UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

MÁRIO IGOR SHIMURA

POVO DA ALAÍDE: AS DINÂMICAS DA IDENTIDADE ÉTNICA CIGANA CALON DE UMA COMUNIDADE ITINERANTE EM PROCESSO DE *PARADA*

CURITIBA

2025

MÁRIO IGOR SHIMURA

POVO DA ALAÍDE: AS DINÂMICAS DA IDENTIDADE ÉTNICA CIGANA CALON DE UMA COMUNIDADE ITINERANTE EM PROCESSO DE *PARADA*

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Arqueologia, Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná, como requisito à obtenção do título de Doutor em Antropologia.

Orientadora: Profa. Dra. Liliana de Mendonça Porto.

CURITIBA

2025

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SISTEMA DE BIBLIOTECAS – BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS

Shimura, Mário Igor
Povo da Alaíde : as dinâmicas da identidade étnica cigana Calon de uma comunidade itinerante em processo de *parada*. / Mário Igor Shimura. – Curitiba, 2025.
1 recurso on-line : PDF.

Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Arqueologia.
Orientadora: Profª. Drª. Liliana de Mendonça Porto.

1. Ciganos – Identidade étnica. 2. Etnologia. 3. Nômades. I. Porto, Liliana, 1969-. II. Universidade Federal do Paraná. Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Arqueologia. III. Título.

Bibliotecária: Fernanda Emanoéla Nogueira Dias CRB-9/1607

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO ANTROPOLOGIA E ARQUEOLOGIA - 40001016027P9

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação ANTROPOLOGIA E ARQUEOLOGIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da tese de Doutorado de **MÁRIO IGOR SHIMURA**, intitulada: ***POVO DA ALAÍDE* : AS DINÂMICAS DA IDENTIDADE ÉTNICA CIGANA CALON DE UMA COMUNIDADE ITINERANTE EM PROCESSO DE *PARADA***, sob orientação da Profa. Dra. LILIANA DE MENDONÇA PORTO, que após terem inquirido o aluno e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.
A outorga do título de doutor está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 29 de Abril de 2025.

Assinatura Eletrônica
06/05/2025 11:51:36.0
LILIANA DE MENDONÇA PORTO
Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica
30/04/2025 15:10:10.0
MARCOS TOYANSK SILVA GUIMARAIS
Avaliador Externo (CENTRO DE PESQUISA E FORMAÇÃO SESC SP)

Assinatura Eletrônica
30/04/2025 17:31:55.0
MARIA PATRICIA LOPES GOLDFARB
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA - UFPB)

Assinatura Eletrônica
30/04/2025 07:08:15.0
JUCELHO DANTAS DA CRUZ
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE ESTADUAL DE FEIRA DE SANTANA - UEFS)

Assinatura Eletrônica
29/04/2025 19:59:17.0
PAULO RENATO GUÉRIOS
Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Ao Povo da Alaíde, que há décadas compartilha
comigo sua vida, cultura, lutas e vitórias.
Às minhas amadas, Sayuri, Larissa e Ana Julia,
que sempre estão comigo.

AGRADECIMENTOS

Neste momento me vem à mente muitos nomes, pois várias pessoas participaram do processo que me trouxe até aqui. No entanto, em primeiro lugar, quero agradecer a Deus, a quem atribuo as realizações da minha vida. Ele dirige meus passos desde que nasci, sempre cuidando da minha vida e me apresentando oportunidades e desafios que contribuem para meu desenvolvimento, e que o glorificam.

E se é Deus que me conduz, ele o faz, muitas vezes, através de pessoas especiais. Uma dessas pessoas é a minha amada esposa Sayuri, que me encorajou desde o processo seletivo do doutorado até a escrita da última linha da tese. Minha gratidão, meu amor! Também agradeço as minhas filhas, Larissa e Ana Julia, que, junto com a Sayuri, me apoiam, incentivam e, por vezes, fazem sacrifícios (de tempo e de recursos), sem os quais eu não teria chegado até aqui. Valorizo tudo isso e espero poder recompensá-las de alguma forma. Não posso deixar de mencionar minha gratidão aos meus sogros, Nete e Akiyochi, que são como pais para mim, e celebraram tanto a minha entrada quanto a finalização do doutorado, sempre me incentivando carinhosamente.

Minha gratidão especial a Liliana de Mendonça Porto, minha orientadora que, mesmo sendo recém-apresentada a temática cigana, fez um trabalho incrível. Sua desenvoltura na análise dos materiais de campo me deixaram encantando, admirado e motivado. Seu "*feeling antropológico*" (eis aí um tema para explorarmos num artigo!) é invejável, inspirador e apaixonante. Era comum eu sair dos encontros de orientação com "um milhão" de pensamentos, provocados pelas suas perguntas e comentários. Sou grato a ela por sua disposição, interesse, falas, provocações, *insights*, correções, comentários e sugestões. Me sinto orgulhoso e privilegiado por ter sido seu aluno e orientando. Gratidão!

Não posso deixar de agradecer tanto a minha orientadora de mestrado em Ciências Sociais na UEM, Marivânia Conceição de Araújo (a quem considero uma amiga), como o professor Cauê Krüger, coordenador do curso de especialização em Antropologia Cultural da PUCPR. Como ex-professores, ambos me encorajaram, assim que lhes comuniquei a intenção de entrar no doutorado. Suas palavras foram importantes e me ajudaram a tomar a decisão de ir em frente.

Quero agradecer aos colegas de turma que, carinhosamente, vez ou outra, me enviaram algum material sobre a temática cigana, e sempre me auxiliaram quando os procurei. Vocês são especiais! Desejo sucesso em sua caminhada. Menciono, em especial, a Franci, a Daniella, o Carlos, a Aila, a Josi, a Lise, a Marta, e a Mayra.

Agradeço aos professores do Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Arqueologia (PPGAA) da UFPR, por compartilharem seu conhecimento de forma tão competente e dedicada. Faço menção especial ao Paulo Guérios, João Rickli, Ciméa Beviláqua, Laércio Brochier e Ricardo Cid. Suas aulas foram incríveis e me edificaram, me tornando ainda mais apaixonado pela antropologia. Sou grato também ao Paulo Marins e a Cristiane Lopes, sempre dispostos e atenciosos em seu excelente atendimento na secretaria.

Agradeço aos meus colegas do Instituto PluriBrasil, que se mostraram solícitos e dispostos nos momentos mais intensos da minha pesquisa de campo e escrita. Tive que me ausentar das atividades diversas vezes, mas eles foram pacientes, compreensíveis, amáveis e cooperadores. Gratidão especial ao Sérgio e Andréia, Fábio, Vera, Antonio, Kelly, Marcos e Sandra, Sheila e Dr. Marcelo. Vocês são especiais.

Não posso deixar de manifestar minha gratidão aos colegas dos *Estudos Ciganos* no Brasil e no exterior, com quem tanto aprendo. São "gigantes" da pesquisa e fazem história na academia. Ao longo do doutorado muitos me concederam, com grande disposição, um pouco do seu precioso conhecimento, colaborando com minhas reflexões. Gratidão especial ao Rodrigo Teixeira, Mércia Batista, Aline Miklos, Dr. Luciano Mariz Maia, Cassi Coutinho, Felipe Berocan, José Aclécio Dantas, Brigitte Cairus, Carliane Sanders, Martin Fotta, Elena Marushiakova, Sofya Zahova, Laudicéia da Cruz Santos, Juliana Campos, Maraísa Lisboa, Rosa Aquino, Jamilly Cunha, Tarciso Dantas, Edilma Monteiro, Helena Dolabella, Fábio Dantas de Melo, e Emília Botelho.

De forma mais que especial agradeço aos queridíssimos colegas e amigos Patrícia Goldfarb, Marcos Toyansk e Jucelho Dantas, a quem muito admiro. Seu trabalho, compromisso, sabedoria e conhecimento me inspiram. Essas são pessoas que me acompanham há anos, assim como eu também os acompanho, aprendendo muito. Sou testemunha do impacto das suas produções, falas e participações nos estudos ciganos em nosso país, inspirando pesquisadores e municiando defensores dos direitos humanos. Que privilégio é conhecer pessoas tão especiais que, com trabalho árduo, dedicado e de alto nível, marca a nossa história! A vocês minha imensa gratidão!

Agradeço também os meus queridos amigos Calon e Rom, de diferentes comunidades, que contribuíram com a presente pesquisa. Menciono aqui meu amigo Sérgio Vit (Rom), Valdir Apolinário (Calon), senhor Timbó (Calon) e Antonio Pereira (Calon). Também menciono o meu amigo Ion Mihai (Rom), da Romênia, e o Juan Flores (Calon), da Espanha, pelas dicas preciosas. Não posso deixar de agradecer os meus amigos Oscar Motta, seu filho Claúdio e seu neto Kaíque, bem como o chefe Jair Alves, do *Povo do Biráco* (Calon), que tanto me ajudaram

nas pesquisas do mestrado (entre 2015 e 2016), e, durante o doutorado se dispuseram, espontaneamente, a cooperar com a pesquisa. São amigos queridos, dispostos e interessados em iniciativas que geram a promoção da suas culturas e dos direitos humanos.

Agradeço a outros amigos e amigas que, com muita disposição, contribuíram com a pesquisa de diferentes formas, seja com informações, ideias, incentivo, dicas as mais diversas, empréstimos de livro, envio de textos, fotografias etc. Me dirijo especialmente a Ana Carolina Brolo Silva, Abraham Goldstein, Szyja Lorber, Blima Lorber, Márcio Garcia, Mirian Ribeiro, Carlos Reiss, Aieda Muhieddine, Marcelo Almeida, Cleiton e Elly Oliveira, Christian Britto, Roque Albuquerque, Lilian Amorim Carvalho, Amariles Taets, Angélica Iguaracema Rodrigues da Costa, Christina Moliterno, Regina Corrêa, Esequiel Roque do Espírito Santo, Elisa Costa, Maurício Cunha, Julio Ribeiro (meu cunhado) e Edson Pires.

Por fim, encerrando com "chave de ouro" os meus agradecimentos, dirijo minha gratidão mais que especial ao *Povo da Alaíde*. Me emociono ao lembrar da primeira conversa com Rodrigo, em 2021, quando consideramos a ideia da pesquisa e a projeção da sua importância na luta por direitos humanos para a comunidade. Ele foi um parceiro fundamental para que esse trabalho se tornasse realidade. Também me recordo com carinho das muitas conversas com a Alaíde, a protagonista dessa história toda, uma amiga de décadas, que, com carinho, interesse e confiança, participou da pesquisa. Alaíde é uma pessoa incrível, e marca o presente trabalho de forma profunda.

Não posso deixar de agradecer ao Marcelo, que concedeu seu tempo e precioso conhecimento para que a pesquisa fosse, como ele mesmo disse repetidas vezes, "*uma pesquisa maravilhosa*". Agradeço ao Fabiano, pelas conversas esclarecedoras e divertidas, ao Cassiano, pela disposição, a Titi e a Duda, pelas intervenções e correções; agradeço também a Dani, o Ivan, a Bianca, a Esmeralda, o Kaíque, o Neri e a Neida, o Fairan e a Cassandra, o Giovani e a Raíssa, o Cainã e a Sol, o Vilmar e a Zenaide, o Leandro e a Délia, o Cristiano e a Aline, e a todos sempre dispostos para responder perguntas, contar histórias, fazer descrições e comentários sobre a pesquisa. Minha imensa gratidão!

Faço uma menção especial ao Bastião (*in memoriam*), a quem sou muito grato. Ele faleceu poucos dias antes da defesa da tese, e não pode celebrar conosco a conclusão deste trabalho. O conhecia há anos, e na pesquisa se mostrou um importante interlocutor, já que, como idoso era um "homem de memórias", conhecendo detalhes da história do grupo.

"Ser cigano é luta! Eu tenho orgulho de ser cigana, do nosso jeito, do nosso ritmo, da família, mas a nossa vida é de luta, enfrentando o mal contra nós. E nós temos coragem para enfrentar o que for, só pra existir".

Alaíde Soares, líder cigana calin.

FIGURA 1: GERAÇÕES: ALAÍDE E SEU NETO, ISAQUE.



FONTE: O autor (2024).

RESUMO

Pode-se dizer que, no presente tempo, os chamados "estudos ciganos" no Brasil, especialmente em sua produção antropológica, estão em seu auge, uma vez que a cada ano surgem novos pesquisadores interessados em entender as origens, culturas e dinâmicas da identidade étnica dos diferentes grupos ciganos presentes no país. O presente trabalho coloca-se nesse contexto histórico da academia brasileira, e apresenta uma etnografia dedicada a uma das etnias ciganas, os Calon, precisamente a partir de uma pequena comunidade autoidentificada como *Povo da Alaíde*, um grupo itinerante que se encontra num processo que o grupo chama de *parada*, ou seja, um momento que antecede e objetiva a *morada*, isto é, a fixação de residência. O referido processo é riquíssimo ao olhar antropológico, uma vez que, estando em um estágio de transição entre um modelo e outro de moradia, leva o grupo a vivenciar um sem-número de experiências, afetando profundamente sua lógica de vida outrora pautada pelo movimento geográfico. Trata-se de um momento de transformação do modo de vida, o que envolve as suas diferentes faces relacionais, tanto com outros ciganos como com não ciganos, e as estruturas do poder público, implicando em questões de território, educação, saberes, direitos humanos etc. O objetivo do presente trabalho é apresentar uma análise das dinâmicas da identidade étnica cigana Calon do *Povo da Alaíde*, considerando sua história, organização social, língua, relações interculturais e luta por sobrevivência em meio à sociedade envolvente. Como produção etnográfica realizada por um cigano pesquisador e defensor dos direitos humanos, a estrutura desta tese expressa um "lugar de fala", com seus interesses e um olhar peculiar, desenvolvendo um diálogo (ora explícito, ora implícito) entre o etnógrafo e seus interlocutores. Os temas abordados visam demonstrar diferentes aspectos e perspectivas, constituindo o que foi chamado de "*calonidade*" (identificação Calon) do grupo. Através de uma análise da etnicidade cigana, ou "*ciganidade*", buscou-se compreender as relações do grupo consigo mesmo (internamente), com outros ciganos (da mesma etnia – parentes ou não – e de outras etnias) e com a sociedade envolvente, sobretudo com o poder público, dando destaque às suas estratégias de diferenciação étnica, acionadas contextualmente.

Palavras-chave: *Ciganidade*, *Calonidade*, *Povo da Alaíde*.

ABSTRACT

At the present time it can be said that the so-called "Gypsy [Romani] Studies" in Brazil, especially in its anthropological production, are at their peak, since every year new researchers appear interested in understanding the origins, cultures and dynamics of the ethnic identity of the different gypsy/Romani groups existing in the country. The present work is presented in this historical context of the Brazilian anthropology, offering an ethnography dedicated to one of the gypsy/Romani ethnicities, the Calon group, coming from a small community self-identified as *Alaíde's People*. They are an itinerant group, finding themselves in a process which is called stagnant (*parada*), a moment that aims at and precedes the dwelling (*morada*), that is, the establishment of residence. This process is very rich from an anthropological point of view, since being in a stage of transition between one housing model to another takes the group to innumerous experiences, affecting deeply their life's logic, since they were formerly guided by geographical movement. It is a moment of life's status transformation, involving its different relational faces, both with other gypsies/Romani and non-gypsies, and the structures of public power, implying territory, education, knowledge, human rights issues, etc. The objective of this work is to present an analysis of the dynamics of the gypsy/Romani ethnic identity of *Alaíde's People*, considering its history, social organization, language, intercultural relations and struggle for survival amid the surrounding society. Since this ethnographic production is carried out by a gypsy/Romani researcher and human rights defender, the structure of this thesis expresses a "place of speech" with its interests and a peculiar perspective, developing a dialogue between the ethnographer and their interlocutors (sometimes explicit, sometimes implicit). The addressed topics aim at demonstrating both different aspects and perspectives, representing what was called the *calonity* (Calon identification) of the group. Through a gypsy/Romani ethnicity analysis, or *gypsyness*, we sought to understand the group's relationship among themselves (internally), with other gypsies/Romani (of the same ethnicity – relatives or not – and from other ethnicities), and with the surrounding society, highlighting its ethnic differentiation strategies, being activated in the different contexts.

Keywords: *Gypsyness*; *Calonity*; *Alaíde's People*.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO 14
1.1 O objeto da pesquisa 14
1.2 Estrutura da tese 15
1.2.1 Nota sobre nomeação e etnia: Calon/*roma* 17
1.3 Metodologia 21
1.3.1 Nota sobre a ética 31
1.3.2 Do formato da tese 33
2 PERTENCIMENTOS E TRAJETÓRIAS 37
2.1 Minhas(s) identidade(s) e a minha *ciganidade* 38
2.2 "Direitos ciganos": entre dois mundos 46
2.3 Um pertencimento acadêmico: eu e os "estudos ciganos" 51
3 "SER *POVO*": CONCEPÇÕES, DINÂMICAS E PARENTESCO 56
3.1 Um primeiro olhar 56
3.2 O *Povo da Alaíde*: entre termos e autodeclarações 74
3.3 A amálgama entre os Calon sulistas 81
4 *POVO DA ALAÍDE*: UMA *CALONIDADE DIACRÍTICA* 94
4.1 *Ciganidade*(*s*) e "*calonidade*(*s*)" 97
4.2 "*Calonidade diacrítica*" 102
4.3 Dimensões da *calonidade* 109
4.4 Racialidade e o "*ser Calon*" 114
4.4.1 Sobre os "Calon criados por não ciganos" 120
5 A *CALONIDADE* DO *POVO DA ALAÍDE* EM SEUS CONTORNOS 125
5.1 *Lei cigana* 129
5.2 A *Chibi* e o *jeito de falar* 139
5.3 Religiosidade, fé, morte e luto 147
5.4 Memória(s) 168
5.5 Vestimentas 175
5.6 Adornos corporais: as tatuagens e os *dentes de ouro* 188
5.7 *Trabalho de cigano* 199
5.7.1 *Sair de escoteiro* 205
5.7.2 *Breganha de dinheiro* 207
5.7.3 *Leitura de mão* 208
5.7.4 Novos rumos 211

6 A *VIDA NAS BARRACAS* **214**
6.1 A *Vida nas barracas* e a *parada* 218
6.1.1 A expectativa da regularização fundiária 224
6.2 Entre a casa e a barraca 230
6.3 Cotidiano e rotina 232
6.3.1 Unidade, proteção e organização 234
6.4 A *vida nas barracas*: um olhar antropológico 250
6.5 O *acampamento* em retratos 260
6.5.1 Simplesmente barracas 261
6.5.2 Animais no acampamento 265
6.5.3 Alagamento e lama 266
6.5.4 Tempos de frio 268
6.5.5 Lavando e secando roupas e cobertores 269
6.6.6 Idas e vindas: o movimento interno 270
6.6.7 Relações e unidade familiar 271
6.6.8 Cozinha, comida e louças 274
7 RELAÇÕES POLÍTICAS E DEFESA DE DIREITOS HUMANOS **276**
7.1 Entre a visibilidade e a invisibilidade: relações políticas e sociais 279
7.2 A *chefia* e suas dinâmicas políticas 283
7.3 *Necropolítica ciganofóbica*, relações políticas e o *Povo da Alaíde* 295
7.4 Resistência contra a *necropolítica ciganofóbica* 298
7.4.1 O impasse quanto ao tipo de parto: conflito na maternidade 301
7.4.2 A apreensão dos carros: *ciganofobia* e a burocracia 304
7.4.3 A prisão da Dani: o poder *gajon* para mandar prender ciganos 308
7.4.4 A construção do banheiro na comunidade: *dignidade* 310
7.4.5 Projetos vinculados: avanços como formas de resistência 321
CONCLUSÃO **331**
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS **337**

1 INTRODUÇÃO

1.1 O objeto da pesquisa

O presente trabalho se pretende como uma etnografia de uma pequena comunidade cigana da etnia Calon, que é conhecida e se autoidentifica como *Povo da Alaíde*. A pesquisa apresenta diferentes perspectivas da alteridade do referido grupo, descrevendo aspectos da sua cultura e modos de vida, problematizando a sua identificação étnica e cultural diante das relações internas (dentro da própria comunidade e/ou com outros ciganos) e externas (com a sociedade envolvente e seus diferentes setores). O *Povo da Alaíde* se situa no universo dos Calon sulistas, mais precisamente representando os Calon paranaenses[1]. Trata-se de um grupo que sempre viveu de forma itinerante, se deslocando constantemente, no entanto, desde o ano de 2017 se encontra fixado ininterruptamente num terreno público, que há mais de quatro décadas faz parte de sua rota, onde montam seu acampamento – local próximo ao Aeroporto Internacional Afonso Pena, em São José dos Pinhais, no Paraná.

Os líderes da comunidade (a *chefe* e dois auxiliares) declaram estar em processo de sedentarização, ou, como dizem, em *parada* (temporária), com vistas a *morar* (fixar-se definitivamente), o que quer dizer que estão em busca da substituição do estilo de vida itinerante pelo sedentarismo, à semelhança do que ocorreu com outras comunidades ciganas, em diferentes lugares. No caso do *Povo da Alaíde*, sua parada está ligada a diversos fatores, dentre os quais os conflitos com não ciganos, a escassez de terrenos disponíveis para acampar, e a busca pelo que entendem ser mais confortável para o grupo, conforme veremos. Esse processo envolve uma série de alterações no seu modo de vida, de forma que seus costumes e tradições, agora adaptando-se a uma nova realidade, sofrem um sem-número de efeitos socioculturais que alteram as mais diferentes áreas da sua vida de forma significativa.

A presente pesquisa apresenta registros e análises desses fenômenos em tempo real, num momento *sui generis* na história do grupo, enquanto as transformações estão acontecendo. Esse contexto de transição que sai do "movimento" para a *parada* me oportunizou observar a dinâmica da sua cultura, comparando e relacionando suas memórias e perspectivas de futuro, associando a intensidade dos intercâmbios com a sociedade envolvente (não ciganos), bem

---

[1] Os *Calon* estão presentes em diferentes Estados brasileiros. Os que vivem no Paraná tem diferentes origens. Segundo relatos, alguns são originários de grupos que vieram de outros Estados, há décadas, enquanto outros, pensa-se, são de origem gaúcha. O *Povo da Alaíde* tem raízes no *Povo do Biráco* (grupo de *Calon gaúchos*) e no *Povo dos Galvão* (grupo disperso por diferentes regiões no sul do país).

como com outros grupos ciganos, testemunhando também as tensões que decorrem da discriminação étnico-racial nos encontros com o mundo externo em geral, especialmente no âmbito do poder público.

Conheci o *Povo da Alaíde* no ano de 2002, e desde então tenho convivido com o grupo, o que foi determinante para o desenvolvimento deste trabalho. Por isso as muitas questões que norteiam a presente pesquisa contaram com uma densa matéria-prima etnográfica que antecedem esta pesquisa, viabilizando um olhar aproximado para dentro do acampamento, de forma que conheci mais a fundo as suas dinâmicas de vida. Outrossim, a pesquisa também me deu condições de partilhar, em termos, de um olhar "a partir da barraca", ou seja, de dentro para fora da comunidade.

Os olhares (internos e externos) que pude "capturar" no exercício antropológico compuseram propostas às perguntas centrais que me nortearam: como o grupo se percebe e se autodefine diante de si mesmo, de outros ciganos e da sociedade envolvente? Quais seriam, mediante as suas estratégias de sobrevivência, as negociações e intercâmbios na coexistência com uma sociedade culturalmente distinta, majoritária e, por vezes, hostil? Quais são as situações (e em quais ambientes – físicos e/ou virtuais) em que se dão os contatos com pessoas e instituições não ciganas? Por que e como ocorrem esses contatos? Quais são as tensões e as implicações, entre ciganos e não ciganos, desses processos interrelacionais?

O objeto de pesquisa, portanto, se delineia a partir da busca pela compreensão acerca dos processos de identificação étnica do *Povo da Alaíde* em meio a sociedade envolvente, considerando as muitas implicações e dinâmicas: origem, mudanças geográficas, processos assimilacionistas, conflitos, estranhamentos e relações com a sociedade envolvente, elementos culturais supostamente fundamentais para sua existência enquanto grupo étnico, contatos com outros grupos ciganos etc.

Diante disso me propus a "tecer" uma etnografia, observando, ouvindo e registrando os muitos aspectos culturais, sociais, políticos, materiais e imateriais etc., tentando encontrar respostas às minhas perguntas. Essa busca se me apresentou, simultaneamente, como uma oportunidade e um desafio ao olhar antropológico. E, ainda que o resultado da pesquisa apresente, de fato, apenas um olhar a partir do encontro de diferentes lugares, o presente trabalho oferece um retrato inédito de uma comunidade cigana Calon nunca antes pesquisada.

1.2 Estrutura da tese

A tese está dividida em 7 capítulos, começando pela introdução, e encerra com a conclusão. Os primeiros três capítulos podem ser compreendidos como uma apresentação geral, uma introdução ao tema proposto, onde temos, além dos objetivos, recorte e metodologias, uma autoapresentação do autor enquanto pesquisador cigano, e uma apresentação inicial do *Povo da Alaíde*, onde é oferecida uma descrição e uma análise do grupo a partir de sua história, organização, concepções étnicas, dinâmicas relacionais (internas e externas) e parentesco.

Os capítulos 4 e 5 situam a comunidade dentro do espectro da *macrociganidade*, ou seja, do "ambiente étnico geral cigano", que é formado por *microciganidades*, sendo que o *Povo da Alaíde* é um desses grupos particularidades. Meu objetivo é apresentar a *ciganidade* (ou "identidade cigana") do grupo em tela em sua expressão peculiar Calon, ou seja, sua *calonidade*. Para tanto, começo abordando a sua *diacriticidade* (ou expressões de diferenciação étnica e cultural), dialogando, dentre outros, com Fredrik Barth (2011) e Herbet Gans (1979), situando os Calon como um grupo distinto da sociedade envolvente e de outros ciganos, e discutindo, a partir da ideia da identidade contrastiva e da etnicidade simbólica, os mecanismos de diferenciação étnica do grupo em relação a outros ciganos e a sociedade envolvente.

Ainda no capítulo 4 faço uma análise das dimensões dessa *calonidade* do grupo, mostrando sua complexidade dimensional, no sentido de sua abstração e materialidade. Ao final abordo a questão racial, demonstrando que no contexto desse campo etnográfico não existe homogeneidade fenotípica, nem há um padrão de raça/cor definidor e diferenciante de identificação.

No capítulo 5 – o mais longo da tese – em diálogo com o capítulo anterior, faço uma apresentação da *calonidade* do *Povo da Alaíde* "em seus contornos", ou seja, em seus *sinais diacríticos* que servem como traços diferenciantes dos não ciganos e, eventualmente, de outros grupos ciganos. Para tanto me debruço sobre a *lei cigana* (o que seria, em tese, o seu "código de conduta" consuetudinário), código que permeia seus traços culturais. Apresento a *chibi* (língua cigana) e o *jeito de falar*, a religiosidade, fé, morte e luto, bem como a memória, vestimentas, adornos corporais (tatuagens e *dentes de ouro*), e os ofícios (vendas, leitura de mãos, empréstimo de dinheiro etc.).

Os capítulos 6 e 7 apresentam uma etnografia da *vida nas barracas*, buscando demonstrar suas dinâmicas, relacionamentos, convívio, conflitos etc. Encerro analisando as tensões decorrentes do preconceito da sociedade envolvente, sobretudo nas relações com o poder público. Nesses capítulos me propus a demonstrar as implicações do "ser Calon" para o *Povo da Alaíde*, grupo que possui suas próprias concepções de vida em comunidade, cultura e sociedade, em relação a si mesmos e ao universo externo não cigano.

Encerro a tese com as considerações finais pontuando impressões a partir da etnografia realizada ao longo do período da pesquisa, demonstrando o valor histórico, étnico, cultural e social do *Povo da Alaíde* tanto para a região sul do Brasil, como, mais especificamente, para o Estado do Paraná, sendo um dos grupos étnicos que compõem o caldeirão multiétnico característico do nosso contexto. O grupo, pois, vivencia um processo gradativo de transformações sociais, culturais, políticas e econômicas, mantendo, no entanto, elementos de identificação étnica que ressaltam sua *calonidade* e fortalecem sua história e identidade.

1.2.1 Nota sobre nomeação e etnia: Calon/*roma*

A presente nota trata, objetivamente, de como cada indivíduo e comunidade deseja ser chamado e reconhecido. Por isso o presente texto se faz necessário e é fundamental para preparar a leitura que se segue, clarificando o entendimento das terminologias centrais deste trabalho, precisamente relacionadas a questão do etnônimo em tela. No Brasil, os ciganos em geral utilizam o termo "cigano" de forma bastante naturalizada, tendo-o incorporado ao seu vocabulário, tornando-o um endônimo, e fixando-o ao próprio senso de pertencimento. É importante ter isso em mente porque nos últimos anos tem se desenvolvido um processo que, a partir do campo internacional, sobretudo do direito, busca substituir a palavra "cigano" por dois exônimos interligados, a saber, *roma* e *romani*[2], com o intuito de lutar contra estereótipos associados ao termo "cigano".

A intenção é nobre, mas as implicações são complexas e por isso não há (e dificilmente haverá) consenso. Trata-se de um projeto político que parte da linguagem jurídica e que influencia outras disciplinas e setores, como a antropologia, história, geografia, arte etc.[3]. Esse processo "romcentrista" [4], por assim dizer, tem gerado uma série de críticas e resistências por parte dos Calon brasileiros. A substituição que tem sido feita de cigano para *roma* parece ter um objetivo duplo que visa tanto a construção de uma política global de unificação cigana

---

[2] Ou *romany* – uma flexão adjetiva sem gênero que, no contexto do idioma *romanês* (da etnia Rom) serve para qualificar os ciganos e seus aspectos ("povo *romany*", "cultura *romany*", "língua *romany*" etc.).

[3] No Brasil esse debate ganhou destaque a partir de 2013, quando o Governo Federal, através da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, realizou o encontro *Brasil Cigano – I Encontro Nacional dos Povos Ciganos*, reunindo cerca de 300 pessoas de diferentes comunidades ciganas do país (*Cf.* BRASIL, 2013). Essa discussão dificilmente ocorre no seio das comunidades socialmente vulneráveis, por ser, muitas vezes algo desconhecido para elas, mas, como debate importado da Europa encontra espaço principalmente nas universidades, movimentos sociais e setores do poder público – especialmente no judiciário e legislativo.

[4] Processo semelhante pode ter ser visto nos estudos ciganos na Europa, mais ou menos na década de 1980, quando os Rom eram os únicos a serem pesquisados, tal como se fossem os "ciganos autênticos", enquanto ignorava-se outros grupos étnicos. Thomas Acton fala em "romólogos" ao invés de "ciganólogos" (*Cf.* ACTON, 1989, p. 89; MOONEN, 2000, p. 9).

transacional, como também a eliminação (ou, pelo menos, a minimização), do preconceito que o termo cigano supostamente contém. Esse movimento de substituição surgiu entre o final da década de 1960 e início dos anos 1970 com a mobilização de ativistas, pesquisadores e agentes políticos de diferentes etnias ciganas, origens, nacionalidades e perspectivas políticas que começaram a debater a necessidade de um projeto com vistas a uma "unidade cigana global".

Nesse contexto foi realizado o *World Romany Congress (WRC)*, organizado pela *International Romani Union (IRU)*, em 1971, em Londres, Inglaterra. Durante o congresso, "a comissão linguística concordou que deveria haver um movimento no sentido de unificar a língua" (KENRICK, 2010, p. 293, tradução nossa[5]). O tema ganhou espaço na Organização das Nações Unidas (ONU), instituição que aderiu ao movimento, e se tornou um agente poderoso desse processo – que pode ser chamado de "romcentrismo", ou seja, uma centralização do termo *roma* como referência pilar para se referir aos ciganos, mesmo aqueles que a si mesmos se identificam de outra maneira.

No contexto brasileiro, os Calon, os Rom e os Sinti[6] são reconhecidos como os "grandes grupos ciganos", os quais possuem subdivisões internas. Além desses, o país abriga outros grupos, que são representados por indivíduos ou pequenas famílias desinteressadas pela exposição pública, ocultando intencionalmente a identidade étnica ou, por vezes, simplesmente não buscando visibilidade. Seria o caso, por exemplo, de famílias *Banjara* (de origem indiana), *Rom ursari* (oriundos do Leste Europeu), *Domari* (do Oriente Médio e África), dentre outros. A ideia de englobar "todos os ciganos" dentro do "guarda-chuva" nominativo *roma* (ou *romani*) está explicita na definição da Organização das Nações Unidas, em que lemos:

> Quem são os ciganos? "Roma" é usado para descrever vários subgrupos, como os Sinti, Kalé [Calon] e Gitano, que vivem em vários países europeus. Anteriormente nômades, a maioria agora é sedentária. Os ciganos foram descritos como "a comunidade marginalizada mais populosa do mundo". Eles foram perseguidos por centenas de anos e, durante a Segunda Guerra Mundial, centenas de milhares foram assassinados pelo regime nazista (UNITED NATIONS, 2024, tradução nossa[7]).

---

[5] Texto original: *The language commission agreed that there should be a move toward unifying the language.*

[6] Lideranças Calon e Rom questionam a presença dos Sinti no país, uma vez que não se tem conhecimento de comunidades dessa etnia, mas apenas de pequenos grupos e/ou indivíduos (geralmente presentes no ambiente político e social, no ativismo) que se declaram como tal. Os Sinti representam um grupo facilmente encontrado na Europa, especialmente em países como a Alemanha e França.

[7] Texto original: *Who are the Roma? "Roma" is used to describe a number of sub-groups, such as Sinti, Kalé, and Gitano, who live in several European countries. Formerly nomadic, the majority are now sedentary. Roma have been described as "the world's most populous marginalized Community". They have been persecuted for hundreds of years and, during the Second World War, hundreds of thousands were murdered by the Nazi regime.*

Quanto a isso os ativistas e líderes ciganos (bem como não ciganos envolvidos no ativismo) têm apresentado suas opiniões. O ativista cigano, Mio Vacite (1941-2019) – que era Rom, fundador da União Cigana do Brasil, se contrapunha

> [...] ao argumento de agentes políticos que defendem o uso da categoria *rom*, porque, em sua opinião, não adianta alterar a categoria cigano para se afastar dos estereótipos negativos [...] Para o agente político, a codificação pública da identidade como *rom* não garante que um reconhecimento positivo possa ser alcançado, porque as pessoas podem simplesmente transferir o preconceito para a nova palavra (SOUZA, 2013, p. 156).

Não obstante a controvérsia, vemos organizações ciganas, como a *Fundación Secretariado Gitano (FSG)* (uma ONG espanhola reconhecida mundialmente), que, como se vê, utiliza o termo *gitano* (cigano) em seu próprio nome (uma vez que os ciganos espanhóis a si mesmos se identificam assim), optando (como meio termo, sujeitando-se, em parte, a essa linguagem "romcentrista" internacional) pelo uso do binômio "*roma/gitanos*". No glossário de uma de suas publicações (*Guía práctica para periodistas;* 2010), lemos o seguinte:

> Roma (rom, romí) / Roma / Gitanos: a tradução romani de "cigano" seria rom (masculino), romí (feminino) ou roma (plural). Por sua vez, a palavra "roma" identificaria os ciganos em todo o mundo, que dependendo do país ou região podem ser identificados com outros termos (ciganos, *tsiganes*, *gypsies* etc.). Alguns autores, no entanto, diferenciam três grandes grupos étnicos ciganos: os roma, os sinti e os calés [Calon]. O termo "roma" está ganhando cada vez mais peso em nível internacional, já que em alguns países a palavra cigano (ou suas variantes) tem conotações muito depreciativas. O FSG optou, em termos gerais, por utilizar o binómio "roma/ciganos" para se referir aos ciganos europeus em geral. Quando se fala no contexto espanhol, usa-se apenas o termo "gitanos" [ciganos] (FUNDACIÓN SECRETARIADO GITANO, 2010, p. 79, tradução nossa[8]).

[8] Texto original: *Roma (rom,romí) / Roma / Gitanos: La traducción al romanés de 'gitano' sería rom (masculino), romí (femenino) o roma (plural). A su vez, con la palabra 'roma' se identificaría a los gitanos de todo el mundo, que según los países o regiones pueden identificarse con otros términos (ciganos, tsiganes, gypsies, etc.). Algunos autores, sin embargo, diferencian tres grandes grupos étnicos gitanos: los roma, los sinti y los calés. El término 'roma' cada vez está cogiendo más peso a nivel internacional, ya que en algunos países la palabra gitano (o sus variantes) tiene connotaciones muy despectivas. Desde la FSG se ha optado, en líneas generales, por utilizar el binomio 'roma/gitanos' para réferirse a los gitanos europeos en general. Si se habla en el contexto español, se utiliza solamente el término 'gitanos'.*

No Brasil, tanto na academia como no poder público, podemos ver casos semelhantes que, assim como a FSG, usa a estratégia do binômio, pois entende estar contemplando a resistência cigana Calon em relação ao termo *roma*, ao mesmo tempo em que se sintoniza com a linguagem internacional corrente. Temos um exemplo no âmbito legislativo, na Portaria nº 4.384, de 28 de dezembro de 2018[9], do Ministério da Saúde, que usa "*Povo Cigano/Romani*". O título da mesa-redonda 23[10], da 34ª Reunião Brasileira de Antropologia (RBA), outro exemplo, também se utilizou do binômio "Ciganos/Rom": "*Dinamismo cultural e (re)configurações identitárias entre Ciganos/Rom e a sociedade envolvente na contemporaneidade*".

No caso das lideranças Calon brasileiras, a manifestação tende ao repúdio a tal processo, já que o termo *roma* (e/ou *romani*) implica em semânticas conflitantes, de ordem étnico-identitária, já que faz relação direta a outra etnia, Rom, de cujo idioma (o *romanês*) se origina o termo *roma*, que, objetivamente se refere ao plural de Rom. Quanto a isso, Kenrick (2010, p. 215), em *The A to Z of the Gypsies (Romanies)*, afirma que *roma* é "*plural form of Rom*". Meu amigo e, neste trabalho, interlocutor, o Rom Sérgio Marcos Vit, me disse o seguinte: "*Romá é quando tem muitos Rom! É como se fosse o plural, viu?! É o plural, vamos dizer assim, é, vários Rom, muitos Rom, entendeu?! Romá!* [...] *Vai pelo plural"* (abril de 2024).

Quanto ao etnônimo "cigano", há muitos estudos e teorias que abordam o seu surgimento, no entanto não se pode confundir o surgimento desse termo com a origem dos ciganos, cujas pesquisas tendem a apontar a Índia[11]. O surgimento da palavra "cigano" ocorreu na Europa, séculos após o surgimento do povo que ao termo foi vinculado. Fraser (1997, p. 52) fala dos *Adsincani*, "famosos pelos presságios e feitiçarias", que teriam atendido a um pedido de ajuda do Imperador Constantino Monómaco em uma situação específica. Tal palavra, derivada do grego *Atsínganoi*, teria originado o etnônimo "cigano" – sua versão em português.

Outra abordagem, presente no cânone bizantino do século XV, menciona a palavra *Aigupatíssas*, que eram as mulheres feiticeiras egípcias. Essa palavra, no entanto, traduzida na versão eslava do cânone, é *ciganki*, e se refere a mulheres ciganas que leem a sina (*Cf. Op. cit.*, p. 53). A associação do Egito com o ocultismo e adivinhação parece se conectar à construção

---

[9] Altera a Portaria de Consolidação nº 2/GM/MS, de 28 de setembro de 2017, para instituir, no âmbito do Sistema Único de Saúde - SUS, a Política Nacional de Atenção Integral à Saúde do Povo Cigano/Romani. Disponível em: https://bvsms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/gm/2018/prt4384_31_12_2018.html Acesso em: 11 set. 2024.

[10] *Cf.* https://www.34rba.abant.org.br/trabalho/view?ID_TRABALHO=132

[11] Optei, neste trabalho, por não abordar exaustivamente a origem dos ciganos, mantendo-me no recorte proposto para a pesquisa. Reconheço que há excelentes materiais que abordam o assunto, por isso apenas os indico aqui: *The Gypsies* (Angus Fraser, 1992), *Historia y costumbres de los Gitanos* (F. M. Pabanó, 1915), *História dos ciganos no Brasil* (Rodrigo Corrêa Teixeira, 2000) e *Os ciganos nos registros policiais mineiros* (1907-1920) (Cassi Coutinho, 2024).

da exodenominação imposta aos assim chamados ciganos. Lemos em Pabanó (1915, p. 17) que, para os eruditos espanhóis, a palavra *gitano* (cigano) significa *egípcio* ou *egipciano*[12].

Por fim, destaco que meu uso da palavra Calon[13] nesta pesquisa, se refere primeiramente aos Calon do *Povo da Alaíde*, grupo que constitui meu campo etnográfico. Em segundo lugar se refere aos Calon (a etnia) como um todo. O uso e o significado dependerá do contexto, o que será facilmente perceptível. Não cabe, na presente pesquisa, nem a adoção do uso *roma/romani* para se referir aos ciganos Calon, e nem o uso do binômio *cigano/roma*(*ni*). Adoto aqui as categorias nativas, cigano e Calon, considerando o campo etnográfico deste trabalho (*Cf.* cap. 3; 3.2).

1.3 Metodologia

Quem conhece e convive com os Calon itinerantes do sul sabe que se trata de um povo comunicativo. Sabe também que o cigano tem seu próprio *jeito de falar*, de se comunicar, com seu sotaque e fala cantada e rápida, tom de voz, mistura de assuntos etc. Quando estamos numa das suas *rodas de conversas*, suas falas não seguem uma linha de raciocínio cartesiana, organizada e sequencial. Os diferentes assuntos surgem inesperadamente, mesmo que o diálogo tenha se iniciado tratando de um determinado tema. Para quem não está acostumado tudo parece desconexo e confuso, com cortes e retomadas repentinas. Por isso é extremamente comum que você esteja conversando sobre um assunto e, de repente, sem mais nem menos, seu interlocutor passe a falar sobre outros assuntos.

---

[12] As palavras equivalentes ao etnônimo cigano em alguns outros idiomas são: *Gypsy* (inglês), *gitano* (espanhol), *tsigan* (romeno), *gitan* (francês) etc.

