

FESTIVIDADE NO SÉCULO XVIII: A FESTA CAMPONESA E A FESTA CIGANA SOB A PERSPECTIVA DE ROUSSEAU

FESTIVITY IN THE 18TH CENTURY: THE PEASANT FEAST AND THE GYPSY FESTIVAL FROM ROUSSEAU'S PERSPECTIVE

Maria Lúcia Rodrigues¹

Resumo: Objetivo deste texto é discutir a possibilidade de uma ligação entre as ideias de festa popular de Jean-Jacques Rousseau e a Festa Cigana. Em seus escritos, Rousseau apresenta o conceito de festa, referindo-se ao fortalecimento dos laços sociais entre os indivíduos que vivem em sociedade, pois desta forma podem evocar um sentimento de pertencimento aos costumes. Ele enfatiza a necessidade de organizar celebrações públicas que aumentem a unidade e a dimensão da vontade geral. Em seu texto *A Carta a D'Alembert*, o autor contrasta as representações teatrais francesas da época, que eram um jogo de simulação e expressão social. A proposta de festa popular de Rousseau não se limita à atuação ou à formalidade, mas sim à informalidade, à espontaneidade e à participação coletiva. A ideia é que as pessoas se unam para superar as diferenças sociais e criar laços emocionais para formar um senso de comunidade. Este trabalho também visa considerar a polidez do roteiro da festa cigana como apresentação, nos rituais desta comunidade, correlacionando-a com a reflexão sobre as festas populares de Rousseau e as festas dos ciganos de Trindade-GO. A atenção se apresenta apenas nos termos gerais por estudos feitos em uma bibliografia mais restrita com autores que irão teoricamente contribuir para as referidas análises, sendo eles: Freitas (2003), Paiva (2005) Mota (2015) Rousseau (2015) Pissarra (2018). Organizamos o texto em quatro seções além da introdução, a saber: na segunda seção serão abordados os desafios e perspectivas a luz das festas camponesas em Rousseau: A carta a D'Alembert; na terceira será enfatizado sobre as festas ciganas sob a perspectiva de Rousseau; e na quarta parte, será apresentada considerações finais.

Palavras-chave: Cultura cigana. Festa popular. Rousseau. Festa cigana.

Abstract: The aim of this text is to discuss the connection between Jean-Jacques Rousseau's ideas of popular festivals and the Gypsy festivities. In his books Rousseau discussed the concept of popular festivity, referring to the strengthening of social ties between individuals living in society, as in this way they can evoke a feeling of belonging to customs. He emphasizes the need to organize public celebrations that increase the unity and dimension of the general will. In his text *A Letter to D'Alembert*, the author contrasts the French theatrical representations of the time, which were a game of simulation and social expression. Rousseau's proposal for a popular festival is not limited to performance or formality, but rather to informality, spontaneity and collective participation. The idea is for people to come together to overcome social differences and create emotional bonds to form a sense of community. This work also aims to consider the politeness of the gypsy festival script as a presentation, in the rituals of this community, correlating it with the reflection on Rousseau's popular festivals and the gypsy festivals of Trindade-GO. The attention is presented only in general terms by studies carried out in a more restricted bibliography with authors who will theoretically contribute to the aforementioned analyses, namely: Freitas (2003), Paiva (2005) Mota (2015) Rousseau (2015) Pissarra (2018). We

¹ Doutoranda em educação pelo PPGE/FE/UFG e mestre em Ensino na Educação Básica (UFG - Universidade Federal de Goiás), Bacharelada em Ciências Sociais (UFG) e licenciada em História (UEG Universidade Estadual de Goiás). Professora na rede Estadual de Educação de Goiás. Orcid.org/Orcid:0000-0001-59718146. Contato: ml.rigues@hotmail.com

organize the text into four sections in addition to the introduction, namely: in the second section, challenges and perspectives will be addressed in the light of peasant festivities in Rousseau: The letter to D'Alembert; in the third, gypsy festivals will be emphasized from Rousseau's perspective; and in the fourth part, final considerations will be presented.

Keywords: Gypsy culture. Popular festival. Rousseau. Gypsy party.

Introdução

O propósito deste texto é discutir as possíveis relações que as festas ciganas possam ter com as festas populares que o filósofo genebrino Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) tanto elogiou em sua obra. A importância do tema se dá, principalmente, porque Rousseau via nessas manifestações festivas organizadas pelos camponeses, uma forma de autenticidade, isto é, uma forma viver sem necessidade da teatralização da vida, do disfarce e da enganação. Portanto, uma questão moral que vale não apenas para o século XVIII, mas para qualquer época, uma vez que a vida social pode ser permeada por um nível de representação que afasta o ser humano de si mesmo, de sua cultura, de suas tradições e sua autenticidade. Em alguns aspectos é o que ocorre com o povo cigano cuja trajetória, desde suas origens até os dias atuais, revela uma transitoriedade que se abre para assimilação para sua própria sobrevivência. Entretanto, muito de sua cultura se conserva e as festas que promovem, sejam religiosas, matrimoniais ou outras, demonstram isso.

Desse modo, desenvolveram-se alguns estudos bibliográficos com a hermenêutica dos textos rousseauianos, com destaque para seu tratado *Emílio ou da educação* e a *Carta a D'Alembert*. Esta última problematiza o teatro, condenando “espetáculo” do século XVIII, e busca nas festas populares seu contraponto. Tanto as festas cívicas quanto as festas camponesas gozam de um estatuto contrário à representação, ao luxo e ao distanciamento do homem para com a natureza, conforme argumentam autores como Paiva, Freitas e Pissarra. Em paralelo, desenvolve-se uma análise comparativa com festas ciganas, devidamente embasada em autores que se dedicam ao tema, como: Pereira, Morais Filho e Mota, entre outros. Portanto, fruto de um estudo etnográfico maior, realizado com os ciganos *calons* da cidade de Trindade-Go, localizada na região metropolitana de Goiânia-Go, para o processo doutoramento, este texto é um recorte que busca explorar as nuances das festas ciganas, relacionando-as às festas camponesas de Rousseau, no sentido de buscar nessa aproximação uma leitura estética da festa como um lugar-tempo do resgate da cultura e da valorização de um povo enquanto povo.

