, nos quais ofereciam seus saberes, intervindo, inclusive em questões de saúde, tais como os cuidados exigidos durante os trabalhos de parto.

Em meio aos debates sobre as diretrizes políticas que a Espanha deveria adotar a fim de promover a “restauração política” do reino, o arbitrista Sancho de Moncada dedicou-se a justificar os motivos pelos quais os ciganos não deveriam ser admitidos naquele território. Dentre os argumentos estava o escandaloso fato de não servirem a nenhum patrão, não possuírem ofício, nem domicílio fixo e por serem identificados como “*encantadores, adivinos, magos, quiromânticos, que dicen por las rayas de las manos lo futuro, que ellos llaman buenaventura, y generalmente son dados a toda superstición*” (MONCADA, 1619).

Um testemunho coevo é capaz de reforçar a hipótese de uma constante procura dos reinóis pelos saberes mágicos oferecidos pelas ciganas. Em meio a impossibilidade de barrar efetivamente a reprodução das práticas quiromânticas e adivinatórias na Península Ibérica, as Constituições Sinodais do Arcebispado de Braga, datadas de 1639, declararam pecar por falta gravíssima aqueles fiéis que “pedem aos mesmos Egypcios [ciganos] lhes digam sua boa, ou má fortuna” (COELHO, 1892: 175). A culpabilização daqueles que recorriam aos saberes premunitórios para resolver problemas cotidianos era uma estratégia adotada pela

Igreja para manter o isolamento das mulheres que procuravam trocar seus conhecimentos por ajudas financeiras.

Esvaziando corpos, deslegitimando saberes

Entre os séculos XVI e XVII, pareceristas e autoridades ibéricas insistiam, portanto, em aproximar a prática cigana à leitura da sorte. Sempre relacionado com algum tipo de contravenção, equiparavam os saberes adivinhatórios a fingimentos e enganações. Os discursos oficiais apresentavam uma conotação negativa à leitura da *buenaventura*, assimilando-a frequentemente às superstições e feitiçarias.

Assim como vários princípios mágicos, feitiços e saberes comumente misturados ao catolicismo popular, as práticas ciganas também atravessaram o Atlântico em direção ao Novo Mundo (PIERONI, 2000). Analisando os calundus, folguedos e demais manifestações religiosas na América Portuguesa, o padre setecentista Nuno Marques Pereira (1760), autor do famoso “Compêndio Narrativo do Peregrino da América”, problematizou a existência imbricada de diferentes tipos de feitiçaria provindos da evocação e do contato diabólico. Seu trabalho era basicamente desacreditar todos esses tipos de conhecimentos que ele caracterizava como pecaminosos e pertencente a falsos oráculos (PEREIRA, 1760).

Consonante ao pensamento oficial da Igreja católica, segundo Nuno Marques Pereira, nenhum ser humano seria capaz de acessar o conhecimento de um tempo futuro pertencente somente a Deus. Qualquer tentativa de quebrar esse princípio básico da fé católica levaria o crente diretamente ao Inferno, local reservado aos magos, adivinhos, bruxos e feiticeiros (SAINZ, 2014: 12). Porém, centralizar nesta figura Una toda a onipotência, onisciência e onividência teve por efeito esvaziar de recursos e poder todos os seres reduzidos a servos e membros de um rebanho domesticado, sem vontade própria e autonomia (FOUCAULT, 2008).

Segundo o levantamento feito pelo padre Nuno Marques Pereira, as superstições e práticas evocadas com o intuito de curar doenças, encontrar objetos perdidos e obter sorte na caça e na lavoura articulavam saberes derivados das culturas “etíopes”, gentílicas e

mouras, tais como a previsão de acontecimentos a partir da análise das entranhas e dos movimentos das aves (FANJUL, 2006). Além dessas habilidades, a quiromancia mereceu o destaque e a atenção do autor: “é a que hoje professam os ciganos de mentir e enganar pelas raias das mãos: e com seu manifesto engano, há nos homens apetência de saber o futuro” (PEREIRA, 1760: 123).

Interessa notar a insistência e o esforço do cronista em desacreditar qualquer possibilidade de eficácia dos métodos adivinhatórios e previsões do futuro. A desclassificação do saber cigano passava necessariamente pelo argumento dele ser fruto de puro charlatanismo e enganação na medida em que a fé dos consulentes era mobilizada por espertalhões que visavam somente tirar proveito dos supersticiosos ignorantes.

Todavia, mesmo que os representantes da ortodoxia religiosa reiterassem continuamente quão inviável era à consciência humana predizer os acontecimentos futuros, muitos membros da comunidade católica permaneciam recorrendo escondidos aos saberes mágicos e esotéricos fornecidos pelas ciganas e por outros grupos de místicos capazes de acessar um mundo de fenômenos e conhecimentos sobrenaturais inexplicáveis e invisíveis à maior parte da população (CALAINHO, 2008).