[13] Apenas como nota, é importante justificar a morfologia da palavra Calon utilizada neste trabalho. O uso do "c" maiúsculo, ao invés de "k", bem como o "n" no final, tem um fundamento sociolinguístico. Primeiramente há de se considerar que no Brasil não há nenhuma convenção que padronize uma forma de escrita em relação a esse etnônimo, sendo possível utilizar a forma aqui apresentada sem incorrer em "erro gramatical". Há quem use, por exemplo, a forma "kalon", khalom", "calom" etc. (conforme se verá ao longo dessa pesquisa, quando das citações de outros autores). Segundo, em português o "c" é usado na maioria das palavras escritas para o som oclusivo velar surdo (k), ao invés de "k"[13], e isso facilita a leitura escrita aos Calon alfabetizados. O uso da letra "n", no final, segue a lógica da fonética: a nasalidade da letra (nasal alveolar) sintoniza-se com o som da última sílaba "lon" (*Calõ*), diferentemente de "m", que é nasal bilabial. Por isso, Calon me parece ser mais adequado, de forma que a maioria dos trabalhos acadêmicos, jornalísticos e peças jurídicas assim usam (*Cf.* MOONEN, 2000; MELO, 2005; FERRARI, 2010; GOLDFARB, 2013; SIQUEIRA, 2014). Em relação à flexão de número aplico aqui a *Convenção para a Grafia de Nomes Tribais* da *Associação Brasileira de Antropologia – ABA* (1954) escrevendo o nome da etnia no singular, nunca no plural ("os Calon" ao invés de "os Calons" – em alguns dialetos Calon usa-se *calen* para designar o plural de Calon), bem como utilizando a letra maiúscula (Calon) – considerando que é facultativo o "uso de minúscula no seu emprego adjetival" (*Cf.* CONVENÇÃO, 1954). Em relação à gênero utilizei as formas nativas para homem (*calon*) e mulher (*calin*).

Por isso, uma conversa que poderia durar poucos minutos pode se estender demasiadamente, devido aos muitos outros assuntos inseridos em meio ao diálogo. "*O que você acha daquele carro?*", "*mas me diga, será que aquele remédio é bom pra dor de cabeça*?", "*quanto será que custa uma lona nova nas lojas do centro*?". Como coletar dados e informações num contexto assim? Por vezes me vi como quem achava estar "abrindo uma torneira", mas que abria, na verdade, a comporta de uma represa, de forma que quase me perdia na organização daquilo que via e ouvia, tendo dificuldades para pinçar apenas aquilo que fazia sentido para mim em relação a pesquisa.

Por outro lado, quando as muitas informações ficavam expostas, eu percebia que muitas das quais eu pensava serem desinteressantes, eram, no fim das contas, interessantíssimas, e poderiam enriquecer em muito o trabalho. Essas experiências me obrigaram a filtrar mentalmente tudo o que eu via e ouvia, treinando-me na coleta antropológica. Esse perfil "difuso" me levou a "fazer a prova real" das anotações, checando respostas, falas, narrativas, (re)observando comportamentos e assegurando-me da informação. Não à toa que Peter Mass (1949) diz que "se você faz a mesma pergunta a vinte ciganos, receberá vinte respostas diferentes. Por outro lado, se você faz a um cigano a mesma pergunta vinte vezes, ainda conseguirá respostas diferentes".

Nesse sentido o caderno de campo me foi extremamente útil. Pude recorrer às minhas anotações e me debruçar sobre elas, buscando na memória as muitas cenas, falas, cheiros, gestos, sons etc., pois era impossível absorver tudo o que via e ouvia *in loco*. As palavras de Okely (*In*: BURGESS; BRYMAN, 1994) descrevem bem esse processo, considerando a minha necessidade de revisitar o campo por diversas vezes, mesmo que isso tenha sido feito por meio de "registros", tanto os que estavam em papéis ou no computador, como os que estavam em minha memória:

> Após o trabalho de campo, o material encontrado em cadernos, em transcrições e até mesmo em fontes escritas contemporâneas é apenas um guia e gatilho. O antropólogo/escritor também se baseia na totalidade da experiência, partes das quais não podem ser escritas cerebralmente no momento. Ela é registrada na memória, no corpo e em todos os sentidos. Ideias e temas trabalharam por todo o ser ao longo da experiência do trabalho de campo. Eles foram gestados em sonhos e no subconsciente, tanto no sono quanto nas horas de vigília, longe do campo, na mesa do antropólogo, em bibliotecas e no diálogo com as pessoas em visitas de retorno. As fotografias apontam para detalhes até então despercebidos pelo pesquisador de campo no meio da ação. Elas também podem reviver memórias ocultas. O antropólogo pode notar

> detalhes etnográficos que os fotógrafos não percebem (*Ibidem*, p. 5, tradução nossa[14]).

Para realizar a presente pesquisa estive em campo por meses[15], colocando em prática diferentes estratégias metodológicas, observando, escutando, anotando, filmando e fotografando. Foi um árduo trabalho que se deu quase que inteiramente presencialmente, mas também virtualmente, através de conversas por telefone e *WhatsApp*. Nesse período estive na comunidade por cerca de 250 vezes, passando tempo com o grupo, somando-se em torno de 680 horas de intenso convívio. Foram noites e dias, manhãs e tardes, dias de semana, finais de semana e feriados intensos, construindo um olhar, capturando movimentos, comportamentos, falas, sinais verbais e não verbais, sons e cheiros, aprofundando meu conhecimento sobre um grupo que conheço há mais de duas décadas.

A presente pesquisa foi dividida entre 1) pesquisa de campo e 2) pesquisa literária. Nessa última eu já vinha me preparando há tempos. Nos últimos anos investi na compra de livros, adquirindo tudo o que o meu orçamento permitiu, prevendo o que me poderia ser útil. Esse foi um investimento à parte do mencionado acima, referente às idas e vindas na comunidade. Muitos dos livros foram adquiridos fora do Brasil, quando de minhas viagens internacionais a Espanha, Estados Unidos, Portugal etc. O investimento literário não foi somente em livros sobre a temática cigana, mas também em materiais mais abrangentes da antropologia, sociologia, história, direito etc. Tê-los em mãos, podendo acessar seus conteúdos, deu-me condições de enriquecer a pesquisa, dinamizando os diálogos, afinando comparações e aprimorando minhas exposições.

Em relação ao campo utilizei-me da observação participante, o método essencial da disciplina antropológica, colocando-me no contexto pesquisado, ciente dos pressupostos e implicações do método (a relação direta com o grupo pesquisado, a inevitável interferência no

---

[14] Texto original: *After fieldwork, the material found in notebooks, in transcripts and even in contemporary written sources is only a guide and trigger. The anthropologist/writer draws also on the totality of the experience parts of which may not, cannot be cerebrally written down at the time. It is recorded in memory, body and all the senses. Ideas and themes have worked through the whole being throughout the experience of fieldwork. They have gestated in dreams and the subconscious in both sleep and in waking hours, away from the field, at the anthropologist's desk, in libraries and in dialogue with the people on return visits. Photographs point to details hitherto unnoticed by the fieldworker in the midst of the action. They may also revive hidden memories. The anthropologist may notice ethnographic detail which photographers do not perceive.*

[15] Durante 19 meses (fevereiro de 2023 a agosto de 2024) estive em campo e iniciei a escrita da tese, no entanto nunca parei de visitar a comunidade, de forma que após esse período, até fevereiro de 2025 (ou seja, mais 7 meses), tive a oportunidade de acessar informações junto ao grupo e aprimorar o texto final. Sendo assim, em números totais, meu "contato com o campo", enquanto pesquisador, coletando informações, foi de 25 meses. Posso dividir a pesquisa de campo e a escrita (que foi praticamente simultânea em muitos momentos) em duas etapas: a primeira etapa, com "foco em campo", extremamente concentrada na pesquisa (fevereiro/2023-agosto/2024), e a segunda etapa, "ocasional", com visitas esporádicas ao grupo (setembro/2024-fevereiro/2025).

cenário, a relativização do espaço social de onde provenho etc., *Cf.* MINAYO, 2016; MALINOWSKI, [1922] 1978), somando-se todas as questões que envolvem minha *ciganidade*. As particularidades do cenário exigiram de mim olhos e ouvidos treinados, rápidos e sensíveis. O "estar lá", presencialmente, me permitiu garimpar tudo o que via e ouvia.

Além da observação participante, os grupos-focais e as entrevistas (especialmente informais ou não estruturadas). Quanto aos grupos-focais, definidos por Morgan (1997) como uma técnica de pesquisa qualitativa, derivada das entrevistas grupais, que coleta informações por meio das interações grupais, me serviu como um dos métodos mais "agregadores", atiçando a curiosidade do grupo. Quando, em determinado momento precisei revisar alguns diagramas de parentesco em grupo, percebi o quanto os participantes se interessavam pelo assunto. Não era difícil reuni-los e coletar as informações para a montagem dos diagramas. Repeti esse método diversas vezes, abordando também outros temas. Interessante é que o grupo-focal tem uma enorme semelhança com as *rodas de conversas* comuns ao *Povo da Alaíde*, quando eles se reúnem em momento diversos para conversar sobre muitos assuntos (*Cf.* cap. 6; 6.3).

Outro método que considerei fundamental foi a pesquisa-ação. Tal técnica teve o seu momento e função, uma vez que, a partir do "lugar de onde falo", como (também) defensor de direitos humanos atuante, tive, a partir da prática da pesquisa, condições de agir em determinadas questões sociais do grupo, conforme se verá ao longo do texto, principalmente no capítulo 7. Quanto a isso é importante destacar que a pesquisa-ação, em alguns momentos, se confundiu com a pesquisa participante nos moldes do que nos apresenta Brandão e Borges (2007, p. 53), quando falam de um determinado modelo de investigação social que tem "recebido diversos nomes: 'pesquisa participante', 'auto-diagnóstico', 'pesquisa ação', 'pesquisa participativa', 'investigação ação participativa'".

Esse modelo investigativo gerou um "conhecimento útil" para a identificação de necessidades do grupo, considerando que "a finalidade do conhecimento é também a de produzir respostas às necessidades humanas" (*Ibidem*, p. 58). Dessa forma a pesquisa participante, como método de investigação, tanto inclui a participação do pesquisador (nesse caso, antropólogo), como dos sujeitos da pesquisa, no sentido de analisar a realidade da comunidade em seus muitos aspetos.

Sendo assim, não foram raros os momentos em que, em diálogo, identificávamos e debatíamos diferentes questões sociais entendidas pela comunidade como "problemáticas", vislumbrando respostas resolutivas e transformadoras. O ambiente proporcionado pela pesquisa participante me conectou de forma profunda a comunidade, quando então pude realmente

participar de algumas mudanças comunitárias. Tais processos tiveram o próprio grupo como protagonista, ainda que minha atuação como pesquisador teve, decerto, sua importância.

Voltando a pesquisa-ação, a sua aplicação se deu, sobretudo, em momentos da minha atuação enquanto defensor de direitos humanos, quando, por exemplo, nos reuníamos com a prefeita da cidade, ou com o Ministério Público, ou ainda com servidores públicos do governo do Estado do Paraná etc., dentre outras ocasiões de cunho político e social.

> A pesquisa-ação é aquela que, além de compreender, visa intervir na situação, com vistas a modificá-la. O conhecimento visado articula-se a uma finalidade intencional de alteração da situação pesquisada. Assim, ao mesmo tempo que realiza um diagnóstico e a análise de uma determinada situação, a pesquisa-ação propõe ao conjunto de sujeitos envolvidos mudanças que levem a um aprimoramento das práticas analisadas (SEVERINO, 2007, p. 120).

Ainda sobre esse método é importante destacar o contexto de sua aplicação. No período da pesquisa etnográfica fui acionado diversas vezes por meus interlocutores, que me solicitavam ajuda em situações específicas, sobretudo nos campos político e social. Ao cogitar me esquivar dessas demandas por um tempo (para me dedicar à pesquisa), logo reconsiderei, entendendo que a recusa de ajuda para solucionar determinadas situações realmente urgentes poderia soar como se eu estivesse ignorando suas necessidades e fosse humanamente insensível, colocando a etnografia num "grau de importância" acima de suas reais urgências. Com isso pensei que atendê-los, quando possível, em algumas situações, como sempre fiz, me daria a oportunidade de vivenciar ricas experiências que, eventualmente, poderiam contribuir com o desenvolvimento da própria etnografia.

Vi, então, aí a oportunidade de lançar mão da pesquisa-ação e da pesquisa participante. Atender suas demandas se tornou, em momentos oportunos, um recurso metodológico providencial que me permitiria aprofundar o acesso que eu já tinha, promovendo um trabalho dialogal e verticalizado, entendendo-os como "parceiros da pesquisa".

Prosseguindo, passo a elencar de forma mais objetiva algumas razões que me levaram a definir o *Povo da Alaíde* como meu campo de pesquisa. Primeiramente, devo dizer que desejei continuar (e aprofundar) minha pesquisa realizada no mestrado em ciências sociais, na qual etnografei um grupo – *Acampamento Jair Alves*, do *Povo do Biráco* – muito semelhante ao *Povo da Alaíde* (tendo, inclusive, laços de parentesco entre si), uma vez que também são Calon e vivem em barracas. Estar familiarizado com suas dinâmicas socioculturais me pareceu vantajoso no sentido de já ter conhecimento de suas lógicas e modo de vida.

Considerei também o lugar que o grupo ocupa no cenário político do que tem sido chamado de "movimento cigano" (SOUZA, 2013). Como comunidade em *parada* (fixada e em declarado processo de sedentarização), tem chamado a atenção de ativistas ciganos e não ciganos, de forma que suas participações em audiências públicas e outros eventos de igual natureza são cada vez mais frequentes. O grupo tem se interessado em autoafirmar-se perante o poder público, e tem buscado caminhos para se estruturar como "comunidade fixa", o que exige incidências e negociações com os Poderes Executivo, Judiciário e Legislativo.

Diante disso o Rodrigo, genro da chefe do grupo, Alaíde, ao me pedir ajuda nesse processo, abriu-se para a ideia de ter o grupo como meu campo de pesquisa, entendendo a importância de uma produção acadêmica diante de seus pleitos[16]. Olhando por esse ângulo podemos entender que essa "demanda" pela pesquisa teve um objetivo comunitário. Por isso podemos incluir aqui a ideia de uma "antropologia por demanda" (SEGATO, 2021), uma vez que, sendo, "demandado" a pesquisá-los com vistas ao seu fortalecimento enquanto "comunidade que luta por direitos" – e não só isso, mas sendo convidado a somar-se ao processo de luta social – pude então aplicar os métodos de pesquisa que considerei adequados ao campo social, como a pesquisa-ação e/ou a pesquisa participante, já mencionadas.

Quanto a isso, para Segato, uma antropologia por demanda "revela-se a partir de uma disponibilidade de antropólogas e antropólogos de serem interpelados por comunidades e povos que lhes colocam suas 'demandas' e permitem, assim, que sua 'ciência' obtenha um lugar e uma razão no caminho do presente" (*Ibidem*, p. 13). Com isso me tornei "o antropólogo do grupo", com acesso livre para a pesquisa, tendo assim, condições de, como diz Segato, "me reconhecer no olhar do outro". Isso chegou a tal ponto que sempre que eu demonstrava surpresa em alguma informação meus interlocutores diziam, de forma bem-humorada, "*põe na pesquisa*" – expressão que viralizou em nosso convívio. Sendo assim, não tive problemas, por exemplo, com alguma eventual resistência do grupo que, se diferente fosse, poderiam se comportar como os Nuer, que, como diz Evans-Pritchard ([1940] 1999, p. 18), "eram peritos em sabotar uma investigação", ridicularizando firmemente todos os esforços para extrair os fatos mais corriqueiros, bloqueando perguntas sobre costumes, dificultando o trabalho etnográfico.

Outra razão que me levou a escolher o referido campo é o fato de que o grupo está nesse processo de *parada*, com vistas a *morada* – intencionando sedentarizar-se totalmente, o que os faz vivenciar um contato intercultural diferente daquele que experimentava enquanto era

---

[16] Ver cap. 7. Esse *insight* de Rodrigo se deu, em parte, sabendo que eu havia feito uma pesquisa no *Acampamento Jair Alves* há poucos anos, e que tal projeto havia sido bem-sucedido, sendo bem recomendado por aquele grupo.

itinerante. Agora suas crianças estão na escola, eles possuem cadastro no posto de saúde, recebem encomendas no seu próprio endereço, pagam o boleto de água etc., coisas que não experimentam numa vida em movimento. Essa condição gera uma riqueza antropológica que entendi ser imperdível. Como não pesquisar esse fenômeno?

Por fim, outra razão que me levou a escolha do *Povo da Alaíde* como meu campo de pesquisa é o fato de, ouvindo conversas entre os membros do grupo, ficou nítido que pretendem, aos poucos, deixar o uso de barracas para morarem em casas, o que me fez pensar em registrar o que pode ser, talvez, uma "última geração", deste grupo em especial, que mora em barracas. O mesmo aconteceu com outros grupos Calon em diferentes partes do Brasil, conforme veremos. Sendo assim, acredito que uma pesquisa etnográfica nesse momento histórico poderá render, no futuro, alguma contribuição para sua cultura, história e identidade, à semelhança, por exemplo, da obra *Do Kamo*, de Maurice Leenhardt (1947) entre os *Kanak*. Segundo Recasens (*In*: LEENHARDT, [1947] 1997, p. 15, tradução nossa[17]) o trabalho de Leenhardt tornou-se, para as organizações Kanak no período pós-colonial,

> um valioso recurso simbólico, amplamente citado em suas comunicações. Assim, por exemplo, as demandas pela recuperação do território ou pelo ensino da língua nativa citam explicitamente as interpretações de Leenhardt sobre a relação mítica dos Kanak com sua terra, ou suas inúmeras disquisições sobre a sutileza das línguas nativas e a necessidade de preservá-las.

Sob essa ótica entendi que os próprios membros do *Povo da Alaíde* deveriam ser "parceiros de pesquisa", ou "coautores", considerando que as suas vozes e imagens integram este trabalho. Tive esse mesmo entendimento na pesquisa no *Acampamento Jair Alves*. Logo que defendi a dissertação de mestrado, em 2017, uma vez com o texto aprovado, fiz questão de imprimir cópias do texto e entregá-las aos meus interlocutores, especialmente aos chefes. Antes, porém, durante o processo de diagramação do arquivo, sabendo que eu estava providenciando os exemplares, três líderes do grupo me pediram para inserir suas recomendações de leitura nas primeiras páginas do material. Os senhores Jair (chefe do grupo) e Oscar, bem como Cláudio (filho de Oscar e um dos líderes), entusiasmados, tiveram essa iniciativa pensando em endossar publicamente minha pesquisa.

---

[17] Texto original: [...] *un valioso recurso simbólico, muy citado em sus comunicados. Así, por ejemplo, las demandas de recuperación de territorio o de enseñanza en lengua nativa citan explicitamente las interpretaciones de Leenhardt sobre la relación mítica del canaco con su tierra, o sus innumerables disquisiciones sobre la sutileza de las lenguas nativas y la necesidad de preservarlas.*

Eles fizeram isso, segundo me disseram, porque, primeiro, eles "gostaram" do material e se sentiram "felizes" por terem seu grupo "pesquisado" num curso "de faculdade". Segundo, porque, sendo um amigo e defensor de direitos ciganos bastante ativo, eles quiseram expressar publicamente, sendo eles mesmos os pesquisados, sua aprovação ao material e evitar (e/ou resistir) eventuais críticas de ativistas que o grupo não reconhece como seus representantes. Essa atitude me deixou surpreso e satisfeito, pois demonstrou tanto a sua aprovação quanto ao resultado da pesquisa como também me pareceu um ato de zelo por minha reputação, como um sinal de amizade.

Essa experiência me remeteu ao que Silva (2015) diz acerca das "dimensões básicas do encontro etnográfico": "a representação que o antropólogo faz do grupo que estuda as representações do grupo sobre os antropólogos e seu trabalho, do qual são também em muitos sentidos coautores" (*Ibidem*, p. 21). É nesse sentido que os três líderes se expressaram em suas recomendações (*Cf.* SHIMURA, 2017, p. 4):

> Eu sou Oscar Mota, Calon e um dos mais velhos do Acampamento Jair Alves. Meu sogro era o Benedito Morais, que foi nosso grande chefe. Eu fico muito agradecido ao Igor Shimura por ter escrito esse livro, pois é a primeira vez que alguém pesquisou a gente e com o resultado do que ele escreveu agora podemos ser conhecidos por pessoas de longe, que nem conhecemos e assim divulgar nossa história e um pouco do que a gente somos. Eu recomendo a leitura desse livro e sei que o que está escrito aqui é certo, pois o Igor fez a pesquisa com a gente – Oscar Mota, Ancião Calon.
>
> O Igor é nosso amigo e consideramos ele da nossa família. Ficamos muito contentes com a pesquisa que ele fez nos seus estudos, sempre nos respeitando e falando a verdade sobre nosso povo. Nós ajudamos ele a fazer esse livro, nas entrevistas que demos, e ficamos satisfeitos em saber que vamos ser divulgados para muita gente que nos discrimina nesse mundão afora. Esperamos que essa pesquisa abençoada tire muitos pensamentos maus que as pessoas têm sobre nós. Somos ciganos, gente de bem – Jair Alves, Chefe Calon.
>
> Esse livro é muito bom para nós, porque mostra para outras pessoas quem somos e como é a nossa vida, e isso pode ajudar a sociedade a não discriminar mais a gente. Muito bom. Recomendo a leitura – Cláudio Motta, Responsável Calon.

Dando prosseguimento, é importante destacar que, associado às razões da escolha do *Povo da Alaíde* como meu campo de pesquisa, considerei algumas "facilidades" que realmente me foram úteis. Uma delas foi a vantagem logística, já que o grupo está a apenas cerca de 10

km da minha residência, ou 20 minutos de trânsito, o que favoreceu a minha agenda pessoal (podendo organizar melhor meu tempo). A amizade com o grupo também se mostrou um fator facilitador, permitindo-me um acesso diferenciado para a realização do trabalho de campo.

Outra questão que, à princípio se mostrou como "facilidade", mas que depois me rendeu muitas reflexões, diz respeito ao tamanho do grupo, que é pequeno e que, considerei, poderia facilitar a coleta de informações. Analisando isso logo pensei que poderia conduzir a pesquisa como um "estudo de caso", considerando o grupo como uma "amostra do universo cigano Calon", no entanto essa visão não prosperou logo na primeira análise. É importante que se diga isso para que se estabeleça que esse pensamento pode ser arriscado, tendendo-nos a uma perspectiva generalista. Olhar para o *Povo da Alaíde* (ou para qualquer outra comunidade cigana) como uma "amostra" poderia fundamentar uma perigosa (e descabida) generalização para situações análogas (SEVERINO, 2007, p. 121).

Quanto a isso Barbetta (2012, p. 43-44) afirma que, no caso de uma pesquisa de uma população pequena "(digamos, de 50 pessoas) para termos uma amostra capaz de gerar resultados precisos para os parâmetros da população, necessitamos de uma amostra relativamente grande (em torno de 80% da população)". No caso da presente pesquisa, atingi 100% do pequeno grupo, o que nos dá bons indicativos em relação ao êxito dos resultados, no entanto, a ideia de "amostra" pode não refletir o presente trabalho se pensarmos nas particularidades (sua complexidade local, história, relações, dinâmica cultural etc.) do grupo em tela.

Por isso, considerar o grupo como uma "amostra" poderia soar como um menosprezo da imensurável riqueza antropológica específica que esse grupo representa. Estudar as relações de um grupo pequeno que resiste em meio a um contexto culturalmente antagônico, contrastivo, e não somente isso, mas por vezes hostil, se tornou mais do que uma "facilidade", se me apresentou um desafio e uma razão plausível para escolhê-lo. Por isso, ao invés de uma simples amostra, a comunidade do *Povo da Alaíde* pode ser pensada como um "ponto de partida" para se pensar ciganos Calon no Brasil.

Sua complexidade é deveras encantadora e sedutora ao olhar etnográfico. Como não escolher esse campo? Não se trata de "meia dúzia de barracas", mas de uma comunidade interligada a um sem-número de outras comunidades, famílias, e que apresenta inúmeras questões desafiadoras para o nossa disciplina antropológica. O objetivo então, não poderia ser "generalizar" os ciganos a partir de um pequeno grupo, mas, ao contrário, buscar compreendê-los a partir do *Povo da Alaíde*, ama face das muitas singularidades do pluriverso Calon.

Seguindo sobre as metodologias, exerci com grande esmero a observação participante, realmente participando da vida da comunidade. E esse sentido me senti como que quase "um membro do grupo", dormindo e acordando na comunidade, comendo, conversando, indo ao mercado, ao banco, à prefeitura, às lojas, etc. O processo da etnografia, dada as metodologias empregadas, me permitiu vivenciar uma mescla multifásica das três fases sobre as quais discorre DaMatta (1978): Fase Teórico-Intelectual, Fase Prática e Fase Pessoal/Existencial[18]. Passei da primeira fase, mais abstrata, caminhando pela prática, pensando nos provimentos necessários à pesquisa, chegando a pessoal ou existencial, onde a vivência, enquanto pesquisador, me pôs a dialogar com "pessoas de carne e osso", em seu próprio ambiente, e não com "diagramas de parentescos" ou com "ciganos imaginários" – ou, adaptando DaMatta, "ciganos de papel". Lá estava eu, então, observando, a partir de um olhar antropológico, as barracas físicas, de verdade, e os ciganos de carne e osso que nelas moram.

Também me utilizei da fotografia, registrando "tudo e todos" em "todo tempo", mas não só isso: utilizei-me também do seu próprio acervo de fotos (impressas e digitais). No uso desse método não empreendi uma análise semiológica rígida, mas procurei convergir seus passos as minhas perspectivas subjetivas, aproveitando meu cabedal de conhecimento prévio, ainda que mantendo o interesse pela ótica da alteridade. A análise de imagens paradas foi, assim, um exercício interpretativo, entendendo que o sentido da imagem é gerado na interação do leitor com o material, e que o sentido que o leitor vai dar irá variar de acordo com os conhecimentos a ele acessíveis, através das experiências e da proeminência cultural (*Cf.* WILLIAMSON, 1978; BAUER; GASKELL, 2015).

Na esteira da metodologia com imagens, lancei mão da *foto-elicitação* (*photo-elicitation*), como forma de captar as percepções dos interlocutores sobre sua própria cultura. Segundo Ruby (1995) há duas formas de uso dessa técnica: na primeira as imagens são produzidas pelos próprios interlocutores ("técnica de tomada de imagem nativa"), e a segunda seria o fornecimento das fotos pelo pesquisador. Em minha pesquisa, adultos e crianças tiraram fotos com seus aparelhos celulares (e muitas vezes com o meu) e, na medida em que acumulávamos as fotos agendávamos uma conversa para discutir sobre o que viam nas imagens

[18] A primeira fase é caracterizada pelo estudo teórico, onde se busca a compreensão de conceitos, teorias e informações importantes para o tema da pesquisa. Empreende-se um dedicada investigação, análise e discussão do assunto, buscando entender os "porquês" e seus processos. Na fase prática temos a aplicação do conhecimento adquirido, envolvendo a execução de experiências, projetos e atividades diversas que permitem colocar em prática o que foi aprendido na primeira fase, teórico-intelectual. Na fase Pessoal/Existencial temos a reflexão e a introspecção do pesquisador, que analisa o impacto da aprendizagem vivenciada, bem como da experiência na vida pessoal, considerando-se aí tudo o que envolve a sua vida (valores, emoções, experiência de vida etc.), buscando um sentido para o que foi vivenciado.

(tanto as que eles mesmos tiravam quanto as que eu lhes apresentava) descrevendo sentimentos, comportamentos, percepções, apresentando elementos e seus significados etc. A aplicação do método buscou ouvir os interlocutores a partir do que eles tinham a dizer sobre o seu próprio mundo, sobre si mesmos, alcançando o objetivo da *photo-elicitation*, que é suscitar discussões, comentários, opiniões, memórias etc., trazendo o interlocutor para dentro do fazer antropológico. Como método, esse foi um dos que mais percebi como provocadores de reflexão na comunidade.

Para finalizar este tópico, apenas menciono que, dentre as fontes bibliográficas das quais me vali, estão aquelas em outros idiomas (inglês e espanhol), e, ao usá-las, por vezes optei por citá-las em sua forma original, sem tradução, entendendo e valorizando sua riqueza de sentido, bem como considerando o teor do presente trabalho como uma tese de doutorado que eventualmente inclui textos de outras línguas.

1.3.1 Nota sobre a ética

A presente pesquisa resulta de uma convergência de interesses entre o grupo pesquisado, que "demandou" este empreendimento acadêmico, e eu, que, conforme relatei, me decidi por realizar a presente etnografia junto a esse grupo. Dessa forma, o trabalho foi feito "com" a comunidade, isto é, não somente com seu consentimento e autorização (registrada em documentos escritos ou sonoros de cada um dos participantes – e/ou de seus responsáveis), mas com a sua cooperação direta e indireta. Cada um dos interlocutores teve sua parcela de participação na pesquisa, contribuindo de diferentes maneiras. Uns tiraram fotos, outros desenharam (principalmente as crianças), outros contaram histórias e eventos do passado, bem como falaram as características da sua cultura, e outros relataram fatos do presente, situações e condições. De fato foi um trabalho conjunto, em parceria.

Uma vez que tenho uma grande proximidade com o grupo, conheço muitos "segredos culturais", bem como tenho acesso à vida particular de muitos ali, por isso os chamo de amigos. Como quem cultiva um relacionamento saudável com a comunidade e, ainda mais acumulando uma "nova face" perante o grupo, como pesquisador, meu compromisso com a ética manteve-se fiel. Não há dúvidas de que certos eventos, condições, regras e características particulares do grupo, vivenciadas e/ou mantidas em sua privacidade – e às quais tenho acesso, renderiam pesquisas incríveis, no entanto, mantive o compromisso ético de proteger a privacidade do grupo.

Comprometido com a seriedade de uma pesquisa científica, e, ademais, honrando a confiança que desfruto com a comunidade, isento-me de expô-los. Tal atitude, digna de um pesquisador (nativo ou não), é prevista no *Código de Ética do Antropólogo e da Antropóloga*[19] da *Associação Brasileira de Antropologia (ABA)*, a qual sou filiado desde 2017. No seu artigo 3 (*Direitos dos antropólogos e das antropólogas, enquanto pesquisadores e pesquisadoras*) lemos que, além de termos o "direito ao pleno exercício da pesquisa, livre de qualquer tipo de censura no que diga respeito ao tema, à metodologia e ao objeto da investigação" e o "direito de acesso às populações e às fontes com as quais o/a pesquisador/a precisa trabalhar", temos também o "direito de preservar informações confidenciais".

FIGURA 2: EU E ALAÍDE, A *CHEFE* DO GRUPO, COM UMA CÓPIA IMPRESSA DA TESE.



FONTE: O autor (2024).

De igual modo, no que diz respeito aos direitos das populações que são objeto de pesquisa, possuem "direito de ser informadas sobre a natureza da pesquisa", de "recusar-se a participar de uma pesquisa", de "preservação de sua intimidade, de acordo com seus padrões culturais", dentre outros. Quanto a isso, é importante destacar que o grupo, uma vez acompanhando o desenvolvimento da pesquisa, não somente permitiu, mas solicitou que suas fotos (inclusive de crianças) e seus nomes ficassem expostos (ainda assim optei por usar apenas os primeiros nomes, sem sobrenomes[20]), entendendo que as falas registradas, bem como as

[19] *Cf.* ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA. **Código de ética do antropólogo e da antropóloga**. Criado na Gestão 1986/1988 e alterado na gestão 2011/2012. Disponível em: https://portal.abant.org.br/codigo-de-etica/ Acesso em: 12 set. 2024.

[20] Os sobrenomes, eventualmente, são mencionados para identificar os *povos* e famílias.

imagens, teriam sua autoria explícita, o que me pareceu ser um meio de sentirem-se orgulhosos pelo trabalho que fizeram em parceria comigo, enquanto pesquisador. A respeito disso, conhecendo as dinâmicas de vida dos Calon, entendi ser importante ocultar alguns nomes, respeitando identidades, considerando a sensibilidade de um caso ou outro e, nesse caso, se verá o uso de letras maiúsculas (geralmente as iniciais dos nomes) seguidas de ponto.

Outra questão tem a ver com a exposição da *chibi*. Em geral os ciganos brasileiros, sobretudo os Calon, não permitem que a língua seja ensinada para não ciganos (*Cf.* cap. 5; 5.2). Por conta disso há, por parte das comunidades um grande cuidado, impondo-se restrições em relação a isso, o que atinge o interesse de pesquisas acadêmicas sobre esse tema, no país. Atualmente, tanto no contexto brasileiro como no internacional, como se verá, há livros (de ciganos e não ciganos), bem como pesquisas e outros escritos, que expõem a língua, em parte ou totalmente (*Cf.* FIGUEIREDO, 2010; MELO, 2005; FERRARI, 2010).

Neste trabalho optei por não expor a língua de forma abrangente, respeitando a *lei cigana* (*Cf.* cap. 5; 5.1), no entanto, assim como em outras produções acadêmicas, autorizado pelos meus interlocutores, eventualmente mencionei algumas poucas palavras e/ou expressões, principalmente vocábulos já publicados e conhecidos em outras produções acadêmicas e literaturas, evitando-se qualquer infração à comunidade, zelando pelo seu bem-estar.

Quanto as fotos, foi-me, não somente permitido, mas solicitado que fotos fossem inseridas neste trabalho. A expectativa de que a pesquisa tenha uma função social, auxiliando-os na luta por direitos humanos, os levou a contribuir com a minha coleta de imagens (de objetos, de veículos, de barracas, de adultos, crianças e idosos etc.), que me foram repassadas por *WhatsApp*. "*Põe na pesquisa*", me diziam com grande frequência a cada envio de imagens. Sendo assim, o presente trabalho apresenta fotos de crianças, mulheres, famílias em geral, bem como do ambiente Calon pesquisado.

1.3.2 Do formato da tese

Busquei organizar o presente trabalho de forma a atender, pelo menos minimamente, as exigências da Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT), valendo-me dos modelos apresentados pela Universidade Federal do Paraná quanto as regras, estética, volume, formatos etc. Não obstante compreender os padrões exigidos, o meu campo de pesquisa, com suas particularidades, me levou a entender a necessidade de promover um diálogo diferenciado entre o conteúdo escrito e as imagens. Diante disso refleti sobre a importância de se relativizar os limites impostos pelas regras de formatação acadêmica que envolvem textos, figuras, quadros,

tabelas e imagens. As regras da ABNT me pareceram sobremaneira impositivas e deslocadas da proposta da presente etnografia.

O campo etnográfico é um cenário vívido, dinâmico e experiencial. É lá, presencialmente, que o etnógrafo se relaciona, observa comportamentos, conversa com pessoas, sente cheiros, ouve as vozes de seus interlocutores, tem contato com manifestações afetivas, e se envolve com a comunidade. Lá, na "vida real" do ajuntamento humano, o pesquisador capta imagens, tanto com o seu corpo, a olho nu (e que ficam registradas em sua memória), como por meio de equipamentos (fotos e vídeos que servirão de matéria-prima para a elaboração da tese). E não somente isso, mas também capta reflexões, pensamentos e outros elementos abstratos e imateriais (dos interlocutores), recebendo considerável material para formular as suas próprias interpretações, conclusões e observações, que resultarão num texto a ser apresentado.

A presente tese, como se verá adiante, foi construída tanto em compromisso com a academia, como com a comunidade pesquisada e por isso gostaria de atender as expectativas de ambos. Pensando nisso entendi que o meu desafio seria o de apresentar textos e imagens da maneira mais didática possível, promovendo uma "experiência" aos leitores, algo como um "diálogo transportante" do leitor com o campo. Minha ideia é a de que esta tese, da forma como está organizada, arrebate olhos e mentes, de forma que quem lê chegue ao *Povo da Alaíde* imaginativamente naquele mesmo instante, enquanto assimila letras e imagens juntadas num mesmo parágrafo. Isso significa que temos um ganho experiencial na leitura quando, junto do texto sobre certo assunto, temos a foto e uma legenda, por vezes mais detalhada, no mesmo campo de visão (não no final do texto, ou do capítulo, ou como anexo etc.). Podemos chamar isso de "conversa com texto-imagem".

O que ocorre é que as regras da ABNT para o uso de imagens exigem que as fotos sejam situadas de determinadas formas e lugares que limitam essa experiência dialogal, ou seja, esse "diálogo transportante" ao qual me refiro. Por mais que as normas orientem que "as ilustrações e/ou figuras são elementos que explicam e/ou complementam visualmente o documento e devem ser inseridas o mais próximo possível do trecho a que se referem" (MACHADO *et. al*, 2024, p. 256), essa "proximidade" não parece tão próxima assim. O posicionamento centralizado ou alinhado à esquerda, com o título na parte superior, e sinalizando a fonte na parte inferior, em todo tempo, como um padrão monótono, pode comedir a apresentação fluida entre imagem e texto que intenciono aqui. Que tal adequar essa relação entre texto e imagem?

Por que eu precisaria descrever, por exemplo, a montagem da barraca, ou o funcionamento das *rodas de conversas* do grupo pesquisado, apenas no final das descrições,

abaixo dos parágrafos? Por que retratar as vestimentas ciganas femininas "no centro ou alinhado à esquerda", longe das exatas linhas que as descrevem? Por que não colocá-las junto (no mesmo parágrafo ou página) à descrição, ofertando ao leitor um cenário conjugado entre texto e imagem? Diante dessas questões o livro *Balinese character: a photographic analysis* (1952), de Gregory Bateson e Margaret Mead, nos serve de inspiração, pois ousa desafiar os "protocolos" no que diz respeito a apresentação estética da relação entre texto e imagem. Vi no material um formato ideal ao tipo de etnografia a que me propus construir, e que extrapola as diretrizes organizativas da ABNT.

O referido livro é uma referência para a antropologia visual, sendo organizado em "pranchas" (conjunto de fotos) – um total de 58, onde as fotos são posicionadas assimetricamente (pequenas grandes, acima abaixo, inter-relacionadas), tendo legendas (às vezes prolongadas) posteriores ou anteriores, provocando aquele "diálogo transportante" ao qual me referi, e onde a leitura não é somente "leitura", mas a visualização do livro, uma verdadeira "experiencialização" do material. Acessar o *Balinese character: a photographic analysis*, é, pois, ter uma "experiência remota" e "atemporal" com o campo etnográfico. Seu modelo me serviu de inspiração quando da organização da presente tese em relação ao posicionamento das imagens do campo do *Povo da Alaíde*.

Outro aspecto tem a ver com as falas e citações longas, especialmente de interlocutores do campo, e outros autores. O modelo exigido pela UFPR assinalada que a citação direta longa com mais de três linhas, deve ser "a) transcrita em parágrafo distinto; b) recomenda-se com recuo de 4 cm da margem esquerda; c) sem aspas; d) com letras tamanho 10 e espaçamento simples" (MACHADO *et al.*, *op. cit.*, p. 132). O fato da citação longa ser organizada num recuo de 4 cm da margem esquerda lhe dá o devido destaque, no entanto a letra de tamanho 10 me parece uma atenuação. Por que diminuir a letra das citações daqueles que, muitas vezes, são os protagonistas da tese? Suas falas não "menores". As falas registrei em campo, e aquelas outras (teóricas, jornalísticas, científicas etc.) com as quais estabeleço um diálogo, não poderiam ser inseridas no texto em letra de igual tamanho das que utilizo em meu texto, ou seja, 12?

Entendo que o tamanho da letra das citações podem e merecem igual destaque no texto, uma vez que, primeiro, fazem parte da construção das ideias e informações aqui apresentadas, e, segundo, elas representam vozes de diálogo, e essas vozes, tão importantes, não deveriam ser "diminuídas" de nenhuma forma, inclusive visualmente. Nesse sentido me propus a fazer um exercício "decolonial" na presente produção, submetendo as exigências de formatação à perspectiva de quem tece o texto, não de quem, a partir de um poder regulamentador, define sua estética e a dimensão de letra das ideias de outrem.

É importante que meus interlocutores vejam a si mesmos no texto produzido sobre eles, com letras do tamanho que lhes dá igual importância ao restante do texto. Sendo assim, pensando em texto e imagem, se verá as citações longas (as "vozes textuais") em tamanho 12 (ainda que se mantenha o recuo de 4 cm, preservando o necessário destaque) e muitas imagens em posições diferenciadas, em tamanhos distintos, assimétricas (algumas com legendas prolongadas, centralizadas ou alinhadas a direita), em suas cores originais.

2 PERTENCIMENTOS E TRAJETÓRIAS

O presente trabalho não é sobre mim, mas, inevitavelmente estou dentro dele. A escolha do tema não resulta de uma simples curiosidade pelo "fascinante e misterioso mundo dos ciganos" (chavão que aponta para os estereótipos folclorísticos, e que atiça a curiosidade de muitos), nem surge de um eventual "acidente de percurso acadêmico", ou ainda de alguma dificuldade para encontrar outro tema. Múltiplos fatores, sobretudo pessoais, me conduziram até aqui. É necessário, pois, que me apresente, me insira e dialogue com o trabalho. A decisão de continuar (e/ou aprofundar) a pesquisa sobre o tema investigado no mestrado em ciências sociais está associada a pelo menos três fatores: 1) minha *ciganidade*, 2) meu papel como defensor dos "direitos ciganos" e 3) minha participação ativa na academia, no campo dos estudos ciganos brasileiros.

Diante disso, a construção da pesquisa passa pela antropologização do antropólogo que é, inevitavelmente, simultaneamente, observador e observado. Decorrente da *ciganidade*, o meu envolvimento nos estudos ciganos brasileiros, bem como a minha atuação no campo da defesa de direitos humanos ao longo de anos, me forneceram um olhar que, combinado ao meu pertencimento étnico e algumas habilidades desenvolvidas, me levaram à determinadas tendências, o que se refletiu na decisão de continuar pesquisando o campo cigano no doutorado em antropologia. Esses três elementos dialógicos se conectam entre si produzindo diferentes movimentos que, neste trabalho, definem o campo.