A festa popular² é aqui entendida como uma categoria do pensamento de Rousseau que se coloca primeiramente em contraposição teatro, cuja essência é a do espetáculo, à da pompa e do luxo. Nesse contexto, diante da proposta da implantação de um teatro francês em Genebra, Rousseau se levanta contra o projeto de forma veemente. Pela leitura de sua *Carta a d'Alembert*, podemos analisar que a introdução do teatro em Genebra significaria a representação em seu grau máximo, uma vez que romperia com a harmonia das festas cívicas e das festas populares – comuns em sua cidade natal – e promoveria uma separação entre os atores e os espectadores, elevando os primeiros à glória de um palco cuja pompa do espetáculo se imporia sobre os assistentes. Pelo contrário, um grau mínimo de representação estaria nas festas populares, nas quais o ajuntamento nada tem de formal e lembra os primeiros encontros primitivos.³

Perspectiva que podemos encontrar na festa *calon*, como uma manifestação autêntica dos ciganos que, semelhante às festas camponesas rousseauiana, proporciona um ambiente coletivo no qual a informalidade e a fusão coíbem a elevação da persona sobre os demais, como ocorre no teatro. Ou seja, se “a festa campestre, precisamente, oferece às belas almas um espetáculo que simula um retorno à inocência primeira”, como afirma (Starobinski, 1991, p. 102), a festa cigana também não deixa de ser um “espetáculo” que evoca as tradições de um passado remoto (Melo, 2008; Ramanush, 2012) e semioticamente pode ser interpretada como um retorno à inocência dos primeiros tempos, mesmo que perdidos no passado e uma aguerrida luta para preservação de sua cultura. Pois, considerando o conceito de Geertz (1989), para quem a cultura é um processo acumulativo, resultado de ações e reflexões realizadas pelas pessoas e expressas em experiências históricas e transmitidas por nossos antepassados, toda e qualquer

² Segundo Paiva (2005, p. 202) “a ideia da festa popular, proposta por Rousseau, nada tem de pompa (...), mas prima pela informalidade, espontaneidade e pela participação coletiva”.

³ Diz Rousseau: “Aí se formaram os primeiros laços de família e aí se deram os primeiros encontros entre os dois sexos. As moças vinham procurar água para casa, os moços para dar de beber aos rebanhos. Olhos habituados desde a infância aos mesmos objetos, começaram aí a ver outras coisas mais agradáveis. O coração emocionou-se com esses novos objetos, uma atração desconhecida tornou-o menos selvagem, experimentou o prazer de não estar só. A água, insensivelmente, tornou-se mais necessária, o gado teve sede mais vezes: chegava-se açodadamente e partia-se com tristeza. Nessa época feliz, na qual nada assinalava as horas, nada obrigava a contá-las, e o tempo não possuía outra medida além da distração e do tédio. Sob velhos carvalhos, vencedores dos anos, uma juventude ardente aos poucos esqueceu a ferocidade. Acostumaram-se gradativamente uns aos outros e, esforçando-se por fazer entender-se, aprenderam a explicar-se. Aí se deram as primeiras festas – os pés saltavam de alegria, o gesto ardoroso não bastava e a voz o acompanhava com acentuações apaixonadas; o prazer e o desejo confundidos faziam-se sentir ao mesmo tempo. Tal foi, enfim, o verdadeiro berço dos povos – do puro cristal das fontes saíram as primeiras chamas do amor” (Rousseau, 1999, p. 297).

festividade cigana cumpre bem esse papel e fortalece a cultura popular, mesmo advinda de um grupo minoritário e marginalizado.

Em geral, no Brasil as festas populares são celebradas de janeiro a dezembro nos mais diversos municípios da federação, seja em homenagem aos santos padroeiros das cidades, ou a outras referências. Dentre os exemplos, figuram as festas juninas, a festa do Boi-bumbá, de Parintins, a do Peão de Boiadeiro, em Barretos, além das conhecidas Folias de Reis, que realizam em vários estados, mas com destaque para Minas Gerais e Goiás. No caso das festas religiosas temos as festas litúrgicas (Natal, Quaresma, Tempo pascoal) e as locais, que provocam romaria, como a de Nossa Senhora Aparecida, em Aparecida do Norte-SP e a do Divino Pai Eterno, em Trindade-Go. Existem também as festas que podem estar ligadas aos ciclos do calendário que homenageia momentos da vida e seu cotidiano, como as festas gastronômicas, festas ligadas as colheitas do tomate, milho, melancia, uva e (etc.); assim como as folclóricas, que estão associadas à “civilidade, religiosidade, revivendo em cada apresentação, lutas, batalhas, conquistas, homenagens, mitos e rituais” (Deus e Silva, 2002, p. 13-15).

Todas essas festas compõem o universo rico de costumes e tradições das festas populares brasileiras, revelando a riqueza de uma cultura multifacetada por sua história e por sua composição étnica diversificada, como nos mostra Ribeiro (2006). E, considerando o microcosmo dessa teia de manifestações festivas, é possível incluir as festas dos ciganos, as quais são celebrações cuidadosamente preparadas, planejadas e organizadas de acordo com as tradições de cada comunidade. Elas incluem uma série de atividades que, mesmo formalizadas ou não, refletem uma ideologia que abrange um conjunto de símbolos, valores e crenças compartilhados pelos participantes. De alguma maneira, tais festas são sempre um motivo de união para eles, pois oferecem a oportunidade de se reunirem, celebrarem suas tradições, fortalecendo os laços comunitários e compartilhando as experiências em um ambiente festivo e acolhedor. Ou seja, se através das festas populares as comunidades podem expressar sua identidade cultural, preservar seus costumes e promover a união entre os membros (Deus e Silva, 2002), tal é o que acontece nas festas ciganas, embora o aspecto fortalecedor seja no nível étnico, isto é, no âmbito do clã ou do grupo.

Sobre os ciganos

No geral, os ciganos são caracterizados por nômades, festeiros, alegres, comerciantes, mas também com estereótipos pejorativos, tais como ladrões de cavalo, trapaceiros, entre outros. No estado de Goiás, quando nos referimos aos ciganos nosso imaginário está permeado por lembranças de povos com roupas coloridas, que chegam às cidades e montam suas barracas, vendem mercadorias diversas, abordam pessoas para a leitura da sorte. Esse imaginário é fruto de séculos de história, marcada ora por preconceito, exclusão, ora por um fascínio pela cultura de pessoas que se apresentam muito diferentes da cultura do grupo majoritário, tendo uma origem muito controversa. O termo “cigano” provém do grego bizantino *athígganos* (intocáveis). “*gitano*” provém do termo castelhano *gitano*. “*boêmio*” é uma referência à antiga crença de a etnia ser originária da boêmia, região da atual república tcheca (Fraser, 1997, p. 8). É um termo negativo /pejorativo.