As ciganas eram possivelmente procuradas para resolver e opinar sobre os mais diversos impasses e conflitos cotidianos. Assuntos amorosos, desavenças pessoais e tratamentos de saúde sem dúvida eram alguns dos principais motivos que as colocavam em atividade. Conselhos, previsões de futuro, intervenções mágico-espirituais, simpatias, confecção e recomendação do uso de amuletos e patuás, manipulação de fórmulas e poções faziam parte do repertório e das técnicas mobilizadas por elas durante as consultas.

Por mais que houvesse uma tendência generalizada para desclassificar os conhecimentos mágico-esotéricos reproduzidos pelas ciganas, até hoje elas podem ser vistas nas praças e ruas de inúmeros centros urbanos oferecendo aos transeuntes um pretenso acesso ao futuro e aos saberes sobrenaturais. A tese de Lourival Andrade Junior (2008), *Da barraca ao túmulo: cigana Sebinca Christo e as construções de uma devoção*, por exemplo, baseia-se na trajetória de uma conhecida romani de Lajes (RS) que vivia de ler a sorte e permaneceu identificada como milagreira mesmo depois de sua morte. Dentre as narrativas póstumas e oferendas entregues pelos fiéis em seu túmulo, encontra-se uma mescla de práticas religiosas que evocam igualmente o catolicismo popular e a umbanda.

Envergando vestes coloridas, saias rodadas, longas tranças, lenços, panos e enfeites dourados, as ciganas chamam a atenção por onde passam (HASDEU, 2008). Em geral as leituras de mão, a cartomancia e o recurso a outros tipos de técnicas adivinhatórias e mágicas são reproduzidas pelas mulheres e acontecem fora dos acampamentos. Enquanto os homens ciganos se reúnem para realizar atividades voltadas para o “rolo”, a “catira”, a “barganha” e outros tipos de trocas de mercadorias, as mulheres dedicam-se simultaneamente aos cuidados das barracas, dos filhos e idosos assim como oferecem os seus conhecimentos mágico-esotéricos à população não-cigana. No caso brasileiro, esta situação vem se alterando profundamente com a conversão de muitos ciganos ao cristianismo pentecostal e neo-pentecostal, desdobrando-se muitas vezes em uma recusa categórica de parte desta população a qualquer associação com saberes mágicos e esotéricos (SOUZA, 2017).

Até o século XVIII, as mulheres ciganas possuíam uma circulação pelos espaços públicos muito maior que aquela experimentada por outras mulheres mais identificadas com o confinamento do lar (MEYER, 1993). Há poucas informações sobre os modos como as consultas eram realizadas. De acordo com as fontes coevas e para o pânico das autoridades locais, sabe-se que as ciganas tinham costume de transitar pelos espaços movimentados das cidades metropolitanas e coloniais intervindo no cotidiano dos habitantes e oferecendo os seus serviços místicos. Algumas vezes também percorriam propriedades rurais passando pelas casas e chamando os moradores para se consultarem com elas em troca de alguma ajuda material e financeira.¹

Importante ressaltar que as ciganas andavam sempre em grupo. Constituídas por meio uma ideia de “sujeito coletivo”, para elas era inconcebível que um membro da turma executasse suas tarefas isoladamente, desprotegido (FERRARI, 2010). Mesmo se aparentemente alguma delas se apresentasse sozinha, era possível que outras ciganas estivessem não muito distantes, porém divididas no trabalho simultâneo de conseguir algum meio de vida através dos pedidos ou da leitura da sorte.

Por fazerem parte de um grupo que se forjou sempre em oposição aos demais membros dos nascentes Estados-nação (pelos quais percorreram e se fixaram), os ciganos

¹ Sobre o estarcimento das autoridades públicas diante da sociabilidade cigana, ver: Ouvidoria Geral do Crime. Maço 175. Bahia, 3 de junho de 1768. (Seção Colonial do Arquivo Público do Estado da Bahia).

tendem a manter ainda hoje uma distância segura dos não-ciganos. Muitas de suas práticas cotidianas são dificilmente enunciadas para aqueles que não pertencem às famílias. E mesmo quando um não-cigano se aproxima dos grupos, há um certo jogo de manutenção de segredo sobre alguns aspectos que nunca são revelados por completo. Segundo a antropóloga Florência Ferrari (2010: 186), faz parte da performance *calon* a ideia de que eles precisam ter relações vantajosas sobre os não-ciganos. Os conhecimentos sobre a cartomancia e a quiromancia passam um pouco por esse processo, como modos de compensar a alienação e perseguição que sofreram durante a tentativa de conservar práticas imputadas aos saberes mágicos.