Portanto, meu envolvimento com o "pluriverso cigano" é anterior à presente obra, e decerto continuará após a sua conclusão. Diferentemente de Malinowski (1922), que não tinha uma experiência anterior, e tampouco tinha laços étnicos com os nativos Mailu no litoral sul da Nova Guiné, compartilho, em certa medida, do mundo o qual decidi pesquisar. Malinowski descreve o início de sua experiência ao se ver, repentinamente, "sozinho, rodeado apenas de seu equipamento, numa praia tropical próxima a uma aldeia nativa, vendo a lancha ou o barco que o trouxe afastar-se no mar até desaparecer de vista" (*Cf.* MALINOWSKI, [1922] 1978, p. 19).

Como cigano o meu campo de pesquisa compõe o "meu próprio arquipélago", e, ainda que a minha "ilha" não seja exatamente a mesma dos meus interlocutores, ela está, ao menos, na "mesma região". Meus pertencimentos me posicionam dentro do "mundo (ou, dos mundos) cigano" e me dão o senso de pertencimento ao campo, de forma que um "guia branco", pago para introduzir-me "aos nativos", me é totalmente dispensável, pois tenho acesso à "aldeia".

Para melhor apresentar cada uma das interfaces do tripé "*ciganidade*-estudos ciganos-direitos ciganos", inicio apresentando uma breve autobiografia, buscando fornecer informações que explicitem minha conexão com o presente trabalho. Em seguida apresento um resumo da minha trajetória no campo da defesa de direitos ciganos, e, por fim, mostro um pouco do caminho que trilhei nos estudos ciganos brasileiros.

2.1 Minhas(s) identidade(s) e a minha *ciganidade*

Abordar a minha própria *ciganidade* é uma tarefa deveras complexa, devido a uma série de situações que envolvem minha história. Seria mais fácil simplesmente escrever uma frase que resumisse a minha ligação com a identidade cigana: sou cigano por parte de pai biológico, o qual não conheci pelo fato de que fui entregue para adoção após ele abandonar minha mãe, e também por ele ter sido, segundo informações, assassinado na cadeia, tempos depois, quando eu ainda era criança. Simples e objetivo. De fato "simples" não é! As inúmeras questões do meu passado sempre me renderam muitas reflexões, no entanto não consigo desenvolvê-las todas neste trabalho, pelo contrário, retenho-as deliberadamente, por motivos vários. Será útil, no entanto, ao menos apresentar algo que deixe claro minhas conexões "identitárias" e que, em termos, me inserem na presente pesquisa.

Como alguém que foi entregue para a adoção (na época, *à brasileira*[21]) com apenas um ano de idade, e que descobriu a verdadeira origem apenas no final da adolescência, sendo criado como um "brasileiro comum", tive muitas questões a serem trabalhadas ao longo da minha vida, sobretudo na adolescência e juventude. Não me sinto confortável (e nem autorizado) para escrever aqui pormenores de minha história, uma vez que teria que expor pessoas (familiares e amigos, próximos e distantes), lugares, fatos e memórias (as quais não quero relembrar ou registrar) que seriam eternizadas neste trabalho. Por isso, de forma resumida e (espero) suficiente apresento um olhar sobre mim mesmo, mostrando, em parte, o "nascimento" e a construção da minha *ciganidade*.

Costumo dizer para minhas filhas que minha história renderia uma dramática novela ou série a ser apresentada em plataformas de *streamings*, pois é caracterizada por dramas, tragédias, bem como por "finais felizes" e "tristes". Talvez um dia, em momento e lugar oportuno, havendo condições, eu escreva e publique algo com mais detalhes, mas por hora me

[21] Adoção informal, muito comum no passado.

detenho em apresentar-me cuidadosamente dentro da pesquisa, fazendo um exercício reflexivo e um breve registro histórico.

É óbvio, para mim, que se eu me encaixasse nos estereótipos ciganos comuns no imaginário da sociedade envolvente, amplamente propagados na mídia, literatura, contos e artes, e que se encontram, pasme, também dentro da academia, minha apresentação seria menos inquietante. Para alguns eu não me encaixo a nenhuma das abstrações que definem os estereótipos ciganos: "cara de cigano", "jeito de cigano" e "cultura de cigano". Sempre que me deparo com esses "pareceres" me sinto tentado a pedir, dos "pareceristas", uma resposta objetiva e indiscutível à pergunta "o que, afinal, é ser cigano?". De fato, já fiz isso algumas vezes, mas nunca obtive nenhuma resposta convincente, já que a *ciganidade*, como uma identificação em si, pode assumir múltiplas formas, não sendo homogênea e não podendo se definir a partir de uma única perspectiva, cigana ou não.

Há aqueles que, convivendo um pouco mais de perto, entendem que a minha *ciganidade* é "sazonal" ("ontem você estava mais cigano, hoje você está menos") e contextual, e, por isso, estranham minha "dinamicidade identitária", caracterizada pelo trânsito fácil entre o "ser um brasileiro comum" e o "ser cigano" – dentre outras identidades que me são possíveis. Biologicamente sou filho de um homem cigano e uma mulher não cigana, da roça, descendente de indígenas por parte de pai, descendente de europeus por parte de mãe[22]. Adotado por um *nissei* (filho de imigrantes japoneses), e uma brasileira rio grandense, descendente de árabes por parte de pai, e de indígenas por parte de mãe, minha identidade étnica nunca foi "monolítica", mas múltipla.

Portanto, constituído por um "mosaico" biológico e cultural, sou, de fato, a expressão do que é ser mestiço. Não me é possível atender as expectativas daqueles que acreditam na homogeneidade cultural cigana. "*Como assim, ele não usa dentes de ouro, chapéu e botina?*", "*Como é possível ser cigano e não morar numa barraca?*". Fato é que minha vívida identidade cigana está completamente livre e desassociada dos supostos "indicativos determinantes" de uma pretensa "*monociganidade*" – o imaginário e fantasioso "único jeito de ser cigano". E não é que eu não reconheça os elementos de cultura material e imaterial que compõem as muitas culturas ciganas presentes no Brasil (e mundo) afora, muito pelo contrário, mas as

---

[22] E, de tempos em tempos descubro mais elementos sobre isso. Há anos um parente contou-me que a família da minha mãe teria, dentre outras origens, descendência italiana, mas há poucos anos fui informado de que se tratava de um equívoco, uma vez que, na verdade ela apenas morava, desde a infância, na região de uma comunidade de imigrantes italianos, e não tinha nenhuma ligação consanguínea com o grupo. Mais recentemente fui informado, para minha surpresa, de que ela seria descendente de judeus, o que fez mais sentido, uma vez que seu sobrenome era Ramos – um dos sobrenomes adotados por judeus sefarditas durante a Inquisição (cristãos-novos) (*Cf.* FAIGUENBOIM; VALADARES; CAMPAGNANO, 2003).

particularidades da minha história e a minha autoconsciência enquanto pessoa não me permitem "artificializar-me", moldando-me forçadamente a partir de pretensos "parâmetros culturais" que não são os meus. Isso seria, a meu ver, uma falsificação da minha própria identidade. Minha *ciganidade* reflete a minha história, e vice-versa.

Discorri brevemente sobre isso numa entrevista concedida a antropóloga Rosa Maria de Aquino, colega nos estudos ciganos, no ano de 2021. No texto introdutório ela me descreveu como alguém num "lugar" interessante para se fazer uma análise: "Igor Shimura, nosso entrevistado, responde a partir de três lugares distintos que dialogam, criam um amálgama e lhe proporcionam um patamar privilegiado de análise: o de Mestre em Ciências Sociais, o de especialista em Antropologia Cultural e o de cigano" (AQUINO *In*: REVISTA CADERNOS DE CIÊNCIAS SOCIAIS, 2021, p. 120).

O texto, sugerindo um olhar investigativo que busca relacionar uma coisa com outra, me identificando como "cigano" – com sobrenome Shimura – e "acadêmico", me trouxe algumas reflexões sobre minha história, de forma que o que apresento a partir de agora, aqui, é uma espécie de "revisão histórica", exercitando uma autoanálise. Debruçando-me sobre o que entendo ser a "minha identidade", percebo, primeiro, que deveria pensar em "minhas identidades", no plural. Minha *ciganidade*, não obstante ser afirmada por mim, é, em determinados ambientes que frequento, mais mencionada (curiosamente) por terceiros do que por mim mesmo. Quanto a isso, tal como o paraguaio descrito por Saro Vera, "poucas vezes invoco minha própria identidade", já que "não vejo necessidade". "*Lo somos y basta*" (VERA, 1996, p. 17).

Como quem foi criado na sociedade brasileira como uma "pessoa comum", não me é difícil omitir minha história e pertencimentos, dentre os quais a *ciganidade*. Basta olhar para mim e todos verão um brasileiro comum diante de si. Meu jeito de falar, minhas roupas, meu vocabulário, meu raciocínio etc., tudo isso, e muito mais, confirma que eu não sou "diferente". É somente a partir da autoafirmação que essa identidade se apresenta, associada, eventualmente, a alguns valores ou à fala da *chibi*, língua da qual sou falante – um dos elementos fundamentais para o identificação entre um cigano e outro. Não há traços físicos e culturais materiais visíveis que me encaixem na categoria estereotipada do "cigano brasileiro".

Na referida entrevista a antropóloga – bem como na dissertação de mestrado – fiz questão de destacar minhas muitas relações étnicas. Sou cigano, mas minha história me permite associar-me a outras identidades. Na dissertação, por exemplo, me descrevo como um "híbrido étnico-racial, com multifaces identitárias, e que se reconhece como uma espécie de versão da personificação da multiculturalidade brasileira, seja como Igor cigano, Shimura japonês ou o

Mário, qualquer coisa" (*Cf.* SHIMURA, 2017). Isso é assim porque a composição étnica dos meus pertencimentos se constituem a partir de diferentes origens primárias (pais biológicos e adotivos) e suas subdivisões (avós, bisavós, tataravós).

Meu senso de pertença cultural, étnica e racial "geral" se constituiu ao longo da infância, adolescência e juventude, como um complexo híbrido, uma mescla de diferentes elementos – reais e imaginários, experiências e identificações. Soma-se a isso as muitas relações da minha família adotiva durante minha criação e que inevitavelmente construíram em mim partes da minha visão de mundo. Meus pais adotivos eram muito comunicativos e receptivos, e tinham muitos amigos de diferentes culturas. Desde a infância minha casa era frequentada por pessoas de diferentes nacionalidades e etnias.

Um dos melhores amigos do meu pai, por exemplo, era o senhor João, o mecânico, filho de "ucraínos", casado com uma neta de russos. Além dessa amizade, o vício no jogo de baralho e o carisma de meus pais agregaram outros amigos. Meu avô (adotivo), um imigrante japonês que mal falava português, costumava arrumar a mesa de jogos minutos antes da chegada dos "jogadores", que frequentavam nossa casa praticamente todos os finais de semana. O grupo mais fiel era formado por um vizinho imigrante italiano (que às vezes levava sua esposa e filhos), por um casal gaúcho, por um casal descendente de portugueses, um outro casal carioca, e outro casal catarinense, e, às vezes, pelos meus padrinhos, filhos de imigrantes alemães, que vinham do interior de Santa Catarina – geralmente, com eles, estava seu genro, nordestino.

Todo dia primeiro de janeiro fazíamos uma festa, pois era aniversário do meu pai, e sempre recebíamos a visita de um casal (e suas filhas) de imigrantes portugueses (donos de uma das empresas fornecedoras dos produtos que meu pai vendia). Outro fator marcante era o fato de que, até o período de minha adolescência, minha mãe era frequentadora de um centro de Umbanda, e tínhamos amizade com a Vó Ana, uma mãe-de-santo negra, e com seus filhos, com quem convivemos bastante. Para além dessa convivência intercultural característica de nossa casa, a vizinhança tinha o mesmo perfil multicultural, o que configurava o meu contexto de criação.

Na mesma quadra de casa havia um bar cujo dono era espanhol. A uma quadra de distância, à esquerda, morava uma família de judeus. Meia quadra abaixo morava um senhor negro, que era solteiro. Na esquina da rua de cima morava uma família de descendentes de ucranianos, e a duas quadras acima morava uma família de filhos de alemães. O pequeno mercado que distava a meia quadra pertencia a descendentes de poloneses, onde eu diariamente

comprava pão e leite, bem como os cigarros da minha mãe, e onde cotidianamente levava o "papelzinho" com o "jogo do bicho" dela.

O contexto da escola também pode constar em minha longa lista de relações interculturais, já que tinha colegas negros, loiros, latinos etc. Também tenho algumas memórias do período em que trabalhei com meu pai adotivo (entre meus 13 e 19 anos de idade) e que também me proporcionava contatos com outras realidades. Ele tinha clientes de diferentes origens e culturas, como italianos, japoneses, afrodescendentes, espanhóis, portugueses, ucranianos e alemães. Lembro-me de ser muito comum ele conversar em *nihongo*[23] com alguns clientes japoneses.

Como meu pai adotivo vinha/era da cultura japonesa, a sua infância e adolescência foi vivida em comunidade, mantendo seu idioma, culinária, religiosidade, valores etc. Sua religiosidade sincrética (budista, xintoísta e católica) era vívida, e é um elemento que se sobressalta em minha memória – pois eu mesmo aderia, naturalmente, às suas práticas. Minha mãe, há anos umbandista, nos ensinou o seu caminho religioso, de forma que quando os "trabalhos" não eram em casa, íamos ao "centro" (*terreiro*) – que ficava a algumas quadras; ou então íamos na casa de uma tia, que era médium, e incorporava os espíritos para que os consultássemos. Dessa mescla "transcultural étnico-religiosa" nos tornamos, desde a infância, sincréticos, rezando diante do *hotksan*[24] e oferecendo incensos aos mortos[25], ao mesmo tempo que cultivávamos a espiritualidade umbandista, e "moderadamente" católica. Com esse retrato é esperado que nunca nos tenhamos percebido como uma "família japonesa", cujo sobrenome é Shimura, mas uma "gente misturada".

Era comum ouvir minha mãe dizer: "*tenho sangue bugre, tenho sangue de índio!*". Enquanto meu pai era, fenotipicamente, o típico asiático, a minha mãe era parda – e, nos dias hoje, com o avanço das discussões raciais, bem poderia facilmente se identificar como negra. Eu e minha irmã mais nova, "morenos de pele branca", contrastávamos com meu irmão que, até certa idade, era praticamente loiro. Esse contraste fenotípico enfático entre "irmãos" é possível quando todos são adotados, tendo origens e laços raciais distintos!

---

[23] Língua japonesa.

[24] Também chamado de *Hotokesama*, que é um santuário doméstico diante do qual se fazem rezas e oferendas, em reverência aos mortos. Trata-se de um artefato cultural que, acredita-se, promove a ligação entre o passado e o presente, o mundo dos mortos e o mundo dos vivos, mantendo assim a memória e a perpetuação das tradições.

[25] "É preciso dizer que, salvo raras exceções, o sentimento religioso no Japão se exprime pelo cumprimento de ritos existentes na vida social de qualquer indivíduo" (NAKAGAWA, 2008, p. 9).

De tempos em tempos, em alguma conversa informal, minha mãe contava algo sobre seu avô paterno, que era, segundo dizia, um imigrante "turco"[26]. Essa origem, aparentemente menos importante para ela, era pouco mencionada, não obstante ela se declarar, algumas vezes – especialmente quando o assunto era sobre dinheiro – como alguém que possuía "sangue turco". Seu pai (meu avô) faleceu quando ela tinha apenas doze anos de idade, momento a partir do qual entrou um período de "grande sofrimento". As adversidades, as privações, os conflitos com e entre mãe e irmãos, sem um pai provedor, e com uma mãe, agora viúva, "rígida" na formação dos filhos, por vezes violenta ("à moda antiga"), e prostrada diante de mais de uma dezena de filhos, tornaram minha mãe uma pessoa resiliente, aguerrida, corajosa e, como ela dizia, "lutadora e que não leva desaforo para casa". A essa postura e personalidade ela atribuía a origem "bugre", entendendo ser esse um "perfil comportamental padrão" desse grupo.

Ela pouco convivia com seus parentes, diferente do meu pai, que gostava de ter os familiares por perto. Um de seus irmãos, e mesmo alguns primos dele, chegaram a residir em nosso quintal, em edículas nos fundos do terreno. Ao longo da nossa infância e adolescência viajávamos para o Estado de São Paulo para visitar, por alguns dias, uma tia que era casada com um imigrante japonês (*issei*[27]). O que é interessante é que nem meu pai, nem seu irmão ou primos tinham proximidade com a comunidade japonesa organizada.

Um dia, curioso, perguntei a ele o motivo de não frequentarmos o famoso Nikkei Clube em Curitiba, e ele me respondeu simplesmente que "era muito caro se associar", no entanto, anos mais tarde percebi que havia – pelo menos para ele – outro motivo: o preconceito racial da comunidade japonesa, tanto por ele ter se casado com *gaijin*[28], como por ter filhos sem nenhum traço fisionômico oriental (e que eram, evidentemente, adotados, ou então, insinuava-se, poderiam serem frutos de relações extraconjugais de minha mãe). Eu e meus irmãos, cada qual com uma origem diferente (até onde se sabia[29]), e sem nenhum traço fenotípico oriental, fomos, algumas vezes, moralmente assediados por pessoas (alguns eram fregueses do meu pai) que faziam insinuações relacionadas à nossa "contraditória aparência".

Fato é que o convívio num "pluriverso multicultural", característico do meu contexto de vida na infância até a juventude, não obstante eu saber desde pequeno da minha condição de "adotado", me levou, em determinada idade, a questionar meus pais sobre minha origem. "Eu

---

[26] É comum, no Brasil, que os árabes, sobretudo sírios e libaneses, sejam conhecidos como "turcos", devido ao fato de que muitos imigrantes chegavam ao Brasil, desde o final do século XIX, com o passaporte ou identidade turco-otomana.
[27] Termo usado para designar o imigrante japonês que sai de seu país para viver no continente americano.
[28] Termo do *nihongo* para designar uma pessoa estrangeira.
[29] Em 2023 descobrimos que somos primos consanguíneos.

vejo italianos, japoneses, alemães, ucranianos, negros e judeus, mas a qual deles pertenço?". As conversas em tom sério com minha mãe, longe de meu pai, me revelaram histórias que penetraram em meu senso de pertencimento, esboçando uma identidade multiétnica pessoal.

Aos dezessete anos de idade recebi a visita inesperada de uma tia, irmã de minha mãe biológica, a quem eu possivelmente havia visto apenas uma vez na vida, lá pelos dez anos de idade. Ela contou-me fatos que me deixaram perplexo, com as emoções "à flor da pele", pois me trazia informações difíceis de assimilar naquele momento, quando meu senso de pertencimento e identidade já estavam praticamente estabelecidos. Eu me sentia um "típico curitibano", orgulhoso de "ter nascido na cidade modelo" (conforme, inclusive, consta em meus documentos), mas ela contou-me que eu não havia nascido em Curitiba, mas numa cidade do interior.

Ela me contou também que eu tinha outros dois irmãos biológicos (uma irmã, por parte de mãe, e um irmão, por parte de pai). Tais "notícias" pareciam abalar os fundamentos de quem eu já entendia ser naquele momento. "Como assim, não sou curitibano?". "Como assim tenho irmãos *de sangue* por aí?". Criado em Curitiba "desde sempre", sendo educado na campanha do "Lixo que não é Lixo" desde pequeno, sendo cidadão da cidade do "melhor sistema de transporte público do Brasil", me vi naquele momento "sem chão", como que um "*curitibano fake*". A descoberta, bombástica, de que tenho "irmãos de sangue", atiçou minha curiosidade, e acabei empreendendo uma busca para conhecê-los.

Minha curiosidade sobre meu pai era tamanha que eu precisava ouvir algo sobre ele. Soube que se tratava de um "cigano", descrito como alguém "muito bonito, com cara de espanhol, com cabelo cheio (um tanto comprido) na parte de trás, com nariz tipo espanhol (adunco)". Sempre que eu tentei falar com minha mãe adotiva sobre ele, ela dizia que ele "não prestava" e que minha mãe havia se suicidado por causa dele. Conhecê-lo mediante as poucas narrativas foi um processo difícil. Inicialmente não me identifiquei, mas fiquei curioso em saber sua origem e seu povo. Seria o seu povo, também, o meu povo? Fato é que eu, adotado, não era japonês, nem bugre, nem árabe, nem indígena... ainda que, de tempos, em tempos "me sentisse" com alguma ligação com cada um desses grupos.

Ao intentar pesquisar sobre meu pai, pressionei minha mãe adotiva, que acabou contando alguns poucos detalhes, o que me levou a São Paulo, sua cidade de origem, onde encontrei parentes e descobri alguns fatos de sua história, sua fuga da cidade e motivos de ter alterado o nome quando chegou ao Paraná. "*Os ciganos portugueses das lojas da estação*

brigavam muito!"[30], me contou uma senhora espanhola, moradora de São Miguel Paulista há décadas. "*As brigas eram feias, até que deu no que deu*", me contou um senhor, morador antigo do bairro.

Em meados da década de 1970, segundo relatos, meu pai biológico se envolveu num conflito com alguns comerciantes de São Miguel Paulista, e acabou assassinando um homem, se vendo obrigado a se refugiar longe da família. Fugiu para o centro-sul do Paraná, onde contou com a receptividade do povo simples do campo (faxinalenses), que, mesmo não o conhecendo, prontamente o recepcionaram em casa, acreditando ingenuamente em sua narrativa de que se tratava de um homem comum que "estava de passagem" e que "havia perdido todos os documentos". Um arrendatário rural (homem que viria a ser meu avô) o acolheu e, com simplicidade, o ajudou a fazer documentos novos – oportunidade que usou para mudar de nome.

Esse homem fugitivo amasiou-se com a filha mais nova da família acolhedora, que logo engravidou. As narrativas variam, mas conta-se que quando nasci meu pai quis apresentar-me para sua família cigana, levando-nos (a mim e minha mãe) para São Paulo, numa viagem de curta duração. A história é longa, mas o que se sabe é que minha mãe separou-se quando eu tinha poucos meses de vida, devido ao fato de meu pai tê-la traído com uma de suas primas e com uma de suas irmãs. Nesse tempo, depressiva, decidiu entregar-me ao casal Shimura, com quem trabalhava em Curitiba, apresentando muitas justificativas para tal ato. O casal não poderia ter filhos biológicos devido às sequelas de uma gravidez ectópica, e estavam dispostos a "ajudar na criação" do bebê, mas pediram à minha mãe que morasse com eles, para acompanhar seu filho ao longo da vida.

Estando aparentemente de acordo, ela retornou à sua cidade de origem prometendo voltar para Curitiba em poucos dias, já que, segundo disse, teria que resolver algumas pendências. Essa viagem à cidade de origem se revelou apenas uma estratégia para dar cabo à própria vida, no ano de 1980. Essa história, longa, complexa, dramática (e aqui pouco detalhada), com alegrias e tristezas, curiosidades e tensões, gerou em mim, curiosamente, um interesse e predisposição para assumir a *ciganidade* de meu pai numa intensidade que se sobressaísse (ou, pelo menos, merecesse) um lugar de destaque – diante das outras opções do "leque identitário" com o qual contava. Mas por quê? "Freud explica"? Queria eu "resgatar" meu pai, tornando-me uma "boa versão" dele, que era cigano? Queria eu, ser alguém digno de respeito, tudo o que ele não foi? Não me preocupo em responder.

---

[30] Os "ciganos portugueses" no Brasil são da etnia Calon. Há décadas, em São Paulo, chegaram muitos imigrantes, de diferentes partes do mundo, dentre os quais ciganos portugueses espanhóis.

Sou cigano e isso se dá, primeiramente, por conta do que sei (do que me foi informado) sobre meu pai. Na verdade, então, me vejo como alguém que "também" é cigano, diante dos relatos que me foram apresentados. Isso significa que não preciso ser cigano se eu não quiser, ainda que a consanguinidade me habilite, e que a narrativa histórica me respalde[31]. Durante a minha qualificação de mestrado, refletindo sobre essa questão, o antropólogo Felipe Berocan (UFF) disse algo que me marcou: "*ao ter informações sobre a origem étnica de seu pai você se interessou em saber mais, em buscar essa origem paterna. Poderia não ter se interessado, mas se interessou a ponto de, em algum momento, buscar conhecer o povo cigano e envolver-se a ponto de assumir-se como tal*". Aqui estou, convicto de minha identidade, definido como pessoa, considerando minhas origens, história e os múltiplos laços que compõem quem eu sou.

2.2 "Direitos ciganos": entre dois mundos

Há anos minha função, diante dos conflitos entre ciganos e não ciganos, sobretudo com o poder público e forças policiais, é ser uma espécie de intermediador de diálogo e pacificador. Minha atuação como defensor de direitos humanos, associado ao meu (des)envolvimento na área acadêmica ao longo de anos, me define como alguém com perfil "prático e teórico". Eu não apenas sou cigano, mas também estou envolvido direto no auxílio do meu povo nas questões que envolvem os direitos humanos.

Quando falo em "prática" me refiro à presença *in loco*, nas comunidades, realizando, de fato, ações de auxílio aos mais diferentes grupos, quando demandado, seja conectando pessoas, seja oferecendo denúncias contra atos discriminatórios cometidos por indivíduos ou coletivos, ou desenvolvendo iniciativas nas áreas de educação e saúde, ofertando e ministrando capacitações sobre direitos, ou realizando ações de segurança alimentar etc. Paralelo a isso, produzindo conhecimento e registrando fatos, observações e reflexões.

Essa "mescla" entre prática e teoria tem uma importância especial para mim, pois ao longo do tempo percebi, em diferentes contextos, alguns tensionamentos entre ativistas (ciganos e não ciganos) e pesquisadores, onde alguns (poucos) ativistas acusavam os pesquisadores de

---

[31] Em minha dissertação de mestrado faço menção a Nicolae Georghe (1946-2013), um ativista cigano romeno, cuja história me encanta e com a qual me identifico. Ele cresceu como uma pessoa não cigana qualquer (sendo, porém, filho de ciganos assimilados – que omitiam a identidade devido ao contexto de perseguição), mas aos trinta anos de idade, numa pesquisa de campo para sua tese de sociologia, numa comunidade de ciganos "de verdade" (FONSECA, 1996, p. 313), ele "ouviu os relatos de ciganos desesperados, sobreviventes das deportações de guerra" (*Ibidem*, p. 314). Tocado e constrangido com a situação daquelas pessoas, ele decidiu assumir publicamente a sua origem, iniciando sua jornada de identificação com seu povo. Georghe se tornou um grande ícone da defesa de direitos ciganos na Europa, sendo fundador do chamado "movimento cigano moderno". Fonseca (*Loc. cit.*) afirma que ele "reconheceu nos ciganos a sua própria história, e possivelmente seu futuro".

produzirem "pesquisas inúteis" e que visavam o benefício próprio. Quanto a isso, com alguma razão, Moonen tece um crítica, em seu ensaio *Ciganos e ciganólogos: estudar ciganos para quem e para quê?*:

> Muitos ciganos já encontraram um aprendiz de "ciganologia" no seu caminho. Se isto não ocorreu ainda, fatalmente encontrarão. É só uma questão de tempo. Não há como escapar. Uma das perguntas que os ciganos então sempre fazem é: "Para quê serve isto?" "O que a gente vai lucrar com esta pesquisa?". E a resposta quase sempre será uma mentira. Porque é chato dizer a verdade: "Bem, para vocês ciganos, não vai servir para absolutamente nada, mas para mim vai servir para ganhar uma bolsa de pesquisa, para obter um diploma universitário e depois um bom emprego" (MOONEN, 2010, p. 1).

Essas tensões e perspectivas revelam não só o distanciamento entre ativistas e estudantes, mas, mais do que isso, entre o exercício do ativismo em si e a prática da pesquisa. Minha atuação demonstra que é possível convergir as duas coisas, pois pesquisar e escrever bem pode ser entendido, também, como uma ação de defesa de direitos. Ao escrever um artigo intitulado "*Get out of here": discrimination and prejudice against ciganos in the context of the pandemic* (SHIMURA *In*: BLASCO; FOTTA, 2023), juntei teoria e prática ao relatar, num formato etnográfico, um caso de violação direitos[32].

O "casamento" entre estudo e defesa de direitos, no meu caso, se mostrou muito eficaz para convencer (ou, no mínimo, provocar a reflexão) agentes públicos diante das mais distintas situações e demandas. Acrescentando-se a essa "dupla ação", a minha *ciganidade* pareceu, em algumas ocasiões, ter certo apelo positivo, de forma que minhas incidências junto às instâncias do poder público me posicionaram como um "agente" que, se não "interno" das próprias comunidades demandantes, ao menos "intermediário" que promove a reunião entre demandantes e demandados.

[32] No referido texto abordei um caso de *ciganofobia* no qual me envolvi como defensor de uma comunidade itinerante, em parceria com um advogado e agentes do poder público (executivo e judiciário). O fato serviu como base para desencadear um movimento de unidade entre pesquisadores, ativistas e lideranças ciganas e não ciganas, os quais elaboraram uma carta-denúncia que circulou no Brasil e no exterior. O caso ocorreu no município de Dois Vizinhos-PR, em abril de 2020, logo no início da pandemia pelo novo coronavírus, quando uma comunidade itinerante foi expulsa da cidade por agentes públicos, acusados de serem "potenciais vetores do coronavírus". Meu envolvimento se deu porque, assim que a violação de diretos foi sofrida pela comunidade, fui acionado rapidamente, e pude cooperar com uma ação de defesa, articulando com agentes públicos e parceiros da nossa organização.

Meu "lugar de fala"[33], nesse sentido, teve seu "peso" nas ocasiões em que demandados pareciam ignorar as reais demandas que lhes eram apresentadas. Falar do meu lugar dentro do espectro da *ciganidade* representa uma autoridade relevante do ponto de vista do conhecimento das realidades associadas às muitas demandas. Dessa forma, como pesquisador observo, teorizo e escrevo, e como defensor de direitos sou um "elaborador de soluções" em conjunto com as comunidades para os mais diferentes e complexos problemas, considerando, nisso, meu "auto-olhar" sobre o "ser cigano".

Quanto a isso meu papel não é o de "interventor" automotivado que gera demandas imaginárias a partir de um olhar externo, mas o de um tipo de "amigo-parente" (alguém que, sendo cigano, não pertence ao grupo local, mas sempre está lá para ajudar) que escuta, vê e busca se colocar no lugar do outro solidariamente. Acaba que, em certo sentido, me tornei uma espécie de "recurso humano" acionado pela comunidade sempre que há situações consideradas complexas a serem resolvidas.

Numa fala dirigida a mim durante o período da pesquisa de campo, dentre algumas das muitas conversas que tivemos, Alaíde, minha principal interlocutora e chefe da comunidade, me disse: "*ainda bem que você foi criado por gajon*[34]*! Se tivesse sido criado no meio de cigano, com seu pai, você não ia conseguir ajudar a gente, pelo contrário, estaria sofrendo junto com nóis*". Essa é uma fala comum aos meus ouvidos há anos, proferida por diferentes pessoas das comunidades. Por isso é deveras importante que eu apresente um pouco da história do meu envolvimento no campo da defesa dos direitos ciganos.

Mas, por que me tornei um defensor dos direitos ciganos? Tudo começou com uma experiência marcante. No ano de 2002, entre setembro e outubro, quando, ainda desconhecendo o "caminho das pedras" das soluções dos problemas sociais, compareci, a pedido de um chefe cigano chamado Valdomiro, na Rua da Cidadania Bairro Novo, em Curitiba, pedindo solução para uma demanda do grupo. Dias antes, em visita ao acampamento, Valdomiro, bem como seus filhos e netos mais velhos, me mostraram um documento em papel timbrado da prefeitura, solicitando a desocupação do terreno em que estavam acampados. Eles haviam sido notificados e não sabiam como proceder, já que queriam que o prazo fosse alterado. Ninguém do

---

[33] Por "lugar de fala" me refiro ao "lugar" de ótica a partir do qual me pronuncio, considerando minha visão de mundo, trajetória, valores, experiências, formações e opiniões. O que eu falo e escrevo reflete quem eu sou, sem me apropriar dos lugares de fala de outras pessoas ou grupos.

[34] Termo do idioma Calon que designa "não cigano". A morfologia da palavra aqui segue parâmetros semelhantes aos usados para Calon no sentido da flexão de número, uma vez que tanto no singular como no plural se costuma falar "*os gajon*" e não "*os gajons*". Em alguns dialetos da *chibi*, para o plural, usa-se "*gajens*" ("*os gajens*") – mas também se usa "*os gajen*". Há, no contexto dos idiomas Calon brasileiros, pelo menos outros cinco termos para se referir a pessoas não ciganas (*juron*, *rernon*, *burnon*, *reri*, *rer*).

acampamento sabia ler e acreditaram que eu poderia ajudar-lhes naquele momento. O grupo entendia que eu poderia "passar o recado" deles – ou seja, a solicitação de um prazo maior – aos agentes públicos responsáveis. De fato, num primeiro momento, sendo inexperiente, resisti ao pedido, convencido de que isso deveria ser feito por alguém do próprio grupo, no entanto sua insistência me levou a atender o pedido, recebendo a missão para ser "porta-voz" momentâneo daquela comunidade.

Valdomiro estava com medo de ir e por isso enviou um de seus netos comigo. Ao apresentar a situação para uma atendente, fui orientado a dialogar diretamente com a prefeitura. Sem solução instantânea, me senti frustrado e despreparado para esse tipo de intervenção. Eu não queria frustrar o senhor Valdomiro e por isso corri atrás de informações. Dois amigos, um policial e um advogado, me garantiram – possivelmente apenas porque, numa análise superficial, imaginavam que um caso assim não receberia tanta atenção do poder público – que o grupo poderia permanecer no local por um "bom tempo" sem serem incomodados. O anúncio dessas palavras foi celebrado pela comunidade, que permaneceu por mais algumas semanas no local. Isso, de certa forma, foi visto como um "caso de sucesso" pelo grupo, que me considerou uma "pessoa com bons contatos".

Essa experiência, inédita na minha vida até então, e, portanto inesquecível, serviu como a primeira de uma série de lições práticas no campo da "defesa de direitos ciganos". Costumo dizer que a minha "escola" de direitos ciganos foi na prática, na rua, na barraca, no balcão, juntada a algumas leituras e aulas em pequenos cursos. As respostas às distintas demandas, nas mais variadas áreas da vida e em lugares os mais diversos, me tornaram habilidoso no trato com as instituições públicas (e eventualmente privadas) e na criação de redes de apoio, em busca de resolução de problemas enfrentados por diferentes ciganos, sobretudo dos grupos ciganos da etnia Calon, principalmente os itinerantes.

Quando essas demandas começaram a aparecer percebi que havia uma "lacuna representativa" no campo das relações (interculturais, interétnicas, com o poder público e setores privados). E, se por um lado não havia – na prática e de forma inquestionavelmente referencial – "ninguém pelo povo", por outro lado, o "povo" se sentia ignorado e com limitações para dialogar com a sociedade envolvente nos termos e códigos dessa sociedade. Os próprios líderes de acampamentos afirmavam terem essa dificuldade e necessitarem de "gente que fala por nós". O que fazer?

Naquele mesmo ano, 2002, criei uma *network* formada por amigos de diferentes áreas e profissões: advogados, policiais militares, professores, médicos, enfermeiros, psicólogos, servidores do alto escalão do poder judiciário etc. Esses amigos se dispuseram a "somar",

ajudando voluntariamente em eventuais situações difíceis quando acionados e/ou quando suas agendas permitissem. Assim fundamos uma espécie de "pequeno movimento de apoio aos ciganos" (e que, com o tempo, contava com a participação de ciganos de diferentes grupos), informal a princípio, e que se organizou juridicamente apenas anos mais tarde, quando fundamos a Associação Social de Apoio aos Ciganos (ASAIC).

A ASAIC foi o resultado de uma longa jornada de inúmeras experiências, relações políticas e bem-sucedidos processos de apoio comunitário. Essa trajetória naturalmente me estabeleceu como referência de "apoio a ciganos", e me projetou ao circuito nacional nesse campo. Um dos momentos mais significativos do reconhecimento desse lugar ocorreu em maio de 2007, quando havia recebido um convite da então Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) para participar de uma oficina (*Capacitação em projetos socioculturais para comunidades ciganas*; no Museu Nacional Honestino Guimarães, em Brasília-DF) – ofertada pelo Ministério da Cultura – e de um evento que marcaria a primeira celebração do Dia Nacional do Cigano (24 de maio; no Palácio da Justiça, Brasília-DF).

Atendendo ao convite fiz questão de levar comigo um representante itinerante dos Calon que vivia em barracas na região metropolitana de Curitiba, o Calon Masinho, considerando seu lugar de fala e "visão de mundo" numa eventual oportunidade para explanações públicas. Estando lá, em contato com tantas pessoas estratégicas, a rede que eu já havia criado foi ampliada. Foi nesse evento que o meu trabalho entrou de forma definitiva no "mapa mental" dos ativistas e do poder público, que a partir de então, passaram a, por vezes, me consultar, convidar para eventos e me chamar para cooperar em diferentes demandas.

Minha marca, em cada agenda, sempre foi incluir as pessoas que de fato eram "o verdadeiro público-alvo", ou seja, ciganos em situação de vulnerabilidade social. Por isso foram raras as vezes que participei desses encontros sozinho, pois sempre levava alguém de alguma comunidade comigo. Meu objetivo era oportunizar a essas pessoas o acesso ao conhecimento do funcionamento das estruturas, bem como o contato e acesso a autoridades que geralmente se comunicam apenas com ativistas politizados que se colocam, indevidamente, como "representantes globais de todos os ciganos".

Outra reunião que muito me marcou e que parece traduzir meu papel "abridor de portas" como estratégia na defesa dos direitos ciganos foi a que ocorreu em 2016, com o Procurador de Justiça, Olympio de Sá Sotto Maior Neto, coordenador do Centro de Apoio Operacional das Promotorias de Justiça de Proteção aos Direitos Humanos (CAOP) do Ministério Público do Paraná (MPPR). Antes dele chegar à sala de reuniões (na sede do Ministério Público do Estado do Paraná), eu e alguns chefes Calon o aguardávamos com

expectativa. Quando ele chegou o cumprimentei (eu ainda não o conhecia) e logo lhe apresentei o líder Calon Jair Alves, do *Povo do Biráco*. Me emocionei naquele momento, pois estava testemunhando o primeiro contato daquele conhecido líder Calon com um procurador de justiça. As palavras, espontâneas, de Jair comprovaram a importância do trabalho "conector" que realizei ali:

> Há muitos anos eu gostaria de ter sentado aqui, na frente de um doutor! Ando pelo Paraná há anos e penso em quantas e quantas vezes precisei de uma oportunidade dessas! Ninguém me trouxe aqui para que eu mesmo falasse sobre as necessidades da minha gente. Alguém falou por mim sem minha autorização. Mas que bom que estou aqui agora! (*Cf* SHIMURA, 2020).

Desde o ano de 2018 tenho reduzido drasticamente minha atuação nesse campo político e social, no entanto, é um processo lento, já que faço o que faço há décadas. Durante o período de pesquisa de campo da presente tese, estive, a convite do *Office of the United Nations High Commissioner for Human Rights (OHCHR)*, em San Jose, Costa Rica, participando como um dos palestrantes do encontro *Memorialización como estratégia para combatir el antigitanismo em las Américas*, promovido pela Organização das Nações Unidas (ONU), onde debateu-se acerca de processos estratégicos de políticas públicas para ciganos no continente americano. Estar ali enquanto cientista social cigano, considerado como uma representatividade da luta por direitos, sinalizou o quanto estou situado nesse campo que considero tão complexo e desafiador, e que faz parte da minha história de vida e pertencimentos.

2.3 Um pertencimento acadêmico: eu e os "estudos ciganos"

Reconheço que um dos meus maiores prazeres, hoje, é produzir conhecimento acerca da *ciganidade*. Sou um entusiasta da observação, análise e discussão do tema cigano na academia, e isso, obviamente, está ligado aos pertencimentos abordados anteriormente. A discussão de Smith (2018) sobre a natividade ou não da figura do(a) pesquisador(a) nos é oportuna aqui. Smith fala em *insider* e *outsider*. O primeiro termo se refere àquele pesquisador "de dentro", ou seja, um nativo, e o segundo termo, ao contrário, aponta alguém "de fora". A discussão acerca da descolonização das metodologias de pesquisa cabe à minha condição. Para Smith "a maioria das metodologias de pesquisa presume que o pesquisador é um forasteiro capaz de observar sem estar implicado em cena" (SMITH, 2018, p. 160), no entanto, sua

análise, em tom militante (no livro *Descolonizando metodologias: pesquisa e povos indígenas*) focaliza o *insider* enquanto pesquisador que fala a partir do mesmo lugar do campo de pesquisa.

Nesse sentido, me pergunto se eu seria um pesquisador *insider* ou *outsider*, ou ambos, como uma categoria entremeio, algo como um "*híbrido in-outsider*". Sendo alguém que partilha da identidade cigana, mas que cresceu e foi criado como um não cigano qualquer, me vejo como que "multiposicionado" e ativo entre diferentes "mundos", o que não significa estar em condição de "neutralidade", mas dinâmico no acesso a ambos os "lados". E como seria isso, então, em minha posição hoje, como antropólogo? Laplantine (2007, p. 167) afirma que

> Quando o antropólogo pretende uma neutralidade absoluta, pensa ter recolhido fatos "objetivos", elimina dos resultados da sua pesquisa tudo o que contribuiu para a sua realização e apaga cuidadosamente as marcas de sua implicação pessoal no objeto de seu estudo, é que ele corre o maior risco de afastar-se do tipo de objetividade (necessariamente aproximada) e do modo de conhecimento específico de sua disciplina.

No meu caso, o "*lugar-meio*", entre o dentro e o fora, entre o nativo e o "estrangeiro", entre o cigano e o *gajon* (não cigano), me habilita a "jogar o jogo da neutralidade", ou seja, acioná-la em pequena ou grande proporção, oportunamente, estando de um lado ou de outro, quando bem entender. Dizendo de outra maneira, considerando a presente pesquisa, por exemplo, posso "estranhar" o campo etnográfico em tela, uma vez que não pertenço precisamente ao grupo pesquisado, sendo um *outsider*, não sendo um membro do *Povo da Alaíde*. Por outro lado, sendo cigano, posso me aproximar do campo de uma forma que um "total *outsider*" não conseguiria, uma vez que compartilho da *ciganidade*, "propriedade" conectora que me situa (pelo menos em parte) como *insider*, a partir desse "*lugar-meio*".