Segundo alguns pesquisadores⁴ os ciganos são originários da Índia, de onde saíram em sucessivas ondas migratórias há uns mil anos. Os rom, ou *roma*, que falam a língua *romani*; são divididos em vários sub-grupos, com denominações próprias, como os *kalderash*, *matchuaia*, *lovara*, *curara* etc.; são predominantes nos países balcânicos, mas a partir do século XIX migraram também para outros países europeus e para as américas; os *sinti*, que falam a língua sintó e são mais encontrados na Alemanha, Itália e França, onde também são chamados *manouch*; e, por fim, os *calon*, *kalon* ou *kalé*, que falam a língua *caló*, os “ciganos ibéricos”, que vivem principalmente em Portugal e na Espanha, mas que no decorrer dos tempos se espalharam também por outros países da Europa e foram deportados ou migraram inclusive para a América do Sul (Moonen, 2013, p. 4-5), incluindo o Brasil, onde a maioria é de origem ibérica, deportados em meados do século XVI pelo governo português, durante a época da colonização do Brasil. Não se sabe ao certo quantos ciganos *calons* vivem no Brasil. A maior concentração de ciganos no Brasil está nas regiões Nordeste, Sudeste e Centro-Oeste. Em Trindade especulasse que os primeiros ciganos chegaram nos anos de 1920 (Rodrigues, 2011, p. 4)

Entre as comunidades ciganas existem diversas comemorações festivas durante o ano. Os festejos vão desde celebrações semelhantes às das festas populares em geral, como as festas aos santos de devoção (Nossa senhora Aparecida, Santa Sarah Kali, Bom Jesus da Lapa), a duradouros casamentos festivos, os quais podem se estender a dois ou mais dias. Segundo

⁴ Pesquisadores que afirmam que os povos ciganos são originários da Índia, de onde saíram em sucessivas ondas migratórias uns mil anos atrás. Fraser (1997), Fazito (2000), (Moonen, 2013)

Morais Filho (2002), o matrimônio entre os ciganos até o ano de 1830 no Brasil possuía diversas características peculiares à sua etnia, completamente distintas das observadas em outros grupos. Basta citar o caso das bodas: a negociação entre os familiares é chamada de *dar abarroada*, iniciando com uma reunião entre os pais dos noivos e os ciganos mais velhos do clã. Após o acerto, outros aparentados, como tios, compadres e primos são autorizados a entrar a fim de parabenizá-los. O ambiente deve estar limpo, e a talha deve estar enfeitada com ramagens floridas para a recepção dos visitantes. Em seguida os emissários são enviados com convites. No dia do matrimônio é inevitável que duas ou três violas estejam disponíveis para os tocadores do *bródio* (festa), cujo início se dá na noite seguinte ao pedido de casamento. Pela manhã, a noiva recebe um grande buquê de cravos brancos e ou vermelhos, seguido de outros presentes, além de delicados sabonetes e fitas nas cores rosa, amarelo e azul; vestidos nas cores vermelho e amarelo, bordados em vários tons e acentuados com gardênia, alecrim e lilás (Morais Filho, 2002). Ao descrever uma dessas festas, Moraes Filho (2002, p. 244) relata que além do que foi relatado, todos os dias, para quem chegava, “as esteiras eram recheadas de iguarias, ensopados, assados enormes de costeletas de porco”. Todo esse banquete era perfumado pelo cheiro das flores nativas e animado pelo som choroso das violas e fandangos.

o caso dos ciganos *Sinti*, a união matrimonial pode acontecer através da “fuga” da jovem noiva, já que é costume das ciganas se casarem entre os 12 e 15 anos, cabendo a oficialização do casamento após a obtenção das bençãos dos pais e de uma anciã. Este procedimento envolve o rapto ou a fuga consentida, com destaque para a valorização da cultura da bênção recebida. Segundo Ramanush (2012, p. 128), um homem rapta a mulher que ama à noite. Eles podem ficar fora do acampamento vários dias. Ao retornar ao acampamento, devem ir imediatamente até os pais da menina. Existe um ritual que simula uma discussão acalorada entre o pai da moça e o “menino” e uma “bofetada” na “menina”. Concluída a união, a *phuridai* (velha mãe anciã) realiza a cerimônia de ordenação matrimonial. Com as mãos, ela corta um pão redondo em dois pedaços, sobre eles coloca um pouco de vinho tinto e sal grosso e dá ao casal dizendo-lhes: “quando vocês estiverem fartos do sabor do sal que dá sabor à vida e do gosto do vinho que dá alegria à vida, então estarão fartos de si mesmos”.

Dentro da comunidade *Rom*, o ato de rapto da noiva é considerado de forma negativa, pois simboliza a desobediência à figura dos pais e é relacionado com situações escandalosas. Nesse grupo é comum que o casamento seja arranjado desde a infância, trazendo consigo responsabilidades e obrigações que são celebradas em uma cerimônia posteriormente. A

importância do dote ou do valor pago pelo noivo é crucial, especialmente para os *Rom*. A família do noivo oferece uma quantia específica como garantia da sustentabilidade do casal e de seus futuros filhos, o que fortalece o compromisso matrimonial. De acordo com Fraser (1997, p. 230),

As negociações dos responsáveis podem ser prolongadas e serão matéria pública, com diversas intervenções dos outros *Rom* presentes. Está em jogo a vida da sua sociedade e procuram um conserto harmonioso baseado na reciprocidade. Em teoria, o casal não participa, mas na prática serão capazes de influenciar a escolha dos seus pais e têm o direito de recusar o seu consentimento para a união. Após o casamento, é costume o casal ir viver com os pais do homem. O papel da recém-casada é então difícil: tem o dever de cuidar dos sogros, fazer para eles o trabalho da casa e dar-lhes netos. Um ponto vital é geralmente o preço que o pai da noiva pede: pode ir acima do que a maioria dos *Rom* pode pagar. [...] O número de **moedas de ouro** a entregar tende a ser bastante estável, mas pode flutuar conforme o estatuto dos dois pais e das duas famílias e também com a posição da própria rapariga... (grifo nosso)

O pagamento feito pelo noivo ao pai da jovem noiva não é visto como um ato de comércio pelos ciganos *Rom*, mas sim como um símbolo de honra e valorização. O ouro é utilizado nesse pagamento, pois simboliza riqueza e honra feminina para esse povo. A tradição de pagar com ouro está associada à importância de honrar a virgindade da noiva, representando virtude e pureza para a comunidade cigana.