Dos saberes generalizados às práticas localizadas

Certamente as ciganas não foram as inventoras e muito menos as únicas a utilizarem esses tipos de saberes como práticas adivinhatórias. Há registro do uso de técnicas quiromânticas em manuais produzidos pelo menos a partir do século XII (RAPISARDA, 2005; BOURQUE, 2008). Interessante diagnosticar que, mesmo se as ciganas não tivessem sido as grandes responsáveis por difundir esse tipo de técnica pela Europa, há uma indiscutível identificação deste povo com a ideia de leitura da sorte. Dentre as obras de arte mais conhecidas por retratar ciganas em atividades adivinhatórias estão as pinturas de Michelangelo Merisi da Caravaggio, *The gypsy fortune teller* (1595); Bartolomeo Manfredi (c.1580-1620) *Gamesters with a Gypsy Fortune-teller*; Simon Vouet, *Disease de bonne aventure dal Pozzo* (1617); Valentin de Boulogne, *Fortune teller with soldiers* (c. 1620); Georges Delatour, *La disease de bonne aventure* (1632-1635); Nicolas Régnier, *The fortune teller* (c. 1626); Valentin de Boulogne, *La disease de bonne aventure* (1628); Antoine Pesne, *Fortune teller* (1710); Jean-Baptiste Joseph Pater (1695-1736) *La bonne aventure*.

Independente de saber a maneira como as ciganas acessam os conhecimentos premonitórios ou questionar se elas efetivamente tem o poder de adivinhação, o fato é que esse tipo de saber produziu imagens que identificaram as mulheres ciganas a estas práticas, culminando na representação historiográfica desta associação como o meio pelo qual mantinham a comunicação e a mediação social entre as mulheres pertencentes aos grupos e o mundo externo não-cigano. A quiromancia e cartomancia seriam os meios privilegiados

através dos quais elas entrariam em contato com os não-ciganos, circulariam por espaços majoritariamente hostis e conseguiriam reproduzir o seu modo de vida. Aproveitariam a ocasião para pedir ajuda financeira, assegurando algum tipo de recurso material em um mundo moderno cada vez mais mediado pela mercadoria e o dinheiro.

Mesmo assim, existe uma série de lacunas sobre os significados que as práticas adivinhatórias tinham ou ainda tem para os grupos “ciganos” em si. Ou seja, quais eram os modos como as turmas lidavam internamente com esse tipo de conhecimento? Existia uma aplicação prática desses saberes no cotidiano das famílias? A magia tinha algum significado simbólico efetivo enquanto mediador das relações internas ao acampamento? Difícil saber. O máximo que é possível problematizar, por enquanto, é o papel deste saber em relação ao mundo não-cigano e a construção de imagens estereotipadas sobre as ciganas.

Daqui derivam algumas questões interessantes que podem ser anunciadas como hipóteses iniciais. Em primeiro lugar, faz-se necessário retomar o diagnóstico de que o uso de saberes mágicos é um dos meios através dos quais as ciganas se relacionam com os não-ciganos. As práticas adivinhatórias, portanto, funcionam como uma espécie de mediação entre os dois contextos sociais.

Pensando em uma sociedade moderna na qual as pessoas interagem majoritariamente através do trabalho individual produtor de valor (POSTONE, 2004), é possível pensar que a cartomancia e a quiromancia funcionassem como um tipo de trabalho especializado. Todavia, trata-se de um trabalho peculiar que permite a constituição de outras formas de relação e mediação social. Aqui não há troca de equivalentes, nem mesmo na aparência. As relações são desiguais por princípio. Era através da mercantilização deste saber mágico e adivinhatório que as ciganas conseguiam reproduzir materialmente o seu modo de vida. Essa prática parece ser compatível com a itinerância imposta às famílias e responde diretamente aos anseios das pessoas que procuram algum tipo de conhecimento capaz de aliviar as expectativas e as incertezas diante do futuro.

Saberes mágicos como técnicas de poder

A comunicação social mediada pelos saberes mágico-esotéricos poderia passar por um relativo encantamento, mas também pelo temor e desconfiança daqueles elementos

externos aos grupos ciganos por conhecerem muito pouco os seus enigmáticos interlocutores uma vez outrificados (CASTRO, 2012). De acordo com o imaginário ocidental, as mulheres ciganas são figuras misteriosas e geralmente entendidas como pessoas versadas na manipulação dos conhecimentos sobrenaturais de vidência. As habilidades das ciganas poderiam se concretizar através dos trabalhos de magia e feitiço de acordo com o desejo do consulente, mas também poderiam ser direcionadas contra as pessoas que não realizassem as suas vontades ou as contrariasse. A possibilidade de mobilização desses saberes para afetar diretamente aqueles que se indispussem com os ciganos aparece como uma espécie de dispositivo de auto-defesa, uma forma de ameaça simbolicamente eficaz e mantenedora da segurança dos grupos. Sabendo disso, qualquer não-ciganos pensaria duas vezes antes de arranjar uma desavença com alguém da turma; deveriam ficar sempre muito atentos para não se tornarem alvo de algum tipo de praga e feitiço.