Posso, então, olhar para o campo com "meio olho" a partir do "lugar Calon", observando-me parcialmente "de dentro", e produzir um conhecimento a partir dessa posição. Igualmente posso olhar "de fora", a partir do meu "lugar *gajon*", e etnografar uma comunidade a qual não pertenço. Minha trajetória viabiliza esse "biposicionamento". E aqui talvez caiba o termo *outsider within*[35] ("forasteiro [ou estrangeiro] de dentro"), considerando seu significado linguístico, haja visto meu pertencimento e lugar dentro do amplo espectro da *ciganidade*, em contrapartida ao meu "não lugar" e não pertencimento às muitas comunidades às quais obviamente não pertenço.

---

[35] Ideia abordada por Patricia Hill Collins (2016), em sua abordagem sobre feminismo negro.

No início de junho de 2013, numa conversa por telefone com o antropólogo Frans Moonen – poucas semanas antes de seu falecimento[36] – ouvi dele a seguinte declaração: "*Você, Igor, assim como outros, faz parte de uma nova geração de ciganólogos*". Ao ouvir essas palavras, vindo de um ícone dos estudos ciganos e que ocupava um *status* referencial nesse campo, me senti reconhecido, valorizado, estimulado e empoderado. Não obstante ser visto por muitos como um pesquisador polêmico, Moonen tinha uma sólida experiência, tanto como antropólogo e acadêmico, como também na relação com o poder público e com ativistas (ciganos e não ciganos). Sua trajetória lhe concedeu instrumentos para desenvolver um discernimento apurado que lhe capacitava para perceber o potencial de alguém que se lançava ao campo dos estudos ciganos.

Mantínhamos contato há anos, mas naquele ano eu estava concluindo a especialização em antropologia cultural na Pontifícia Universidade Católica do Paraná, e algumas das produções de Moonen estavam entre as bibliografias do meu trabalho de conclusão de curso. Ele sabia de minha admiração por seu trabalho, e aquela afirmação – proposital ou não – me fez sentir legitimado "politicamente" no universo dos estudos ciganos. Talvez seu objetivo tenha sido me estimular a ser algo como um "discípulo" dele, o que eu certamente tinha a disposição para fazer. Moonen faleceu naquele mesmo mês, meus estudos prosseguiram e, mesmo admirando o trabalho de Moonen, não segui sua linha culturalista, mas, me embrenhando pelo caminho autodidata desenvolvi outros olhares.

Desde meu primeiro contato com Moonen (que acredito, foi em 2007), até o último, fui instigado a refletir e conhecer mais profundamente sobre o que ele chamava de "ciganologia"[37]. Eu recebia cada uma das suas respostas de e-mail como uma espécie de investimento de sua parte. Umas das respostas mais marcantes foi quando, discutindo sobre haver ou não algum "biotipo caracteristicamente cigano", ele escreveu: "Os calon de Sousa são iguais aos nordestinos do interior. E aqui no Recife conheço um calon afro-brasileiro". A simples menção a um "calon afro-brasileiro" me abriu um "manancial de pensamentos" que permanece até hoje, olhando para a *ciganidade* a partir de diferentes perspectivas: etnicidade, racialidade, cultura, política, religião, saúde etc.

---

[36] Seu falecimento ocorreu no dia 30 de junho, fato noticiado pela Associação Brasileira de Antropologia (ABA) (*Cf.* https://portal.abant.org.br/in-memorian/).

[37] "Em 1888, intelectuais dedicados aos estudos ciganos fundaram, na Inglaterra, a *Gypsy Lore Society*, que desde então publica artigos sobre "história, antropologia, sociologia, linguística, arte, literatura, folclore e música". Estes intelectuais, oriundos das mais diversas áreas acadêmicas, ou amadores, passaram a ser conhecidos como "ciganólogos", praticantes da assim chamada "ciganologia", o estudo científico dos ciganos" (MOONEN, 2010, p. 1).

A partir dali, somando-se a trajetória no campo político social, trilhei o caminho da pesquisa, participando ativamente dos "estudos ciganos brasileiros", uma espécie de "movimento de pesquisa" sobre o tema, e que reúne pesquisadores afins. Nessa trajetória, um dos marcos que me posicionaram perante esse movimento, foi o evento que organizei, juntamente com uma equipe da PUCPR, em 2015, e que abordou o tema da identidade cigana – *3º JORNEB: Jornada de Estudos em Bioética* concomitante à *1ª Jornada de Estudos sobre Ciganidade da ASAIC – Ciganos: identidade e pluralidade religiosa*[38].

O evento contou com o apoio da *Universidade de São Paulo (USP)*, através do *Laboratório de Estudos sobre Etnicidade, Racismo e Discriminação (LEER)*, da *Universidade Federal da Paraíba (UFPB)* – através do *Grupo de Estudos Culturais (GEC/PPGA)*, e do Alta Reggia Plaza Hotel, que hospedou os palestrantes. Estiveram presentes, neste evento, antropólogos, lideranças ciganas, pesquisadores e estudantes de outras disciplinas, marcando uma importante agenda na esfera dos estudos ciganos brasileiros. Os próprios palestrantes divulgaram e repercutiram o encontro, fato que contribuiu exponencialmente com minha visibilidade num campo de estudos promissor e em franco crescimento.

Nesse período, já morando em Maringá-PR, ingressei no mestrado em ciências sociais, a fim de produzir mais e aprofundar-me na prática da pesquisa. Na Universidade Estadual de Maringá (UEM) prossegui meus estudos investigando os processos da construção da identidade étnica Calon, tendo meu campo etnográfico no *Povo do Biráco*, um grupo itinerante que vive em barracas e transita principalmente na região Sul do Brasil, especialmente no Estado do Paraná. Durante o curso, tanto durante as aulas teóricas como durante o período da etnografia, participei de alguns encontros que se somavam ao processo de sedimentação da minha participação nos estudos ciganos[39].

Em 2016 participei, tanto apresentando um trabalho como atuando como debatedor, da *30º Reunião Brasileira de Antropologia (RBA)*, realizada em João Pessoa-PB, a convite da antropóloga Patrícia Goldfarb (UFPB), renomada pesquisadora dos estudos ciganos no Brasil. Na ocasião, percebendo a troca de telefones e e-mails entre os participantes, propus a criação de um grupo de *WhatsApp* exclusivo para pesquisadores do tema.

---

[38] O evento foi realizado no Auditório John Henry Newmam, nas dependências da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, nos dias 19 a 21 de agosto de 2015.

[39] Em maio de 2015, por exemplo, palestrei, a convite do renomado geógrafo Marcos Toyansk (USP/SESC-SP), no evento *Ciganos: espaço, educação e cultura*[39], promovido pelo *Centro de Pesquisa e Formação do SESC - São Paulo*, onde pude apresentar uma fala intitulada *Ser cigano: cultura, educação e construção identitária*. No mesmo mês participei do *Ministério da Educação (MEC)* para a *Celebração ao Dia Nacional dos Ciganos* em Brasília, Distrito Federal, ocasião em que foi lançada uma publicação do governo federal sobre educação para ciganos (*Ciganos – Documento Orientador para os Sistemas de Ensino*, 2015).

A ideia foi bem aceita, de forma que no último dia do evento estabelecemos a rede chamada "Estudos Ciganos", que veio a se tornar um canal de comunicação importante entre acadêmicos afins, não somente brasileiros, mas também de outros países. E como há pesquisadores de grande relevância também em outras disciplinas, foram adicionados geógrafos, historiadores, juristas, educadores e psicólogos. O grupo, que começou com cerca de quinze pessoas, chegou a ter mais de cem participantes nos primeiros dois anos, tornando-se referencial tanto dentro como fora do país. A novidade da ferramenta gerou discussões produtivas e oportunidades entre os pesquisadores, que trocavam dicas, artigos e outros documentos, sugeriam bibliografias, convidavam-se para bancas, anunciavam eventos etc.

No período da presente pesquisa (2023/24) participei de três eventos importantes para os estudos ciganos brasileiros: a *XIV Reunião de Antropologia do Mercosul (RAM)*[40], realizada em agosto de 2023 na Universidade Federal Fluminense em Niterói/RJ, a *Annual Meeting of the Gypsy Lore Society and Conference on Romani Studies 2023*[41], em outubro, no SESC-SP, em São Paulo-SP, e a *34º Reunião Brasileira de Antropologia*, em julho de 2024, em Belo Horizonte-MG. Em todos esses eventos apresentei trabalhos e/ou fui debatedor, participando, assim, da construção dos estudos ciganos no Brasil.

Por fim, marcando minha trajetória no campo acadêmico, tive a oportunidade de produzir alguns artigos, a convite de órgãos do poder público e da academia. Esse campo, portanto, constitui parte de meus pertencimentos e que explica, em parte, meu envolvimento com a pesquisa aqui apresentada.

---

[40] A XIV Reunião de Antropologia do Mercosul (RAM), foi realizada entre os dias 1 e 4 de agosto de 2023 na Universidade Federal Fluminense em Niterói, Rio de Janeiro, com o tema Reconexões e desafios a partir do sul global. *Cf.* https://www.ram2023.sinteseeventos.com.br/. O tema do meu trabalho foi *Cultura(s) Cigana(s): a pluralidade étnica cigana exposta a partir de diferentes campos etnográficos*, e foi apresentado no grupo de trabalho *GT 19: Antropologia e Estudos Ciganos/Romani: Perspectivas etnográficas e desafios teórico-metodológicos no Brasil e em outros países*, coordenado pela antropóloga Maria Patrícia Lopes Goldfarb, da Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Fui debatedor na *MR49 – Memória, construções identitárias e demandas políticas para os grupos Ciganos/Rom*.

[41] Nesse encontro apresentei um trabalho intitulado *"Necropolítica Ciganofóbica": o princípio norteador das relações entre o Estado Brasileiro e as comunidades Ciganas itinerantes*. *Cf.* https://www.gypsyloresociety.org/conference-program-2023.

3 "SER *POVO*": CONCEPÇÕES, DINÂMICAS E PARENTESCO

3.1 Um primeiro olhar

> *"Eu fiz um povo sozinha. Tem muita história aí! Passei por muita coisa meu filho! Agora eu sou chefe"* (Alaíde).

FIGURA 3: ALAÍDE EM SEU ACAMPAMENTO.



FONTE: Acervo da comunidade (2023).

Desde 2017 o *acampamento* do *Povo da Alaíde* se encontra fixado na cidade de São José dos Pinhais-PR, a 1,1 Km do Aeroporto Internacional Afonso Pena. Trata-se de uma das

dezenas de comunidades ciganas da etnia Calon presentes no Estado do Paraná, e tem esse nome por algumas razões. O fato de ser viúva do antigo chefe[42], Tião, falecido em 2002, colocou Alaíde na posição de sucessora da *chefia* (uma vez que seus filhos eram muito jovens), herdando o lugar de comando da comunidade[43]. Em segundo lugar, seu nome (Alaíde) se estabeleceu como referência também pelo fato de que o seu grupo, neste presente tempo, uma vez sem o antigo chefe, é formado por ela mesma, juntamente com seus filhos e suas respectivas famílias nucleares (somando-se mais um parente distante agregado, viúvo, conforme veremos mais adiante). Associado a isso, o fato de Alaíde ser a pessoa mais velha de seu núcleo familiar, lhe torna uma "referência", e lhe confere autoridade e respeito como chefe.

Certo dia, numa longa conversa sobre a sua história de vida, Alaíde afirmou "ter feito um povo sozinha". Tal afirmação, acompanhada de um leve sorriso, num tom de voz sereno, demonstrou sua satisfação com a sua posição de liderança, bem como sinalizava uma trajetória repleta de dificuldades. Ao ter seu nome elevado à referência de um "povo" ela entrou para a lista das nomenclaturas étnicas dos Calon da região sul do Brasil, tornando-se uma espécie de "protagonista", junto a outras poucas lideranças femininas, do passado e do presente, situadas num *status* diferenciado, destoando do aspecto generalizadamente patriarcal dos Calon sulistas, que, via de regra, nomeia seus povos com nomes e sobrenomes de figuras masculinas.

A história pessoal da Alaíde pode explicar, em parte, aquele sorriso e expressão de satisfação, uma vez que, como mulher, apesar de uma história dramática e atípica para uma cigana *calin*[44], se tornou uma referência regional. Nascida em Camaquã, no Estado do Rio Grande do Sul, no ano de 1965, Alaíde afirma a sua *ciganidade* com orgulho, declarando-se como uma "*cigana pura*" e "*verdadeira*", "*nascida de pai cigano e de mãe cigana*", "*com sangue cigano nas veias*".

> Eu nasci em Camaquã, no Rio Grande do Sul, pra baixo de Porto Alegre. Nasci na barraca, com parteira mesmo, andando no mundo. Meus pais eram ciganos legítimos... meu pai era dos Povo dos Galvão, e a minha mãe do Povo do Biráco, que rodavam o mundo todo. Cresci nas barracas, viajando pelo mundão. Desde sempre, eu nunca deixei a barraca. Sou cigana legítima! (Alaíde, setembro de 2023).

---

[42] É comum, para os Calon, utilizar a palavra *chefe* para se referir ao seu (ou, a sua) líder (*Cf.* cap. 7).
[43] É comum entre os Calon do sul do Brasil que a esposa do chefe exerça certa influência na liderança no grupo, participando das decisões que envolvem as viagens, as atividades comerciais e as estratégias em relação a conflitos internos e externos. Quando o marido chefe morre, é comum que um filho (geralmente mais velho), ou a esposa, assuma o comando do grupo. Quando Tião faleceu, seu filho mais velho (Marcelo) foi considerado jovem demais para assumir o comando, de forma que Alaíde se tornou a chefe do grupo (*Cf.* cap. 7).
[44] Feminino de *calon*.

A expressão "nasci na barraca" é comumente usada pelos Calon *viajeiros*[45], para afirmar sua "legitimidade" étnica e cultural. Sua afirmação faz ponte com a ideia de ser, agora, uma "chefe cigana", com uma "biografia digna de uma cigana legítima", que "nasceu na barraca", filha de pai e mãe ciganos. Aos quinze anos de idade Alaíde se casou com um jovem chamado Cali, um "primo"[46], com quem teve dois filhos, Titi e Voninho. Depois de alguns anos, quando seu pai (João Rita) já havia falecido, diante de muitos conflitos matrimoniais que considerou insuportáveis, Alaíde recebeu apoio da sua mãe (Zica) para se separar de Cali, um processo doloroso em que não lhe foi permitido, por força do costume do grupo, levar consigo seu filho Voninho, mas apenas a Titi. Uma vez separada, Alaíde migrou do Rio Grande do Sul para o Estado do Paraná, e, após dois anos morando com a mãe, conheceu o Tião, do *Povo dos Galvão* (filho de João Maria – moradores da região de Curitiba), com quem se casou e teve três filhos: Marcelo, Duda e Fabiano.

Com a morte de Tião, em 2002, Alaíde se viu num momento ímpar, onde se encontrava com filhos dependentes dela, ao mesmo tempo que tinha, agora, a obrigação de assumir a liderança do grupo; Não havia boas perspectivas, e todos estavam "sem rumo". Somada a essa situação também agregava, agora, a função de protetora de sua família, uma vez que o fato de Tião ter sido assassinado instalava uma grave inimizade entre a sua família e o grupo (também Calon) do autor do assassinato. Além da tensão causada pelo temor de um eventual ataque inesperado por parte do povo inimigo, a morte do *chefe* afetou sobremaneira as finanças do grupo. Sem o líder não havia quem provesse os recursos mais substanciais e as poucas economias que estavam reservadas acabaram por serem usadas rapidamente, sem reposição. Alaíde se tornou então a "administradora financeira" da família, recebendo a atribuição de principal provedora, tendo que dar conta do sustento daqueles que estavam sob seus cuidados.

A situação se agravou porque, como de costume, muitos pertences de Tião foram queimados, inviabilizando eventuais ganhos com a venda de algum desses itens[47]. Esse cenário economicamente limitado impôs a Alaíde, agora *chefe*, a necessidade de praticar estratégias de sobrevivência, pelo que conduziu o grupo a incursões mais econômicas do que gostaria (e

---

[45] Termo da linguagem coloquial dos Calon para se referir à itinerância ou nomadismo.

[46] Os Calon não fazem grande distinção acerca "do grau de parentesco", classificando os "primos" próximos ou distantes simplesmente como primos. Segundo Pereira (2009, p. 64) "os laços tribais de parentesco são tão fortes entre os ciganos que os indivíduos da mesma idade tratam-se por primos; quando são de idades diferentes, tratam-se por tios e sobrinhos. Desta forma, eles reforçam a unidade étnica". No caso de Cali, ele era filho do tio de Alaíde, Zeca – irmão da mãe dela, Zica.

[47] É uma tradição do grupo queimar todos os pertences de uma pessoa falecida, logo após sua morte. De fato há itens que não são queimados, como veículos, dinheiro, joias etc., no entanto, em geral, os objetos considerados de menor valor, ou que sejam considerados, por motivos diversos, diretamente ligados à memória da pessoa falecida, são eliminados para se evitar a "tristeza das lembranças" (*Cf.* cap. 5; 5.3).

precisava), não conseguindo distanciar-se geograficamente dos inimigos, como seria o ideal e mais seguro. Outro agravante que fragilizou o grupo, tanto economicamente quanto em termos de segurança, foi que, cerca de um ano após a morte de Tião, Titi se separou de seu marido C.. O fato de ter uma neta em tenra idade, com várias dependências (alimento, saúde, atenção básica etc.) aumentava ainda mais o desafio da Alaíde, que, como nova *chefe*, precisava assegurar ao menos as mínimas condições para a saúde integral da criança.

O fim do casamento de Titi gerou o aumento da vulnerabilidade na segurança do grupo porque a saída de seu ex-marido, automaticamente fez com que os parentes dele (irmãos, sobrinhos, cunhados etc.; que sempre integraram o então *Povo do Tião*), também fossem embora. Isso deixou o *Povo da Alaíde* bastante reduzido. Foi um momento de reconfiguração do grupo. Essa ruptura fechou as possibilidades de eventuais empréstimos de dinheiro, proteção física, doação de alimentos etc. por parte do ex-genro e seus irmãos, com os quais Alaíde, antes, poderia contar.

O tempo se passou e, durante alguns meses do ano de 2003, Alaíde e seu pequeno grupo acamparam no bairro Boqueirão, em Curitiba-PR – num terreno em frente ao terminal de ônibus, junto com uma família nuclear, do *Povo dos Galvão*, que se encontrava solitária. O senhor Lôli, sua esposa Goga e filhos já tinham um bom contato com Alaíde e sua família. Essa convivência intensa por alguns meses gerou uma grande proximidade entre Alaíde e Daniel, um dos filhos de Lôli, que tinha 18 anos na época. Em comum acordo entre as famílias eles se casaram naquele mesmo ano, o que foi visto por muitos como um fato atípico na comunidade Calon, considerando a significativa diferença de idade.

Ela, mais velha (46 anos) e viúva de Tião, manteve-se como *chefe* do grupo, no entanto, como afirmou, o Daniel, agora "marido da chefe", exercia influência nas decisões dela. Por isso, em determinadas circunstâncias, a *chefia* foi dividida entre Alaíde e Daniel, momento em que Marcelo (filho de Alaíde) começava a se impor perante algumas sugestões. "*Eu era chefe, mas o Daniel também era... ele também mandava, dava os palpites dele, as ideias. Mas eu é que era chefe. O Marcelo também dava as opinião dele. Nós decidia tudo junto às vezes. Era tudo junto*" (Alaíde, setembro de 2023).

O *Povo da Alaíde* pode ser compreendido a partir de sua configuração e relações com outros grupos. Uma série de acontecimentos, principalmente gerados a partir do falecimento do antigo *chefe*, produziram as configurações atuais, definindo um *grupo-base*[48], que é formado

[48] O *grupo-base* refere-se ao grupo de pessoas que está sob a liderança de Alaíde e permanece integrando o seu *povo*. Esse grupo pode ser alterado, a depender de diferentes situações e circunstâncias (conflitos, casamentos, propostas de outros grupos etc.).

por 15 pessoas (2 filhas, 2 filhos, 1 genro, 1 nora, 2 netas, 5 netos, 1 "primo" e 1 "sobrinha"). As categorias "primo", "sobrinho", "tio" e "parente" indicam o parentesco das pessoas que integram as diferentes linhagens conectadas entre si. Dessa forma, quando se fala em "primo", por exemplo, não significa que seja, necessariamente, o filho de um tio ou tia, mas pode significar primo do marido, da mãe, do pai, dos tios etc. O Bastião (59 anos), por exemplo, integrante do *grupo-base* do *Povo da Alaíde*, tem parentesco tanto com o pai de Alaíde (João Rita), como também com o Tião, seu falecido marido, pertencendo ao *Povo dos Galvão*. Ele acampa junto da Alaíde há muitas décadas, segundo se conta, há "*uns quarenta anos, quando a Titi nasceu*".

Com uma história dramática[49], frequentemente acampando junto ao grupo, sua integração e fixação no povo, só se deu, de fato, anos mais tarde, quando se viu sem amparo de outros familiares, recebendo a acolhida do então *Povo do Tião*, fato que o levou a decidir integrar-se. Sua esposa, Lilica, faleceu em 2022, vítima de um câncer, e desde então ele vive sozinho num local próprio, dentro do acampamento.

Quanto à "sobrinha" de Alaíde, Sol, casada com seu neto, Cainã, é neta de uma prima de Alaíde (Marta), e, portanto, não é uma "sobrinha direta", em linha transversal (filha de um irmão ou irmã). Sol e Bastião são classificados como *parentagem*, termo nativo que diz respeito a uma ampla rede de parentesco, próximos e distantes.

[49] Segundo os relatos dos filhos da Alaíde, o pai e o avô de Bastião foram assassinados no dia de seu noivado, por familiares da noiva, quando jovem. A tragédia gerou grande crise nele, que, perdendo a referência de grupo, passou a acampar com diferentes *turmas* (termo nativo para se referir a grupo, comunidade, povo local).

TABELA 1: GRUPO-BASE DO *POVO DA ALAÍDE*.

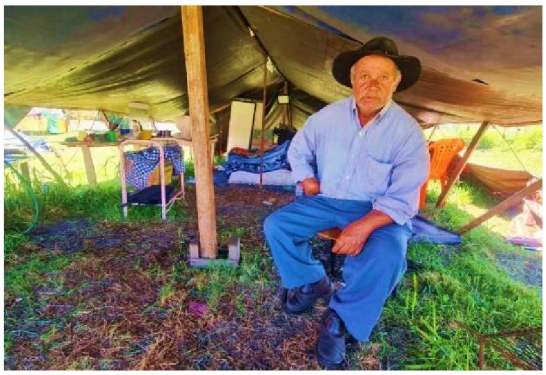
Nomes	Chefe	Filhas	Filhos	Genro	Nora	Netas	Netos	Parentes	Observação/ grau de parentesco
1. Alaíde	■								Chefe
2. Titi		■							Filha mais velha
3. Duda		■							Terceira filha mais velha
4. Marcelo			■						Segundo filho mais velho
5. Fabiano			■						Filho mais novo
6. Rodrigo				■					Marido da Duda
7. Danieli					■				Esposa do Marcelo
8. Esmeralda						■			Filha da Duda
9. Bianca						■			Filha da Duda
10. Cassiano							■		Filho da Titi
11. Cainã							■		Filho do Marcelo
12. Kaique							■		Filho do Marcelo
13. Isaque							■		Filho do Marcelo
14. Ivan							■		Filha da Duda
15. Sol								■	"Sobrinha"(esposa do cainã)
16. Bastião								■	"Primo"(parente do pai da Alaíde, bem como de Tião, ex-chefe dogrupo)

FONTE: O autor (2024).

4



5





6

FIGURA 4: ALAÍDE E SEUS QUATRO FILHOS: MARCELO, FABIANO, ALAÍDE, DUDA E TITI.
FONTE: O autor (2024).

FIGURA 5: BASTIÃO EM SUA BARRACA.
FONTE: O autor (2024).

FIGURA 6: CAINÃ (FILHO DE MARCELO) E SUA ESPOSA SOL.
FONTE: Cainã (2018).

O *grupo-base* do *Povo da Alaíde* recebe, constantemente, pessoas que formam um "grupo de visitantes frequentes"[50], que são, na sua maioria, famílias nucleares (ou famílias conjugais[51]) que estão coligadas a rede de parentes, mesmo pertencentes a outros povos. Trata-se de um grupo que apenas frequenta a comunidade, sem integrá-la de fato, passando apenas algumas "temporadas" (períodos relativamente curtos de tempo), de tempos em tempos, por razões diversas, e que estão fora da jurisdição da liderança de Alaíde. Esse "grupo de visitantes frequentes" soma, atualmente, também 15 pessoas, em diferentes posições dentro do universo de relações do grupo.

Em momentos indeterminados a filha mais velha da Titi, Cassandra, juntamente com seu esposo Fairam – do *Povo do Biráco* – e sua filha Isadora, passam temporadas de alguns dias ou semanas no acampamento. Quando isso ocorre é comum que os pais de Fairam (Neide e Neri) também passem temporadas no acampamento, convivendo com o *Povo da Alaíde* e prestando assistência ao filho, nora e neta. O mesmo acontece com Leandro – *Povo do Osvaldo*, primo de Rodrigo (marido da Duda) – e sua família nuclear (a esposa, Délia – oriunda do *Povo de Guamiranga* – e seus 3 filhos[52], Indianara, Davi e Paola) que também integram esse grupo de visitantes.

A convivência de Rodrigo com o *Povo da Alaíde* é de longa data, tendo iniciado há anos, quando seu pai Osvaldo (juntamente com sua família nuclear[53]) acampava com o então *Povo do Tião*. Com o seu falecimento o Leandro decidiu permanecer junto a esse grupo – que veio a se tornar *Povo da Alaíde*, enquanto suas irmãs acompanharam seus respectivos maridos.

---

[50] Esse grupo não é fixo e, portanto, pode ser alterado nas mais diversas e imprevisíveis circunstâncias, aumentando ou diminuindo.

[51] Grupo constituído por marido, mulher e filhos menores ou solteiros (GLOBO, 1974, p. 128).

[52] Leandro e Délia têm, além dos 3 filhos, outra filha, a Camila, 21 anos, que é casada com Iran, do Povo do Picháca. Como mulher ela integra hoje o povo de seu marido e não tem costume de passar temporadas com seus pais e irmãos. Durante a escrita da presente tese a Indianara, a segunda filha em idade, casou-se, no Rio Grande do Sul.

[53] Lurdes (esposa), Leandro, Ciara (filhos), Tica (enteada).

TABELA 2: GRUPO DE VISITANTES FREQUENTES

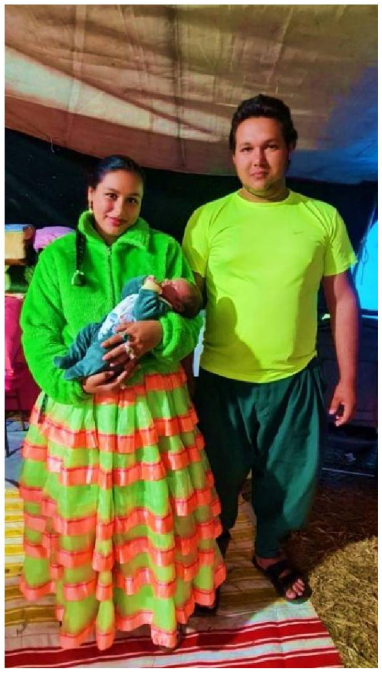
Nomes	Neta	Bisneta	Bisneto	Marido	Sogra da	Sogro de	Parente	Observação/ relações de parentesco
1. Raissa	■							Filha da Duda
2. Cassandra	■							Filha da Titi
3. Isadora		■						Filha da Cassandra
4. Naiam			■					Filho da Raíssa
5. Giovani				■				Marido da Raíssa
6. Failam				■				Marido da Cassandra
7. Zenaide					■			Sogra da Raíssa
8. Neida					■			Sogra da Cassandra
9. Vilmar						■		Sogra da Raíssa
10. Neri						■		Sogro da Cassandra
11. Leandro							■	Primo do Rodrigo (marido da Duda)
12. Délia							■	Esposa do Leandro
13. Indianara							■	Filha do Leandro
14. Davi							■	Filho do Leandro
15. Paola							■	Filha do Leandro

FONTE: O autor (2024).



FIGURA 7: PARTE DO *POVO DA ALAÍDE*. FILHOS, NETOS E AGREGADOS.
Nota: Da esquerda para a direita: Cassiano (filho da Titi), Esmeralda (filha do Marcelo), Cainã (filho do Marcelo), Sol (esposa do Cainã), Cassandra (filha da Titi), Alaíde com seu neto Isaque no colo (filho do Marcelo) – em sua frente o Kaíque (filho do Marcelo), Bianca (filha da Duda), Duda, Fabiano, Titi (com sua neta, Isadora, no colo), Dani (esposa de Marcelo), Marcelo, Rodrigo e Fairam.
FONTE: O autor (2024).

FIGURA 8: RAÍSSA (NETA DE ALAÍDE, FILHA DE DUDA), GIOVANI, SEU MARIDO, E NAIAM, SEU FILHO.



FONTE: O autor (2024).

FIGURA 9: VILMAR E ZENAIDE (SOGROS DA RAÍSSA).



FONTE: O autor (2024).

Em sua linguagem coloquial os Calon utilizam o termo *povo* como sinônimo para "família" ("família da Alaíde" = "povo da Alaíde"; "família do Dico" = "povo do Dico"; "família do Jáca" = "povo do Jáca" etc.), considerando a ideia de uma organização política-intra-afetiva. Essa relação, no entanto, precisa ser analisada em seu uso cotidiano[54]. O termo "família" está associado à ideia de coletivo, grupo e etnia, e tem variações semânticas a depender do contexto de fala. O significado imediato diz respeito ao grupo de "familiares locais" (consanguíneos ou não[55]) – ou *local-familiar* – indicando um conglomerado de famílias

[54] Pires Filho, um cigano da etnia Rom, advogado, professor universitário e escritor, define povo da seguinte maneira: "a nossa definição de povo: o conjunto de indivíduos que falam a mesma língua, têm costumes e hábitos idênticos, afinidade de interesses, uma história e tradições comuns" (PIRES FILHO, 2005, p. 20). A linguagem utilizada por Pires Filho é semelhante ao que se encontra na definição do vocábulo etnia, em *O Grande Dicionário da Língua Portuguesa* (*Cf.* RIOS, 2010) (e outros dicionários), que assim descreve a palavra: "grupo de pessoas com estrutura familiar, economia e cultura comuns". O termo povo, na perspectiva nativa do *Povo da Alaíde*, tem seus significados desconectados de definições técnicas, acadêmicas ou literárias, pois seu sentido se dá de forma prática, relacionada à sua visão de mundo, e não com base ou semelhança às definições encontradas em dicionários, enciclopédias ou quaisquer outras literaturas. De qualquer forma, a definição de Evans-Pritchard sobre povo, em Os Nuer ([1940] 1999), faz mais sentido para o que estamos tratando aqui: "Por 'povo', queremos dizer todas as pessoas que falam a mesma língua e que têm, sob outros aspectos, a mesma cultura e que se consideram diferentes de agregados semelhantes". Nota: ao longo desta pesquisa utilizo a palavra *povo* (em itálico) quando me refiro a sua categoria nativa e povo (sem itálico) quando de sua categoria analítica, em seu significado mais abrangente tal qual temos em dicionários, conforme vimos.

[55] Uma comunidade cigana pode ser composta por pessoas de diferentes grupos, considerando casamentos mistos (com pessoas não ciganas, ou ciganas de outros povos ou etnias) e adoções de crianças não ciganas, ou de outros povos e etnias. É o caso da esposa de Marcelo (filho da Alaíde), Dani, que é *gajin* (não cigana) e que, mesmo

nucleares[56], ligadas por parentesco consanguíneo ou afinidade com o(a) *chefe*. É nesse ajuntamento mais coeso onde se observa mais solidariedade mútua, unidade, convivência e compromisso: trocas, visitas entre si, consumo de alimentos em comunidade, cumplicidade, apoio nas dificuldades etc.

"Nóis aqui somos uma família. Tem meus irmãos, sobrinhos, a cunhada, minha mãe e eu, e os parentes, é o nosso povo aqui" (Fabiano, novembro de 2023). *"Pra mim povo é família e geração"* (Cassiano, abril de 2024). *"Nóis aqui é tudo família de sangue, tudo parente. Minhas mãe, meus irmãos, a mulher, os nossos filhos. Só a Dani que não, mas é família nossa igual, porque é minha mulher, entende?"* (Marcelo, novembro de 2023).

"*Bom, uma família foi embora; fica mais vazio o acampamento*", disse o Marcelo (dezembro de 2023) ao se referir a mudança temporária do Rodrigo, sua esposa Duda e os filhos (uma família nuclear). "*Tem que trabalhar pra dar o que comer pra família da gente... é muié e filha que precisa comer*" (Fairam, novembro de 2023). "*Nóis usa* [a palavra] *povo pra falar família, por isso nóis samo o povo da Alaíde. É a família da Alaíde, os filho, os neto e outros que mora com nóis"* (Titi, fevereiro de 2024).

Dentro do sentido *local-familiar* temos o uso da palavra para se referir às crianças ciganas do grupo, um sentido *infanto-familiar*. "*Nóis trabalha para dar o melhor pra família, pras nossas crianças*" (Marcelo, novembro de 2023). *"Família, pra nóis é os nossos filhos"* (Marcelo, fevereiro de 2024). "*A família* [crianças] *num deixa nóis trabalha sossegado! Sai daqui criançada, vão brincar*", disse o Cassiano (abril de 2024), enquanto analisávamos as fotos tiradas por ele, num exercício etnográfico. "*As criançada gosta de brincar... família é só alegria*" (Marcelo, janeiro de 2024). "*Agora tenho família*", disse o Giovane (fevereiro de 2024), meu compadre, quando participamos da festa em comemoração ao nascimento de seu primeiro filho, o Naiam. "*Tadinha, perdeu a familinha*" (maio de 2024), disse a Titi, ao comentar o aborto espontâneo sofrido por uma das *calin* do grupo. "*Igor, tu e a Sayuri tem duas família* [filhos] *né? Não quer ter mais não?*" (Titi, novembro de 2024).

Poderíamos questionar se esse "subsentido", *infanto-familiar*, que se vê dentro do contexto *local-familiar*, não estaria fora do eixo da nossa análise da associação "família" e "*povo*" aqui elaborada. Considere-se, contudo, que ao identificar as crianças como "*família-*

---

assim, pertence a "família da Alaíde", como parente por afinidade. Outros povos ciganos, assim como o *Povo da Alaíde*, possuem membros não ciganos, seja alguém que se casou com uma pessoa do grupo, seja uma criança não cigana adotada por um casal do grupo – considere-se que casos de adoção de não ciganos é algo bastante raro.

[56] Grupo integrado por várias famílias individuais ou nucleares que residem sob o mesmo teto ou num conjunto de moradias menores (GLOBO, 1974, p. 129), ou, em outra definição, "duas ou mais famílias nucleares com parentesco próximo, reunidas em um grupo doméstico maior" (HAVILAND *et al.*, 2011, p. 311)

povo", podemos pensar que tal tratamento é, por assim dizer, escatológico, ou seja, uma visualização das crianças como a geração que perpetuará o *povo* ao qual pertencem.

Campos (1999, p. 38) diz que "a criança [cigana] é a continuação da raça e, por isso, adorada". O Calon espanhol Heredia (1974, p. 90-91) diz que, "sabemos, com a maior simplicidade do mundo, que os nossos filhos são parte e prolongamento de nós mesmos". O sentido infanto-familiar coligado ao sentido mais amplo, no contexto local-familiar, aponta para um sentimento de expectativa e esperança de futuro da comunidade, projetado nas crianças.

Outra consideração é a perspectiva de que a ideia de "família-povo", expressada nos sentidos discutidos até aqui (*local-familiar* e *infanto-familiar*) são sugestivos a ideia de unidade, tal como descreve Evans-Pritchard (1999, p. 154) acerca dos sistemas políticos das tribos Nuer. Vemos algo semelhante entre os Calon do *Povo da Alaíde*. "Quanto menor o segmento tribal, mais compacto é seu território, mais contíguos estão seus membros, mais variados e íntimos são seus laços sociais e genéricos, e mais forte, portanto, é seu sentimento de unidade". Sendo assim, a concepção de *povo*, associada a ideia de família local e de seus filhos, converge para o pensamento de comunhão entre iguais.

Outro uso comum, mais abrangente, aponta para a ideia de "família étnica", bifurcada em duas dimensões: 1) *família cigana conhecida* e 2) *família cigana abrangente*. A primeira se refere aos parentes e agregados consanguíneos e não consanguíneos, englobando tanto os mais próximos (*local-familiares*) como os mais distantes ("não locais") – desde que constituam a rede de parentesco mais ampla, a partir do *ego* ("pessoa central a partir de quem o parentesco é traçado"; *Cf* HAVILAND *et al.*, 2011, p. 329), no caso aqui, a Alaíde. Aqui, pensa-se, primeiramente em indivíduos e famílias Calon, com seus agregados (eventuais parentes por afinidade), conquanto estejam conectados ao complexo de parentesco ao qual o *povo local-familiar* pertence.

Como exemplo dessa primeira correlação, vejamos a fala de Cassandra, neta da Alaíde: "*Os parente do meu marido, o sogro, a sogra, é família minha também, é tudo cigano, tudo nóis"* (Cassandra, abril de 2024). Nessa fala Cassandra não inclui, por exemplo, os Calon de outros grupos (Calon Paulista, Baiano, Mineiro etc.) e/ou etnias (Rom, Domari, Sinti etc.), pois não se encontram na sua rede de parentes. "*As famiagem* [família] *da gente, se juntar tudo é muito grande. Não tem fim! Conta aí o marido da Cassandra, os pais dele, o povo dele que é nossos parente, meus primos, sobrinho, os parente do Rodrigo, me genro, os primo dele, tudo..."* (Alaíde, março de 2024). Alaíde se refere aos parentes conectados à sua rede de parentesco, próximos e/ou distantes – todos conhecidos, qualificados e nomeados, que são identificáveis num "mapeamento" imaginativo, como num diagrama de parentesco.

Nessa primeira dimensão percebi, durante as entrevistas, certa confusão no sentido do uso do termo "*família/povo*", pois, numa fala ouvi a associação de um sobrinho da Alaíde que vive numa cidade distante, como se esse fosse parte do *Povo da Alaíde*. Enquanto construíamos um mapeamento básico de municípios com presença Calon, no Estado do Paraná, eu e Rodrigo conversávamos sobre a abrangência geográfica da rede de parentesco ligada ao grupo local. No trecho a seguir, de uma conversa minha com Rodrigo, podemos perceber um pouco da confusão do sentido de "*família/povo*", alternando entre o significado *local-familiar* e o de *família cigana conhecida* (dentro da dimensão "família étnica"):

> — Igor: E qual seria o parentesco dos Calon de Guamiranga com o grupo aqui?
> — Rodrigo: O Goiano mora lá, ele é sobrinho da Alaíde.
> — Igor: Ah, sim, lembro dele. A última vez que o vi foi há muitos anos. Mais alguém?
> — Rodrigo: Só ele mesmo, e os filhos né, que tem o sangue dele. É tudo povo da Alaíde.
> — Igor: Como assim, povo da Alaíde, Rodrigo?
> — Rodrigo: É jeito de falar. Como ele é sobrinho da Alaíde, eu falo povo da Alaíde, mas ele se casou com a Cléia, e por isso ele é do povinho[57] ali do Divonzir, povo de Guamiranga, não, assim, povo da Alaíde daqui, entende? (Diário de campo, 11 de agosto de 2023).

Nessa fala de Rodrigo temos um aparente duplo sentido ocasional no uso da palavra *povo* significando "parente". Goiano (nome do filho de Chico – irmão de Alaíde), foi associado, pontualmente (e equivocadamente), como alguém do *povo* da Alaíde, não por fazer parte do *Povo da Alaíde* em si – essa comunidade autônoma com um *grupo-base* definido dentre os Calon – mas por ser sobrinho dela. Note-se que Rodrigo explicou sua fala assim que questionado, em tom autocorretor: "*é jeito de falar*". De fato Goiano pertence ao *Povo do Divonzir*, seu sogro, pois foi morar junto ao grupo da esposa, cedendo a um arranjo de exceção da patrilocalidade, nesse caso, para o marido[58].

A segunda dimensão do entendimento de "*família/povo*" dentro de uma perspectiva da "família étnica", é a da *família cigana abrangente*, que diz respeito aos "ciganos como um todo", conhecidos ou não, independente da divisão étnica a que pertençam, estando, todos,

---

[57] Quando Rodrigo usa a palavra "*povinho*" ele se refere a um grupo diminuto. "*Quando nóis fala povinho é que é muito pequeno, não povo grande. Tem pouca gente, entende?! Não é desprezando não. Nóis mesmo é um povinho, porque tem pouquinha gente*" (Titi, janeiro de 2025).

[58] No padrão cultural dos Calon sulistas a regra que prevalece é a de patrilocalidade para a mulher, ou seja, o ato do casamento torna a noiva pertencente, por afinidade (ou consanguíneo quando se trata de casamento entre primos), ao povo de seu marido, como veremos mais adiante, neste capítulo.

interligados pela etnia. Aqui se pensa num sentido ilimitado, se referindo a "todos os ciganos que existem no mundo". Esse sentido dá a entender um senso de pertencimento étnico amplo cuja amplitude cultural, geográfica, linguística, religiosa, histórica etc. é desconhecida, sendo apenas imaginada[59], dando a ideia de uma "rede étnica familiar" em que todos os ciganos (de todos os lugares, culturas e épocas) estariam, em última análise, num mesmo complexo étnico comum – *macrociganidade*[60].