Normalmente, pode haver casamentos entre parentes próximos, como primos, entre os ciganos, o que é visto como um mecanismo para fortalecer a família, social e economicamente. Como mencionado, as “meninas” ciganas recebem promessas de casamento desde cedo e este costume é aceito entre vários grupos, principalmente entre os *Rom* e os *Calon* (Pereira, 1989). Destarte, as características tradicionais do casamento conduzido pelos *calon* no município de Trindade-GO, seguem uma celebração que dura cerca de uma semana e envolve diversos rituais, incluindo uma cerimônia na igreja e um chá de panela. Durante esse período, os não ciganos (*gadjo*) podem se sentir desconfortáveis devido ao barulho, música, fogos de artifício, passeatas com carros buzinando, festas com bebidas e muita dança. Os ciganos vivem essas celebrações como em momentos “fechados”, aqueles onde expressão suas tradições com liberdade e entusiasmo de serem quem são: festeiros, barulhentos e alegres (Mota, 2015, p. 65). Consequentemente, onde podem expressar suas tradições sem censura, “vivendo o estágio de transparência” e unidade sem opinião pública do *gadjo* (Freitas, 2003, p. 32).

Há variações, mas de acordo com Mota (2015), geralmente a preparação para o casamento inclui a mãe cuidando para que a filha não fique sozinha com o noivo, a fim de garantir a virgindade da noiva. O vestido da noiva é branco e elaborado, enquanto o noivo veste

um terno cinza ou claro, demonstrando a mistura de ritos *calon*. Após a cerimônia, os pais dos noivos organizam uma festa com doces, pães e roscas, onde os noivos dançam a valsa com os anciões. Como não poderia ser diferente, o casamento é uma tradição expressiva entre os *calon* de Trindade e o evento mais festejado entre eles. Entretanto, Moraes Filho (2002) detalha uma boda que se assemelha aos festejos matrimoniais dos grupos trindadenses. Diz ele que em um desses eventos, no dia do noivado, a casa foi decorada com troncos de mangueira, criando uma atmosfera agradável. A habitação foi preenchida com diversos aromas de essências misturadas. Por volta das três ou quatro da tarde, a casa se encheu de gente, incluindo os vizinhos. No dia do casamento houve quatro madrinhas: duas na igreja e duas na casa da noiva. Durante o casamento, houve um momento festivo com danças autênticas, acompanhadas de música e poesia tradicional. À meia-noite, os presentes se dirigiram para a sala, onde foi realizado o rito sagrado da *gade*⁵ (camisa), momento em que foi demonstrado a mancha de sangue na camisa do noivo para comprovar a virgindade da noiva. A celebração continuou com danças animadas e música durante a noite, animando os convidados com sapateados e sons de violas.

Fazendo uma rápida comparação, o casamento cigano, conforme descrito acima por Moraes Filho (2002), assemelha-se aos escritos por Pereira (1989), e não é muito diferente das festas matrimoniais das quais participei, enquanto pesquisadora no doutoramento, na comunidade trindadense. E, por outro lado, não se diferenciam muito das festas matrimoniais dos interiores em geral, principalmente com o efeito da assimilação cultural e do sincretismo sofridos por esses povos. Pereira (1989, p. 19) informa: "Ciganos de várias regiões do país viajam especialmente para participar dessas celebrações, os noivos recebem numerosos presentes e vão residir na tenda dos pais do noivo". É possível, não só por esse mas por diversos outros relatos, que os ciganos misturam esses rituais com elementos da cultura brasileira, como a realização de casamento em igrejas católicas e festas nos moldes de famílias ciganas,

⁵ "As janelas fechavam-se, a inquietação transparecia em todos os semblantes: o rito sagrado do *gade* (camisa) ia cumprir-se. E os padrinhos, que também eram quatro, desdobravam os lençóis, que sus pendiam acima da cabeça, juntando as extremidades, passando um ao outro os círios que sustinham, alongando o braço oposto, e formavam o quarto onde o sacrifício incruento ia celebrar-se. Então nele entravam os desposados e duas sacerdotizas. Os instrumentos tangiam mais vigorosos, como para abafar qualquer gemitos de dor. Uma das madrinhas despiu a noiva e deitava-a sobre um leito... E oficiava... Vestida novamente, a um sinal convencionado, os padrinhos largavam os lençóis, e o marido mostrava no *gade* as lágrimas de sangue da virgindade, aos alaridos do festim. Depois da música e dos cantos, das palmas e das flores, o noivo recitava um discurso. O *gade*, solenemente acondicionado, em bebido de aromas suaves e coberto de folhas de alecrim, ficava pertencendo ao esposo, que o guardava para sempre como penhor de sua aliança" (Moraes Filho, 1886, p. 251-252).

incluindo danças, forró, churrascos e decorações típicas etc. como a próprio Pereira (1989) reconhece.

Além disso, segundo a autora supracitada, a festa de casamento cigana destaca-se também pela preservação de um hábito milenar, que pode ser encontrado em países como o Brasil e Portugal: o teste da virgindade. Entre os ciganos *calons* portugueses, o noivo submete a noiva ao teste da virgindade, chamado *rontamento*, antes da boda. Após esse ritual, os noivos são levados pelos pais para o centro do salão, onde ocorre a cerimônia matrimonial cigana. Não so nesse aspecto, mas também na culinária há uma mistura de elementos culturais: Durante essa cerimônia, os noivos recebem uma chuva de amêndoas portuguesas, bombons e balas. Hibridização que se estende a outros aspectos, como relata Pereira: É comum, ainda, entre os “ciganos portugueses, que os rapazes rasguem as camisas uns dos outros”, em celebração ao matrimônio; que organizem um grande círculo para dar início à festa (com cantos e danças ciganas) e realizem outros costumes comuns aos portugueses em geral. Ela encerra dizendo: “Agora é a vez das moças dançarem em uma competição de estilos e técnicas de dança, causando animação e pedidos de bis, o que as motiva a dançar com mais vigor, elegância, sensualidade e fluidez” (Pereira, 1989, p. 22).

Nesse aspecto, é curioso que o ritual do casamento dos ciganos da etnia *rom* de Portugal se semelhe ao dos ciganos da etnia *calon* do Brasil. Aqui como lá, a celebração dura três dias com abundância de alimentos e bebidas. Pereira (1989) comenta que é essencial a presença de assados, pães, vinhos e diversas frutas no primeiro dia. No segundo dia, um gigantesco bolo ricamente decorado é servido a todos os presentes. Quanto a indumentária, também semelhantes entre as duas comunidades, a autora diz: “Os trajes das mulheres são coloridos e feitos com tecidos finos. Todas as mulheres casadas usam lenço na cabeça e o vestido vermelho é obrigatório para a noiva no segundo dia do casamento” (Pereira, 1989, p. 22-25). No terceiro dia, a festa continua até que toda a comida e bebida acabem, os portugueses chamam esse momento de “rapa”. Após o fim da festa, todos retornam para suas casas, Tal relato é semelhante aos relatos de Fraser (1997), de Ramanush (2012) e podem ser confirmados, em suas semelhanças, por minha investigação empírica na comunidade trindadense.