Muitos transeuntes ainda hoje tem medo de entrar em contato direto com essas mulheres por acreditar que elas sejam capazes de enfeitiçá-los. Supostamente, as pragas podem ser rogadas contra aqueles que contrariarem os desejos das mulheres identificadas genericamente como feiticeiras, gerando graves problemas na vida do desafortunado que se indispussem com algum membro do grupo. Esse tipo de energia negativa direcionada a algum desafeto funcionaria como uma espécie de mecanismo ao qual os ciganos poderiam recorrer, por exemplo, nos momentos em que se sentissem injustiçados. O imaginário sobre o manejo deste princípio básico de feitiçaria talvez seja uma das questões chaves para a compreensão da relação mantida entre as ciganas e a população não-cigana.

O medo da praga e a crença socialmente compartilhada sobre a existência efetiva de bruxarias e feitiços genéricos opera de modo a garantir a eficácia do poder mágico cigano. Tudo se passa como se a fama disseminada sobre o fato de que “praga de cigana pega” ser capaz de equilibrar as relações desiguais existentes entres as turmas que habitam e circulam por espaços nos quais muitas vezes eles não são bem-vindos. A necessidade dos ciganos em manter relações vantajosas sobre os não-ciganos se materializaria assim. Eles mobilizariam um conhecimento ao qual as outras pessoas não tem acesso. Mesmo se houver uma desconfiança sobre a verdadeira eficácia das pragas ciganas, elas agem simbolicamente causando ao menos um receio inibidor. A mobilização do medo, enquanto afeto amplamente

compartilhado pelos seres humanos (BODEI, 1997), funciona também como uma espécie de coerção para que os clientes em potencial deem a devida atenção à quiromante ou à cartomante que o aborda. Esse seria um mecanismo capaz de garantir retorno financeiro à cigana que pode até mesmo ameaçar o consulente caso ele se recuse a desembolsar a quantia combinada para pagar pelo serviço prestado.

A certeza de que as ciganas conseguiriam mobilizar poderes sobrenaturais para rogar pragas e enfeitiçar as pessoas também serve, portanto, como uma espécie de contra-exemplo implícito de seus saberes mágicos capazes de operar leituras da sorte quando solicitadas. O sincretismo e a mobilização de um catolicismo popular entrecortado por rezas e benzimentos garantem a eficácia da magia e o aumento da credibilidade daqueles que recorrem às técnicas adivinhatórias (ANDRADE JUNIOR, 2008).

Estratégias de sobrevivência em um mundo hostil

Ao estudar o modo como os ciganos aparecem representados na história moderna, é possível observar a reprodução de um verdadeiro círculo vicioso. Como já foi enunciado, a diáspora e a trajetória das famílias a partir do século XVI - ligadas ao contexto das guerras e mobilização de homens armados - desdobrou-se em peregrinações viabilizadas pela Igreja e por particulares no momento em que a prática da caridade era amplamente estimulada (MOLLAT, 1989). Com o advento da modernidade, o fato de não possuírem um trabalho fixo foi visto muitas vezes com desconfiança, resultando no estereótipo do cigano vagabundo. O enigma sobre a maneira como as turmas sobreviviam, já que não possuíam nem terras e nem trabalho no sentido tradicional (fontes de riqueza e geradores de valor, *par excellence*, na economia moderna) resultaram na associação dos seus membros ao roubo e à trapaça, desconsiderando todas as habilidades e os ofícios vinculados ao cuidado de cavalos e outros animais, assim como os trabalhos de comerciante, ferreiro, caldeireiro, o concerto de utensílios quebrados e até mesmo o reparo e reforma de roupas usadas. Essa imagem se proliferava, aumentando a desconfiança e impedindo que os ciganos conseguissem se fixar em alguns locais ou exercessem determinados ofícios. O comércio chegou a ser proibido a eles na Península Ibérica (MARTINEZ, 2014). Daí resulta o fato de precisarem efetivamente adotar um modo de vida vinculado à itinerância, aos rolos e às relações vantajosas sobre os

não-ciganos como um jeito de garantir a sobrevivência (FERRARI, 2010: 167). Isso não seria a princípio um problema se não estivéssemos diante de uma sociabilidade cada vez mais pautada pela fixação territorial e a compulsoriedade do trabalho produtor de mercadorias.

É importante observar os motivos pelos quais as turmas ciganas foram perseguidas e estigmatizadas durante a modernidade. Ainda há muito a ser pesquisado para compreender melhor a sociabilidade cigana e a relação que mantiveram com as diferentes esferas de poder no mundo Ibérico e colonial. A vinculação corriqueira dos clãs com a incivilidade trazia uma ambiguidade sem fim nas medidas adotadas pelo governo com relação às famílias.