"Cigano é tudo família, é tudo o mesmo sangue. No fim todo cigano é parente um do outro, é tudo família, no mundo inteiro" (Rodrigo, outubro de 2023). Essa fala de Rodrigo, durante o *Annual Meeting of Gypsy Lore Society and Conference on Romany Studies*[61] (São Paulo, outubro de 2023), num ambiente onde havia ciganos de diferentes países e etnias, aponta para a noção de um "único povo-família", sugerindo uma conexão étnico-racial global, "os ciganos do/no mundo".

Quanto a isso, conectado à ideia de *macrociganidade*, desenvolvi, na dissertação de mestrado, a noção de *ciganidade glocal*:

> A intersecção das perspectivas do senso comum, da identidade global e da particularidade me faz pensar em uma "ciganidade glocal", isto é, uma identidade étnica global e local simultaneamente. "Ser cigano" significa tanto estar sujeito às dinâmicas sociais que as identidades atribuídas externamente impõem, como a se perceber dentro de uma comunidade global "dos ciganos", capaz de equalizar e coligar múltiplas identidades ciganas, bem como reconhecer as singularidades socioculturais particulares, de cada grande ou pequeno grupo (SHIMURA, 2017, p. 42).

O sentido de *povo* como *família abrangente* dá a entender uma *glocalidade*, uma vez que a pessoa cigana local entende estar interligada com algo maior, global, uma abstração subjetiva: "[...] qualquer comunidade maior que a aldeia primordial do contato face a face (e talvez mesmo ela) é imaginada" (ANDERSON, 2008, p. 33). Diante do exposto, a denominação *Povo da Alaíde* – que associa o termo *povo* ao nome de uma pessoa, tem no primeiro significado

---

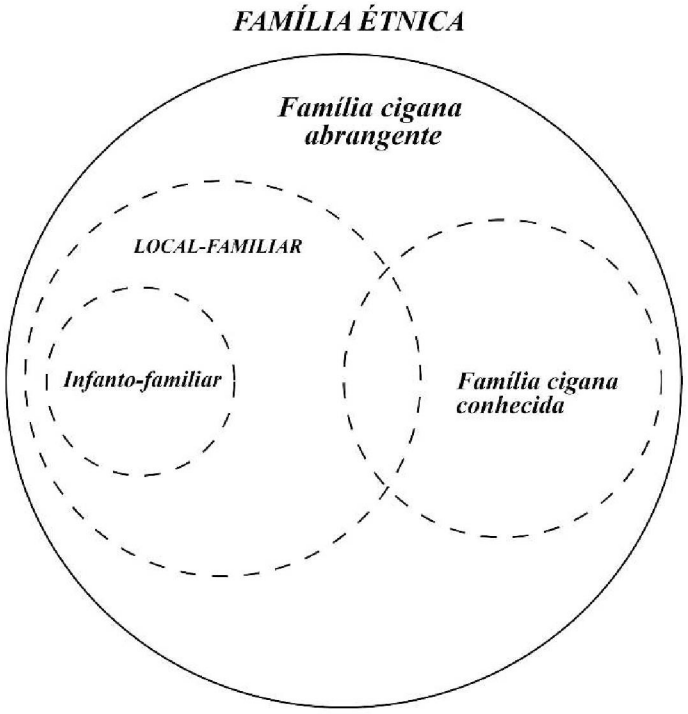
[59] A ideia de uma "comunidade cigana global imaginada", para além do que se pode conhecer, parece dialogar, em termos, com a tese de Benedict Anderson (2008), acerca das "comunidades imaginadas": "Ela [a comunidade] é imaginada porque mesmo os membros da mais minúscula das nações, jamais conhecerão, encontrarão, ou sequer ouvirão falar da maioria de seus companheiros, embora todos tenham em mente a imagem viva de comunhão entre eles" (*op. cit.*, p. 32); "... qualquer comunidade maior que a aldeia primordial do contato face a face (e talvez mesmo ela) é imaginada" (*op. cit.*, p. 33).

[60] Conceito que desenvolvi na dissertação de mestrado, referindo-se a expressão da *ciganidade* num dimensão ampla: "a ciganidade é subjetiva, notoriamente composta por uma pluralidade étnica e cultural, como um 'mosaico', formada por múltiplas unidades [....] 'macrociganidade' – essa "identidade comum dos ciganos'" (SHIMURA, 2017, p. 42).

[61] *Cf.* https://www.gypsyloresociety.org/annual-meeting

de família, o *local-familiar*, seu sentido imediato a partir do qual se pensam outros sentidos. A *família-povo* da *Alaíde* é o ponto focal que engloba o sentido *infanto-familiar* e do qual se projeta a ideia da *família cigana conhecida*, que, por sua vez, entende-se, faz parte de algo mais amplo, a *família cigana abrangente*, desconhecida, com a qual não se tem contato, mas que, sabe-se, existe e está espalhado, presente em diversas partes do mundo.

FIGURA 10: SIGNIFICADOS DA PALAVRA *FAMÍLIA* EM SUA CORRELAÇÃO COM O TERMO *POVO*.



FONTE: O autor (2024).

Uma análise mais cuidadosa das implicações da noção nativa de *povo* nos ajuda a entender a dinâmica da organização social dos Calon da região sul do Brasil, uma vez que o surgimento de um "novo *povo*" (ou, um "novo grupo ou comunidade"; nos moldes do *Povo da Alaíde*) está intrinsecamente associado às relações entre diferentes núcleos familiares dentro de um *povo*. O *Povo da Alaíde*, como tal, é autônomo, ou seja, possui sua própria estrutura organizacional (ainda que seja uma reprodução do modelo já existente entre os demais *povos* afins), financeira, hierárquica etc., sem estar subordinado a outro *povo*.

Um *povo*, dentro do espectro dos Calon, pode surgir a partir de diferentes processos (crescimento demasiado de uma família nuclear, escassez econômica do *povo* a que se pertence, e a consequente saída para buscar novos caminhos comerciais de forma independente, casamentos exogâmicos etc.), mas, via de regra, qualquer que seja o motivo, geralmente está

relacionado aos conflitos internos e/ou externos. "*Uma família só sai do meio do povo se brigar grave*" (Rodrigo, novembro de 2023). Depois de "iniciado", "nascido" ou "organizado", o *povo* (o grupo) apenas se mantém através das gerações, ou desaparece, por motivos vários (baixa natalidade, conflitos internos graves, casamentos mistos [com não ciganos, ou com ciganos de outros povos e etnias], ou quando há mais mulheres do que homens [que, por conta da patrilocalidade, quando se casam, passam a ir morar com o povo do marido, diminuindo a população do seu próprio povo, fator que pode ser decisivo para o fim de um povo).

No caso do atual *Povo da Alaíde*, trata-se de uma continuidade do *Povo do Tião*, que antes era *Povo do João Maria* (ligado ao *Povo dos Galvão*). O nome "*Povo da Alaíde*" surge, de fato, como já vimos, por conta de um grave conflito externo. "*Depois que o Tião foi morto nós viramos o povo da Alaíde*" (Titi, novembro de 2023).

Mas qual é o processo comum do surgimento de um *povo*, esse núcleo autônomo Calon? Primeiro ele é (auto)gerado dentro de outro *povo*, num contexto fechado. O crescimento de uma família nuclear a torna uma espécie de "subgrupo" interno. Por isso podemos pensar que um *povo*, a depender do tamanho de sua população, é constituído, de fato, por famílias nucleares que, ao crescerem, se tornaram subgrupos internos, a partir dos casamentos dos filhos e chegada de netos. Esse "subgrupo", portanto, é um potencial *povo*, a depender dos fatos futuros que podem resultar na sua emancipação do *povo* de origem.

O processo é dinâmico. Uma família nuclear que cresce e se torna subgrupo não decide se emancipar do seu *povo* sem um motivo plausível. A situação financeira de um *povo* pode estar em grave situação, mas isso não é necessariamente suficiente para gerar a debandada de algum subgrupo, e isso por conta do espírito solidário que une a comunidade, onde geralmente há ajuda mútua. Nem mesmo uma viagem muito prolongada de determinado subgrupo, distanciando-os geograficamente por certo período, seria capaz de "desligá-lo" de seu *povo*. Outra possiblidade, hipotética, seria o caso de duas filhas únicas de um casal casarem-se com homens de outro *povo* (sendo esses homens pertencentes a um mesmo *povo*). O casal (pais) não deixaria o *povo* a que pertence para se unir ao *povo* dos seus genros.

A afirmação de Rodrigo, acima, aponta que somente os conflitos graves poderiam gerar o descolamento de um subgrupo em relação ao seu *povo*. Por "grave" Rodrigo se refere, principalmente, a ameaças de morte, ou mesmo a concretização dessas. O medo de um escalonamento do conflito, seja de represálias ou de uma intensificação de ataques faz com que os envolvidos se afastem e/ou se isolem, buscando autopreservarem-se. Tais conflitos podem levar um "*pai de família*" (representando um subgrupo) a decidir emancipar-se do *povo* a que pertence. Esse pai da família, *chefe* de sua família, então, leva consigo sua esposa, filhos e netos

– e, eventualmente algum outro parente, gerando um novo grupo, do qual será *chefe* absoluto[62] e que, portanto, levará o seu nome como referência.

Em minha pesquisa etnográfica com o *Povo do Biráco*, foi-me relatado alguns fatos relacionados a essa dinâmica, de forma que pude compreender parte do processo do surgimento de um povo nesse contexto cultural.

> Meus interlocutores afirmam que o grupo leva o nome de "Povo do Biráco" em homenagem a um antigo chefe e patriarca, falecido em 1982 no interior do Paraná ("próximo a cidade de Pato Branco"), chamado Benedito Morais, cujo apelido "desde criança" era "Biráco". Os relatos de diferentes anciãos não apresentam muitos detalhes, mas o que se conta é que Morais era "filho de ciganos paulistas" que vieram para a região Sul "há mais de cem anos". Os motivos desse deslocamento não são reveláveis ou são desconhecidos, mas acredita-se que conflitos familiares no seu grupo de origem, em São Paulo, provocaram esse movimento migratório. Uma vez morando na região Sul, firmaram-se em transitar especialmente no estado do Rio Grande do Sul, onde assimilaram diversos aspectos culturais externos, dentre os quais as vestimentas e o estilo musical. Conta-se que o Povo do Biráco recebeu esse nome somente depois de um grave conflito entre primos, "há cerca de setenta anos", quando por motivos desconhecidos "primos se levantaram contra primos" e com exceção de Morais, que na época era muito jovem, todos foram mortos. Nesse conflito mortal seus três irmãos foram assassinados e ele, ficando sozinho e tornando-se "o mais velho do grupo", acabou assumindo a responsabilidade de cuidar de seus sobrinhos e sobrinhas, o que fez até o final da vida. Os chefes contam que as viúvas não se casaram, como "rezava o costume dos antigos", e à medida que os jovens atingiam a "idade de casar", foram unindo-se em matrimônio, "entre primos", fortalecendo o grupo outra vez, tornando-se um "grande povo" (SHIMURA, 2017, p. 74-75).

A dinâmica do surgimento de um novo ajuntamento (*povo*), via de regra, inclui alguns fatores ligados ao tamanho de sua população e questões econômicas. Um novo grupo está ciente de que precisará autossustentar-se, o que está diretamente ligado ao tamanho populacional do subgrupo emancipado, bem como a sua ocupação econômica e/ou reserva financeira que, eventualmente, será usada em situação de emergência.

---

[62] Uma família nuclear ou extensa que tão somente integra um *povo*, sem estar em posição de liderança, se sujeita à *chefia* do grupo, no entanto, cada pai de família tem autoridade para resolver problemas e dar ordens dentro de sua barraca, no âmbito do seu núcleo mais direto (esposa, filhos, netos etc.). Sua liderança, nesse sentido, é restrita e não alcança o grupo como um todo. A liderança "absoluta", numa dimensão "macrogrupo", é do(a) *chefe* do *povo*, que toma decisões em questões maiores, como a rota das viagens, os caminhos para resolução de conflitos, a intermediação com pessoas e instituições da sociedade envolvente – eventualmente ele interfere em questões mais familiares de um ou outro pai de família. É importante dizer que é possível que um novo *povo* se organize com mais de um subgrupo, e nesse caso essas famílias entram em acordos sobre quem será seu *chefe*.

Para que entendamos mais amplamente esses processos, pensemos no modelo de família Calon, sobretudo sulista. Suas interrelações me parecem mesclas das dinâmicas da família do contexto romano, conhecidos pelo Ocidente, sendo, em determinados momentos ambíguas e contraditórias, pois são executadas na medida dos fatos e contextos socioculturais, com eventuais adaptações, o que inclui manutenções ou revogações de regras consuetudinárias estabelecidas.

Via de regra o crescimento de uma família nuclear se dá pelo casamento dos filhos homens, uma vez que a mulher geralmente se junta à família do marido ("adição" ao grupo do marido), sendo integrada ao *povo* dele, deixando seus pais e irmãos – quando há ("subtração" do grupo de seus pais). Esse costume sugere uma cultura patrilocal[63], já que implica na sujeição dessa mulher, agora casada, à liderança de seu sogro, regra semelhante ao que vemos no modelo de família romana, na dimensão *proprio iuri*, em que o *pater familias*, como chefe, exercia o poder sobre os membros de sua família – esposa, filhos, netos, noras e agregados (*Cf* ALVES, 2017).

No caso de casamentos endogâmicos[64], em que a noiva permanece morando no mesmo grupo local, a dinâmica adição/subtração pode ou não ser "neutralizada", a depender do arranjo familiar. Se a mulher se casa com o filho do *chefe*, por exemplo, ela, que já faz parte do grupo e, portanto, já está subordinada a esse chefe (seu sogro), continua sendo sujeita a esse mesmo *chefe*. Porém, se a noiva é filha do *chefe* e se casa, por exemplo, com o filho de um *chefe* de outro *povo*, ela se torna, agora, pertencente a esse outro *povo*, sujeitando-se, agora, à liderança de seu sogro[65], que é o *chefe*. Outro arranjo seria o casamento de uma mulher, filha pertencente a um subgrupo qualquer, com alguém que também pertence a um subgrupo qualquer, do mesmo *povo*. O casal continua simplesmente compondo aquele *povo*, subordinado à liderança do seu *chefe*, nada alterando nesse sentido.

---

[63] Regime matrimonial segundo o qual a esposa passa a residir com a família do marido, no local onde ele residia antes do casamento.

[64] O termo endogamia, para designar o casamento entre o próprio povo, pode parecer relativo nesse caso, uma vez que pode-se pensar, por exemplo, em casamentos entre primos (filhos de dois irmãos) e, outro exemplo, entre filhos de primos distantes, mas que estão debaixo de uma mesma liderança, ou seja, pertencem ao mesmo povo. Em ambos os casos podemos pensar em endogamia, respectivamente: exogamia porque o casamento é entre primos, e exogamia porque o casamento é entre parentes distantes, mas que são ciganos e pertencem ao mesmo povo. O segundo caso não seria exogamia, uma vez que, mesmo distantes, as famílias dos noivos estão no mesmo grupo. Exogamia seria, por exemplo, casamento entre ciganos de um povo e não ciganos que não pertencem ao povo local, ou ainda, entre um Calon e uma pessoa de outro grupo étnico (Rom, Domari, Sinti etc.).

[65] Casos assim ocorrem, geralmente, quando um povo é muito pequeno em população, não possuindo filhos o suficiente (homens e mulheres) para se darem em casamento, ou então na mesma idade para casarem-se entre si, exigindo alianças com outros povos para darem seus filhos e filhas em casamento.

Em resumo, portanto, o surgimento de um *povo* como um grupo autônomo, via de regra, começa com uma família nuclear (pai, mãe, filhos) integrante de um determinado *povo*, que cresce em população pela via dos casamentos dos filhos (e, eventualmente, com a chegada de netos), tornando-se um subgrupo. Uma vez envolvendo-se em conflito, uma briga, dentro ou fora do grupo – sendo esse subgrupo quem ataca ou é atacado – pode decidir emancipar-se, desconectando-se do *povo* ao qual pertence ("*povo* de origem" ou "de pertencimento"), assumindo sua independência, gerando um novo *povo* (grupo, comunidade). A partir desse momento essa família não mais se subordina à liderança do(a) *chefe* anterior, mas define sua própria liderança, traçando suas rotas de viagens, criando sua própria agenda e definindo suas relações intergrupais.

Dito isso, é importante destacar um conhecimento elementar em relação à cultura: seu dinamismo. A depender dos contextos históricos, sociais, culturais, políticos, econômicos e geográficos que esse novo *povo* transita e/ou se encontra, podem ocorrer mudanças em seu modo de vida, pois que assimilam novas lógicas e códigos, gerando contrastes comportamentais com seu *povo* de origem, tal como mencionado por Barth (2011, p. 192) em relação aos pathans.

> Um bom exemplo é o caso dos modos de divisão e da diversidade dos sistemas locais dos pathans examinados mais adiante. Pelos valores básicos dos pathans, um pathan do sul, proveniente das áreas montanhosas, homogêneas e de linhagem organizada, só pode achar o comportamento dos pathans do Swat tão diferente e repreensível em comparação com seus próprios valores, que ele chega a dizer que seus irmãos do norte "não são mais pathans". De fato, segundo 'critérios objetivos", seu padrão manifesto de organização parece estar muito mais próximo aos do punjabis. Mas foi-me possível, explicando as circunstâncias no norte, fazer com que os pathans sulistas concordassem em que os do norte continuavam sendo de fato pathans e admitissem com relutância que, sob as mesmas circunstâncias, eles poderiam de fato agir da mesma maneira.

Quanto a isso, o *Povo da Alaíde*, em sua autonomia nas relações, bem como nos contextos experienciados, tem alterado (por força de fatores internos – *endógenos*, ou externos – *exógenos*; *Cf.* MARCONI; PRESOTTO, 1985, p. 61) alguns padrões comuns aos Calon sulistas, criando seu próprio padrão cultural. Um dos padrões alterados, dentre outros, foi a patrilocalidade. O regime atual é o da matrilocalidade, ou seja, um "regime matrimonial segundo o qual o marido passa a residir com a família da mulher" (GLOBO, 1974, p. 215), algo atípico na cultura sulista em geral. Todos os seus filhos, homens e mulheres, com os netos, integram seu *grupo-base*, juntamente com seus agregados. A única filha casada, Duda, trouxe

seu esposo, Rodrigo, para morar junto ao grupo – o que seria o contrário, na regra Calon sulista corrente. A outra filha, Titi, hoje viúva, também havia feito o mesmo quando seu último esposo, o Vieira, estava vivo.

Essa alteração está intimamente ligada ao fato de que Alaíde, sendo uma mulher que se tornou *chefe* involuntariamente, devido ao fator de violento conflito que ceifou a vida de seu marido, centraliza em si não somente a força de representação e liderança, mas com isso a solidariedade dos filhos e filhas, e, no caso das filhas, nas negociações de casamento, combinaram permanecer próximas de sua "mãe-chefe". Essas negociações certamente envolvem fatores culminantes das configurações socioculturais de seus maridos que, por motivos diversos, cederam e/ou concordaram em "residir com a família da mulher".

Por outro lado, a regra patrilocal se preserva nas famílias extensas dos filhos homens. O Cainã, filho de Marcelo, neto de Alaíde, por exemplo, casou-se com Sol, que, como mulher, veio morar com a família de seu sogro, sujeitando-se à chefia mais direta de Marcelo (como um "chefe" da própria casa) e de Alaíde (numa instância de "*chefia* geral"). A Cassandra (filha da Titi) e a Raíssa (filha da Duda) se casaram com homens de outros *povos* e saíram da jurisdição da *chefia* de Alaíde, sujeitando-se, agora, à *chefia* masculina comum desses *povos*, sujeitas ao modelo patrilocal. O *Povo da Alaíde*, portanto, subsiste como um grupo auto-organizado, com autonomia de liderança, com suas próprias configurações e modelos contextuais, baseadas em sua história e experiências, sendo comandado por uma mulher cigana *calin*.

3.2 O *Povo da Alaíde*: entre termos e autodeclarações

A nomenclatura *Povo da Alaíde* também pode ser explorada a partir da sua etnicidade Calon[66], considerando a semântica do termo. Esse "*Povo da Alaíde*" – assim como outros da mesma rede étnica – tem no etnônimo Calon a sua identidade étnica em sua forma verbal primeira. O grupo-base do *povo* (com exceção da Dani, nora da Alaíde[67], que é *gajin*[68]) é composto por pessoas que se autodefinem como "ciganos" e "Calon" (ou "ciganos Calon").

---

[66] A palavra Calon tem apenas dois significados: pode significar "homem cigano" (exemplo: "aquele Calon é vendedor") ou "povo cigano" (exemplo: "os Calon são muito numerosos no Brasil"), a depender do contexto.

[67] É relativamente comum o casamento entre pessoas ciganas e não ciganas, principalmente entre um homem cigano e uma mulher não cigana. Os casamentos interétnicos entre etnias ciganas são mais raros: ao longo da vida vi apenas dois casos de casamento misto entre Calon e Rom. Um foi Minas Gerais, onde conheci um jovem cigano "Calon-Rom" (pai *rom* e mãe *calin*) e que falava os dois idiomas, de ambos as etnias. O outro caso foi em Curitiba, em meados de 2012, num grupo Calon Paulista que passava pela cidade, onde conheci um casal formado por uma jovem mulher do povo Rom (*romi*) e um homem Calon.

[68] Termo da língua Calon (*chibi*) para se referir a "mulher não cigana". Sobre o caso de Dani, confira o capítulo 4; 4.4.

Curiosamente, não obstante o grupo se autoidentificar como tal, a palavra "cigano" (em português) tem um destaque especial para o grupo, e prevalece nas falas que fazem referência a si mesmo enquanto etnia, tanto dentro como fora do grupo. Calon (e suas variantes[69]) é utilizado quase que exclusivamente apenas para a comunicação entre ciganos (tanto entre os próprios Calon como com ciganos de outros grupos étnicos). Nas mais diferentes oportunidades onde estive com meus interlocutores fora do ambiente do acampamento, em bancos, supermercados, aeroportos etc., e que por algum motivo houve alguma identificação étnica, o uso da palavra cigano, e não Calon, sempre foi usada como referência de autoidentificação.

Nesse caso, considere-se que ambas as palavras (Calon e cigano) não são, de fato, muito utilizadas no cotidiano das comunidades (nem interna, nem externamente) – uma vez que sua autorreferência nominal já está estabelecida e não precisa ser reafirmada em todo o tempo, exceto quando o termo cabe em determinada conversa. Isso se dá, no caso do contexto interno, pelo fato de que ciganos não ficam autodeclarando-se como tal em todo o tempo, muito menos entre si. Não há insegurança quanto a sua identidade.

Por isso as pessoas do grupo se tratam pelos nomes próprios e/ou apelidos (Alaíde, Rodrigo, Duda, Titi etc.), e não pela identificação étnica (ninguém diz "*bom dia calon*", "*boa noite calin*", "*venha tomar café cigano*", "*vamos comigo na venda cigana*"), assim como, por exemplo, não vemos entre os "brasileiros comuns" (no bairro, na rua, no trabalho etc.) ninguém dizendo "*bom dia brasileiro*", "*boa noite brasileira*" etc., antes, se tratam pelo nome, quando muito pelo título, pronomes pessoais e profissões (João, Maria, professor(a), doutor(a), excelência etc.). Outrossim, é comum que, quando um(a) *calon/calin* (parente ou amigo) chega ao acampamento, ele(a) seja cumprimentado(a) com o etnônimo: "*ô Calon, como tá? Tudo certo?*". "*Chega mais Calin, desce do carro, vem tomá um café!*". "*Apeia Calon, chega aí!*".

No caso da autoidentificação em ambiente externo, considera-se o medo do preconceito e discriminação, uma vez que o ato de autodeclaração pública, pensa-se, pode produzir reações desconhecidas e inesperadas (preconceituosas, discriminatórias) por parte de não ciganos. O uso da palavra cigano, fora da comunidade, ocorre quando de fato se percebe a necessidade.

Como exemplo, menciono minha experiência num banco, quando o casal Cassandra e Fairam me pediram para intermediar seu contato com o atendente, na tentativa de abrir uma conta poupança, explicando quais eram exatamente os documentos necessários. Na busca pela

---

[69] O termo *calen* (ou *calens*) é utilizado em alguns dialetos para se referir ao plural de Calon. O *Povo da Alaíde*, no entanto, usa a palavra *calonizada* ou *calenzada*. Raramente ouvi alguém do grupo utilizando *calen* ou *calens*.

sensibilização do atendente, ambos afirmaram ao atendente: "*Nós somos ciganos e não sabemos mexer com essas coisas de banco, de celular, de aplicativo!"* (Cassandra, fevereiro de 2023). *"Cigano num sabe mexer com essas coisa não, ajuda a gente"* (Fairam, fevereiro de 2023). A autodeclaração, nesse sentido, teve o objetivo de sensibilizar o atendente, demonstrando seu pertencimento a uma minoria étnica, esperando que ele os ajudasse.

Já o termo Calon torna-se sem sentido e desnecessário fora do contexto do acampamento ou do universo étnico a que se pertence. "*Ninguém vai entender se nós falar 'Calon'*" (Titi, setembro de 2023). *"Gajon não entende* [a palavra] *Calon mesmo, então nós fala* [usa a palavra] *'cigano'!"* (Duda, setembro de 2023). O *Povo da Alaíde*, portanto, tem sua própria identidade atrelada ao termos cigano e Calon, ainda que isso, internamente, não seja algo destacado, pelo simples fato de que sua consciência de si naturaliza seu pertencimento.

Para nos aprofundarmos na questão é importante que se explore os tensionamentos decorridos das alterações de nomeação que tem ocorrido no campo sociopolítico, conforme abordei na introdução, referindo-me aos termos *roma* e *romani*. O *Povo da Alaíde* não se reconhece com esses termos, que são estranhos ao seu vocabulário e, portanto, entendidos como exônimos e exodenominações. O grupo entende o termo "cigano" como um equivalente português para Calon, mas *roma* e *romani* possuem outros significados. "*Nós somos ciganos, somos Calon, pra nóis é a mesma coisa*" (Marcelo, julho de 2023).

No caso da palavra *roma*, além de significar o plural de Rom (grupo que os Calon chamam de *tacheiros*[70]), conforme vimos, uma etnia que não é a sua, vemos, no campo etnográfico, a existência de certa animosidade histórica entre Calon e Rom, onde um não reconhece o outro. Meus interlocutores falam sobre isso, explicando que não se trata de uma "inimizade declarada", nem se manifesta em forma violenta, mas é algo estabelecido ao longo da história e que tem sido capaz de distanciar os dois grupos. "*Tacheiro, pra nóis, não é cigano, é um tipo diferente de povo, tipo gajon, digo, pra nóis né, tu entende? Mas eles acham que são ciganos legítimos*" (Marcelo, agosto de 2023).

Mas o que motivaria essa "querela"? Podemos pensar, apenas como conjectura, que isso é motivado como reação à postura histórica dos Rom em relação aos Calon. O campo etnográfico sinaliza uma postura etnocêntrica dos Rom em relação aos Calon. Moonen (2000) fala sobre o autorreconhecimento dos Rom como sendo os "verdadeiros ciganos" em detrimento dos outros. Isso é tema de discussão no âmbito dos estudos ciganos há tempos, cujo objeto tem sido identificado em etnografias.

---

[70] Antigamente os Rom eram conhecidos por produzirem e comercializarem tachos de cobre.

> Muitos ciganólogos têm observado que os ciganos Rom, e entre eles em especial os Lovara e os Kalderash, costumam auto-classificar-se como ciganos "autênticos", "verdadeiros", "nobres", "aristocratas", de primeira categoria, sendo todos os outros apenas ciganos "espúrios" ou "falsos" ciganos (MOONEN, 2000, p. 6).

Esse suposto "autoempoderamento" como "únicos verdadeiros ciganos" por parte dos Rom, identificado por pesquisadores e relatado pelos meus interlocutores, se reflete, em relação aos Calon, no termo *romanês* (idioma dos Rom) para identificá-los, *gajoiaia* (ou *gadiuano*), palavra que representa uma variação do termo *gadjê* (não cigano, em *romanês*), o que demonstra certo menosprezo pela *ciganidade* Calon. É isso que nos mostra a pesquisa de Sérgio Paulo Adolfo (1999) entre os ciganos Rom do subgrupo *rorarranê*, em Londrina, Paraná: "em relação aos Calon (gadiuanos) têm certa aversão, mas ainda os consideram melhores que os gadjê [...] Consideram os Calon como ciganos impuros, mas concordam que são ciganos" (ADOLFO, 1999, p. 20).

Sant'Ana (1983), em sua etnografia entre os Rom de Campinas, registrou a perspectiva daquela comunidade em relação aos Calon, que os declaram como um grupo que "originou o povo cigano", mas "deixou de ser cigano":

> A primeira forma de distinção interna está entre os "ciganos" e os "calons"; "o calon é gente de outra raça, diferente da nossa", conforme um informante; "os calons é que eram os verdadeiros ciganos, nossa raça surgiu da raça deles. É mais ou menos assim: antes, era tudo calon; depois foram se dividindo e alguns ficaram calon e outros ciganos. Mas nós ciganos é que continuamos mantendo a tradição, enquanto os calons acabaram modificando alguns costumes" (SANT'ANA, 1983, p. 43-44).

Sant'Ana acrescenta: "apesar de não termos identificado 'ciganos' que se dissessem 'calon', nossos informantes afirmam que 'existem muitos por aí na cidade que às vezes se passam por ciganos'" (*Op. cit.*, p. 44). Campos (1999, p. 22-23), numa perspectiva "romcentrista", escreve:

> Os calons, na visão dos rons, estão totalmente descaracterizados, não preservando, na prática, quase nenhuma tradição cigana. São também chamados gadjons, uma mistura de gadjê com calom, por estarem há muito tempo inseridos na sociedade Gadjê. Alguns integrantes do grupo Rom insistem em os considerar gadjons pelo fato dos calons não preservarem a tradição do casamento cigano. Ou seja, a maioria, hoje

> em dia, está casada com não-ciganos, o que para o povo significa perda irreparável das tradições.

Pereira (1985, p. 32) afirma que no Brasil "os *Kalderas* [subgrupo Rom] se arvoram a guardiães (*sic*) das tradições ciganas e há uma espécie de desprezo generalizado pelos *calé* [Calon]". Essa visão deslegitimadora dos Rom em relação aos Calon, mencionada em diferentes fontes, e expressiva no campo etnográfico, parece buscar a autoclassificação dos Rom à posição de detentores e representantes de uma "*ciganidade pura*", a "romanizada".

Tal perspectiva também se reflete no poder público, quando o Estado, desprovido de conhecimento, capilaridade e articulação ampla e plural em relação aos diferentes grupos, etnias e segmentos ciganos brasileiros, apostam, descuidadamente, no "olhar único e parcial" de um representante ou outro, que, pensa-se, "fala por todos", como se os múltiplos coletivos compartilhassem de uma cultura homogênea e padronizada.

A primeira cartilha de direitos ciganos publicada pelo Governo Federal brasileiro, por exemplo (*Cf.* BRASIL, 2007), seguindo uma tendência "romcentrista", apresentou, em tom definidor, a ideia de que "ciganos" seria sinônimo de Rom/*roma*, ou seja, essa etnia, através do seu etnônimo politicamente consagrado na linguagem afim, é que representa "todos os demais grupos étnicos ciganos", como esses grupos fossem apenas uma "variação subidentitária" dentro do universo da *roma*.

No texto de apresentação, escrito pela cigana *romi* Mirian Stanescon Batuli (1947-2022), os Calon foram descritos como apenas um "clã" englobado pelos Rom – "os verdadeiros ciganos", situando-os como integrantes da *roma*: "Sabemos que Rom é todo e qualquer cigano e Kalom é um dos clãs que integram o povo cigano e que no Brasil temos 7 clãs que são denominados: Kalderash, Moldowaia, Sibiaia, Rorarane, Kalê, Lovaria e Mathiwia" (*Op. cit.*, 2007, p. 7-8). Tal frase enquadra os Rom como "etnia referência", cujo etnônimo se pretende como "guarda-chuva" que abarca os demais grupos, incluindo os Calon.

Diante dessa discussão, é compreensível que líderes e ativistas Calon resistam à ideia de serem chamados de *roma*, mas, além dessas correlações étnicas, com supostas animosidades e semânticas, o termo *rom*, na língua Calon, significa marido ("*o rom da calin*": "o marido da cigana"), o que se soma à recusa dos Calon em serem assim exodenominados (e/ou incorporar tal termo, assumindo-o como "endodenominação"). "*Os rom*" = "*os maridos*".

Outro significado também está relacionado a essa recusa. A palavra *romani* (ou *romany*), em alguns dialetos da *chibi* – sobretudo no nordeste – tem o som semelhante a *rumanin*, que significa "praga" e "maldição". "*Como é que nós vamos aceitar ser chamados de*

romani? Os jurens [não ciganos] *já chamam nós de peste, imagina se aceitamos ser chamados de peste na nossa própria língua! Não tem jeito não. Nem eu nem meu povo aceita esse nome*" (Antonio Pereira, novembro de 2023[71]).

Quanto ao termo Calon, a expressão linguística que dá a identidade étnica do *Povo da Alaíde*, podemos considerar ainda outras questões. Em termos de significados linguísticos o termo está associado à ideia de raça/cor. No idioma *romanês* (dos Rom), *kalo* significa "negro" ou "preto" (*Cf.* UNICEF, 2003). Os poucos léxicos de idioma Calon encontrados em português apresentam termos semelhantes para designar o mesmo adjetivo: *caiardôn* (*Cf.* MORAES FILHO, p. 103) e *cardon* (*Cf.* MELO, 2005, p. 165). De igual modo, no idioma Calon espanhol, a mesma palavra, *caló*, aponta o mesmo significado (*Cf.* MAYO, 1870). No dialeto falado pelos Calon sulistas (incluído aí o *Povo da Alaide*) os termos para negro/preto sãos os mesmos mencionados por Moraes Filho e Melo: *caiardôn* e *cardon*, sendo mais comum o primeiro.

Campos (1999, p. 69) apresenta o termo Calon como o nome de um dialeto criado pelos ciganos Rom espanhóis e portugueses do século XVI, num período de grande perseguição:

> Sabe-se também que os ciganos espanhóis e portugueses, em Portugal, durante o reinado de Carlos V, foram proibidos de falar a língua romani e, por isso, inventaram um dialeto próprio, derivado do romanês, ao qual deram o nome de dialeto calom. Naquela época também, os ciganos foram mandados para lavoura a fim de se distanciarem uns dos outros e não praticarem mais a linguagem romani. Quando o Rei de Portugal descobriu o dialeto calon, a perseguição foi ainda maior, pois o governo deu o direito a todo cidadão português de matar qualquer cigano, sem punição para quem o fizesse. A partir daí, os ciganos portugueses passaram a não ensinar o dialeto calom a seus filhos, com medo de as crianças o utilizarem nas ruas e serem mortas pelos portugueses. O preconceito do governo português [...] era tão-somente por achar que o dialeto calom se tratasse de uma mistura de outras línguas, próprias dos delinquentes da época. Sendo assim, o governo entendia ser a linguagem comum aos ciganos e delinquentes [...] Essa situação causou contradições entre os ciganos roms e calon no Brasil, que, por possuírem então, linguagens diferentes, os grupos passaram a não aceitar o outro como cigano, ou seja, calom não entendia rom como cigano e vice-versa, atribuindo serem verdadeiros ciganos somente as pessoas do seu grupo. Segundo os entrevistados esse pensamento persiste até hoje entre alguns subgrupos existentes no Brasil.

Quanto a isso, Coelho (1892), em sua obra *Os ciganos de Portugal*, apresenta o seguinte: "*calão, giria. Em hisp. calo, lingua dos gitanos. De um dos nomes nacionaes dos*

[71] Antônio é professor popular e ensina chibi para as crianças de sua comunidade.

tsiganos kaló, que significa propriamente negro. — Origem indiana: sanskrito e pali kãla, hindustani kãlã, sindhi kãrõ". Em sua longa análise do termo, China (1936), menciona diferentes descrições e relações da palavra, associando-a ao nome da gíria mencionada por Campos e Coelho. Para China (*op. cit.*, p. 181) "calão" (forma antiga de Calon) tem um duplo significado: "cigano" e "língua de cigano" – esse último como correspondente à língua dos ciganos espanhóis, a "caló". No Brasil, diz China (*Idem*), essas palavras ganharam outra forma: "*calõn", que significa "tanto homem da tribu (um 'calõn' – um cigano brasileiro), como seu dialecto*".

Heredia (1974) apresenta outra explicação para a nomenclatura Calon (ou *Calé*, em seu idioma) para se referir a esse grupo étnico. Primeiramente ele afirma sua concordância com o significado do termo como adjetivo para negro/preto: "*calí* é feminino de *caló* que quer dizer cigano. Porém, este significado é de segunda categoria, pois o significado principal de *caló* é negro" (*Ibidem*, p. 68). No entanto, acrescenta:

> Vale a pena que façamos um pouco de história dessa conhecidíssima palavra. Muitos perguntarão: por que é que os ciganos se chamam os *calé*? Vejamos a causa: *zincaló* é uma palavra de origem sânscrita, cujo significado é "homem da planície", isto é, pessoa errante, como sempre o temos sido os ciganos. O plural de *zincaló* é, segundo dissemos repetidas vezes, *zincalé*, "homem das planícies". E o povo espanhol, sobretudo o andaluz, tão amante de abreviar as palavras, pela lei do menor esforço, deixou os *zincalé* em *calé*, que é como actualmente somos conhecidos (*Ibidem*, p. 150).

Kenrick (*op. cit.*, p. 142) menciona os ciganos *Koli*, etnônimo de um clã cigano da Índia, mas de origem iraniana, "*KOLI. A clan of Indian origin in Iran*", e apresenta o termo Calon (*Kalo*) relacionando-o aos ciganos do norte de Gales e da Finlândia:

> *KALO.* Palavra romani para "preto". Os ciganos do norte do País de Gales e da Finlândia usam *Kalo* ou *Kaale* como uma auto-atribuição, em vez de Rom. É provável que muitos dos ciganos finlandeses tenham se mudado da Espanha para lá via Grã-Bretanha, e há algumas semelhanças nos dialetos (*Ibidem*, p. 137, tradução nossa[72]).

O glossário do *Guía práctica para periodistas*, assim como Campos, faz associação do etnônimo com o nome da língua falada pelos Calon:

---

[72] Texto original: *KALO. The romani word for "black". The north Welsh and Finnish Gypsies use* Kalo *or* Kaale *as a self-ascription rather than* Rom. *It is likely thath many of the Finnish Gypies moved there from Spain via Great Britain, and there are some similarities in the dialects.*

> *Caló:* o *caló* é a fala dos ciganos espanhóis que usa a gramática do castelhano e o vocabulário de origem romani (língua dos ciganos). Embora o uso de *caló* tenha sido perdido, um número considerável de termos permaneceu na comunidade cigana, muitos dos quais foram incorporados ao espanhol (como *chaval*, *currar*, *menda*, *canguelo*, *parné*, etc.). Por outro lado, para se referir aos ciganos da Espanha, os termos *calós* ou *calés* (em feminino, *calís* ou *callís*) são frequentemente usados (FUNDACIÓN SECRETARIADO GITANO, 2010, p. 71, tradução nossa[73]).

Na concepção do *Povo da Alaíde*, "Calon" não tem nada a ver com a cor preta ou matriz racial negra, mas é um termo central do ponto de vista étnico, que representa o censo de pertencimento do indivíduo e do coletivo, sendo uma conjunção associada a uma história (a partir dos mais velhos e de chefes já falecidos) e à sua cultura (material e imaterial). "*Calon, vamos dizer, é como nóis fala de nós mesmo. Somos Calon, somos cigano Calon. Exemplo, tem outros cigano que num é Calon, é tacheiro* [Rom], *é outras coisa, outros tipo. Mas nós é cigano verdadeiro, Calon"* (Rodrigo, setembro de 2023).

Calon também, assim como na literatura, é uma das formas para se referir ao idioma ("*nóis fala Calon, nossa língua*"), ainda que haja outras palavras para se referir à essa língua: *chibi*, *linguagem*, *dialeto*, *língua* (*Cf* cap. 5.2).

3.3 A amálgama entre os Calon sulistas

> Nóis samo o povo da Alaíde, e tem outros povos, outras famílias, os grupos dos outros, as família dos outros. Nós mesmo, pra tu vê, temos as misturas aqui e ali, tem gente que é de outro povo, mas aqui, que mora com nóis, vira tudo povo nosso (Marcelo, agosto de 2023).

O *Povo da Alaíde* está inserido numa lista de outros povos Calon que surgiram de conflitos entre pares ou outros grupos, emancipando-se, tornando-se autônomos, elevando-se ao *status* de *povo*, conforme vimos. "Ser *povo*", na perspectiva da alteridade, é compor, de forma organizada, a "família Calon" (naquele sentido de família étnica) – e aqui falamos principalmente de um recorte regional, que engloba a região sul do Brasil. O membro de um

---

[73] Texto original: *Caló: El caló es el habla de los gitanos españoles que utiliza la gramática del castellano y vocabulario de origem romani (lengua de los gitanos). Si bien se perdió el uso del caló, ha permanecido en la comunidade gitana um considerable número de términos, muchos de los cuales se han incorporado al castellano (como chaval, currar, menda, canguelo, parné, etc.). Por otra parte, para referir-se a los gitanos de España es frecuente el uso de los términos calós o calés (en feminino calís o callís).*

povo (ou *povinho* – grupo pequeno) é consciente de seu pertencimento, e sabe quais são as pessoas que, tanto fazem parte do seu grupo *local-familiar*, como das que não fazem parte, mas que estão coligadas pela via do parentesco/etnia (*étnico-familiar*).

O grupo *local-familiar* que constitui um povo (*Povo da Alaíde, do Biráco, do Osvaldo* etc.) faz parte do processo de reprodução e continuidade de uma determinada "linhagem"[74], imersa num grande esquema de parentesco que fornece os elementos da identidade e cultura do grupo. O *Povo da Alaíde*, analisado pela via da sua história, composição e relações, representa uma mescla de nove diferentes *povos* (*Povo do Biráco, Povo dos Mota, Povo dos Pelados, Povo dos Rocha, Povo da Suráca, Povo da Osvaldo, Povo do Galvão, Povo do Chico, Povo do João Rita*), demonstrando que se trata de uma espécie de "mosaico" de "*famílias-povos*".