Enfim, os ciganos vivem essas celebrações como momentos “fechados” (Mota, 2015, p. 65). Consequentemente, nelas podem expressar suas tradições sem censura, “vivendo o estágio

de transparência”, sem opinião pública do *gadjo*⁶. Assim, nas festas, os ciganos se vestem de maneira extravagante e alegre, com maquiagem colorida e acessórios como colares, brincos e lenços, como parte de uma tradição milenar. E, por fim, sem sair do aspecto familiar, os *calon* geralmente possuem famílias numerosas, com muitos membros morando em uma só casa, ou constroem suas residências perto dos parentes. O divórcio é raro entre eles e as viúvas geralmente não se casam novamente. Como comenta Teixeira (2000), mesmo que os ciganos pensem em si próprios de modo fragmentado, sua identificação se realiza pelo pertencimento familiar, quando não pelo ofício que exercido. De modo que é possível afirmar que os ciganos valorizam a família, a vivência comunitária, a preservação dos costumes e a vida simples.

Tal objetivo de vida e aspecto cultural é salientado por Rousseau. Diz ele: “Haverá no mundo um espetáculo tão comovente, tão respeitável quanto o de uma mãe de família cercada de filhos, supervisionando o trabalho da criadagem, proporcionando ao marido uma vida feliz e governando sabiamente a casa?” (Rousseau, 2015, p. 188). Tal é, portanto, a perspectiva que busco desenvolver neste texto. Organizado em quatro seções, além desta introdução, segue-se, na segunda seção a abordagem das festas camponesas em Rousseau, com foco na *Carta a D'Alembert*; na terceira busco enfatizar as festas ciganas, sob a perspectiva de Rousseau; e na quarta parte, intento fazer breves observações, como considerações finais.

As festas em Rousseau e as festas ciganas

Na *Carta a D'Alembert sobre os Espectáculos* (1758) Rousseau tenta argumentar que a sociedade está marcada por atitudes hipócritas e desiguais, e ninguém mais ousa ser o que se é. Como diz Pissarra (2018, p. 220): “Tal como em um baile de máscara, todos aparentam ser alguma coisa aos olhos de outrem. Por baixo da máscara já não há nada a não ser uma sociedade fraturada”, pois tornou-se uma sociedade do espetáculo, afastando-se da condição primitiva e originária ao desenvolver o jogo do espetáculo, do luxo e das demais formas de representação que acirraram as desigualdades. Portanto, a carta tem um caráter crítico contra o teatro, em resposta a D'Alembert, com seu ensaio, no qual propunha a criação de um teatro na cidade de Genebra, a pátria de Rousseau. O genebrino acreditava que o teatro, em vez de melhorar os costumes, poderia corrompê-los, por exaltar paixões nocivas, apresentar valores imorais, incentivar o luxo e, enfim, corromper moralmente os jovens. Além do mais, admoestava seu

⁶ *Gadjo*: homem não cigano na língua *Romani*.

interlocutor, dizendo: “V. Sa. há de convir ao menos que num Estado tão pequeno quanto a República de Genebra, todas as inovações são perigosas, e nunca as devemos promover sem motivos urgentes e graves” (Rousseau, 2015, p. 155).

Desse modo, o tema principal da *Carta a D'Alembert* foi a exposição de argumentos que viessem de encontro aos sentimentos patrióticos da burguesia desfavorável às sugestões de D'Alembert de fundar espetáculos de comédia na República Genebrina, com receio de que as diversões que seriam oferecidas pudessem distrair o povo de seus afazeres cívicos. Considerando que, para Rousseau, o ser humano na sociedade pode se mostrar indiferente diante do sofrimento alheio em meio a um ambiente dominado pela hipocrisia e pelo egoísmo, percebe-se que o que se nota é uma realidade oposta àquela que existia no estado original de natureza. De acordo com Rousseau, o estado original de natureza representava um estado de liberdade natural para o homem, onde a liberdade individual não era restringida pelas convenções sociais ou pela autoridade institucional. Nesse estado, os seres humanos viveriam em harmonia com a natureza e teriam uma liberdade genuína, não limitada por normas artificiais ou hierarquias impostas pela sociedade civilizada.

Logo, o estado original de natureza proposto em Rousseau (1996), aponta uma das questões que se observa nesse contexto, a liberdade natural do homem, onde todos nascem livres. Segundo ele, para resguardar e garantir a liberdade e a segurança em sociedade, o homem deveria juntar-se por meio de um pacto, sendo esse viável do ponto de vista da soberania ou da vontade do povo. Portanto a liberdade pode ser reconstituída pelo povo através de suas escolhas, por meio de uma convenção. Segundo Rousseau arumenta em seu *Contrato Social* (1996, p. 21), “cada um dando-se a todos, não se dá a ninguém, e, como não existe um associado sobre o qual não se adquira o mesmo direito que se lhe cede sobre si mesmo, ganha-se o equivalente de tudo o que se perde e mais força para conservar o que se tem”. Ressalta ainda Rousseau:

Trata-se de saber que convenções são essas [...] a força não faz o direito e que só se é obrigado a obedecer aos poderes legítimos [...] visto que homem algum tem autoridade natural sobre seus semelhantes e que a força não produz nenhum direito, só restam as convenções como base de toda a autoridade legítima existente entre os homens [...] encontrar uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado com toda a força comum, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedece contudo a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes, esse é o problema fundamental cuja solução o contrato social oferece (Rousseau, 1996, p. 53-70).

Desta maneira, o estado de natureza em Rousseau é um estado original, os homens poderiam viver sem um governo, sendo os embates resultantes das lutas individuais pela

preservação dos direitos de liberdade e segurança. O ato de ceder seus direitos individuais em nome do bem de todos, o leva a uma composição política da sociedade. O pacto sendo válido, leva o homem após perder a liberdade individual a ter direitos limitados, mas em troca ganha a liberdade civil e a propriedade de seus domínios. Quando sai do estado de natureza o homem se torna pelo pacto um ser social. “É na sociedade que se efetua sua queda, uma vez que se entrega ao amor próprio, à vaidade, à ilusão, à dissolução, à intriga, à inveja etc.” (Paiva, 2005, p.204). Segundo Pissarra (2018), “o ser humano se aliena de si mesmo para perder-se no outro”. Se saímos do “estado de natureza”, e talvez este fosse bom e de certa forma perdemos com o “contrato social” a bondade e a autenticidade, apenas o “estado de natureza” pode ser o antídoto para sairmos da sociedade corrompida (Pissarra, 2018, p. 221).