Sabe-se, por exemplo, que os ciganos não possuem uma religião específica, apesar de vários deles adotarem práticas condizentes com os locais pelos quais permaneceram por mais tempo. Há uma grande quantidade de grupos que mantiveram proximidade com o catolicismo, o cristianismo e até mesmo o islamismo, reproduzindo algumas práticas de modo bem peculiar e não respeitando necessariamente os sacramentos e rígidos esquemas doutrinários. Essa foi uma constante nos séculos XVI e XVII, momento no qual não ser católico no Ocidente cristão era motivo para morte por enforcamento e condenações que terminavam muitas vezes nas tenebrosas fogueiras.

A presença cigana na Europa foi marcada intimamente pela manutenção de relações com autoridades religiosas como uma espécie de recurso para minimizar as perseguições às turmas. Com uma bula papal, conseguiram garantir a circulação das caravanas por reinos e senhorios pertencentes ao Sacro Império Romano. Em Espanha e outras localidades, os ciganos puderam contar inclusive com abrigo em conventos e mosteiros para se refugiarem de perseguições impulsionadas por autoridades civis. Todavia, a partir de 1640 houve uma pressão para que a proteção clerical fosse extinta.

Interessa notar que os casos nos quais os ciganos apareciam entre os processados pela Inquisição giravam em torno de acusações referentes ao crime de blasfêmia. A maior parte deles eram identificados como cristãos-velhos e as denúncias os vinculavam ao ato de proferir palavras injuriosas em momentos de infortúnio (ORTEGA, 1988). A maneira como os ciganos aparecem no interior dos processos do Tribunal do Santo Ofício viabiliza o levantamento de algumas hipóteses sobre a perseguição impetrada contra esse povo: a construção de um discurso de desconfiança sobre eles não estava essencialmente relacionada com suas práticas religiosas. Caso assim fosse, eles seriam uns dos mais

processados no período moderno, na medida em que suas habilidades poderiam ser facilmente alinhadas com experiências de feitiçaria e bruxaria. Já que esta proximidade não foi feita de imediato e em larga escala, tudo leva a crer que a perseguição ao ser cigano estava direcionada para a reprodução de práticas que iam para além daquelas reduzidas ao campo religioso. Todavia, uma segunda hipótese pode estar relacionada ao fato de outros órgãos governamentais já impetrarem esse tipo de coerção em níveis mais imediatos e diretos de perseguição (PIERONI, 2000). Assim, é possível pensar que os ciganos que poderiam ser facilmente enquadrados e condenados pelo Tribunal do Santo Ofício já tivessem passado por essa situação de punição executada por ações coercitivas provenientes de outras instâncias do poder secular. Aqui o contra-exemplo de Katarina Kepler nos ajuda a pensar nas diferentes circunscções das práticas desviantes. Apesar de manipuladora de ervas e saberes celestes, ela era cristã, enraizada territorialmente e mãe de um homem letrado e influente. Os ciganos, ao contrário, tinham muitas outras camadas de contravenção e desvios a qual responder, para além dos conhecimentos mágicos atribuídos a eles.

Eliminando discursos e saberes concorrentes

É certo que havia um reconhecimento generalizado sobre as práticas adivinhatórias utilizadas pelas ciganas. Isso ficou evidente na primeira parte do artigo em que os testemunhos documentais ressaltam uma certa identificação dessas mulheres com um tipo de conhecimento mágico-esotérico. No entanto, a procura por conhecimentos adivinhatórios aparece de modo particular em muitas culturas. No Antigo Testamento, por exemplo, diferentes figuras são avisadas sobre os percalços ou desafios futuros anunciados por Deus ou pelos seus intermediários diretos: os anjos. Oráculos faziam parte do cotidiano de culturas antigas que recorriam a esse tipo de saber nos momentos em que decisões mais ou menos importantes deveriam ser tomadas para livrarem-se de impasses capazes de imobilizar os agentes decisórios.

Por mais que houvesse uma tendência na época moderna de secularizar as instituições e criar nos indivíduos uma racionalidade instrumental (medindo suas práticas cada vez mais pelas condições objetivas modernas), o acesso a saberes místicos não foi descartado do cotidiano ocidental. Mesmo que os agentes do Estado e da Igreja buscassem

manter um controle sobre as profecias, o fato é que elas continuavam participando do imaginário coletivo e integrando a sociabilidade moderna.