Esse retrato me levou a considerar alguns traços, perceptíveis, daquilo que no direito de família, é chamado de "família mosaico" ou "família pluriparental", que pode ser definida assim:

> As famílias pluriparentais resultam da pluralidade das relações parentais, especialmente fomentadas pelo divórcio, pela separação, pelo recasamento, seguidos das famílias não-matrimoniais e pelas desuniões. A estrutura das recomposições familiares vem caracterizada por matrimônios ou uniões sucessivas e a presença de filhos de outras relações (FERREIRA, RÖRHMANN, 2006).

Esses traços se veem, por exemplo, no caso da Duda e da Titi, filhas de Alaíde, ambas casadas mais de uma vez, tendo filhos de diferentes relacionamentos. Duda se casou por três vezes, tendo um filho em cada uma dessas experiências (duas meninas e um menino). Uma de suas filhas, a mais velha, Raíssa, casou-se, e atualmente compõe outro povo. Seus dois filhos mais novos, Ivan e Bianca, fazem parte de seu núcleo familiar, enteados de Rodrigo. Titi casou-se no início dos anos 2000, com C., e teve Cassandra (hoje casada e pertencente a outro povo). Anos depois casou-se com Vieira (falecido em 2011), e gerou Cassiano. A própria Alaíde, como vimos, casou-se três vezes, gerando filhos nos dois primeiros casamentos. O último marido de Alaíde, Daniel, logo que se separou, casou-se com Simone, ex-esposa de Rodrigo, genro de Alaíde, marido de Duda. Essas relações e eventos configuram traços da "família pluriparental".

Além dessa característica, partindo-se da perspectiva étnico-cultural do povo, percebe-se que a composição do *grupo-base* conta com pessoas originárias ou "mescladas" a outros 6 povos (*Povo do Biráco*, *Povo dos Pelados*, *Povo da Suráca, Povo dos Rocha*, *Povos dos Mota,*

---

[74] Grupo de parentesco, geralmente a subdivisão de uma *sipe* (ou *clã*) que se considera descendente unilinear de um ancestral comum (GLOBO, 1974, p. 202).

Povos do Osvaldo), configurando uma espécie de "esquema etnoparental pluripovos" – uma correlação ao modelo pluriparental, só que numa dimensão grupal entre *povos* Calon. Essa característica se vê a partir da própria Alaíde, que é uma mistura do *Povo do Biráco* (sua mãe) e do *Povo dos Galvão* (seu pai), tendo, nesse sentido, "dupla origem" (parentesco bilateral) – de ambos os povos, considerando-se descendente, tanto da linhagem do Tonico (irmão do Biráco) – avô materno de Alaíde, e *dos Galvão* (mapeando-se a partir de Gumercinda – avó paterna).

Essa informação pode parecer confusa se não atentarmos para o fato de que o Tonico, avô materno da Alaíde, era componente do *Povo do Biráco*, seu irmão. Por isso não se fala em "*Povo do Tonico*" (ainda que isso não seja equivocado se considerarmos seu sentido de família extensa, como vimos anteriormente), mas apenas em "Tonico, irmão do Biráco". A mãe da Alaíde (Zica) era, portanto, pertencente ao *Povo do Biráco*.

Alaíde, não obstante ser filha de um homem que pertencia ao *Povo dos Galvão*, desde que nasceu esteve junto à comunidade da sua mãe (*Povo do Biráco*), uma vez que seu pai (João Maria), como conta, "*se acostumou a acampar com o povo do Biráco*". Após a separação de Cali, e subsequente casamento com Tião, Alaíde se tornou, automaticamente, integrante do *Povo dos Galvão* (no grupo do Tião – chamando-se, portanto, "*Povo do Tião*"). Essa dinâmica de históricas relações "entre *povos*" gera uma "amálgama" de famílias que se organizam e reorganizam mediante os casamentos, separações, natalidade e parcerias.

Os primeiros filhos de Alaíde (com Cali), Titi e Voninho, nasceram dentro do *Povo do Biráco*. Com a separação de Alaíde, Voninho ficou com Cali[75]. Titi, levada por sua mãe, acompanhou a trajetória dos processos de mudanças de grupo, sendo ela mesmo uma "nômade entre *povos*". A união de Alaíde com Tião fez de Titi, sua filha, nascida no seio do *Povo do Biráco*, uma integrante, a partir de então, do *Povo do Tião* (no espectro do *Povo dos Galvão*). Na sequência, Titi se casou com um parente de Tião, e, portanto, permaneceu no mesmo *povo*, tendo uma filha, a Cassandra. Em seguida, com a separação, ela e Cassandra se tornam integrantes do *Povo da Alaíde*, no período de transição gerada pelo falecimento de Tião.

Na sequência Titi se casou com Vieira, do *Povo do Biráco*, e teve outro filho, o Cassiano. Com o falecimento de Vieira, em 2011, Titi retorna ao *Povo da Alaíde*, juntamente com Cassiano, compondo, novamente, o *Povo da Alaíde*. Esse "trânsito interpovos" caracteriza a característica "pluripovos" dos Calon sulistas, apontando a ideia da família pluriparental.

---

[75] Voninho faleceu na juventude, devido a problemas de saúde.

No segundo casamento Alaíde teve três filhos: Marcelo, Duda e Fabiano, sendo que esse último permanece solteiro[76]. Marcelo se casou com uma *gajin*, Dani, com quem teve três filhos. Duda se casou três vezes e teve, com cada marido, um filho: Raíssa (com seu primeiro marido, Andreias, do *Povo dos Rocha*), Ivan (com seu segundo marido, Silvano, do *Povo do Biráco*), e Bianca (com seu atual marido, Rodrigo, do *Povo do Osvaldo*).

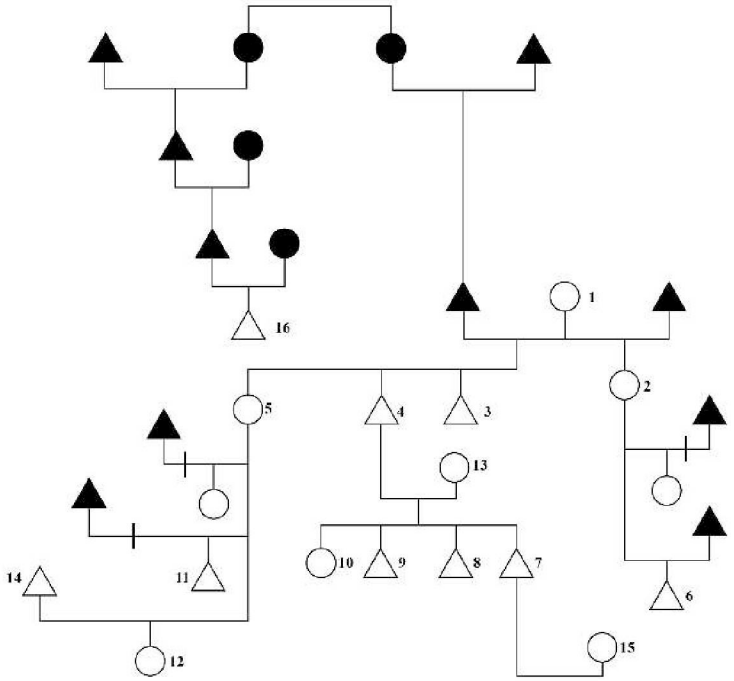
A mudança de pertencimento grupal da mulher *calin* entre um povo e outro ocorre, portanto (caso ela se case com um homem de outro *povo*, que não o seu próprio), devido a patrilocalidade ou, por exceção, a matrilocalidade. Duda, por exemplo, integrou o *Povo dos Rocha* no seu primeiro casamento, que findou-se logo que nasceu sua filha Raíssa. Em seguida integrou o *Povo do Biráco* (*povo* de sua avó, Zica) e teve seu segundo filho, Ivan. Após a segunda separação casou-se com Rodrigo (alguém que nasceu no contexto do *Povo da Suráca*, mas que se tornou *Povo do Osvaldo* logo após o nascimento) e teve, com ele, uma filha, a Bianca.

Como Rodrigo integrou-se ao *Povo da Alaíde* ao casar-se com Duda (como uma exceção matrilocal), e, agora, faz parte desse *povo*, sua afirmação de origem é a de que nasceu no contexto do *Povo da Suráca*, sua bisavó paterna, mas foi criado no *Povo do Osvaldo* – segundo marido de sua avó Lurdes. No caso de Marcelo, por ter se casado com uma *gajin*, não se conectou (ou adicionou) nenhum *povo* Calon ao rede parental, no entanto seu filho mais velho, Cainã, casou-se com Sol, filha de Édio, que é filho de Marta (neta de Tonico, também avô de Alaíde) e Dingo (do *Povo dos Pelados*), tecendo, na rede, mais relações interpovos.

A primeira neta de Alaíde, Cassandra (filha da Titi com C. [do *Povo dos Galvão*]), casou-se com Fairam, filho de Neri e Neida (*Povo do Biráco*). Neida é prima de Alaíde, pois é filha do Daí, irmão de Zica, mãe de Alaíde. Cassandra (que é neta de Alaíde), não obstante ter nascido na transição da liderança do *Povo da Alaíde* – quando Tião foi assassinado (nasceu poucas semanas após a morte de Tião), pertence, hoje, ao *Povo do Biráco*, ou seja, Cassandra reúne, em si, hoje, a transversalidade dos *povos*: nasceu num momento *sui generis* entre o *Povo do Tião* (*Galvão*) e de Alaíde (*Galvão-Biráco*), sendo filha de Titi (*Galvão-Biráco*) mas, ao casar-se com Fairam passa a integrar o *Povo do Biráco*.

[76] Fabiano já se casou algumas vezes, mas, por situações diversas, não permaneceu casado.

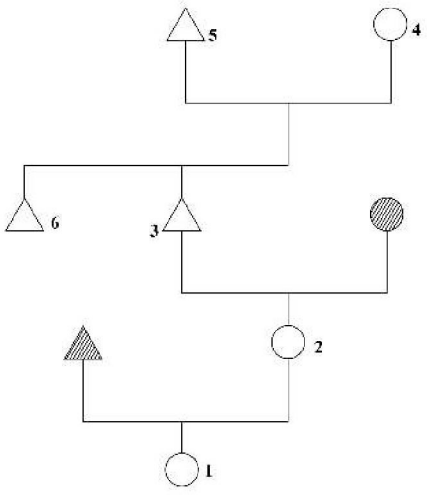
DIAGRAMA 1: *GRUPO-BASE – POVO DA ALAÍDE*



1. Alaíde
2. Titi
3. Fabiano
4. Marcelo
5. Duda
6. Cassiano
7. Cainã
8. Isaque
9. Kaíque
10. Esmeralda
11. Ivan
12. Bianca
13. Danicli
14. Rodrigo
15. Sol
16. Bastião

FONTE: O autor (2024).

DIAGRAMA 2: A RELAÇÃO DE PARENTESCO ENTRE OS *POVOS – DA ALAÍE* E *DO BIRÁCO*



1- Alaíde
2- Zica (mãe da Alaíde)
3- Tonico (irmão do Biráco)
4- Guilherma (mãe do Biráco)
5- Chico (pai do Biráco)
6- Biráco

FONTE: O autor (2024).

Nas tabelas abaixo apresento esse "trânsito interpovos" que alguns interlocutores tiveram ao longo da vida, considerando as "fases da vida", ou ciclo vital[77].

TABELA 3: MUDANÇA E PERTENCIMENTO AOS *POVOS* EM CADA FASE DA VIDA DE ALAÍDE.

Fases/ eventos da vida	**Linha do tempo e pertencimento aos povos**			
	Povo dos Galvão	**Povo do Biráco**	**Povo dos Galvão** (Povo do Tião)	**Povo da Alaíde** (Chefia)
Nascimento, infância e parte da "adolescência"				
Primeiro casamento				
Separação do primeiro marido, Cali (2 anos separada)				
Casamento com Tião				
Falecimento de Tião e tempo de viuvez				
Casamento com Daniel				
Separação de Daniel até o momento atual				

FONTE: O autor (2024).

TABELA 4: MUDANÇA E PERTENCIMENTO AOS *POVOS* EM CADA FASE DA VIDA DA TITI, FILHA DA ALAÍDE.

Fases/ eventos da vida	**Linha do tempo e pertencimento aos povos**				
	Povo do Biráco	**Povo dos Galvão** (Povo do Tião)	**Povo da Alaíde**	**Povo do Biráco**	**Povo da Alaíde**
Nascimento, infância					
Adolescência e primeiro casamento					
Separação do primeiro marido, C. (2 anos sem se casar)					
Segundo casamento, com Vieira					
Falecimento de Vieira e viuvez, momento atual					

FONTE: O autor (2024).

[77] O ciclo vital na perspectiva Calon possui outras categorias, diferentes das da sociedade envolvente, que se definem na psicologia e no ordenamento jurídico (infância, adolescência, juventude, vida adulta e velhice) (*Cf.* PAPALIA; OLDS; FELDMAN, 2013). As categorias do ciclo vital Calon, mais precisamente no *Povo da Alaíde* são: 1) *criança pequena* ou *chaborron* (bebê nos primeiros meses e anos, entre 0 e 3 ou 4 anos); 2) *criança* (entre os primeiros anos, geralmente a partir de 3 ou 4 anos, até, no caso das meninas, quando da menarca, e no caso dos meninos, quando se casam); 3) *casado novo* (a partir do momento que se casa, até o nascimento do primeiro filho), 4) *casado com* [que possui] *filho* (caso tenha filho); 5) *velho* (adulto com netos, caso tenha netos); e 6) *puron* – ou feminino, *purin* (idoso, no idioma – em idade considerada "avançada", geralmente a partir dos 60 anos de idade).

TABELA 5: MUDANÇA E PERTENCIMENTO AOS *POVOS* EM CADA FASE DA VIDA DE DUDA, FILHA DA ALAÍDE.

Fases/ eventos da vida	**Linha do tempo e pertencimento aos povos**					
	Povo do Tião	**Povo da Alaíde**	**Povo dos Rocha**	**Povo da Alaíde**	**Povo do Biráco**	**Povo da Alaíde**
Nascimento, infância						
Adolescência						
Primeiro casamento						
Período logo após separação do primeiro marido						
Segundo casamento						
Período logo após a separação do segundo marido, casamento com Rodrigo, até o momento atual						

FONTE: O autor (2024).

TABELA 6: MUDANÇA E PERTENCIMENTO AOS *POVOS* EM CADA FASE DA VIDA DE CASSANDRA, NETA DA ALAÍDE.

Fases/ eventos da vida	**Linha do tempo e pertencimento aos povos**	
	Povo da Alaíde (Transição de chefia) Povo da Alaíde	**Povo do Biráco**
Nascimento		
Infância e adolescência		
Casamento até o momento atual		

FONTE: O autor (2024).

TABELA 7: MUDANÇA E PERTENCIMENTO AOS *POVOS* EM CADA FASE DA VIDA DE RODRIGO, GENRO DA ALAÍDE.

Fases/ eventos da vida	**Linha do tempo e pertencimento aos povos**		
	Povo da Suráca	**Povo do Osvaldo**	**Povo da Alaíde**
Nascimento			
Infância, adolescência, primeiro e segundo casamento			
Terceiro casamento e momento atual			

FONTE: O autor (2024).

Se considerarmos as teorias de parentesco, a regra da "adição/subtração" relacionada aos modelos patrilocal/matrilocal pode ser compreendida a partir dos "grupos de descendência", que é "qualquer grupo de parentesco cuja linhagem descende diretamente de um único ancestral comum, real (histórico) ou fictício" (HAVILAND *et al.*, 2011, p. 320). No caso em tela, se fôssemos desenvolver um mapeamento completo, teríamos dezenas de ancestrais a mencionar, no entanto, em nosso mapeamento restrito, a partir do círculo concêntrico da Alaíde, a princípio, mapeamos 3 grupos de descendência: 1) Tonico – avô de Alaíde; 2) Biráco – bisavô de Ivan e neto de Alaíde; e 3) Suráca – trisavó de Bianca (filha da Duda) que é neta da Alaíde.

Esses nomes, por motivos diferentes se tornam referências. Por que não há menção, por exemplo, ao pai de João Maria, avô paterno de Alaíde, ou, ao pai da Zica (mãe de Alaíde)? O principal motivo, no caso dos nomes próprios, está na marca geracional deixada por determinadas figuras históricas. "*O Biráco era homem grande, muito conhecido no meio dos Calon*" (Neida, abril de 2024). "Homem grande" é um expressão para se referir a pessoas " de destaque", "com uma honra superior" e, por vezes, "temidas". São figuras histórias que tiveram uma liderança marcante.

No caso do Biráco, por exemplo, como vimos, após os conflitos fatais entre parentes, que resultou na morte de seus irmãos, ele, que era o mais velho, acabou assumindo a responsabilidade de cuidar de seus sobrinhos e sobrinhas, o que fez até o final da vida, algo considerado de grande valor, e, por isso, digno de ser lembrado e homenageado. Não à toa que mesmo após tantas gerações, sua descendência continua sendo chamada de *Povo do Biráco*.

Com o estabelecimento do *Povo da Alaíde*, no ano de 2002, e com o seu crescimento pela via dos casamentos e a chegada de netos e bisnetos, Alaíde, ela mesmo, se tornou uma pessoa a partir do qual seu parentesco poderá ser traçado no futuro, gerando, possivelmente, um "grupo de descendência", ou seja, um grupo cuja linhagem descende dela[78].

Em meio a tudo isso estão as conexões e separações. É interessante destacar que os casamentos entre os Calon são monogâmicos, no entanto ocorrem separações (divórcios) e

[78] *Linhagem* – grupo sanguíneo de parentesco que inclui somente os indivíduos que descendem de um ancestral comum conhecido – o fundador – que tenha vivido pelo menos há 5 ou 6 gerações. Pode ser de um ou de outro sexo (MARCONI, PRESOTO, 1985, p. 127). Em termos práticos, mesmo que Alaíde esteja viva, já se fala, por exemplo, no "orgulho de ser neto da Alaíde", mostrando sua pessoa como central, tal qual ponto de partida para se traçar uma linhagem. Como as relações intergrupais são, neste presente tempo, bastante orgânicas e incertas, é cedo para estabelecer a Alaíde como *persona* da qual surge um grupo de descendência, pois ainda corre-se o risco da dispersão de seu povo, no entanto, por já possuir bisnetos, ela já se situa, no mapa genealógico mental de sua família (e de outras), como "ponto de partida" para se explicar um povo dentre os Calon sulistas.

recasamentos. Desconheço casos de poligamia entre os Calon sulistas. Vi uns dois ou três casos (isolados) de poligamia (homem com mais de uma esposa) entre Calon no sudeste e nordeste[79].

Outro destaque, importante para se entender o complexo parental dos Calon, tem a ver com os modelos de organização social. O campo etnográfico aqui apresentado é caracterizado pelo parentesco bilinear (ou bilateral), ou seja, não é marcadamente patrilinear nem matrilinear. O círculo concêntrico familiar do *Povo da Alaíde* engloba parentes de pais e mães, o que, por vezes, se mostra com ambiguidades e hibridismos. Se, por um lado, por exemplo, os sobrenomes são herdados dos pais – uma característica patrilinear (Galvão, Soares, Silva etc.), os indivíduos também reconhecem os parentes por parte da mãe, e os contam como parte sua *parentagem*, de forma que podemos pensar no modelo bilateral.

O fato do *Povo da Alaíde* ter uma denominação feminina bem poderia nos confundir e apontar para um modelo matrilinear na definição parental, oriundo de um provável tipo de organização matriarcal, cujo poder político se concentra na figura da mulher, no entanto, sabemos, Alaíde se tornou chefe involuntariamente, sendo ela mesmo pertencente ao *Povo do Tião* antes do falecimento dele. Outrossim, o grupo não é caracterizado por uma organização patriarcal rígida, pois a mulher, como vemos, não é excluída de posição de chefia em circunstâncias específicas – e que lhe confere o reconhecimento nominal que identifica um grupo, conforme observamos.

O tema inclui uma discussão importante, acerca das categorias a serem abordadas para se compreender, não somente o *Povo da Alaíde*, mas os Calon em geral. O campo etnográfico aqui apresentado não se identifica, por exemplo, com os termos "clã", "tribo" e "nação" como referências para si mesmos. "*Nóis não somos tribo. Tribo é coisa de índio. Nóis somos um povo, uma comunidade assim, é o jeito que nóis fala*" (Fabiano, março de 2024).

Tais termos, ainda que encontrados eventualmente, em outros campos e literaturas afins, não representam, nem em termos nativos, nem em sentido conceitual acadêmico, a estrutura de parentesco pesquisada. Tribo, assim como no uso relacionado aos povos originários brasileiros, trata-se de um termo "totalmente incorreto e defasado" (FUNDACIÓN SECRETARIADO GITANO, 2010, p. 79) que não convém à linguagem e conceito nativo cigano, nem encontra eco no pensamento acadêmico atual, justamente pela sua conotação evolucionista (*Cf.* FGV, 1987, p. 1259-1260).

---

[79] Nesses casos tratava-se de um homem comprometido, digamos, publicamente, com uma *calin* e uma ou mais *gajin* (nunca com duas ou mais ciganas), morando ou não no mesmo ambiente, e todas as mulheres estavam cientes dessa condição poligâmica. De forma geral, trata-se de um comportamento atípico e reprovado pelas diferentes culturas Calon.

"Nação", não obstante ser um termo utilizado principalmente no âmbito político cigano internacional, presente nos processos de busca por uma "unificação transnacional *roma*", conforme já discutido, não é um termo usual dos Calon sulistas, sobretudo pelos itinerantes de cultura oral. Desde que conheço o *Povo da Alaíde*, jamais os ouvi referirem-se a si mesmos como "nação", e digo o mesmo em relação aos demais Calon sulistas que conheço. Presenciei, no entanto, o termo sendo usado como autorreferência por ciganos (Calon não sulistas, e Rom), raramente, em audiências públicas, quando chefes e/ou ativistas estavam diante de parlamentares e outros agentes públicos, fato ao qual caberia uma análise do discurso político do chamado "movimento cigano brasileiro".

Percebe-se, nesses casos, uma busca por "melhores palavras" – menos coloquiais – para se expressar diante de agentes públicos. É possível que as palavras escolhidas, pinçadas externamente, são aquelas ensinadas e repetidamente associadas à vida e culturas ciganas que, de tanto serem ouvidas, são incorporadas e utilizadas – como se nativas fossem, em contextos não ciganos.

Por fim, um termo ligado aos estudos de parentesco: "clã". No texto de Mirian Stanescon, mencionando-a mais uma vez, em sua apresentação da cartilha *Povo Cigano: o direito em suas mãos* (2007), lemos: "chegou a hora de todos os ciganos, independentemente do clã a que pertençam, se conscientizem de unir o que está desunido..." (BRASIL, 2007, p. 8). De igual forma Heredia, em seu livro *Nós, os ciganos*, escreve: "As pessoas que constituem uma família cigana, que frequentemente ultrapassam a centena, constituem o 'clã'" (HEREDIA, 1974, p. 52). Oswaldo Macêdo (1992, p. 46), escritor, médico e também cigano Calon, escreveu que "o filho é também da família e do clã".

A esse respeito, o antropólogo Frans Moonen, de forma crítica ao uso do termo em relação aos ciganos, mencionando Stanescon, escreveu:

> Clãs ciganos? No Brasil é comum ciganos e não-ciganos falarem de "clãs ciganos". A advogada, cartomante e putativa 'rainha cigana' Mirian Stanescon, por exemplo, afirma que os ciganos são divididos em sete clãs: Kalderash, Moldowaia, Sibiaia, Rorarane, Hitalihiá, Mathiwia e Kalé [...] Não é bem assim. Basta consultar um bom dicionário ou um manual de antropologia [...] Um exemplo de clã é um tal chamado McDonald, que se especializou em vender comida pouco saudável. Outros clãs McDisto ou McDaquilo são fabricantes de famosas marcas de whisky [...] Todos os dicionários e manuais de antropologia deixam claro que os ciganos Rom, Sinti ou Calon, Kalderash, Moldowaia ou Mathiwia, não constituem clãs, mas grupos ou sub-grupos étnicos (MOONEN, 2012, p. 9).

Moonen sugere a leitura das definições dos dicionários *Dicionário de Ciências Sociais*, da Fundação Getúlio Vargas (1987) e *Novo Aurélio Século XIX* (1999), sendo que esse último define clã como "designação original de tribo constituída de famílias de ascendência comum" nas "sociedades teutônica e escocesa", bem como "unidade social formada por indivíduos ligados a um ancestral comum por laços de descendência demonstráveis ou putativos. [Os clãs podem ter características variadas: nomeados ou não, localizados ou dispersos, exôgamos ou endôgamos]" (MOONEN, *op. cit.*, p. 482). Com um posicionamento semelhante ao de Moonen, a *Fundación Secretariado Gitano (FSG)*, ainda que no contexto espanhol, afirma que o termo clã (*clan*) é "*totalmente inadecuado para referir-se a las famílias gitanas en general*" (FUNDACIÓN SECRETARIADO GITANO, *op. cit.*, p. 72). Não obstante todas as críticas ao termo, há grupos Calon que utilizam a palavra para se referirem a si mesmos, considerando suas famílias e linhagens[80].

A *parentagem*, conforme já vimos, é o vocábulo nativo equivalente ao sentido que aqueles que usam tribo, nação e clã buscam transmitir em relação a ideia de "grupo", "linhagem parental" ou "povo". *Parentagem*, como termo corrente e usual entre os Calon sulistas se remete a "rede de parentes" que formam o "povo-família", no sentido local-familiar, infanto-familiar e na primeira dimensão de família étnica, ou seja, família cigana conhecida, abordados anteriormente.

Tanto os *povos* que se encontram no circuito do "universo do *Povo da Alaíde*", como o *Povo da Alaíde* em si, possuem denominações que dão referência a 1) nomes e sobrenomes de pessoas vivas ou falecidas e a 2) cultura e costumes (assimilados ou desenvolvidos por influência do contexto regional/local) – às vezes essa dimensão da denominação está ligada à cultura vinculada à naturalidade ou ao local de domicílio. Dessa forma *Calon Paranaense* não se refere apenas e tão somente ao "território" do Estado do Paraná, mas uma "cultura cigana regionalizada", desenvolvida pelos ciganos que nasceram e/ou vivem nesse local há muito tempo (anos ou décadas).

Um casal Calon paranaense que tem um bebê em São Paulo, por exemplo, entende que seu filho é um "Calon paranaense" nascido em São Paulo. E, ainda que se entenda que não é errado identificar tal criança como um "cigano paulista", afinal nasceu no Estado de São Paulo, culturalmente ele tem outro pertencimento. Vemos, por exemplo, os *Calon Gaúchos*, que são assim autodenominados e reconhecidos por terem adotado a indumentária tradicional gauchesca (bombachas, botas, chapéus, lenço no pescoço, guaiaca etc.). Os *Calon mateiros*,

[80] Algumas comunidades Calon do interior ne Maceió, por exemplo, utilizam o termo clã para afirmarem-se pertencentes a determinados grupos de famílias.

outro exemplo, são assim chamados por serem moradores de região de mata, e como tal, adotam costumes locais relacionados à culinária, linguagem, música etc.

Os *Calon Pelados* representam um desses grupos que, segundo relatos, surgiu de conflitos entre membros de outros grupos e organizou o seu próprio povo. O termo "pelado" foi dado, primeiramente por outros Calon, fora do grupo, e depois assumido pelos próprios integrantes. O termo faz referência a um costume peculiar: nas brigas físicas internas, entre os homens, esses tiram a camisa e arregaçam as calças, ficando parcialmente nus ("pelados"), com o intuito de, durante o combate, não serem facilmente agarrados pelo oponente.

No campo aqui pesquisado todos são da etnia Calon e não há casamentos mistos com outro grupo étnico cigano, exceto com pessoas não ciganas (*gajon/gajin*). Cabe dizer também que há uma identificação por geografias definidas ("macro" – estado, região, ou "micro" – bairro, vila, cidade), elemento que serve para identificar o local de moradia, nascimento e/ou de origem ("*Calon de Guamiranga*", "*Calon de São José dos Pinhais*", "*Calon da Zona da Mata*" etc.).

Acerca das denominações primárias, ou seja, às que servem como rótulo do grupo, geralmente a nomenclatura é "personalista", ou seja, que se baseia no nome ou sobrenome de indivíduo (pessoas vivas ou já falecidas). No Paraná temos vários exemplos: *Povo do Divonzir* (no município de Guamiranga); *Povo dos Galvão* (espalhados em diversos lugares), *Povo do Dico* (noroeste do Estado); *Povo dos Rocha* (Reserva); *Povo da Chica* (Ponta Grossa); *Povo do Jáca* (região metropolitana de Curitiba e região norte do Paraná), etc., todos formados basicamente pelas famílias dos filhos dos chefes (atuais, fundadores ou considerados de grande relevância na história), com um ou outro agregado externo.

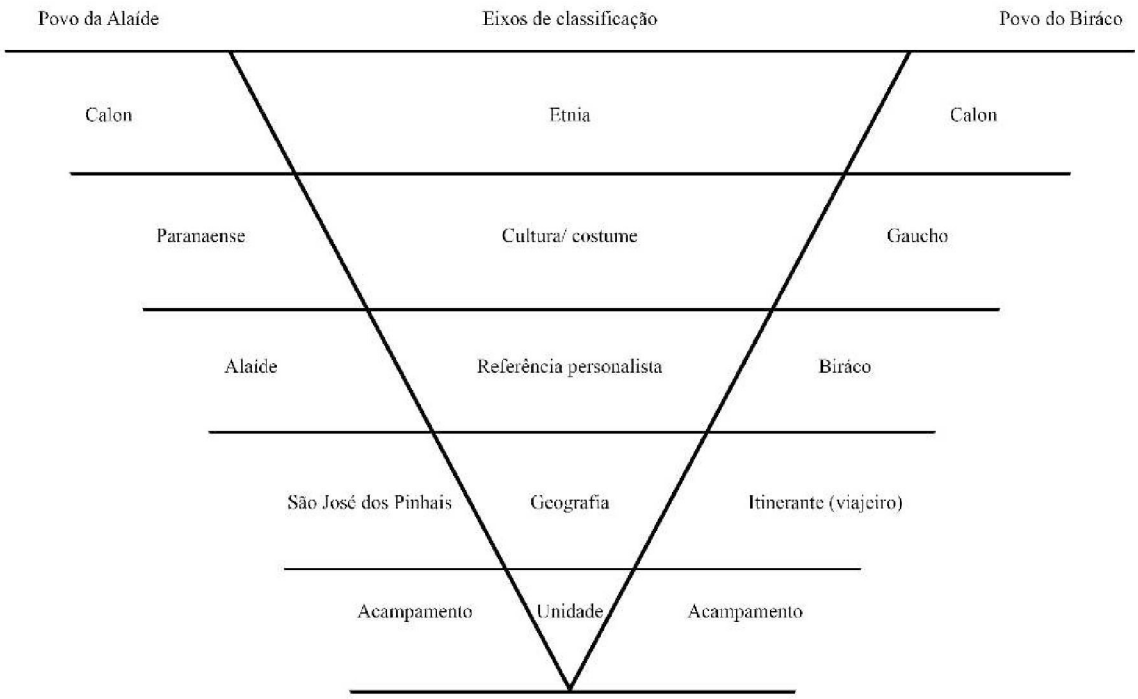
Há *povos* (auto)denominados com nomenclaturas personalistas cujos grupos em si já não existem enquanto comunidade, mas são apenas figuras do passado, no entanto seus membros estão espalhados entre diferentes grupos, como é o caso do *Povo da Suráca*, a que o Rodrigo, genro da Alaíde, pertence – e assim se identifica.

Uma última dimensão denominacional seria a unidade última, atomizada, de um *povo*, isto é, o acampamento ou "comunidade" (termo menos usado na cultura). Cada um desses *povos*, englobados pelo etnônimo Calon, são – quando há todos esses elementos, simultaneamente, identificados pela geografia, nome ou sobrenome de referência, e cultura e costume. Por isso temos uma sobreposição de elementos dimensionais que nomeiam um grupo. O Acampamento Jair Alves, uma unidade do *Povo do Biráco*, o qual pesquisei na dissertação, por exemplo, pode ser classificado, basicamente, nessas 5 dimensões: 1) etnia: Calon; 2)

cultura/costumes: gaúcho; 3) referência personalista: Biráco; 4) geografia: viageiro; e, 5) unidade: acampamento Jair Alves.

Aplicando as mesmas classificações ao *Povo da Alaíde*, em termos comparativos, temos: 1) etnia: Calon; 2) cultura/costumes: paranaense; 3) referência personalista: Alaíde; 4) geografia: São José dos Pinhais; e 5) unidade: acampamento da Alaíde.

FIGURA 11: COMPARAÇÃO DA NOMENCLATURA DOS *POVOS DA ALAÍDE* E *DO BIRÁCO* A PARTIR DA DECOMPOSIÇÃO CLASSIFICATÓRIA



FONTE: O autor (2024).

4 *POVO DA ALAÍDE*: UMA *CALONIDADE DIACRÍTICA*

O que os legisladores quiseram dizer quando definiram os "povos e comunidades tradicionais", os "PCTs", como "grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais"? O decreto 6.040, de 2007 – que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais – tem conexão com o Decreto 8.750, de 9 de maio de 2016, o qual apresenta uma lista de 28 segmentos[81], dentre os quais os "povos ciganos". O texto da legislação aponta alguns elementos daquilo relacionados à "diferenciação cultural", já que, continua: "possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição".

À luz do ordenamento jurídico, pois, o *Povo da Alaíde*, sendo um grupo dos "povos ciganos", pode ser classificado na categoria PCT, no entanto é necessário que nos debrucemos nas implicações antropológicas em relação à definição dada no decreto, considerando a expressão "culturalmente diferenciados". O que isso significa em termos práticos? É evidente que, como uma cultura particular, os ciganos Calon podem ser classificados como "agregações humanas que, em essência, compartilham uma cultura comum", isto é, "unidades portadoras de uma cultura" (BARTH, 2011, p. 187). Tal definição nos remete ao conceito de "grupo étnico" que, basicamente é um grupo de pessoas que partilha entre si diversos elementos culturais, sem, no entanto, possuir um Estado independente, e sem pretensão de um projeto nacional.

Sendo assim os Calon podem ser compreendidos pelas lentes de Weber, quando ele aborda as relações comunitárias étnicas: um grupo étnico se diferencia do mundo externo, ao mesmo tempo que se apresenta homogêneo internamente. Para Weber a ideia de grupo étnico se refere a

> [...] grupos humanos que, em virtude de semelhanças no *habitus* externo ou nos costumes, ou em ambos, ou em virtude de lembranças de

[81] Segundo o Decreto, no seu Art. 4º § 2º, os representantes da sociedade civil são 28 segmentos e, somado a esses – o 29º (a juventude de povos e comunidades tradicionais): I - povos indígenas; II - comunidades quilombolas; III - povos e comunidades de terreiro/povos e comunidades de matriz africana; IV - **povos ciganos**; V - pescadores artesanais; VI - extrativistas; VII - extrativistas costeiros e marinhos; VIII - caiçaras; IX - faxinalenses; X - benzedeiros; XI - ilhéus; XII - raizeiros; XIII - geraizeiros; XIV - caatingueiros; XV - vazanteiros; XVI - veredeiros; XVII - apanhadores de flores sempre vivas; XVIII - pantaneiros; XIX - morroquianos; XX - povo pomerano; XXI - catadores de mangaba; XXII - quebradeiras de coco babaçu; XXIII - retireiros do Araguaia; XXIV - comunidades de fundos e fechos de pasto; XXV - ribeirinhos; XXVI - cipozeiros; XXVII - andirobeiros; XXVIII - caboclos; e XXIX - juventude de povos e comunidades tradicionais (*Cf.* BRASIL, 2016).

> colonização e migração, nutrem uma crença subjetiva na procedência comum, de tal modo que esta se torna importante para a propagação de relações comunitárias, sendo indiferente se existe ou não uma comunidade de sangue efetiva (WEBER, 1994, p. 270).

Essa apresentação descritiva nos fornece um parâmetro elementar da nossa discussão, uma vez que dialoga com outros conceitos, como o de identidade e identificação étnica, bem como etnicidade. Para ampliarmos o assunto, consideremos a crítica de Fredrick Barth em relação a ideia de grupo étnico como "unidade cultural", quando aponta que não é a cultura em si que define o grupo étnico, mas a dinamicidade das interações entre o grupo e aqueles que não pertencem ao outro, bem como seus efeitos práticos sobre as representações étnicas que o grupo assume. Ele nos fala sobre "as fronteiras dos grupos étnicos":

> [...] **o ponto central da pesquisa torna-se a fronteira étnica que define o grupo e não a matéria cultural que ela abrange**. As fronteiras às quais devemos consagrar nossa atenção são, é claro, as fronteiras sociais, se bem que elas possam ter contrapartidas territoriais. Se um grupo conserva sua identidade quando os membros interagem com outros, isso implica critérios para determinar a pertença e meios para tornar manifestas a pertença e a exclusão (BARTH, 2011, p. 195, grifo nosso).

Quando falamos de ciganos Calon, nos dias atuais, estamos falando de um grupo geralmente urbanizado[82], presente nas cidades e municípios, interagindo continuamente com não ciganos, seja negociando, comprando e consumindo produtos, acessando serviços públicos e/ou privados, e até mesmo casando-se com indivíduos da sociedade envolvente. Trata-se de um segmento humano que, mesmo tendo sua própria cultura, interage com outros grupos humanos. São, portanto, "grupos minoritários" inseridos em "sistemas sociais globais" (*Cf.* OLIVEIRA, 1976, p. 102). Por "grupos minoritários" podemos pensar na definição de Capotorti (1979), que os descreve como um grupo

> numericamente inferior ao resto da população de um Estado, em posição não dominante, cujos membros – sendo nacionais desse Estado – possuem características étnicas, religiosas ou linguísticas diferentes das do resto da população e demonstre, pelo menos de maneira

[82] A presença de ciganos Calon nos centros urbanos, ao que parece, acompanha os movimentos de urbanização da sociedade envolvente, seguindo a lógica das relações comerciais, uma vez que o epicentro econômico, a partir da segunda metade do século XX, é nas cidades (*Cf.* MARICATO, 2001). Esse contexto proporciona boas condições de negócios aos ciganos, de forma que é na cidade, ou em seu entorno (nas periferias), que os acampamentos facilmente se encontram instalados, ainda que sua presença, em menor escala, também possa ser percebida em regiões rurais.

> implícita, um sentido de solidariedade, dirigido à preservação de sua cultura, de suas tradições, religião ou língua.

Pensando ainda em grupos étnicos, a sentença descrita no *Documento do Grupo de Trabalho sobre Comunidades Negras Rurais* (1994) da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) – articulada a partir de leitura de Barth – em relação aos quilombolas, nos é útil e nos ajuda a fazer uma leitura do *Povo da Alaide*. O documento diz que os grupos étnicos conceitualmente definidos pela antropologia seriam como um "tipo organizacional que confere pertencimento através de normas e meios empregados para indicar afiliação ou exclusão" (ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 1994, p. 2).

O *Povo da Alaíde*, tal qual lemos, sendo um grupo étnico, "confere pertencimento através de normas e meios empregados para indicar afiliação ou exclusão", de forma que o seu contato com não ciganos (e mesmo com outros grupos ciganos) não é impeditivo da manutenção de sua identidade enquanto grupo, pelo contrário, é constitutivo. "Pertencer ao *Povo da Alaíde*" é um senso identitário construído a partir das interações com aqueles (ciganos ou não) que "não são pertencentes ao *Povo da Alaíde*". E aqui temos uma perspectiva autorreferencial, particular, local e atomizada.

E nessa discussão é imprescindível que incluamos o conceito de "etnicidade", considerando as múltiplas questões internas e externas que podemos encontrar quando descrevemos a referida comunidade. Um dos caminhos possíveis para essa análise seria, primeiramente, nos questionar o que definitivamente diferencia o grupo étnico Calon do *Povo da Alaíde*, das pessoas e coletivos não ciganos (e outros ciganos), especialmente os que vivem ao seu redor e/ou com quem se tem algum tipo de contato no dia a dia (no comércio, escola, banco, farmácia, etc.), já que, como veremos, as suas identificações étnicas se destacam nessas relações.

Junto a isso podemos analisar as dinâmicas dessas diferenciações. Outras perguntas, de grande relevância em nossa análise, são: o que diferencia esse mesmo *Povo da Alaíde* dos demais *povos* Calon (parentes ou não)? Em que se baseia suas práticas culturais? Essas práticas lhes conferem uma identidade étnica, ou resultam dela? Quando sua identidade se manifesta visivelmente, e quando é ocultada? Pensando nisso, por que as mulheres, por exemplo, insistem em usar vestidos tão peculiares e distintos das roupas usadas pelas mulheres da sociedade envolvente, mesmo sujeitando-se aos olhares discriminatórios? E/ou, por que a insistência dos Calon em falar, eventualmente, sua língua – outrora tida como "gíria de malandros e vadios" (CHINA, 1936, p. 179), ou ouvir certas músicas, e se comportar de certas maneiras, mantendo

"tradições" tão distintas da sociedade envolvente? Essas perguntas movem a análise do presente capítulo, que se debruça sobre o tema da *ciganidade* como interface peculiar de uma "etnicidade" – a "condição de se pertencer a um grupo étnico" (FUNDAÇÃO GETÚLIO VARGAS; MEC, 1987, p. 436).

O termo etnicidade em si, como neologismo criado no âmbito dos estudos das relações interétnicas do início da década de 1960, tem seu ponto de partida na suposição de que esse fenômeno se dá pela interação de diferentes grupos étnicos "num contexto social comum. O uso do conceito não teria sentido nos casos em que as diferenças étnicas não têm importância" (FUNDAÇÃO GETÚLIO VARGAS; MEC, 1987, p. 436), considerando, por exemplo, as sociedades isoladas, ou as populações independentes que se mantém dentro de suas fronteiras:

> As diferenças entre chineses e indianos, consideradas dentro de seus respectivos países, são nacionais e não étnicas. Mas quando grupos de imigrantes chineses e indianos interagem numa terra estrangeira como chineses e indianos, podem ser referidos como grupos étnicos (*Loc. cit.*).