Com relação ao estado natural, Paiva (2005) em seu texto *Festa popular e educação: um estudo de caso sob as reflexões de Rousseau*, afirma que possivelmente o “estado de natureza nunca tenha existido e provavelmente nunca existirá”, mas existe sim, um estado real de hostilidade, onde há desigualdades e atitudes maléficas ao próprio homem. Então não se pensa em retorno de uma sociedade do “estado natural perdido” ou resguardar os “sentimentos da natureza”. Isso posto, é “melhor desnaturar o homem, tirando-o de sua unidade isolada e única e colocando-o numa unidade comum, num todo coeso e social, corrigindo as discrepâncias sociais” (Paiva, 2005 p. 204). Sendo assim, depois que o homem sai do estado natural não é o único “observador de si mesmo” ele é visto por todos “em espetáculo”, no mundo das aparências só é possível se “ver a si mesmo, através do olhar do outro”, sendo que se ponho em evidência minha “aparência, estou desmascarando a mim mesmo” (Pissarra, 2018, p. 220-223). Nesse sentido, ao abandonar o seu estado natural, o indivíduo passa a não ser mais apenas um observador; ele se transforma em um "espetáculo" para os demais.

Bem diferente disso são as festas coletivas. Diz ele: “Plantai no meio de uma praça uma estaca coroada de flores, reuni o povo e tereis uma festa” (Rousseau, 2015, p. 157). Em vez de uma teatralização enganosa, o “espetáculo” das festas cívicas ou dos festejos populares, como a festa da vindima, realizada pelos camponeses, permitem que os autores-atores participem de todo o movimento, exercitando sua liberdade (Pissarra, 2018). Pois, bem diferente das estruturas hierárquicas características dos eventos urbanos e elitistas, as festas camponesas, segundo Rousseau, configuram-se como práticas intrinsecamente igualitárias. Nesse contexto, os participantes vivenciam uma experiência coletiva desprovida de distinções de classe ou status, promovendo o fortalecimento dos vínculos sociais e a consolidação do

espírito comunitário, pois tais festejos se realizam geralmente pautados pela simplicidade, natureza e espírito comunitário. Como afirma Freitas (2003, p. 88), “a festa é, antes de mais nada, a celebração da alegria coletiva; esse seu objeto”. Portanto a festa segue uma “unidade” ao se estabelecer de forma a ser restaurada por meio da superação do desejo de ser quem é, sem os adereços impositivos do amor-próprio.

Por um lado, Rousseau parece admirar os povos livres e nômades, como os ciganos, em certo grau, principalmente no aspecto de sua independência e de sua recusa em se conformar com as regras sociais convencionais, alinhando-os com sua crítica à civilização e à corrupção moral associada à vida urbana. Por outro, como sucede com muitos autores de sua época, o genebrino não escapa de reproduzir certos estereótipos, retratando os ciganos como figuras exóticas ou marginais, sem uma análise aprofundada de sua cultura e complexidade. Rousseau não cita os ciganos, muito menos os relaciona às festas populares. No entanto, é possível dizer que as festas ciganas e as festas comentadas por Rousseau “exaltam os valores culturais da comunidade” (Paiva, 2005, p. 208). Em Rousseau (2015), a festa cívica é uma forma de convenção que representa um momento em que os cidadãos se reúnem para expressar sua vontade coletiva e reafirmar seu compromisso com o contrato social, os cidadãos têm a oportunidade de participar ativamente na formação das leis e regulamentos que governam a sociedade. Essa participação direta e coletiva é vista pelo autor como um meio de expressar a vontade geral e reforçar o compromisso com o bem comum. Portanto, a festa cívica é uma manifestação da convenção social em que os cidadãos se reúnem para deliberar e tomar decisões em prol do interesse coletivo. Já a festa popular, como já foi dito, reforça os laços da comunidade rural, sua vida simples, a espontaneidade e as tradições do povo.

No matrimônio cigano, como em um “acordo”, o reencontro entre a memória do clã, e a tradição, fazem da festa um momento espontâneo, onde o “sentimento original se manifesta de forma coletiva” (...) “sentimento de unidade partilhado pelos participantes da festa, o que contribui para a preservação da sociedade” (Leite, 2023, p. 3). A celebração é rica em ritos, cerimônias e simbologias, que tornam esse instante singular e especial, já que os ciganos se mostram felizes, e compartilham livremente fora do jogo da aparência, resguardando os costumes, reforçando os laços familiares e comunitários. Além disso, a festividade cigana simboliza convenções estabelecidas, costumes e resistência. Assim, os elementos da sua cultura durante o festejo, como o uso de roupas coloridas, danças ao som de músicas, sejam elas tradicionais, ou sertanejas (forró) ou de qualquer outro estilo, em espaços enfeitados com muitas

flores, muitas comidas (arroz com galinha e assados de porco entre outros) e bebidas, representa um momento do qual todos gozam de certa liberdade.

Assim como há uma pedagogia na festa cigana, uma vez que os mais velhos introduzem os filhos nos mitos e ritos, há na festa popular e na festividade cívica uma intenção pedagógica. Na festa cívica, por exemplo, é possível gerar sentimentos de patriotismo no coração dos jovens, cultivando cerimônias como jogos, festas e espetáculos. Dessa maneira compreende-se que “a vida sendo pública se torna um teatro vivo” ao céu aberto, “a representação simbólica da pátria escrita na memória de cada cidadão-ator” (Pissarra, 2018, p.224). Por sua vez, na festa popular os jovens se misturam na dinâmica da celebração e aprendem seus cantos, danças e todos os aspectos de seu modo de vida, próprio do campo. Por isso, Rousseau dizia: “Não sou por isso favorável que se tire uma camponesa de sua aldeia para fechá-la num quarto da cidade e se faça amamentar a criança em casa; prefiro que ela vá respirar o bom ar dos campos a respirar o mau da cidade” (Rousseau, 1973, p. 38). Depois, encerra o Primeiro Livro do *Emílio*, dizendo: “Criados no campo dentro da rusticidade campesina, vossos filhos adquirirão uma voz sonora; não contrairão o gaguejar confuso da cidade” (Idem, p. 56). E no Livro Segundo, volta dizer: “Eis mais uma razão para querer educar Emílio no campo, (...) longe dos maus costumes das cidades, que o verniz com que se cobrem torna sedutores e contagiosos para as crianças” (Idem, p. 82).