Segundo Koselleck (2014), a partir da ideia de fim de mundo, das leituras do livro do Apocalipse e da publicização de profecias, o futuro foi integrado à tradição católica como um tempo histórico-religioso. A partir do processo moderno de secularização das instituições, a previsibilidade do futuro e as possibilidades objetivas projetadas para um tempo vindouro passaram a ser uma preocupação recorrente de autoridades régias. Controlar o futuro fazia-se imprescindível para a lógica da governabilidade. “A gênese do Estado absoluto autônomo foi acompanhada de uma luta incessante contra profecias políticas e religiosas de todo tipo. Ao reprimir as previsões apocalípticas e astrológicas, o Estado apropriou-se à força do monopólio da manipulação do futuro” (KOSELLECK, 2014: 24).

O esforço em desacreditar todos os oráculos e os saberes capazes de anunciar acontecimentos futuros foi duramente mobilizado no início do período moderno. A fabricação de hereges buscava a todo custo manter o monopólio sobre um determinado modo de sociabilidade que tornava indispensável a mediação do Estado e de seus aparatos, enquanto única estrutura capaz de garantir a paz e a segurança das populações europeias e coloniais (FOUCAULT, 2008).

Tal procedimento foi acompanhado pelo advento de uma racionalidade instrumental justificada por um discurso médico científico no qual todo o saber que não fosse baseado na empiria mostrava-se taxativamente inválido (BEREUTHER, 2014). A desclassificação do plano mágico identificado à não-ciência promoveu uma tentativa de apagamento sistemático de todos os recursos capazes de conectar as pessoas aos princípios místicos até então predominantes na cultura popular.

No texto *Nanny: pilar da amefricanidade*, Lélia Gonzalez (1988) nos conta sobre as tentativas fracassadas de apagar a memória de Nanny, “ancestral mítica e originária” do povo jamaicano. Nomeando uma das regiões quilombolas mais relevantes da ilha da Jamaica, teve sua história preservada pela tradição oral. Enquanto estrategista e heroína nas lutas contra o domínio colonial inglês, Nanny chamava atenção pelas suas habilidades “sobrenaturais”. Dentre as muitas lendas que a rodeiam, temos a história das sementes que lhe foram entregues pelas forças espirituais a fim de prover de alimentos os seus aliados no momento de destruição de seus mantimentos pelas forças inimigas; a história sobre um caldeirão

mágico que atraía a curiosidade dos inimigos que, ao se aproximarem, eram sugados para o interior do utensílio. E uma das histórias mais populares diz sobre a estratégia inusitada com que venceu um exército inteiro: apontando seu traseiro para as tropas armadas, atraiu toda a carga de chumbo para si, deixando os inimigos desarmados e sem reação.

Se por um lado, esta lenda nos diz sobre as estratégias de sobrevivência de um povo em contexto de guerra colonial, por outro lado, ela nos informa sobre as variadas narrativas que surgem para justificar vitórias em contextos no qual a superioridade bélica do colonizador parecia invencível. Nesse contexto, não faltaram relatos e tentativas dos colonizadores ingleses em diminuir qualquer prestígio ou eficácia possível dos poderes mobilizados pelos quilombolas para vencer os ataques. Nanny foi reduzida pelos colonizadores a uma feiticeira que usava de venenos e o “poder do terror” em suas práticas mágicas (GONZALEZ, 1988).

É possível dizer que o discurso racional opera por meio da cisão entre conhecimento científico e conhecimento mágico esotérico como se fossem saberes absolutamente dissociados. Dentro de uma escala de valores, passa a ter *status* de eficácia somente aquilo que é reconhecido como ciência e comprovado de modo empírico. Sendo a ciência associada à ideia de civilização e tratando-se de uma prática atribuída privilegiadamente aos homens, europeus, brancos, altamente letrados, as práticas reproduzidas pelas populações colonizadas ou consideradas bárbaras eram categoricamente desqualificadas e reduzidas a superstições (ALMANDOZ, 2012).

Tudo se passa como se, dentro de um pensamento dual, houvesse uma dicotomia básica entre o mundo ocidental-europeu e a barbárie justificadora do processo colonial. A primeira muito mais afeita a um conjunto de normas e mecanismos que operam a partir de preceitos objetivos e progressivamente eficazes e a última, supostamente norteadas pelas paixões, superstições e princípios sem fundamento racional. As superstições seriam por excelência o campo da enganação, daquilo que não pode ser verdadeiro visto sua impossibilidade de comprovação empírica. Seriam mobilizados maliciosamente por elementos que visam enganar as pessoas que recorriam às práticas sobrenaturais para aliviar seus momentos de crise individual ou coletiva.

Conclusão

A ideia de enganação associada aos saberes tradicionais se assemelha em vários momentos ao discurso adotado por autoridades régias e clericais para descrever as práticas ciganas entre os séculos XVI e XVIII. A identificação do charlatanismo e da trapaça aos conhecimentos mágico-esotéricos reproduzidos pelas turmas foi um dos recursos retóricos habilmente disseminados para isolar os membros dos grupos e vinculá-los diretamente às práticas entendidas como incivilizadas, portanto, baseadas em princípios supostamente irracionais e, por isso, passíveis de serem perseguidos e exterminados no momento de consolidação do discurso da ciência androcêntrica.