As dinâmicas interativas do *Povo da Alaíde* com não ciganos, e mesmo com outros grupos ciganos (diferentes Calon, e/ou outros grupos étnicos), realçam suas características culturais ("meios que indicam afiliação ou exclusão"), que são elementos relevantes para a autoafirmação como povo. Portadores de um senso identitário que lhes fornece uma autodefinição, expressam, pois, esse senso de forma particular, a partir de quem entender ser.

Portanto, o que faz deles um grupo étnico particular é a contínua autoconstrução identitária a partir de suas interações com o(s) outro(s), o que os mantém diferentes (social e culturalmente) de não ciganos e outros ciganos (Calon, e outras etnias). E nisso vemos uma "*ciganidade microetnicizada*", a *ciganidade* Calon – ou seja, a *calonidade*, uma "*calonidade* local". Falamos, então, em uma conjugação entre conceitos e fenômenos, a saber, o grupo étnico e a etnicidade, cujas manifestações delineiam os limites dinâmicos entre quem é e quem não é, ou quem faz ou não faz parte do *Povo da Alaíde*.

4.1 *Ciganidade*(*s*) e "*calonidade*(*s*)"

Para que possamos desenvolver o tema e compreender mais profundamente o lugar do *Povo da Alaíde* é importante que nos dediquemos a perscrutar a ideia (ou ideias) de

ciganidade[83], termo encontrado em algumas produções acadêmicas, sempre vinculado a temática da etnicidade cigana. Trata-se de uma palavra que não se encontra em dicionários ou glossários, tampouco está presente nos vocabulários nativos. Em minha trajetória como pesquisador e defensor de direitos ciganos, e, mesmo desde o *start* da construção da minha autopercepção como Calon, jamais ouvi um cigano acampado ou comunitário[84] utilizar esse termo. Ainda que eventualmente seja mencionado em literaturas e produções acadêmicas, é raramente usado em discursos militantes em reuniões e eventos do poder público relacionados à temática cigana.

Se fosse uma palavra usada pelos próprios coletivos ciganos teríamos, a princípio, alguma possibilidade de captura de sentido na/para a alteridade, a partir de pistas de significados, o que nos permitiria construir ou ensaiar uma sentença definitória. Abordá-lo e/ou utilizá-lo aqui nos coloca à mercê da subjetividade e das poucas "pérolas" que podemos encontrar – com muito "garimpo" – no "pequeno mar" dos livros, artigos, dissertações, anais de congressos e teses afins.

Se, por questões didáticas, relacionássemos o termo a algum significado, dando-lhe um sinônimo, o definiríamos objetivamente (talvez simploriamente) como "identidade étnica cigana". Nesse sentido, em termos associativos, o termo poderia ter sua interface relacionada a outras palavras morfologicamente semelhantes, com o mesmo sufixo e indicativos de identidade étnica e/ou nacional, como a "brasilidade" (LESSER, 2015), a "africanidade" (NGWENA, 2018), a "americanidade" (GREENE *et al.*, 2020) e a "indianidade" (OLIVEIRA, 1988). Não obstante as possibilidades de problematização, dado a riqueza do assunto, falar em *ciganidade* nos leva, inevitavelmente, a pensar em processos, construções, performances e outras características que envolvem a pertença étnica. *Ciganidade*, portanto, nos remete às identidades ciganas em continuidade, com suas muitas identificações e morfologias contextuais.

Ao seguirmos esse rumo encontramos um sem-número de questões antropológicas, de ordem cultural e política, dadas as suas dimensões materiais e imateriais (corporalidades, artefatos, culinária, linguística, religiosidade, comportamentos etc.). Discutir a *ciganidade* é,

---

[83] Outra forma para a mesma palavra seria "*ciganicidade*", utilizada por alguns pesquisadores e escritores. Optei aqui por "*ciganidade*" por ser mais usual na literatura sobre ciganos em português, bem como pela morfologia semelhante a palavras que também indicam identidade étnica ou nacional, como é o caso, por exemplo, de "brasilidade" (diferente "brasilicidade") e "africanidade" (diferente de "africanicidade"). Como se trata de um termo não convencionado, não há normas para sua escrita, o que permite que cada autor/escritor o escreva como entender ser melhor, mais adequado, ou que soe melhor.

[84] Me refiro a pessoas ciganas que "nasceram" e cresceram em comunidades (acampamentos itinerantes, ou mesmo comunidades sedentárias).

como analogia, semelhante ao ato de tricotar, sem, contudo, ter em mente a visualização de uma peça pronta, até porque não há nenhum "modelo concluído", e tampouco haverá. De qualquer modo, o que se faz no presente, entrelaçando um fio ao outro, sempre parece uma obra prima carregada de subjetividades, com a mescla de cores, pontos e nós, formas, relevos e texturas. Tal é a dimensão da riqueza da *ciganidade*, o que me entusiasma.

Pensar a *ciganidade* implica a busca por respostas às perguntas: "quem são os/as ciganos/as?", "quem pode autodeclarar-se como tal?", "quais são as características que definem o/a cigano/a?", "o que torna alguém um/a cigano/a?" etc. A *ciganidade*, como termo analítico, tem sido usada de forma a concentrar em si a carga semântica customizada que se lhe impõe a perspectiva de quem lhe maneja, por isso a (inter)subjetividade é intrínseca à essa discussão. Isso posto, é plausível pensar a *ciganidade* como condicionada pelas relações interétnicas e interculturais. Sem adentrarmos nas complexidades que envolvem o termo (cultura) – o que se pode fazer em leituras oportunas (*Cf.* LARAIA, 2009; VELHO; CASTRO, 1980; KROEBER, 1952; BAUMAN, 2013 etc.) – é necessário, pois, considerar que as "culturas ciganas", múltiplas, contextuais e heterogêneas, revelam as muitas versões da *ciganidade* (por isso *ciganidades*), cada qual resultante de inúmeras e complexas influências históricas e contextuais, e, portanto, específicas e particulares.

As *ciganidades* (no plural), como expressões identitárias e culturais, podem ser pensadas em termos dinâmicos, pois se constroem no tempo e no espaço, a partir de forças internas e externas, ingredientes combinados que as definem. Portanto, *ciganidade*, tal qual o presente retrato a concebe, nunca é "una", estática, delimitada e rígida, mas mosaica, plural e fluida, a partir de contrastes. Tampouco se constitui num elemento de autopercepção "imexível" e/ou "inajustável", mas fluido e em processo.

"Ser cigano", nesse sentido, implica numa experiência de contínua reelaboração da noção de pertencimento, pois a fluidez e contrafluidez das conexões culturais com diferentes universos externos tem seu eixo na binaridade diferenciante que estabelece a fronteira entre o "eu-nós/ele(s)". Com isso quero dizer que a *ciganidade*, não obstante ser um "ponto de referência" para a autopercepção daquele que é e se percebe cigano, ainda que permaneça de forma vitalícia na estrutura do indivíduo, é afetada por um sem-número de elementos mutáveis e híbridos que se conectam a si durante as jornadas das contextualizações: os adereços mudam, a culinária é alterada, o transporte "dos ciganos" é "atualizado", os meios de comunicação são aprimorados, os gostos musicais são influenciados, etc. e tudo isso de "tempos em tempos", a depender do lugar, do meio, das relações vivenciadas em determinado momento etc.

Diante disso a *ciganidade* é como uma abstração perpassante, afetada e afetante da dinâmica das relações que constituem a identidade e a cultura do indivíduo e do coletivo cigano. A *ciganidade* – essa etnicidade cigana – portanto, se faz nas relações e se constrói a partir de trocas multilaterais, e nunca de "mão única". Ao mencionar a *ciganidade*, Silva (2006, p. 123), referindo-se a um acampamento em situação de vulnerabilidade social cujos "vestígios culturais pareciam se restringir às roupas velhas e coloridas, usadas no dia a dia, ao estilo cigano tradicional, mas, em farrapos", entendeu que o grupo que pesquisou, literalmente "se agarrava aos poucos fios que restam à sua *ciganidade*". Diante disso, sua conclusão foi a de que "perder a *ciganidade* é perder a identidade". Rezende (2000) se referiu a *ciganidade* como algo deveras subjetivo e essencialista, apresentando-a como a "essência do ser cigano", ou "o sentimento inefável do ser cigano". Andrade Júnior (2013) definiu a *ciganidade* como um "mecanismo relacional" operado pelo cigano "com o mundo, e consigo mesmo", considerando seu histórico de perseguições, opressões e sofrimentos.

Tais pensamentos e reflexões – quando não, divagações – sobre a *ciganidade* cooperam para a elaboração de ideias que, usadas de forma customizada, em diferentes produções e discursos, apontam para o fenômeno como algo perpassante, possível de ser pensado em – e a partir de – diferentes saberes, conhecimentos e práticas. Para além de perspectivas academicistas e filosóficas, e, quiçá, psicológicas, a *ciganidade* pode ser pensada em categorias outras, a partir de discursos políticos e raciais. A *ciganidade*, como "discurso político", tem sido uma das formas possíveis de se observá-la e compreendê-la, uma vez que é representada em termos identitários de luta por direitos humanos, que consideram especificidades (inúmeras) do ser e permanecer cigano.

Ativistas, militantes e líderes manifestam cada qual a sua, ou, quando muito, fala de uma *ciganidade* de terceiros, como uma categoria em luta por sobrevivência, tendo o termo – e o seu ideal particular – como argumento para a ocupação de espaços decisórios e propositivos, tais como os conselhos municipais, estaduais e nacionais, assessoria parlamentar, cargos eletivos etc. A *ciganidade*, nesse sentido, se assume como uma espécie de "patrimônio funcional" a ser defendido, promovido e preservado, e, portanto, matéria-prima daquele que luta pelo direito a voz, e aos espaços influentes junto ao poder público. Nesse campo, a *ciganidade* é um meio político que a si mesmo se contempla, pois é conteúdo discursivo.

Acoplada ao discurso político, a *ciganidade* pode se apresentar como categoria racial, a partir de uma concepção nativa e que se propõe a prevenir uma eventual desracialização operada pelo Estado através de políticas racialmente homogeneizantes, gerando o risco da invisibilidade étnica e seus direitos. Falar em termos "raciais" da *ciganidade*, como estratégia

narrativa, aproxima a categoria das pautas de outros movimentos e/ou grupos étnicos (como o movimento negro, por exemplo), e assegura (ou, assim se pensa) os mecanismos de "autoperpetuação" e luta social.

Perceber-se como "racialmente cigano", mais do que colocar-se como representante de um lugar de fala para o discurso político, é também autoempoderar-se como agente de uma suposta perpetuação étnico-racial, o que, em termos, justifica eventuais discursos de "purismo consanguíneo" que apontam para a preferência pela endogamia. "Somos raça de cigano", "somos ciganos de raça", tem sido uma fala comum em discursos políticos, especialmente de ciganos recém-chegados a esse campo de disputas.

O anúncio de uma pretensa "portabilidade racial cigana" tem recebido certa importância para o reconhecimento da representação política perante o poder público, bem como para a própria legitimação do (auto)reconhecimento. Quem pode falar e reivindicar "em nome dos ciganos"? A racialidade e sua autenticação junto a uma (ou algumas) comunidade tem se mostrado como elemento indispensável para esse "credenciamento" (*Cf.* cap. 4; 4.4).

Mas, e a *calonidade*? *Calonidade* seria, no sentido do que vemos aqui, um contorno nuclear da *ciganidade*, ou, doutra forma, uma "ramificação" coligada que aponta, objetivamente, para a *ciganidade* em sua versão Calon, independente de qual seja o "segmento" geográfico, temporal ou cultural Calon (se sulista, nordestino, gaúcho, paulista, baiano, etc.). Ampliando o leque étnico, podemos pensar a *calonidade* como um equivalente do que seria a "*romanidade*" (dos Rom), a "*sintidade*" (dos Sinti), a "*domaridade*" (dos Domari) etc., e suas respectivas variações. Mais ainda, a calonidade não é única, mas assim como a *ciganidade*, plural, manifestada de diferentes formas pelos diferentes grupos Calon, e por isso podemos falar em *calonidades*.

Ao elaborar a ideia de *calonidade* em sua etnografia, Ferrari (2010), segundo escreveu, evitou a noção de "identidade Calon", no entanto apontou para a ideia de um processo performático, relacionado ao senso de pertencimento e suas implicações.

> A recusa da noção de identidade, a qual reifica processos em "entidades" existentes a priori, se dá em favor de uma noção de "processo". A "calonidade" não configura uma "lista de atributos", mas um processo de "fazer-se", um modo de agir "em construção", continuamente reinventado e incompleto, por definição. Nesse sentido, a calonidade é ela própria performativa, quero dizer, é definida na e pela performance, o que não se confunde com a formulação de uma "identidade calon" atualizada em múltiplas performances (*Ibidem*, p. 19).

O que Ferrari apresenta é a ideia de que "a calonidade deve ser, antes, produzida, o que significa 'mostrada', isto é, expressa de modo que seja compartilhada pelos demais" (*Ibidem*, p. 38), uma noção performática. Sendo assim, para a autora, a *calonidade* é um processo contínuo de construção do "ser étnico", onde a "*calonização*" se produz no sentido e sob o gabarito do "jeito de cigano" – padrão subjetivo de uma determinada "*microciganidade*" (no caso, aqui, uma "*microcalonidade*"), alcançando um ideal performático Calon, dadas as concepções locais.

Calonidade, no entanto, a despeito dos olhares antropológicos produzidos pelo outro não cigano, precisa ser analisada tendo em mente o todo "*macrocigano*", sob os olhares da alteridade com seus próprios discursos e códigos, que são contextuais e enraizados em elementos históricos, conceptuais e práticos. Nesse sentido, há espaço para considerarmos a *calonidade* como identidade, pois, sendo fluida, nunca concreta e rígida, pode ser performática e estar em processo de formulação constante.

4.2 "*Calonidade diacrítica*"

Há muitos anos, na comunidade Calon de Trindade-GO, ministrei uma palestra a pedido de alguns de seus líderes. Eles haviam solicitado uma apresentação sobre "racismo e discriminação contra ciganos", onde eu deveria apresentar as principais leis que poderiam ser usadas para sua proteção. Durante o preparo do material tive um *insight*, considerando suas queixas, associando-as às suas classificações étnico-raciais. Em geral, os Calon dividem a sociedade entre "nós" (os Calon) e "eles" (os *gajon*[85]). O "nós", categoria complexa (dada a sua potencial pluralidade), refere-se, *a priori*, ao próprio grupo, num sentido *local familiar* – conforme vimos no capítulo 3, e o "eles" – categoria igualmente complexa – refere-se a todos os demais humanos: outros ciganos (*família cigana conhecida* e *família cigana abrangente*) e não ciganos.

Percebi que os Calon de Trindade estavam preocupados, na época, na defesa do "nós", ou seja, sua própria comunidade, e não necessariamente na "defesa geral de todos os ciganos" (*família cigana abrangente*). Quando me pediram a palestra estavam sofrendo com casos de racismo por parte de agentes do poder público e, por certo, estavam pensando em si, localmente, tendo a si mesmos como referência cigana que sofria preconceitos.

---

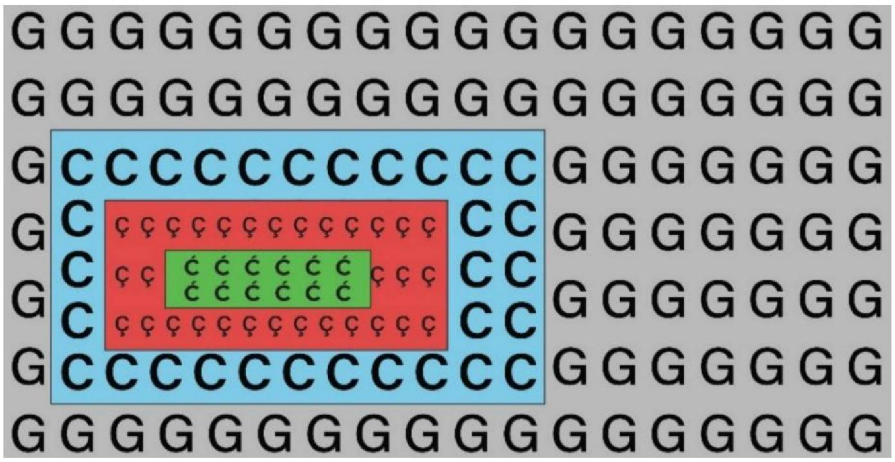
[85] Há outros termos, em diferentes dialetos, para designar pessoas não ciganas, o qual não menciono aqui, limitando a exposição da língua (*Cf.* cap. 5; 5.2).

Explorar essa perspectiva pareceu-me ser um ponto de partida para uma explanação acerca do tema proposto, reconhecendo as distâncias entre os universos culturais e identitários entre aqueles ciganos trindadenses e "outros ciganos". A autorreferência dos Calon de Trindade lhes servia de parâmetro para pensar na categoria nativa "*ciganos Calon*", cuja definição se dá com o olhar do grupo sobre si mesmo e sobre o que eles são e fazem, e que lhes torna uma comunidade.

Dito isso considerei a ideia do que chamei de "*diacriticidade* Calon", que pode bem ser abordado no campo da presente pesquisa. O termo *diacrítico*, na linguística, se refere ao sinal gráfico que diferencia letras ou palavras (til, cedilha, trema, apóstrofo etc.). Se aplicado a ideia de etnicidade, o termo nos permite a evocar Barth (2011) novamente, fixando-nos no que ele chamou de "fronteiras étnicas", o que pode nos ajudar a entender a noção de "identidade contrastiva". A ideia, então, é pensarmos numa "*calonidade diacrítica*". Quanto a isso é importante considerar que a(s) identidade(s) Calon, mais do que "apenas" contrastiva, é(são) marcada(s) pela diferença em si mesmo, ou seja, o "ser diferente" é intencional e o "contraste" com o outro é, por assim dizer, uma consequência dessa diferença assumida pela pessoa e/ou coletivo Calon.

Apenas para ilustrar essa *diacriticidade*, pensemos em como seria se "etnizássemos" a letra "C" – representando os "ciganos em geral" (Calon, Sinti, Rom etc.), inserindo-a em meio a um conjunto de letras "G" – representando os *gajon* (a sociedade envolvente). O universo cigano, representado por "C", abarca distintas *ciganidades*, dentre as quais as *calonidades*, representadas por "Ç" (cê-cedilha). Nessa ilustração, o próprio "Ç" é um *sinal diacrítico* em meio ao universo "C" (ciganos em geral) e "G" (não ciganos). "Ser cigano" (ou, ser da comunidade "C"), obviamente implica na diferença identitária, cultural, étnica etc. e se distingue de "G" (sociedade envolvente majoritária), mas "ser cigano Calon", especificamente ("Ç"), é uma identidade distinta tanto da sociedade envolvente como dos demais ciganos. O grupo do *Povo da Alaíde*, como comunidade particular, nos mostra a possibilidade de conjugarmos, nesta ilustração, a letra "C" com uma diferenciação ainda maior: a adição do acento agudo, ou seja o grafema "Ć", diferenciando-se de forma muito particular. Na figura abaixo temos, então, "Ć" representando a *microcalonidade* do *Povo da Alaíde*, ou seja, a *calonidade diacrítica* específica desse *povo*.

FIGURA 12: *CALONIDADE* DIACRÍTICA DO *POVO DA ALAÍDE*



FONTE: O autor (2024).

Quando Barth (2000) fala em *sinais diacríticos* relacionados a etnicidade, ele está falando de elementos diferenciantes de uma cultura (esses "acentos diacríticos"), de forma que sua particularidade é explícita.

> [...] os grupos étnicos são diferenciados de acordo com vários traços culturais que servem como sinais diacríticos, sinais explícitos de identidade aos quais as pessoas se referem como critérios para classificação. São costumes específicos, desde o estilo de vestimenta até as regras de herança (BARTH, *op. cit.*, p. 90).

O *Povo da Alaíde* mantém sua etnicidade de forma resiliente, contrastando-se com o universo externo ao seu redor, não obstante experimentar, sofrer e/ou negociar diferentes processos assimilativos, o que afeta diretamente os *sinais diacríticos* que os definem enquanto Calon de um determinado grupo. Podemos refletir sobre isso quando Barth mencionou os ciganos tomando um suposto *sinal diacrítico* (dado o contexto de seus escritos, em seu tempo e conhecimento), o nomadismo, classificando os ciganos dentro do conjunto de grupos étnicos "minoritários", situando-os como "párias", associando-os ao comportamento peculiar do movimento ("vida errante"; uma perspectiva superficial que reconhece apenas o estigma) e as implicações de tal comportamento:

> Uma forma extrema de posição minoritária, exemplificando alguns – mas não todos – os traços das minorias, é o dos grupos párias. Estes são grupos que são rejeitados de forma ativa pela população hospedeira, em razão do comportamento ou de certas características inegavelmente condenadas, se bem que frequentemente utilizáveis em um plano prático específico. Grupos párias europeus dos séculos mais recentes

> (os carrascos, os negociantes de carne e couro de cavalo, os coletores de esterco humano, **os ciganos** etc.) ilustram muitos desses traços: como rompedores de tabus básicos, eles foram rejeitados pela sociedade em geral (Barth, 2011, p. 217, grifo nosso).

Em seguida, escreve Barth (*Loc. cit.*), os ciganos podem ser considerados "grupos étnicos íntegros" uma vez que:

> O comportamento condenado [nomadismo] que dá aos ciganos uma posição de pária é compositório, mas continua repousando primordialmente sobre sua vida errante, originalmente em contraste com os vínculos de servidão da Europa, e mais tarde em sua violação flagrante da ética puritana de responsabilidade, trabalho e moralidade.

Barth se refere aos contrastes socioculturais apresentados pelos ciganos em relação às sociedades sedentarizadas, diante das quais não se submetiam – aos modelos morais, éticos, religiosos etc. Quanto a isso Fraser (1997, p. 126) fala sobre os "padrões europeus", antagônicos à visão de mundo cigana, de forma que, como grupo étnico pária, foi rejeitado.

> Pessoas instaladas, em geral, não confiam em nómadas; e numa sociedade europeia em que a maioria das pessoas vive apertada numa existência de piedade, servidão e miséria, os Ciganos representavam a negação gritante de todos os valores essenciais e premissas em que assentava a moral dominante.

Tomando esse exemplo de *sinal diacrítico* – o nomadismo (itinerância) – como referência nesse contexto, a sociedade envolvente marcava também a sua própria diferenciação em relação aos ciganos. Como se tratava de um comportamento que destoava dos padrões culturais "confiáveis", gerou-se a segregação étnica. E é essa segregação – pautada pelo comportamento apontado como étnico (o movimento, a não fixação, sobretudo geográfica) – é que se espacializou o "lugar do cigano", um lugar distante, que em termos práticos representava um contraste cultural, identitário e geográfico (pois foram relegados a periferia). "País após país, era agora seguida uma política de rejeição dos Ciganos, sem ninguém pensar para onde haviam eles de ir, ou como chegariam lá, ou se lhes seria permitido entrar e ficar quando lá chegassem" (FRASER, *loc. cit.*). Tratava-se de um antagonismo entre as sociedades majoritárias e o referido grupo étnico minoritário.

Segundo MOONEN (2011, p. 129), havia uma incompatibilidade dos ciganos com os valores europeus.

> Os ciganos apareceram na Europa Ocidental somente a partir do início do Século XV. Os documentos históricos deixam claro que muitos destes ciganos aparentemente tinham uma conduta pouco compatível com os valores culturais europeus da época, pelo que já no Século XV começaram a ser formados os primeiros estereótipos, segundo os quais os ciganos: 1) eram nômades, que nunca paravam muito tempo num mesmo lugar; 2) eram parasitas, que viviam mendigando ou aproveitando-se da credulidade do povo; 3) eram avessos ao trabalho regular; 4) eram desonestos e ladrões; 5) eram pagãos que não acreditavam em Deus e também não tinham religião própria.

É nesse sentido que Barth aponta a exclusão contra ciganos. O *sinal diacrítico* que os diferenciam gera o estranhamento e o afastamento social daqueles que com eles não se identificam.

> As fronteiras delimitando um grupo pária são mantidas fortemente pela população receptora que os exclui. Os párias frequentemente são forçados a fazer uso de **sinais diacríticos** facilmente perceptíveis para anunciar sua identidade (mas muitas vezes essa identidade fornece a base para um determinado modo de vida, ainda que altamente inseguro, e por isso essa sobre-comunicação da identidade pode em alguns casos servir aos interesses individuais de um pária em sua competição com outros párias). Nos casos em que os párias tentam ingressar na sociedade mais abrangente, normalmente já têm bom conhecimento da cultura da população receptora; com isso, o problema reduz-se à questão de como evitar os estigmas de incapacidade, separando-se da comunidade pária e simulando outra origem (BARTH, 2000, p. 57).

Toda essa discussão nos ajuda a dar um salto para se pensar o quanto as culturas ciganas estão dinamizadas nesses processos de construção de suas identidades, mesmo no decorrer de gerações. Como os Calon permanecem autentificando-se como Calon? Como se identificar consigo mesmo, evitando o desaparecimento da própria identidade? O conceito desenvolvido por Herbert J. Gans (1979), "etnicidade simbólica", nos ajuda a pensar no quanto a relação do "cigano do presente" é vívida em relação a noção de "cigano do passado", ou, em outras palavras, o quanto a etnicidade permanece a partir da idealização que se faz da "herança identitária" deixada pelos "antigos". Gans analisa a relação de netos e bisnetos (terceira e quarta geração) de imigrantes na América em relação as suas culturas de origem.

Com isso o autor busca demonstrar que, uma vez "aculturados" e "assimilados" numa cultura "anfitriã", estranha a sua cultura de origem, eles se abstêm de "comportamentos étnicos que exigem um compromisso árduo ou demorado" (GANS, 1979, p. 8), mas, numa busca pela

conexão cultural com seus antepassados pioneiros na migração, "recorrem ao uso de símbolos" (*Ibidem*, p. 1), considerando que esses símbolos são, eles próprios, parte de sua cultura de origem[86].

O conceito de Gans é considerado uma variante da "teoria da assimilação em linha reta" (*straight-line assimilation theory*), de Neil Sandberg (1974), na qual a aculturação e a assimilação são vistas como tendências em relação a gerações descendentes dos imigrantes que chegam a uma terra estranha. De acordo com a teoria o imigrante que passa a viver numa "sociedade acolhedora" (*host society*) é a "primeira geração", e seus filhos a "segunda geração". Considera-se que as gerações seguintes a essas serão culturalmente muito semelhantes aos "nativos" locais (as pessoas da *host society*), o que pode ser explicado a partir de diferentes processos, dentre os quais a sua busca pela "obtenção de status" no novo contexto.

Essas análises foram feitas a partir de diferentes grupos étnicos, principalmente judeus e europeus italianos, que, em geral se urbanizaram e participaram da sociedade de forma mais intensa e próxima, inclusive se organizando politicamente. Esses grupos, diferentes dos Calon, ainda que organizassem seus guetos, com organizações étnicas e coletivas, não se isolaram a ponto de proibir seus filhos de participarem da sociedade envolvente, mantendo certa flexibilidade em relação aos contatos e trocas culturais, incluindo a possibilidade da exogamia.

> [...] os papéis cotidianos que as pessoas desempenhavam eram, muitas vezes, definidos para elas por outros, como étnicos. Ser um comerciante de produtos secos era muitas vezes um papel judaico; os donos de restaurantes eram considerados gregos; e bartenders, irlandeses. A terceira geração cresceu sem papéis atribuídos ou grupos que ancoram a etnia, de modo que a identidade não pode mais ser dada como certa (GANS, *op. cit.*, p. 8).

No caso dos Calon no Brasil, o processo de chegada ao país – pela via do degredo – os tornou, via de regra, não somente um grupo "a ser evitado" pela sociedade envolvente – e ao qual caberia um gueto na periferia da cidade, mas, mais do que isso, um grupo a ser expulso e "enviado para longe"[87]. Essa relação hostil entre ciganos e não ciganos impede ou dificulta o

---

[86] Dentre as características da cultura, está sua base em símbolos (signos, sons, emblemas e outros elementos que se relacionam a algo e o representam de forma significativa; *Cf.* HAVILAND *et al.*, 2011, p. 196).

[87] Pieroni (2000) fala em "ciganos degredados" de Portugal para o Brasil, através de uma resolução datada de 1686 pelo então D. Pedro, rei de Portugal e Algarves. Conforme mencionado no capítulo anterior, Teixeira (2008, p. 19) fala da "política do mantenha-os em movimento": "Minas Gerais expulsa seus ciganos para São Paulo, que os expulsa para o Rio de Janeiro, que os expulsa para Espírito Santo, que os expulsa para a Bahia, de onde são expulsos para Minas Gerais, etc. Ou seja, o melhor lugar para os ciganos sempre é no bairro, no município ou no Estado vizinho; ou então no país vizinho ou num país bem distante".

fenômeno previsto pela *straight-line assimilation theory* de Sandberg, de forma que as gerações posteriores ao degredo (ou, mesmo refugiados e imigrantes laborais ciganos) não tenham tido e/ou nem tenham desejado aproximação com a sociedade envolvente. Nem a primeira, nem a segunda, e nem mesmo outras gerações ciganas tiveram acesso e/ou bom relacionamento com a sociedade envolvente que, de fato, em nada foram "acolhedoras".

Tal cenário gerou, com exceções, um perfil cultural mais "fechado" e que criou diferentes mecanismos antiassimilacionistas, uma vez que a sociedade ampla não lhes abriu oportunidades de convivência conjunta. Esse distanciamento hostil da sociedade envolvente – manifestando-se, inclusive, por meio do uso de forças policiais – obrigou os Calon a estarem sempre em movimento, excluídos de quaisquer processos de cidadania. Essa dinâmica manteve a reprodução cultural dos Calon em intensidade, o que conecta cultura e identidade num processo dinâmico. Nesse caso, uma vez que as gerações mais recentes, diferentes de judeus e italianos em contexto americano, não foram assimilados, não houve busca por "conexão cultural com seus antepassados" e, portanto, não se recorreu ao uso de símbolos, mas a própria comunidade se fez símbolo, o que pode ser, por analogia, pensada como uma condição de "*calonidade contínua*", considerando que os seus símbolos são os mesmos desde sempre (*sinais diacríticos*), ainda que com eventuais mudanças por conta dos processos naturais de intercâmbios e elementos de confecção.

O que ocorreu entre ciganos e não ciganos foi que a mesma mentalidade *ciganofóbica* da Metrópole portuguesa que outrora operou o degredo, reproduziu-se aqui em relação aos ciganos recém-chegados e por isso as gerações seguintes à sua chegada ao país não se envolveram na sociedade majoritária. Isso se vê no fato histórico descrito por Pieroni (2000, p. 113), que diz que enquanto a Metrópole "despejou seus 'criminosos' nas terras coloniais ultramarinas, particularmente no Brasil e África", a colônia, "por sua vez, degredou seus elementos indesejáveis e 'gentes inúteis' para outras capitanias e continentes", ou seja, a expulsão de ciganos se tornou um padrão de relacionamento interétnico a partir dos poderes gestores da sociedade envolvente. É nesse ponto da história que vemos os ciganos vilipendiados através de representações estereotipadas que os associavam a crimes, parasitismo social, inferioridade racial etc.: "sujos", "ladrões", "vadios", "hereges", "pagãos" etc. (*Cf.* TEIXEIRA, 2000; DEBRET, 1972).

A *calonidade contínua* é, nesse sentido, resultado dessa conturbada relação social. Os "símbolos" culturais (materiais e imateriais) supostamente "preservados" pelos ciganos das gerações subsequentes a dos "antepassados" (ou, como se diz na comunidade, "*dos antigos*"),

se pretende como mecanismo que lhes confere uma identificação étnica *ad continuum*, mantendo-os conectados ao "ser Calon".

Essa dinâmica, no entanto, não obstante olhar para um passado (imediato ou distante), se apresenta como um projeto de futuro, uma vez que, pensa-se, assegura-se a *calonidade* das gerações seguintes. O olhar para um passado imediato observável nos avós e bisavós, e imaginado pela via das narrativas orais, ou mesmo dos conhecimentos informacionais (acadêmicos, jornalísticos) lhes transmitidos pelo contato externo[88], parece contribuir para o fluxo necessário da manutenção da *calonidade local*.

> Nóis tenta preservar o jeito cigano, entende? Usar nossas roupas de calon; mais é as mulher que usa, mas nóis homem também, às vezes, numa festa, se bem que olha aí nossas bota e camisa. Nós tem um jeito cigano, o jeito de falar, de vestir, os costumes. Nóis cuidamo para não se perder o jeito cigano, senão acaba tudo (Marcelo, abril de 2024).

Outra fala, de Fabiano, reforça a fala de Marcelo, quando diz:

> Cigano tem um jeito, sabe? E nóis continua cigano, mesmo que muda as coisas, tipo as coisas, que nem, usar celular, ter televisão, ter os carros de hoje, as crianças ir pra escola. Nóis muda o jeito entende, mas continua calon. O que nóis não mudamo é as nossas tradição, que nem, tipo, usar as roupas de cigano, o jeito de falar, nóis tenta manter isso aí pra não deixa de ser cigano. Quer dizer, deixar de ser cigano nóis nunca vai deixar, porque somos cigano de sangue, mas você entende o que eu quero dizer né? Muita coisa muda, o **ritmo** muda, mas não deixamos de ser cigano (Fabiano, novembro de 2023, grifo nosso).

Fabiano nos apresenta uma categoria nativa importante para a presente discussão: *ritmo*. O termo é usado sempre que se fala em cultura. "Mudar o ritmo é mudar a cultura". "O ritmo dos ciganos é usar tal roupa, falar de tal jeito, morar desse jeito" etc. Essa categoria é importante para pensarmos as dimensões em que a *calonidade* se dá.

4.3 Dimensões da *calonidade*

A seguinte fala de Marcelo me deixou reflexivo por muitos dias e afetou minhas decisões em relação ao caminho a ser percorrido para abordar o assunto aqui desenvolvido.

---

[88] Amigos da comunidade (acadêmicos, professores, pesquisadores, ativistas etc.) que conhecem a história através da literatura e outros meios, lhes transmitem conhecimentos.

Enquanto conversávamos sobre o quanto o *ritmo* (a "cultura") do grupo resiste em meio a tantas influências externas, ele afirmou: "*ser calon nos dias de hoje é bem diferente do que era uns anos atrás. Mas mesmo uns anos atrás, já era bem diferente de outros tempos antigos, dos tempos dos meus avós. As coisas mudam de tempos em tempos*" (Abril de 2024).

É evidente que os processos de mudança são comuns em qualquer grupo e/ou nação (a mesma afirmação poderia ser feita em relação aos brasileiros, os curitibanos, os kaingangs, quilombolas etc.), no entanto, o fato do grupo ter uma narrativa sobre "autopreservação" (e um comportamento narrativo observável), ao mesmo tempo que reconhece mudanças que ocorrem "de tempos em tempos", me chamou a atenção. Um elemento-chave dessa fala é a ancoragem na expressão "ser Calon" ("*Ser Calon... hoje... uns anos atrás... tempos antigos*") como ponto de referência a que se sujeita o *ritmo*. O *ritmo* muda com o tempo, mas o "ser Calon" permanece. Mudam-se as representações do que seja "ser Calon", mas a sentença "ser Calon" segue pelos tempos.

E aqui nos deparamos com a complexidade da abstração, uma vez que a identidade verbalizada tem, a partir daquele que verbaliza, um parâmetro, uma imagem e um sentido. O que é "ser Calon" "apesar" dos tempos? E, para quem isso é assim? "Ser Calon" pode ser pensando, assim, de forma bidimensional, onde uma dimensão se entrelaça a outra, pois se refere tanto ao 1. substantivo concreto (físico) – o corpo cigano que integra e é meio de elaboração e reprodução de cultura – e ao 2. substantivo abstrato, o "sentimento" de pertença étnica, que envolve a convicção de "fazer parte" do grupo.

Quando Marcelo fala sobre o ser Calon ele está se referindo a uma determinada imagem, não universal e estereotipada, mas particular e customizada, ou seja, a própria imagem individual e de seu próprio coletivo. Sua fala não busca "regularidades" ou coisas em comum. Quando falamos em "carro", estamos falando num nível de abstração maior do que quando falamos em "carro pequeno vermelho". Quando Marcelo fala em "ser Calon" ele sabe com precisão sobre o que está falando, tendo a própria imagem como referencial. Sua imagem ainda é menos abstrata do que o "carro pequeno vermelho", é detalhada de forma que poderia descrever a cor, material e textura dos bancos.

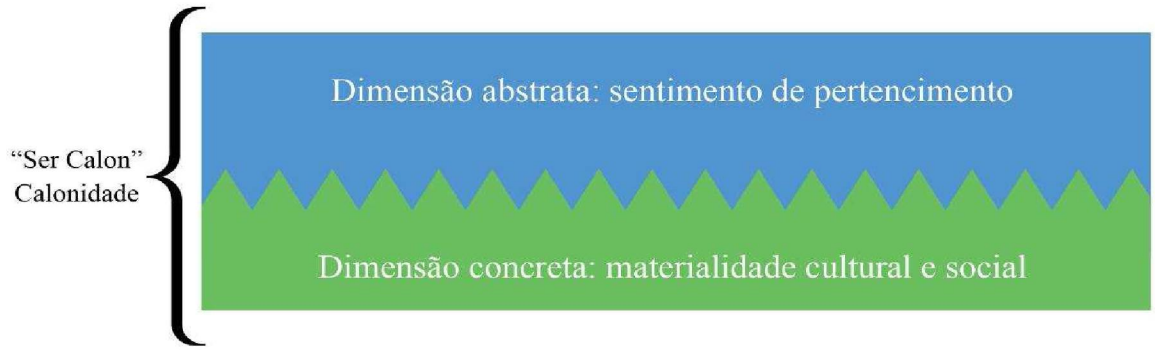
Por isso, o exercício das tentativas (acadêmicas, políticas, legislativas etc.) de se definir precisamente o "ser cigano" a partir de um olhar externo parece ser impossível, uma vez que os recursos referenciais observáveis "de fora" precisariam ser interpretados a partir da imagem que a alteridade fornece a si mesma, ou seja, da ótica das concepções nativas. Só um cigano é capaz de fazer uma leitura sobre si mesmo e considerar os mais complexos ângulos da sua própria perspectiva.

O termo "cigano", dito em meio a sociedade ampla, evoca imagens desconexas em relação ao sentido e à própria noção de realidade que cigano tem de si. Todo pensamento externo à condição de cigano gera uma forma genérica, altamente abstrata, e é esse o epicentro das tensões relacionais entre ciganos e não ciganos, e, por vezes, entre ciganos e "outros" ciganos. Na linha de fronteira é que se delimitam, através de demonstrações performáticas, o que é "ser Calon" diante do outro. O que é "ser Calon" para Fabiano e Marcelo? O que é ser Calon para o *Povo da Alaíde*?

A "*calonidade*" do grupo está vinculada a significados que constituem a pessoa Calon (e *calin*). Tal senso de pertencimento fundamenta a autopercepção individual e coletiva do grupo, o que nos permite conjecturar que essa identidade é um elemento *sine qua non* sobre/a partir do qual a *calonidade* do grupo se baseia – e/ou emana. Por isso "ser Calon", como elemento perpassante no tempo e no espaço é essencial, ainda que não se traduza em essencialismos. Por mais que os tempos (história[s]) e os espaços (contextos, realidades sociais e materiais) mudem, a *calonidade* permanece: é atemporal, resiliente e resistente, motivo pelo qual a sentença identitária permanece: "ser/sou/permaneço Calon".

"Ser Calon", enquanto sentimento de pertencimento, ultrapassa os tempos enquanto pilar identitário abstrato, no entanto, enquanto expressão cultural que inclui matéria, relações e comportamentos, é alterável e está em contínua construção pela via do contraste com os diferentes contextos. Sendo assim, por um lado, inexistem *calonidades* peculiares à momentos e períodos históricos de um passado, presente ou futuro, e sim uma sentença identitária Calon – o "ser Calon", abstrata e balizadora das relações que apenas se ressignifica a partir do concreto com o qual se relaciona. Nesse sentido Souza (2017, p. 26) faz a seguinte reflexão, problematizando essa identidade: "os calons estão se atualizando constantemente, não é uma identidade fixa, ela é mutável, na verdade não podemos chamar de identidade calon, mas sim de calonidade". Sua afirmação é complexa, pois que afirma definitivamente que "a *calonidade* não é uma identidade fixa", no entanto, no sentido de sua dimensão abstrata pode sê-lo, mas não em sua materialidade e consequentes relações, que são dinâmicas.

FIGURA 13: DIMENSÕES DA *CALONIDADE* ENQUANTO SENTENÇA



FONTE: O autor (2024).

Aquela fala de Marcelo revelou, ainda, uma percepção do "dinamismo cultural" naturalmente experimentado pelo indivíduo/coletivo cigano Calon: "*ser calon nos dias de hoje é bem diferente do que era uns anos atrás*". Mas, nos perguntamos, como seria ser Calon hoje? Ou, como foi ser Calon "ontem" ou "uns anos atrás"? Sabemos que Marcelo fala de um lugar e origem – o próprio lugar enquanto *Povo da Alaíde*, por isso ele se refere, evidentemente, ao "ser Calon" desse mesmo grupo.

Na figura abaixo vemos essa dinâmica que relaciona o "ser Calon", numa dimensão abstrata, no sentido do senso de pertença, ao *ritmo* em mudança, demonstrando as relações concretas dessa identidade em diferentes *tempos*. Segundo Alaíde, Fabiano, Titi e Duda, os elementos materiais são alterados de acordo com, como dizem, "*a evolução do mundo que muda os calon*", no sentido da criação de tecnologias que afetam suas próprias formas de comunicação, locomoção, preparo de alimentos, bem como das relações públicas e privadas que afetam os lugares onde podem acampar, ou ainda os produtos que comercializam, além de tantas outras questões que poderiam ser elencadas (vestimentas, músicas, crenças, educação, política etc.).