No cotidiano, isto é, no conjunto de circunstâncias, o cigano até busca agir como cidadão, usando a “máscara” da coletividade na qual está inserido, uma vez que deve seguir as leis do *gadjo*, como membro de uma nação. No nosso caso, a maioria se sente brasileiro, mas há os que ainda consideram, ainda que poeticamente, o lema: “O céu é meu teto; a terra é minha pátria e a liberdade é minha religião”. Porém, na festa cigana, ele se sente até certo ponto numa outra dimensão, sentindo-se mais livre, mais próximo de suas raízes, tradições e com menos “máscara”. Assim, o comportamento primitivo lembrado nas festas ciganas, principalmente no casamento, reconstitui a “unidade” perdida e revive os costumes ancestrais que há séculos são preservados pelas famílias ciganas no mundo, não sendo diferente no Brasil e em Trindade-GO, onde pude observar suas festividades. Há nelas essa busca da “unidade”, como salienta Freitas (2003) e que se aproxima das festas camponesas pelo sentimento original que se revelam de forma comum: “É na festa que a unidade primitiva pode ser reencontrada, que o sentimento original se manifesta de forma coletiva, substituindo no coração do homem a espontaneidade natural” (Pissarra, 2018, p.224).

Nesse sentido, as festividades do povo cigano (Casamento, festa a Santa Sara Kali, novena para Bom Jesus da Lapa, festa de São João, entre outras) apontam para dois aspectos: por um lado, essa busca da “unidade”; e, por outro, o acentuado sincretismo. O casamento é um exemplo de como os ciganos combinam vários traços ancestrais com os modernos, costumes tradicionais de seu povo com os da região onde vivem e, nesse cadinho, fervilha a fé religiosa composta de diversos elementos. São visíveis alguns aspectos do casamento do *gadjo* (casamento na igreja com vestido branco, troca de votos, troca de alianças) e da cultura cigana (a noiva é purificada com rituais de limpeza, benzimento por um líder, danças e músicas tradicionais ciganas, em respeito aos ancestrais). Os ciganos mais abastados respeitam as tradições, mas suas celebrações muitas das vezes são em salões alugados, não em suas casas. Abastados ou não, a maioria utiliza-se de seus costumes tradicionais e, mesmo misturando elementos de outras culturas, no fundo o que buscam é a purificação, a proteção, a união espiritual, o respeito a seus ancestrais e, vale repetir, a “unidade perdida”.

Nesse contexto, ao analisar a vida simples, contrapondo-a ao estilo ostentoso de Paris (que aqui simboliza todas as outras grandes cidades), Rousseau não negava a evolução das coisas em si, como as artes e as próprias ciências, mas chamava a atenção para um estilo de vida no qual o amor-próprio não estava inflamado, nem as mentalidades dominadas por paixões hedonistas e viciosas. Em vez de máscaras para cobrir o rosto, como faziam os parisienses, os camponeses dançavam de cara limpa, sem luxo e sem espetacularização. Esse era, segundo Rousseau, o problema do teatro e, por isso, negou sua condição pedagógica. Como pode algo assim ensinar os jovens? Como pode servir de modelo? Se algum exemplo devesse ser seguido, era, sem dúvida, o dos camponeses que se reuniam sem necessidade de sofisticação, artificialidade e/ou mascaramento.

Para um sentido pedagógico, era nas festas coletivas, realizadas pelos camponeses durante as vindimas, ou nas celebrações religiosas, ou ainda nas cívicas, que Rousseau buscava seus modelos. Ao ser levado ao campo, para ver as festas populares, Emilio faria uma leitura dos signos e significados da vida simples, percebendo que, diferente do teatro, não havia ali luxo ou ostentação, não havia sobreposição de pessoas em um palco e nem uma audiência inerte e passiva. Mas, como acontece nos festejos ciganos, uma mistura de pessoas, cores e sons de forma livre e espontânea, nas quais até as crianças se sentem parte do todo:

Desde o período de socialização primária, as crianças aprendem a linguagem cigana e sabem diferenciar um Calon de um não cigano; sabem fazer negócios, cortejar meninas, valorizar o ouro, assim como as meninas vão aprendendo a se enfeitar, se embelezar e apreciar bons calçados, uma boa peça de ouro, e a observar alguns meninos como possível marido para um futuro próximo. Desse modo, a infância compreende fases sucessivas: o momento de proteção, aprendizagem e preparação para tornar-se um adulto Calon. Ser criança entre os Calon compreende um tempo maior da vida, que se estende até o matrimônio, momento em que a menina e o menino se tornarão homem e mulher e iniciarão uma nova família a partir da vinda dos filhos. Nesse sentido, não se pode tratar a infância como categoria homogênea, isto seria anular a grande diversidade que nos cerca. Temos que considerar os grupos, as questões de classes, as religiões, as questões de gênero, os grupos étnicos que abarcam a realidade social brasileira e os sujeitos sociais e historicamente diversos (Monteiro; Goldfarb, 2017, p. 27).

Não importa se as celebrações festivas sejam sagradas ou seculares, de tom aristocrático ou popular, realizadas de forma improvisada ou coreografada, de caráter privado ou público. O que importa é que sua estética prima pela apreciação do belo, tentando resgatar um componente estético ancestral mas que ainda desperta emoções e sensações (Leite, 2023). Eventos que representam padrões de convivência que fortalecem a ligação entre os indivíduos por meio de um sentimento de harmonia, estreitando os vínculos entre os membros de um clã.

Considerações finais

Embora falando das festas públicas, Freitas (2003, p. 23) afirma que “a festa rousseauiana surge como uma tentativa de garantia da expressão do eu autêntico, condição para a construção de um verdadeiro corpo político”, a mesma perspectiva pode ser aplicada às festas camponesas. Elas surgem como expressão autêntica da cultura popular, elogiada por Rousseau, que diminui os efeitos do amor-próprio e potencializa a coletividade. Esses aspectos estão, de certa forma, presentes nas festas ciganas. E, mesmo que elas não possam ser classificadas como fruto da cultura popular, suas manifestações festivas, destacando as do povo *calon*, são marcadas pela autenticidade e pela originalidade, além de um expressivo tom de alegria, espontaneidade e simplicidade. É óbvio que Rousseau sempre se referia a camponeses sedentários, que viviam no interior da França e da Suíça, diferindo, nesse aspecto, dos ciganos seminômades, detentores de costumes que poderiam contrair a perspectiva moral de Rousseau quanto à família: a maioria de suas festas são de casamentos precoces, geralmente ocorrendo entre os doze e catorze anos.

Malgrado o fato, que talvez seja bem mais escandaloso nos dias de hoje que no século XVIII, quando os casamentos precoces eram mais comuns (Ariès e Duby, 2009), outras festividades ciganas podem estar mais próximas às rousseauianas: as festas religiosas, por

exemplo, com novenas e jantares que agregam o grupo (ou grupos) numa coletividade. Na celebração festiva da comunidade cigana, principalmente nos casamentos, os indivíduos participam de maneira equitativa e se divertem com danças em grupo, individual de casal, em meio a uma fusão harmoniosa de adornos feitos de flores de papel coloridos, fitas nas cores amarela, vermelha e azul, movimentando-se ao som da música. A expressividade, por meio de gestos, imagens e sons, é autêntica e além de expressar o âmago de sua cultura, revela também um dos momentos mais ricos desse povo, pois é quando se voltam para si mesmos e vivenciam o que restou de sua diáspora pelo mundo. Se em Rousseau a festividade camponesa revela o ser humano em sua verdadeira essência, em um ambiente onde todos podem se envolver, graças à liberdade de expressão de seus sentimentos com sinceridade e amor ao próximo, a festa cigana não é outra coisa.