A construção de uma racionalidade homogeneizadora das relações no período moderno foi possível às custas de apagamentos históricos e da constituição de sistemas de valores que hierarquizaram os diferentes saberes. O resultado desse processo foi a proliferação de preconceitos que justificaram inúmeros massacres e a destruição de diferentes culturas obrigadas a abandonar suas práticas rituais diante da imposição violenta de sistemas de valores pretensamente neutros e isentos de ideologia, porém tão fetichizados quanto aqueles que precisaram renegar como condição de sobrevivência no mundo dito civilizado.

Fonte Manuscrita

OUVIDORIA Geral do Crime. Bahia, 3 de junho de 1768, Maço 175. (Seção Colonial do Arquivo Municipal de Salvador).

Fontes Impressas

BLUTEAU, Raphael (1789). *Diccionario da lingua portugueza*. Lisboa, Officina de Simão

Thaddeo Ferreira. Volume 1. Disponível em: <digital.bbm.usp.br/handle/bbm/5412>. Acesso em: 18 fev. 2025.

COELHO, Francisco Afonso Coelho (1892). *Os Ciganos de Portugal com um estudo sobre o calão*. Lisboa, Imprensa Nacional.

PEREIRA, Nuno Marques Pereira (1760). *Compêndio narrativo do peregrino da América*. Volume 1. Lisboa, Officina de Antonio Vicente da Silva. Disponível em: <<https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/4139>>. Acesso em: 18 fev. 2025.

Referências Bibliográficas

ALMANDOZ, Iñigo Migliaccio (2012). Pensamiento mágico, racionalidad y formas de dominación in: *XVII Congreso de Estudios Vascos: Gizarte aurrerapen iraunkorrerako berrikuntza*. Donostia: Eusko Ikaskuntza, pp. 1063-1079. Disponível em: <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=9562570>> . Acesso: 18 fev. 2025.

ANDRADE JUNIOR, Lourival (2008). *Da barraca ao túmulo: cigana Sebinca Christo e as construções de uma devoção*. Tese (Doutorado em História). Universidade do Paraná: Curitiba.

ARANTES, Paulo (2014). *O novo tempo do mundo*. São Paulo: Boitempo.

ASSÉO, Henriette (2007). L'invention des "nomades" en Europe au XX siècle et la nationalisation impossible des tsiganes. In: NOIRIEL, Gérard (éd.) *L'identification. Genèse d'un travail d'Etat*. Paris/ Berlin: Coll. Socio- histoire, pp. 161-180.

BAREUTHER, Johannes (2014). O androcentrismo da razão dominadora da natureza: natureza demoníaca e natureza mecânica (Parte 1). *Exit! Crise e Crítica da Sociedade da mercadoria*, n. 12. Disponível em: <http://www.obeco-online.org/joahannes_bareuther1.htm> . Acesso em 18.fev. 2025.

BODEI, Remo (1997). *Geometria de las pasiones: miedo, esperanza, felicidad: filosofia y uso politico*. México: Fondo de Cultura Económica.

BOURQUE, Danièle (2008). *Pour un autre modèle d'analyse du tarot*. Thèse (Doctorat en Sciences des Religions), Université du Québec: Montréal.

CALAINHO, Daniela Buono (2008). *Metrópole das mandingas: religiosidade negra e Inquisição portuguesa no Antigo Regime*. Rio de Janeiro: Garamond.

CASTRO, Eduardo Viveiros de (2012). O medo dos outros. *Revista de Antropologia*, 54 (2). Disponível em: <<https://revista.usp.br/ra/article/view/39650>>. Acesso: 17.jun.2025.

DHIER, Alejandro Martínez(2011). Los gitanos em andalucia em el antiguo régimen: de peregrinos a marginados. In: CASTAÑO, F. J. Garcia; IORDANISHVILI, N. Kessova. (coords.). *Actas del I Congreso Internacional sobre Migraciones em Andalucía*. Granada, Instituto de Migraciones, pp. 2107-2117. Disponível em: <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4049863>>. Acesso: 18 fev. 2025.

FANJUL, Serafín (2006). Gitanos y Mouriscos. In: *La quimera de al-Andalus*. Madrid: Siglo XXI, pp. 94-116.

FERRARI, Florência (2010). *O mundo passa: uma etnografia dos Calon e suas relações com os brasileiros*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade de São Paulo: São Paulo.

FOUCAULT, Michel (2008). *Segurança, território e população*. São Paulo: Martins Fontes.

- FRASER, Angus (2007). *The Gipsies*. Malden: Blackwell.
- GEREMEK, Bronislaw (1995). *Os filhos de Caim: vagabundos e miseráveis na literatura europeia (1400- 1700)*. São Paulo: Companhia das Letras.
- GONZALEZ, Lélia (1988). *Nanny: pilar da amefricanidade*. In: *Humanidades*, n.17, ano IV, Universidade de Brasília: Brasília, pp. 23-25.
- HASDEU, Iulia (2008). “Corps et vêtements des femmes rom en Roumaine. Un regard anthropologique.” In: *Etudes Tsiganes. Etre une femme dans le monde tsigane*. v.1, n. 33/34, pp. 60-77. Disponível em: <<https://shs.cairn.info/revue-etudes-tsiganes-2008-1-page-60?lang=fr>>. Acesso: 18 fev. 2025.
- ITOKAZU, Anastasia Guidi (2023). *Caça às bruxas: o caso de Katarina Kepler*. Blogs de Ciência da Universidade Estadual de Campinas: *Mulheres na Filosofia*, v.7, n. 4, pp-1-11. Disponível em: <<http://www.blogs.unicamp.br/mulheresnafilosofia/caca-as-bruxas-o-caso-katarina-kepler/>>. Acesso em 18 fev. 2025.
- KOSELLECK, Reinhart (2014). *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto.
- MANCINI, Silvia (dir.) (2008). *La fabricación del Psiquismo*. Libros de la Araucaria, Buenos Aires.
- MANCINI, Silvia (2013). Para un enfoque constructivista filosófico y el objetivismo cientificista. Reflexiones epistemológicas y políticas a partir de una propuesta teórica italiana. *Conferencia inaugural al VII Encuentro Internacional de estudio Sociorreligiosos Religion, utopía y alternativas ante los dilemas de la contemporaneidad*, La Habana, del 2 al 5 de Julio.
- MARTINEZ, Manuel Martinez (2014). *Los gitanos y las gitanas de España a mediados del siglo XVIII*. El fracasso de un proyecto de “exterminio” (1748-1765). Editorial Universidad de Almeria: Almeria.
- MARX, Karl (2009). *El Capital*. Libro I, capítulo VI (inédito). México: Siglo XXI.
- MEYER, Marlyse (1993) *Maria Padilha e toda a sua quadrilha: de amante de um rei de Castela a pomba-gira da Umbanda*. São Paulo: Duas Cidades.
- MOLLAT, Michel (1989). *Os pobres na Idade Média*. Rio de Janeiro: Campus.
- ORTEGA, Maria Helena Sánchez (1998). *La Inquisición y los gitanos*. Madrid: Taurus.
- PARKER, Geoffrey (2013), *The military revolution: military innovation and the rise of the west, 1500-1800*, Cambridge: Cambridge University Press.
- PETCU, Siviú (2007). *Le rôle des esclaves Rroms dans la vie économique des principautés roumaines de Muntenie et de Moldavie*. *Études Tsiganes. L'esclavage des Rroms*. n. 29. pp. 72-79. Disponível em: <www.etudestsiganes.asso.fr/tablerevue/PDFs/vol%2029%20esclavage%20des%20rroms.pdf> . Acesso: 18 fev. 2025.
- PIERONI, Geraldo (2000) *Vadios e ciganos, heréticos e bruxas: os degredados no Brasil-colônia*. Rio de Janeiro: Paco Editorial.
- POSTONE, Moishe (2004). *Tempo, trabalho e dominação social: uma reinterpretação da teoria crítica de Marx*. São Paulo: Boitempo.
- RAPISARDA, Stefano (2005). *Manuali Medievali di Chiromanzia*. Roma: Carocci.
- RUBLACK, Ulinka (2015). *The astronomer and the witch. Johannes Kepler's fight for his mother*. Oxford: Oxford University Press.

- SAINZ, Julio Vérez (2014). “De lo científico a lo folclórico: Astrólogos y Astrologia em el teatro renascentista”. In: *Bulletin of the Comediantes*. vol. 66, n. 1. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/285902773_De_lo_cientifico_a_lo_folclorico_Astrologos_y_Astrologia_en_el_teatro_renascentista>. Acesso em: 18 fev. 2025.
- SCHOLZ, Roswitha (2014). *Homo Sacer e os Ciganos*. O Anticiganismo – reflexões sobre uma variante essencial e por isso esquecida do racismo moderno. Lisboa: Antígona.
- SOUZA, Maraísa Lisboa de (2017). *Atualização e manutenção da identidade étnica: etnografia sobre o processo de conversão religiosa de ciganos em Cruz das Almas/BA*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Universidade Federal do Recôncavo Baiano: Cachoeira.
- WALKER, Timothy (2005). *Doctors, folk medicine and the Inquisition: the repression of magical healing in Portugal during the Enlightenment*. Leiden: Brill.