Por fim, vale repetir que embora não sejam de uma mesma natureza, as festas ciganas se assemelham às festividades campesinas, citadas por Rousseau, na medida que em ambas os participantes se interessam por si mesmos, imergindo em suas tradições, vivenciando e recriando seus rituais de forma espontânea, exaltando a alegria de ser autêntico, além de desfrutar um momento de igualdade e liberdade. A mesma que Rousseau vai identificar na satisfação que os primeiros povos tiveram ao dançar ao redor de um carvalho, ou de uma fogueira, ao som de uma melodia, reconhecendo a terra como provedora. É, sem dúvida, um cenário idílico, telúrico e intimista que se transforma em uma festa que acolhe. Os ciganos também se sentem acolhidos pela alegria de estarem juntos, dançando e celebrando com entusiasmo, seja na comemoração de um casamento ou na honraria à Santa Sara Kali, onde todos os ciganos se sentem parte de uma unidade, aproximando-se das festas das vindimas, exaltadas por Rousseau. Freitas (2003) comenta que as festas das vindimas é um momento efêmero, mas que instaura igualdade no imaginário coletivo, pois todos se vêem como iguais porque, no fundo, sentem-se iguais. Diz ela: “Tal como a “festa popular”, a festa das vindimas permite transcender os limites do real, abolindo as divisões internas da sociedade pela superação das tensões que não podem ser eliminadas na vida cotidiana” (Freitas, 2003, p. 106).

Se, no cotidiano, os ciganos buscam, voluntária ou involuntariamente, assimilar as culturais locais para sua própria sobrevivência, às vezes provocando conflitos de toda ordem, no momento da festa isso parece se dissipar, pois as tensões, as frustrações, as diferenças, as divergências e as rivalidades são eliminadas para dar lugar ao festejo que promove uma relação

espaço-temporal mágica cujo mínimo de representatividade os coloca em pé de igualdade, semioticamente falando, aos autênticos camponeses pensados por Rousseau.

Referências

ARIÈS, Phillippe; DUBY, Georges. **História da vida privada**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2009.

CASCUDO, Luiz da Câmara. **Dicionário do folclore brasileiro**. In: Edições de ouro. Rio de Janeiro, 1958.

DEUS, Maria Socorro de; SILVA, Mônica Martins da. **História das festas e região cidades em Goiás**. Goiânia: AGPEL/UEG, 2002.

FRASER, Angus. **História do povo cigano**. Lisboa: Editorial Teorema, 1997.

FREITAS, Jacira de. **Política e festa popular em Rousseau**: a recusa da representação. São Paulo: Humanitas, 2003.

LEITE, Rafael de Araújo e Viana. **Festa e política em Rousseau filosofia & interdisciplinaridade**. Veritas, Porto Alegre, v. 68, n. 1, p. 1-13, jan.-dez. 2023.

MONTEIRO, Edilma do Nascimento Jacinto; Goldfarb, Maria Patrícia Lopes Goldfarb. A infância calon: notas sobre o “ser criança” entre os ciganos no vale do Mamanguape – Paraíba. **Fragmentos de cultura**, Goiânia, v. 27, n. 1, p. 19-29, jan./mar. 2017.

MOONEN, Frans. **Políticas ciganas no Brasil e na Europa**: subsídios para encontros congressos ciganos no Brasil. Recife: [s.n.], 2013.

MORAES FILHO, Alexandre José de Mello. (1843-1919). **Os ciganos no Brasil**: contribuições ethnographica. Editor BL Garnier, Rio de Janeiro, 1886. Disponível em: <<http://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/242743>>. Acesso em: 13 de abril de 2024.

MORAES FILHO, Alexandre José de Mello, (1843-1919). **Festas e Tradições Populares do Brasil**. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2002. (Coleção Biblioteca básica brasileira) Disponível em: <<http://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/242743>>. Acesso em: 20 de mar. de 2024.

MOTA, Maria Lúcia Rodrigues. **(Re)conhecer a cultura cigana**: uma proposta de inclusão ao currículo escolar em Trindade-GO. Dissertação (Mestrado em Ensino na Educação Básica) – Centro de Ensino e Pesquisa Aplicada à Educação, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2015.

PAIVA, Wilson Alves. **Festa popular e educação**: um estudo de caso sob as reflexões de Rousseau. Linhas Críticas, Brasília, v. 11, n. 21, p. 201 a 215. jul./dez. de 2005. Disponível em: <<https://periodicos.unb.br/index.php/linhascriticas/article/view/3239>>. Acesso em 12 jan. de 2024.

PEREIRA, Cristina da Costa. **Os ciganos continuam na estrada.** /Cristina da Costa; ilustração, André Gelli. Rio de Janeiro: RIBRO Arte, 1989.

PISSARRA Maria Constança Peres. Rousseau, a festa coletiva e o teatro. **Revista do programa de pós-graduação em filosofia da UFOP, ARTEFILOSOFIA**, n. 24, jul. de 2018, p. 216 a 229. Disponível em: <<http://www.artefilosofia.ufop.br/>>. Acesso em 12 de fev. de 2024.

RAMANUSH, Nicolas. **Atrás do muro invisível:** crença, tradição e ativismo cigano. São Paulo: Bandeirantes, 2012.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro:** a formação e o sentido do Brasil. 4ª. reimpr. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

RODRIGUES, Cintya Maria Costa. **Memórias das dinâmicas sócio-espaciais de grupos culturalmente definidos por suas práticas migratórias.** Goiânia: [s.n.], 2011.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio ou da Educação.** São Paulo: DIFEL, 1973.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato social.** Trad. Antônio de Pádua Danesi. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Ensaio sobre a origem das línguas.** Trad. Lourdes Santos Machado. Introdução e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Coleção Os Pensadores; volume I).

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Carta a D' Alembert.** Trad. Roberto Leal Ferreira. 2. ed. São Paulo: Ed. Unicamp, 2015. Disponível em: <https://issuu.com/editoraunicamp/docs/20pp-carta_a_dalembert>. Acesso em 26 de jan. de 2024.

STAROBINSKI, Jean. **Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo.** Seguido de sete ensaios sobre Rousseau. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.