FIGURA 14: IDENTIFICAÇÃO E CULTURA – *CALONIDADE DIACRÍTICA.*



FONTE: O autor (2024).

Voltando aos decretos (6.040/2007 e 8.750/2016), é importante que se considere, diante de toda a reflexão empreendida até aqui, sobre como o próprio nativo vê a si mesmo, tendo plena clareza do que é ser cigano Calon, com todo o seu conteúdo e critérios definitórios e que os diferenciam daqueles que "não são eles", ou seja, os *gajon*. A *diacriticidade* da *calonidade* – e, no caso aqui, do *Povo da Alaíde* – portanto, é definida a partir da alteridade e não pelo decreto (há de se investigar o quanto o decreto poderia interferir efetivamente nas autopercepções da alteridade), uma vez que é na alteridade que se avalia a própria dinâmica histórica/temporal de alterações no "jeito cigano" de ser, uma relação ricocheteante, que pensa a si mesmo em relação ao outro, ao mesmo tempo que se assiste diante do "ser Calon" ao longo dos tempos.

A definição legal de "povos e comunidades tradicionais", por mais que aponte a ideia de "diferenciação cultural" é rasa quando, diante das concepções nativas, se depara com a percepção de que, para além da "diferenciação cultural" existe uma identidade étnica que serve como uma espécie de ponto focal interrelacional a partir do qual a *calonidade* emana, isto é, é definida, ao mesmo tempo que é gabarito modelador ao qual as culturas em movimento no tempo se atrelam. Não se trata apenas de "formas próprias de organização social" ou uso de territórios e recursos naturais, mas de identidade abstrata como sentença atemporal, e identidade cultural (material, imaterial) e social em movimento dinâmico dentro do tempo e do espaço.

4.4 Racialidade e o "*ser Calon*"

> Nós aqui samo assim: tem branco, moreno, de olho azul, de olho castanho, samo tudo colorido. Não samos igual aos negros, aos japonês, quilombola. Nós somos vários tipos de pessoa, de cor de pele, de cabelo, tudo junto. Pra você vê, até meus filho tem mistura de raça negra, eu tenho mistura de bugre. Cigano é assim. (Marcelo, março de 2023).

No contexto do *Povo da Alaíde* não existe um fenótipo e/ou biotipo caracteristicamente cigano. "*Não existe cara de cigano, nóis é tudo quanto é tipo*" (Fabiano, março de 2023). Os aspectos físicos visíveis no grupo resultam de processos históricos de miscigenação, considerando suas relações interraciais. As falas de Marcelo e Fabiano demonstram que a temática racial tem um lugar na autopercepção da comunidade, que reconhece suas "misturas".

O lugar dessa discussão encontra eco no combate ao racismo, tema que adentra na esfera da *diacriticidade* dos Calon. A marcação da diferença também inclui a autopercepção e concepções nativas acerca da racialidade. O racismo[89], como fenômeno externo, situou os ciganos ao longo da história como uma "raça distinta", uma população racialmente homogênea e inferiorizada, desumanizada e perseguida, a exemplo do que ocorreu na Segunda Guerra Mundial, onde milhares de ciganos foram mortos pelos nazistas. "*Judeus e ciganos eram de facto os dois grupos étnicos designados para a aniquilação pela ideologia nacional-socialista*" (FRASER, 1997, p. 247).

Como podemos pensar a *calonidade* e a questão racial a partir do *Povo da Alaíde*, uma vez que esse é um grupo de/com "várias cores" de pele? "*Samo tudo colorido*", dizem. Se considerássemos a teoria da origem indiana dos ciganos e fizéssemos sua associação racial, poderíamos pensar nos dravidianos, vedas, vedóides, melano-hindus etc. (populações da mescla indiana). Sobre os vedas, por exemplo, descreve-se que sua

> pele é morena escura, mas não preta; também escuros, os cabelos são longos e ondulados, mas a barba é muito escassa e a pilosidade do corpo muito reduzida; a cabeça, muito dolicocéfala, caracteriza-se por uma testa fugidia e uma forte saliência das arcadas superciliares, sob as quais os olhos parecem enterrados; o rosto, baixo e largo, apresenta uma certa semelhança com o das crianças; o nariz também é largo e tem a raiz muito deprimida; os lábios são ligeiramente salientes, mas não projetados para fora; não há prognatismo (VALLOIS, 1959, p. 67).

[89] Sobre racismo, ver cap. 7; 7.3.

Tais características encontram eco em descrições pontuais acerca dos ciganos, em localidades específicas, especialmente no continente europeu. Pabanó (1915), por exemplo, no contexto ibérico, em seu livro *Historia y costumbres de los gitanos*, destaca características físicas ciganas, racializando a etnia. Ele menciona, por exemplo, Blumenbach, que afirma que os ciganos

> Eles têm uma tez mais ou menos morena, cabelos e olhos pretos, um rosto longo e estreito ao nível das maçãs do rosto, uma testa estreita e saliente, um nariz um tanto afiado, um intervalo orbital um tanto reduzido, um pouco de prognatismo, uma boca pequena e dentes brancos não propensos à cárie (BLUMENBACH *apud* PABANÓ, 1915, p. 48, tradução nossa[90]).

Para Pabanó (*Ibidem*) os "ciganos de sangue puro" representam um físico oriental típico, com "olhos negros, vivos e penetrantes" (*Ibidem*, p. 49), no entanto, escreve:

> O cigano pertence à raça branca, mas sua tez é um tanto bronzeada e brilhante, em alguns é azeitonada escura: seu cabelo é muito preto, longo, liso e brilhante; maçãs do rosto salientes, lábios grossos; a fisionomia, em geral, é bastante marcada e expressiva, manifestando um misto de baixeza e astúcia. Eles são em sua maioria de boa estatura, bem formados, esguios, ágeis e galantes: robustos, fortes e saudáveis (*Ibidem*, p. 49, tradução nossa [91]).

Sarramone descreve os aspectos físicos "dos ciganos" da seguinte maneira:

> Sua tez é bronzeada, seus cabelos pretos como azeviche, seu nariz reto e bem desenhado, seus dentes brancos, seus olhos castanhos e oblíquos, seus olhos vivos ou lânguidos, sua elasticidade geral de marcha, seus movimentos harmoniosos, tudo os coloca, do ponto de vista de sua aparência física, em um lugar mais privilegiado do que o de muitas populações europeias. Por mais leve que seja a escuridão de sua tez, ela consegue contrastar não apenas com o branco de seus dentes, mas também com o vermelho de sua língua. Na Albânia, os ciganos são

---

[90] Texto original: *Tienen la tez más o menos atezada, los cabelos y los ojos negros como el azabache, el rostro largo y angosto en la altura de los pómulos, la frente estrecha y saliente, la nariz algo aguda, el intervalo orbitario un tanto reducido, un poco de prognatismo, la boca pequeña, y los dientes blancos y no propensos a la caries.*

[91] Texto original: *El gitano pertenece a la raza blanca, pero su tez resulta un tanto bronceada y reluciente, em algunos aceitunada oscura: su cabelo muy negro, largo, lacio y brillante; los pómulos abultados, labios gruesos; la fisionomia, en general, es bastante marcada y expresiva, manifestando una mezcla de bajeza y astucia. Son de buena estatura en su mayoria, bien conformados, esbeltos, ágiles y gallardos: de complexión robusta, fuerte y sana.*

> chamados de "língua vermelha". Mas há muitos ciganos loiros e morenos, que conheci (SARRAMONE, 2007, p. 171, tradução nossa[92]).

Moonen (2000, p. 6) diz que os ciganos, ao chegarem na Europa Ocidental "ainda podiam facilmente ser identificados através de sua aparência física, sendo a característica mais marcante a sua pele escura". Esse perfil racial é também reforçado por Farelli (1995, p. 33), que afirma que os ciganos, "em geral são belos. Morenos, dolicocéfalos, olhos grandes e vivos, rosto ossudo, fronte estreita, nariz adunco, dentadura magnífica, andar vivo e irregular". Não obstante essas referências à "pele escura", Schepis (1999, p. 41), ao escrever sobre as divisões étnicas ciganas, descreveu o "grupo moldovano" (Rom) como um grupo formado por pessoas "de pele mais clara e olhos azuis", associando-os a uma origem russa.

Fato é que há ciganos com diferentes tons e subtons de pele (pardos, brancos, pretos etc.) com cabelos lisos, ondulados, crespos e cacheados, loiros, castanhos, ruivos e pretos, com olhos verdes, azuis, castanhos etc., com estatura física alta e baixa, pessoas magras e obesas etc. Sendo assim não se pode dizer que "fenótipos ciganos" seriam traços diferenciantes, já que não existem "fenótipos ciganos". É o contexto sociorracial das relações entre ciganos e não ciganos que definem o fator étnico-racial cigano local.

Na dinâmica da rotatividade no acampamento da Alaíde podemos nos deparar com Calon de olhos azuis, castanhos e esverdeados, pardos e brancos, pessoas altas, baixas etc. e, não obstante essa representação multirracial, a categoria "raça" se faz presente em seus discursos como referência à ideia de etnia: "raça cigana", "raça de cigano" e "raça Calon". "*A nossa raça cigana mora em barracas desde sempre*" (Rodrigo, novembro de 2023). "*Nóis samos raça de cigano e temos um jeito de viver*"; "*A raça dos Calon é assim mesmo, nóis tem o nosso jeito de ser*" (Marcelo, novembro de 2023).

Tal categoria se nos apresenta como um desafio analítico, uma vez que o termo, em seu sentido originário aponta para um caráter biológico e social, e envolve uma trajetória complexa que nos remete a temas teóricos históricos da ciência, tal como os debates acerca das visões monogenista e poligenista, bem como a eugenia[93] de Francis Galton (1822-1911), e os

---

[92]Texto original: *De tez tostada, los cabellos negros como el azabache, la nariz recta y bien diseñada, los dientes blancos, los ojos castaños y rasgados, de mirada viva o lánguida, la elasticidad general del andar, la armonia de los movimientos, todo los ubica, desde el punto de vista del aspecto fisico, en un lugar más privilegiado que el de muchas poblaciones eruopeas. Por leve que sea la oscuridad de su tez, alcanza a contrastar no sólo el blanco de sus dientes sino el rojo de su lengua. En Albania se llama a los gitanos "lengua roja". Pero existen muchos gitanos rubios y castaños, que he conocido.*

[93] "O termo é correntemente definido como uma ciência voltada para o melhoramento das potencialidades genéticas da espécie humana" (CASHMORE, 2000, p. 203). "No quadro do evolucionismo e das teorias da seleção, as ideias eugênicas serviram de base a vários movimentos racistas" (FGV, 1987, p. 440).

pensamentos de Georges Cuvier (1769-1832), um dos expoentes das teorias racistas de sua época, que pavimentou as bases de outras teorias e movimentos racializantes que surgiriam tempos depois (como o nazismo, por exemplo).

Mas, o que é "raça" na concepção do *Povo do Alaíde*? Quando um Calon afirma pertencer a "raça de cigano", ele não está dizendo que, como cigano, ele teria "características biológicas específicas", no sentido das concepções biológicas da controversa ideia de "raça científica"[94]. Sua fala tem a ver com a ideia de um conjunto amplo de elementos, que reúne tanto o que ele entende por cultura (seu "*ritmo*") como também a consanguinidade, ou seja, trata-se de uma junção de fatores sociais e biológicos.

Considera-se aí a sua história étnica, *sinais diacríticos* (*Cf.* cap. 5), crenças, modos de vida etc., bem como a consciência dos laços consanguíneos e, obviamente, o parentesco. Por isso a ideia de raça, para o grupo é conjugada, associando-se uma visão minimamente biologizante (por conta da legitimação da *ciganidade* pelo parentesco consanguíneo), à noção "étnica e cultural", o que lhes gera uma visão autorreferenciada de "raça".

Nas imagens abaixo vemos mulheres e homens no contexto do acampamento do *Povo da* Alaíde. É perceptível a presença de pardos e brancos, demonstrando a pluralidade das cores presentes nessa comunidade étnica.

FIGURA 15: RODRIGO (PARDO) E FAIRAM (BRANCO).



FONTE: O autor (2023).

FIGURA 16: DÉLIA (BRANCA) E ALINE (PARDA).



FONTE: O autor (2024).

O fator racial humano, nos termos das ciências biológicas e sociais, ainda que debatido a partir de perspectivas antirracistas no âmbito da academia e do poder público contemporâneo,

[94] Ideia em que se entendia que "a humanidade divide-se em certo número de grupos que se distinguem pelos seus caracteres corporais", e que esses grupos distintos entre si definem o que se chama de "raça" (VALLOIS, 1959, p. 8).

se faz presente nas concepções do grupo pesquisado, que vê a "racialidade" como elemento importante para explicar origens e, por vezes, comportamentos. Em julho de 2023, enquanto conversava com Rodrigo, e já ensaiava a organização de alguns diagramas de parentesco, Duda, sua esposa, ouvindo a conversa de longe, ouvindo-me falar sobre minhas raízes "bugres", interrompeu-me dizendo que também possui "descendência de bugre por parte de pai".

Eu já havia ouvido algo sobre isso há muitos anos, mas sua intervenção na conversa, estando eu agora, na condição de pesquisador, abriu-me uma oportunidade ímpar para entender melhor essa questão. Com a sua bem-vinda interrupção lembrei-me imediatamente do meu primeiro contato com o grupo, no ano de 2002, quando, numa primeira conversa com alguém da comunidade (Marcos, na época cunhado da Titi), percebi a tentativa de ocultação da identidade cigana, afirmando ser "índio guarani".

A lembrança me fez rir, já que me fez pensar que Duda, depois de tantos anos que a conheço, parecia estar tentando, em tom de brincadeira, afirmar que teria alguma *parentagem* indígena. Em tom de brincadeira lhe disse: "*você está me enrolando Duda. Você é calin que eu sei*". Duda também riu, mas logo me explicou que sua avó paterna realmente era, segundo se contava, uma pessoa que se autoidentificava como bugre. Diante de suas palavras decidi investigar o assunto. Fomos juntos até a barraca da Alaíde, que, como dizem, "sabe contar todas as histórias e a parentagem do povo". Aquela conversa me deu vários *insights*, começando pela necessidade de pesquisar com mais afinco as relações interétnicas do grupo a partir de uma árvore genealógica.

Alaíde contou que o Tião, pai de Duda, era um *cigano misto*, ou seja, mestiço, filho de um pai Calon e uma "mãe bugre", a dona Atisa. Todos os irmãos (Marcelo, Fabiano e Duda), por conseguinte, possuem, por assim dizer, essa herança genética e parentesco, sendo, portanto, netos de uma pessoa bugre, que, se assim for, era descendente de indígenas. O termo bugre tem diferentes sentidos, pejorativos e históricos, no entanto, na perspectiva da alteridade dos meus interlocutores significa simplesmente "indígena". "*A Atisa era bugre, índia mesmo*" (Alaíde, 2023).

Tal assunto talvez não tivesse recebido tanto destaque por mim se não fosse o tal *insight* ocorrido naquela conversa com Rodrigo e Duda, uma vez que, curiosamente os Calon do grupo se utilizam, por diversas vezes, de ofícios relacionados ao curandeirismo indígena. Meu raciocínio, diante da informação, foi considerar uma investigação sobre os efeitos socioculturais da mestiçagem num grupo que, em seu discurso, exalta a "pureza consanguínea" e a herança parental cigana. Estaria eu diante de "ciganos bugres"? Como seria isso?

Isso me remeteu a lembrança de duas ou três visitas que fiz a uma comunidade Calon itinerante no interior do Paraná, há muitos anos, mais ou menos entre 2008 e 2010. Em uma das visitas percebi a presença de uma mulher com traços fenotípicos que me remetiam aos indígenas. Sem conter a curiosidade perguntei a um dos chefes se eu estava certo em meu palpite, e ele afirmou que sim. Esse foi o primeiro caso de um casamento misto entre um Calon e uma indígena, que eu havia visto.

Mas a relação entre indígenas e Calon não é algo novo, sobretudo no sul, onde esses povos, em sua itinerância, se encontram no comércio em diferentes cidades. Lembro-me de ver, há muitos anos, uma foto antiga que me foi mostrada por um dos filhos do *Povo do Valdomiro*[95], onde havia uma roda de pessoas de mãos dadas, Calon e indígenas, num lugar de mata. A explicação era de que se tratava de um ritual religioso, e que os Calon do grupo estavam aprendendo algumas "artes indígenas" relacionadas ao curandeirismo.

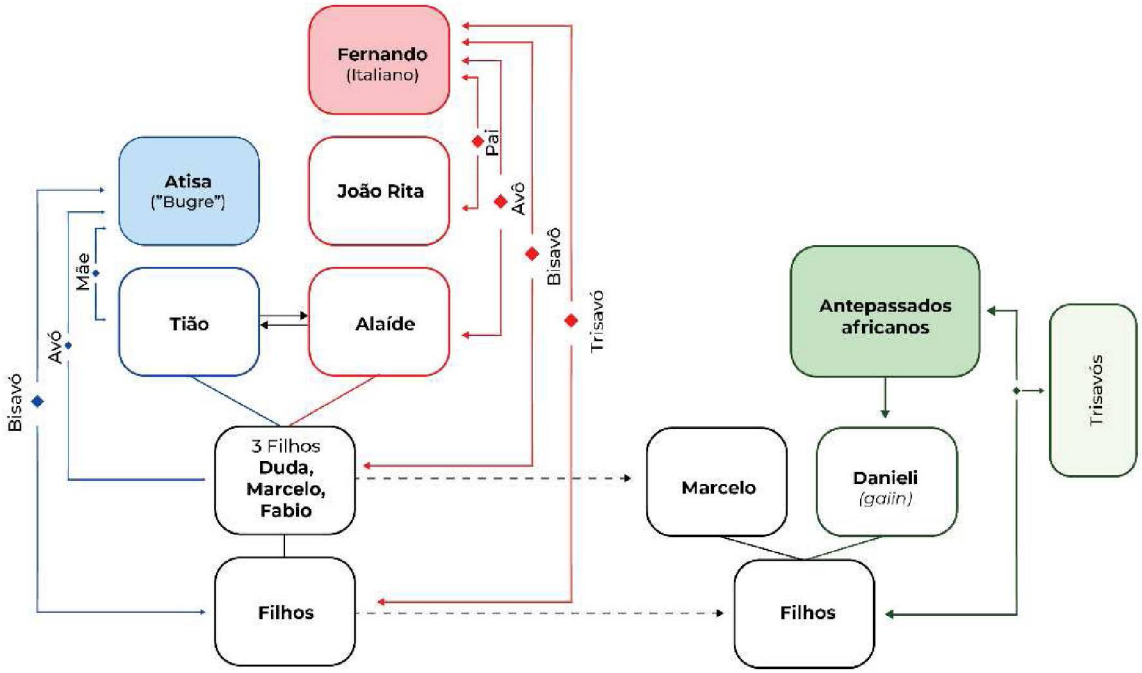
Durante a pesquisa e a elaboração dos diagramas de parentesco – que propus fazer com limites, uma vez que as conexões com os *povos do Biráco* e *dos Galvão* são enormes e me pareceram quase infinitas e complexas – descobri 4 pessoas não ciganas na "árvore genealógica" (entre vivos e falecidos): a Atisa, identificada como "bugre" ("*povo de índio*", como diz a Alaíde), Fernando, de origem italiana (avô paterno de Alaíde), e duas "brasileiras comuns" (Marina, mãe de Rodrigo [sem uma descendência conhecida], e a Dani, esposa de Marcelo – afrodescendente), o que nos faz perceber a dimensão do "mosaico multirracial e étnico" do *Povo da Alaíde*.

O termo *misto* (uma categoria nativa[96] para se referir a uma pessoa mestiça) não necessariamente deslegitima a *ciganidade* dos indivíduos do grupo. Ainda que a consaguinidade cigana tenha importância fundamental e inegociável para se definir e classificar um(a) "cigano(a) puro(a)", a mestiçagem (ou *misturança*) não "neutraliza" ou "minimiza" os laços de parentesco ciganos estabelecidos. No *Povo da Alaíde*, com exceção de Dani, todos são considerados ciganos Calon, no entanto, a configuração das misturas étnico-raciais nos faz identificar a descendência de diferentes povos. É, por isso, possível afirmar que os filhos de Marcelo, por exemplo, são *mistos* em diferentes dimensões bilaterais, sendo bisnetos de uma

[95] Grupo itinerante que atualmente está fixado no pequeno município de Guamiranga-PR.
[96] Outros povos Calon, com dialetos distintos, usam esse ou outros termos. Alguns grupos Calon Paulistas, por exemplo, usam o termo *pacau* para se referirem aos mestiços. Curiosamente o termo *patau*, semelhante, é uma das palavras que o *Povo da Alaíde* utiliza para se referir a pessoas não ciganas.

mulher "bugre" (com referência indígena), por parte de pai (Atisa, avó de Marcelo) e, diretamente afrodescendentes, uma vez que sua mãe, Dani, é trineta de africanos.

FIGURA 17: MAPEAMENTO DA "MULTIRRACIALIDADE" NO *POVO DA ALAÍDE* (A CATEGORIA DO *MISTO*) – CALON-BUGRE-ITALIANO-BRASILEIRO.



FONTE: O autor (2024).

4.4.1 Sobre os "Calon criados por não ciganos"

Antigamente, pela *lei cigana* (*Cf.* cap. 5), era permitido dar o filho ou a filha para adoção a famílias não ciganas, em caso dos pais (e/ou a comunidade) não estarem em "condições de criar uma criança", seja devido a conflitos interfamiliares e intergrupais, ou ainda em situações de doença. Muitos Calon afirmam que isso "era comum", de forma que há muitos "ciganos pelo mundo", entregues para adoção, e que hoje vivem como se fossem quaisquer não ciganos. Em minha dissertação propus uma abordagem acerca da identidade cigana a partir de uma organização categorial de "segmentos identitários", a saber, o *étnico-racial* e o *sociocultural*.

Para o que nos interessa aqui, tomo o primeiro segmento como base para analisar os que os Calon sulistas chamam de "*Calon* [ciganos] *dados e criados fora*", que seriam as crianças nascidas no seio da comunidade, mas que foram dadas em adoção ("à brasileira") para pessoas não ciganas criarem. Tais atos, ocorridos em outras épocas, quando sequer havia regulamentação legal sobre o tema da adoção, e em circunstâncias específicas (principalmente

vulnerabilidade econômica e social, bem como conflitos internos e/ou externos) que justificavam os atos, em busca do bem-estar da criança, geraram esse "tipo cigano-não cigano", que nem é um "nativo", no sentido cultural, nem é "estrangeiro" tal qual alguém cuja origem não é no contexto cigano, e/ou que pertença à sociedade envolvente.

O *segmento étnico-racial* se refere, basicamente,

> aos ciganos que entendem que o fator biológico – o parentesco consanguíneo – é fundamental para uma legítima ciganidade. Isso não significa necessariamente que todos os grupos pertencentes a esse segmento concebam a ciganidade numa perspectiva racial, mas sua ênfase está [...] no elemento "sangue". Por conta disso trata-se de um grupo de pessoas que se autoidentificam e/ou são identificadas por terceiros, de forma real ou presumida, como biologicamente comuns. Resumidamente sua identidade étnica, atribuída ou autoatribuída, depende basicamente do elemento biológico, o "sangue", isto é, só é cigano quem é filho(a), neto(a), bisneto(a) etc. de ciganos (SHIMURA, *op. cit*, p. 51).

Esse *segmento étnico-racial* se divide em "ciganos puros ou autênticos" e "ciganos descendentes", sendo que os primeiros possuem duas subdivisões nativas – "de pai e de mãe" e "mestiços", e a segunda em "distantes" e "reidentificados", sendo que os "distantes" podem ser "públicos" ou "anônimos". Tratei especificamente desse tema ao apresentar o trabalho *Ciganidade reconstituída e os "ciganos descendentes"* (na 45º Encontro Anual da ANPOCS), onde destaquei três casos de pessoas de origem cigana que não cresceram em comunidades étnicas. São pessoas que reconhecem sua *ciganidade* em intensidades e formas diferentes, baseando-se num conjunto de fatores que envolvem sua história pessoal, relatos de terceiros, assimilações e experiências.

Meus interlocutores do *Povo da Alaíde* mencionaram pelo menos quatro casos dessa natureza. "*O mundão ai fora tá cheio de cigano, Igor. Antigamente era normal dar criança pros gajons criarem. Tem muito cigano no meio dos gajon*" (Fabiano, janeiro de 2024). As complexidades que envolvem esses casos tornam os relatos sensíveis, em que segredos – total ou parcialmente – são preservados, e sofrimentos são revividos, pois citam conflitos conjugais e/ou grupais, circunstâncias de grande dor emocional e lembranças desagradáveis. Alaíde revelou que, dentre os motivos dessas doações de crianças terem ocorrido no passado, além da pobreza extrema da família, estavam as separações conjugais em meio à gestação.

Os casos de violência doméstica e as consequentes humilhações por parte do marido (e, por vezes, também de seus familiares), e que culminam na separação, levou as mulheres

gestantes, e em seguida parturientes, a darem seus bebês a famílias não ciganas, com quem supostamente estariam desconectadas do "universo cigano" e não seriam objeto de disputas entre famílias, evitando-se assim a escalada de conflitos. Alaíde mencionou o caso de uma parente, P., que se viu nessa situação:

> A P. [nome abreviado], por exemplo, Igor. Ela deu uma menina dela, que nasceu na barraca, pros gajon. Isso faz muitos anos. Mas quando a menina tinha uns vinte e dois anos procurou a P. e encontrou. Ela foi criada como uma brasileira comum, sem sabe nada de cigano, nada. Ela é cigana, de sangue, mas criada igual brasileira, tipo, uma pessoa de fora mesmo, mas olha pra ti ver! Uma cigana no mundão (Alaíde, janeiro de 2024).

Outro relato fala da irmã de B., Calon gaúcho, que "*quando nasceu a mãe dele deu pros gajons cria, lá em Erechim* [município no Rio Grande do Sul]. *A criança era filha de um policial com a mãe do B. O home era muito violento, e a mãe dele tava buchuda* [grávida] *e quando a menina nasceu, ela deu pros gajon*" (Alaíde, janeiro de 2024).

Um dos casos que mencionei no referido encontro da ANPOCS, foi o de U.M., *"a 'ciganinha' que se reencontrou com seu povo*" aos 33 anos de idade.

> Segundo conta, tudo começou em 1984, quando uma senhora passava pelo município de Central de Minas, Minas Gerais e presenciou uma cigana idosa com um bebê nos braços, oferecendo-o para as pessoas na rua. A cena incomodou aquela senhora de forma que não parou de pensar no que vira, preocupando-se com o destino da criança. Logo mais à noite, no mesmo dia, a referida senhora visitou um casal de amigos, em outro município, que desejava adotar uma criança, contando o que tinha visto. O casal se mobilizou imediatamente, dirigindo-se à Central de Minas. Chegando lá procuraram informações sobre a presença de algum grupo de ciganos na região e, conseguindo um endereço, se dirigiram para o local. Ao chegar em frente a um acampamento pararam o veículo e aguardaram, até que um homem cigano se aproximou, a quem perguntaram "se o bebê ainda estava para adoção". Sem falar nada o homem buscou a criança e a entregou ao casal. "*Me entregaram para este casal sem nenhum tipo de pergunta. Eu ainda estava suja de parto e no meu braço havia uma pulseira escrita 'ciganinha', indício esse que eu havia nascido em um hospital*" (SHIMURA, 2021, p. 13).

U.M. cresceu ouvindo essa história, contada pelos seus pais adotivos e por aquela amiga da família, desenvolvendo uma espécie de "*ciganidade* apócrifa, mas legítima", no sentido de que não se construiu num ambiente cigano, mas que não deixa de ser legítima, uma

vez que a conectava com a ideia de pertencimento e/ou origem num determinado grupo étnico. Quando a conheci ela não sabia dizer se sua família biológica era Calon ou Rom, simplesmente afirmando "ser cigana". "*Eu sempre soube que era adotiva e filha de ciganos e tal fato nunca foi um peso na minha vida. Fui criada com muito amor pelos meus pais adotivos e com a certeza que havia sido Deus a dirigir a minha história*" (*Idem*).

Quando, em 2017, ocasionalmente, numa visita a um acampamento na região sudeste, conheci seus pais e sua família[97], me comuniquei com U.M. imediatamente. O "reencontro" (por telefone) foi emocionante – testemunhei o momento *in loco*, acompanhando o contato entre mãe e filha. Uma das perguntas que U.M. fez à sua mãe, V., foi: "*Por que você me deu? Só quero entender isso*". A senhora V., cigana *calin baiana*, casada com o senhor Z., *calon mineiro*, disse que na época o seu pai (avô de U.M.), que era o chefe do grupo, havia falecido, e isso a desestabilizou emocionalmente sobremaneira, de forma que se sentia totalmente incapaz de amamentar e criar uma criança. O senhor Z. afirmou: "*A V. ficou em depressão com a morte do pai dela. Ela queria se matar na linha do trem. Não tinha jeito dela ficar com a criança sabe? Nós decidimos dar a criança pra alguém que ia cuidar*".

> No mês de Novembro de 2017 o Igor me ligou dizendo que havia encontrado meus pais. Senti um misto de emoção ao saber que eu poderia ver ao menos uma foto deles. Haviam passado quinze anos e ele não havia esquecido a minha história. O Igor conheceu meus pais [biológicos], um dos meus irmãos e sua família. Recebi fotos e vídeo, mas principalmente pude saber o motivo pela qual fui dada em adoção. Sinto como se um ciclo tivesse se concluído (*Ibidem*, p. 14).

U.M., assim como eu mesmo e as pessoas mencionadas nos muitos casos relatados pelos meus interlocutores, bem como outros que conheço, espalhados no Brasil e no mundo, demonstram que a *ciganidade* não possui apenas uma versão e não obrigatoriamente se manifesta apenas e tão somente no caso de uma história de vida contínua dentro de uma comunidade. Suas formas, lugares e caminhos de "descoberta", construção e manutenção, bem como seus modelos, códigos e traços diacríticos variam, mas nem por isso são ilegítimos. "*É cigano sim, mas não vive em nosso meio*" (Fabiano, janeiro de 2024).

Fabiano conta o caso de uma parente que conheceu na Lapa, prima distante que foi criada por *gajon*. Ele contou, entre risos, que essa mulher, ironicamente "não gostava de

---

[97] Há anos U.M. havia me contado sua história e mencionado uma única pista sobre sua família, a saber, um sobrenome atípico entre os ciganos, e que eu desconhecia. Tal informação me chamou a atenção e, quando, na referida visita, a pessoa que me recebia mencionou seu sobrenome logo entendi estar diante de um parente da U.M., o que de fato se confirmou.

ciganos, mas se comportava como tal". Ele relatou que tentou, por diversas vezes, falar com ela, pois queria apenas conhecê-la e ter algum contato, mas sem sucesso. Certa vez chegou a abordar seu marido no portão de sua casa, mas não conseguiu ser recebido por ela.

Depois de muitas tentativas, obstinado, conseguiu contato apenas com a ajuda de uma vizinha da tal prima que, enfim, aceitou conversar com ele.

> Ela era braba, não gostava de cigano, mas quando eu falei com o marido dela, ela gritava lá de dentro da casa, igual cigano faz, dizendo que não queria falar com cigano nenhum. Depois, quando eu consegui conversar com ela, contei tudo direitinho, mas ela se recusava dizer que era cigana, mas ela é, tem o sangue, mesmo que ela não queira (Fabiano, abril de 2024).

Nessa conversa, assim como U.M., a curiosidade dela repousava sobre os motivos de não ter sido "criada por cigano", que no seu caso, *mista*, era apenas seu pai. Fabiano lhe contou que seu pai Calon havia sido assassinado na época de seu nascimento e, diferente do que havia sido contado – de que ele havia sumido e abandonado a esposa – ele sequer teve a chance de vê-la crescer e/ou participar de sua vida.

5 A *CALONIDADE* DO *POVO DA ALAÍDE* EM SEUS CONTORNOS

FIGURA 18: CAMISAS COLORIDAS PENDURADAS PARA SECAR, EM UM VARAL IMPROVISADO.



FONTE: O autor (2023).

A *diacriticidade* da *calonidade* do *Povo da Alaíde* pode ser, à semelhança do que vemos em outros grupos Calon – como, por exemplo, o *Povo do Biráco* (*Cf.* SHIMURA, 2017) e a comunidade Calon de Sousa-PB (*Cf.* GOLDFARB, 2013; MOONEN, 1993) – entendida, conforme vimos no capítulo anterior, como um fenômeno de diferenciação étnica em constante mudança, na medida no dinamismo do contato com a sociedade envolvente. Trata-se de um *povo* que exalta a diferença, e, por isso, a destaca perante o *outro*. Nesse quesito, em minha etnografia do *Acampamento Jair Alves* (*Povo do Biráco*), observei que

> A construção da pessoa Calon passa pelo ensino do "ser diferente" e objetivamente implica na marcação das fronteiras interétnicas através dos sinais diacríticos, que servem como marcadores da dualidade étnica, tanto entre os universos cigano (macrociganidade) e não ciganos (ciganos *versus* não ciganos), como entre as microciganidades (Calon *versus* Rom; Calon gaúcho *versus* Calon paulista, carioca, baiano etc.) [...] Assim, os calon do acampamento têm nos elementos basilares de sua calonidade os sinais diacríticos que marcam a dualidade étnica ante o universo externo. São recursos simbólicos que marcam oposição entre o Nós e Eles (SHIMURA, 2017, p. 136).

Portanto, não é exclusivamente a partir do fator "cultura" que pensamos a etnicidade do *Povo da Alaíde*, ainda que seja elemento indissociável, mas na manipulação que se faz da cultura na dialética com o outro, de forma a sublinhar traços diferenciantes que marcam o "nós"

em relação ao "eles". O campo etnográfico nos mostra *sinais diacríticos* bidimensionais respectivos ao grau de exposição da suas materialidades e imaterialidades, sendo visíveis e invisíveis, e que eventualmente se entrelaçam, sendo retroalimentados, considerando suas manifestações de um lado e de outro. Os primeiros (materiais) sãos os elementos fisicamente palpáveis, tais como as vestimentas, as moradias em barracas, os alimentos, adereços etc., e os segundos são os elementos abstratos, imateriais, não palpáveis e nem objetivamente visíveis a olho nu, como o idioma, as noções de ética e moral, o sentimento religioso, a memória etc., ainda que, conforme mencionei, essas tenham suas expressões interligadas.

Mantendo o mesmo modelo de organização que desenvolvi na pesquisa com o *Acampamento Jair Alves*, faço aqui a divisão entre *sinais diacríticos* "primários" e "secundários", sendo que "os primários são aqueles que 'fazem frente' diante do 'outro', os expostos e instantâneos que se evidenciam instantaneamente marcando a diferença e afirmando a identidade *cigana* para os não ciganos" (*Idem*), ou dos Calon para os ciganos "não Calon" (Rom e outros) e dos Calon do *Povo da Alaíde* para com outros grupos Calon. Os secundários, por sua vez,

> são aqueles sinais mais sutis, semiocultos e que aparecem à medida que o "outro" observa ou escuta com mais atenção e/ou quando o grupo faz questão de apresentar de alguma forma, como é o caso da *memória*, intrínseca ao elemento da "união", ou alguma estratégia/técnica de venda ou ainda detalhes da organização social etc. (*Loc. cit.*).

Receio ser impossível elencar "absolutamente todos" os *sinais diacríticos* existentes e que se manifestam nas múltiplas relações contrastivas entre meus interlocutores e a sociedade envolvente. E isso é assim, primeiro, porque para que se identifique "todos os sinais" seria necessário primeiro conhecê-los todos, tendo onisciência acerca de sua existência e observá-los, e isso, em termos metodológicos, parece ser, senão impossível, ao menos extremamente exaustivo, fugindo dos limites da presente pesquisa. Segundo, associado ao fator anterior, porque elencar "todos os sinais", se possível fosse, seria algo a ser feito principalmente pelo próprio nativo que, ele sim, saberia exatamente, pela própria vivência, onde "se encontram" as fronteiras de sua etnicidade, que é onde os *sinais diacríticos*, pois, dialogam com o outro.

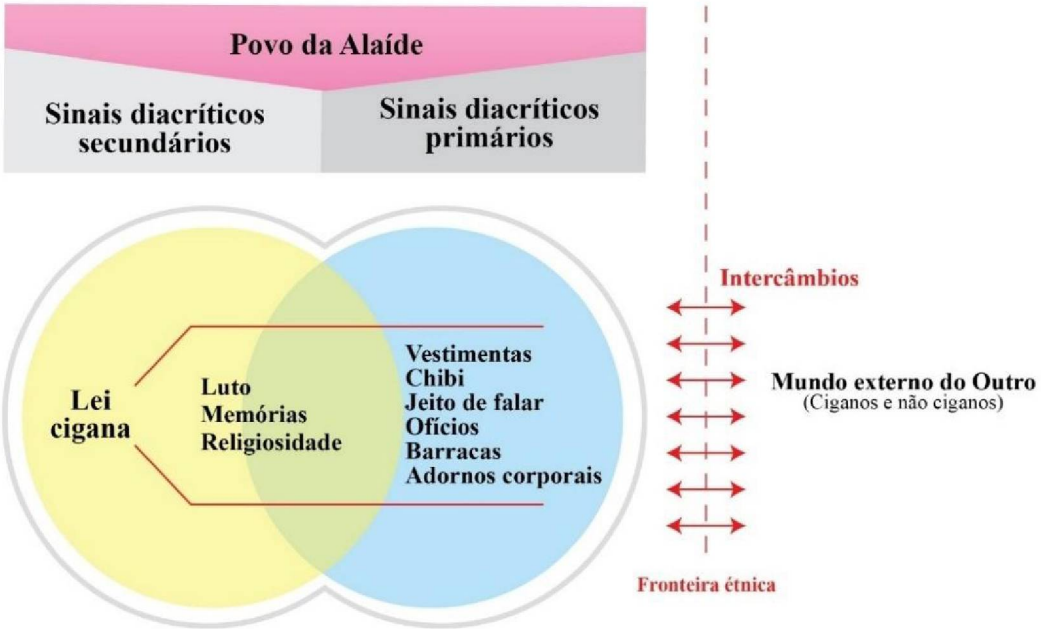
Minha "seminatividade", no sentido exposto no início deste trabalho, é insuficiente para conseguir "demarcar" as fronteiras (in)visíveis dessa etnicidade em particular. Receio que apenas um membro da família do *Povo da Alaíde*, uma vez treinado no olhar antropológico,

bem como estimulado ao interesse investigativo, poderia identificar a totalidade e diversidade dos sinais, e então registrá-los ao seu modo.

No entanto, sentindo-me provocado pela questão, entendo ser suficiente uma análise sobre alguns desses sinais, buscando descrevê-los com certa substância que nos permita compreender suas dinâmicas e importância, sendo-nos possível ao menos delinear uma noção sobre esse aspecto do *Povo da Alaíde*. Decerto que alguns sinais, mais "expostos" (ou imediatamente visíveis quando do contato com o outro) e sobre os quais foi possível coletar mais informações, receberão maior atenção do que outros. Um dos *sinais diacríticos* o qual julgo ser de vital importância para a nossa compreensão dos processos relacionados à *calonidade* do grupo é a moradia em barracas (*vida nas barracas*), de forma que esse será um assunto abordado em capítulo específico (*Cf.* cap. 6).

A figura abaixo apresenta a configuração da análise aqui proposta, considerando a dinâmica das relações do *Povo da Alaíde* com o "universo externo do outro" (sociedade ampla e outros ciganos), e seus intercâmbios:

FIGURA 19: *SINAIS DIACRÍTICOS* PRIMÁRIOS E SECUNDÁRIOS – *POVO DA ALAÍDE.*



FONTE: O autor (2024).

A partir da figura acima apresento esses *sinais diacríticos*, que são aqueles que, entendo, são mais expressivos e evidentes num primeiro olhar investigativo, pois apareceram com mais frequência no campo etnográfico. As vestimentas, as barracas, a *chibi* e o *jeito de falar*, os ofícios (trabalho) e os adornos corporais (tatuagens e dentes de ouro), sendo sinais

primários, representam a fronteira "entre mundos" (Calon, cigano e não cigano), sendo o que o grupo apresenta imediatamente como marca diferenciante na relação interétnica. Podemos dividir os sinais primários em 1) *artefatuais concretos-visíveis* (artefatos físicos, materiais, artísticos físicos), como é o caso das vestimentas, das barracas e dos adornos corporais, 2) *econômico*, que são os ofícios (trabalho), e *orais*, no caso da *chibi* e do *jeito de falar*. É evidente que esses traços ditos "primários", ainda que nitidamente expostos e demarcadores de diferença estão ligados a abstrações, quais sejam valores e crenças que pontam para sua visão de mundo.

No caso dos sinais "secundários", são assim chamados porque aparecem num segundo momento, quando do contato com o outro. Podemos pensar nas seguintes classificações: 1) *religioso*, no caso da religiosidade (que inclui as concepções de morte e luto); 2) *narrativo*, que são as memórias; e 3) *estrutural*, a *lei cigana*, que ocupa um *status* diferenciado devido a sua importância na organização dos demais sinais, conforme veremos na sequência.

Apenas para ilustrar, podemos pensar na dinâmica dos *sinais diacríticos* primários e secundários com um caso imaginário. Pensemos numa fila de banco onde se encontra uma cigana e seu marido calon. Eles estão "em evidência" perante os olhos dos não ciganos por conta do vestido colorido chamativo dela e da aparência *country* dele, bem como pelo *jeito de falar* de ambos, com seu "*português calonizado*" e o uso eventual da língua *chibi*.

Dada a presença cigana no Brasil, alguns (senão todos) *gajon* saberão que se trata de um casal de ciganos que certamente moram em barracas, e que são comerciantes que vendem diferentes produtos nas ruas da cidade (ofícios). Esse "contato" visual dos *gajon* se depara os *sinais diacríticos* primários (*artefatuais concretos-visíveis* e *orais*) que diferenciam culturalmente aquele casal. Em outra situação um não cigano pode ser abordado por uma *calin* que tenta lhe vender um jogo de pano de pratos, ou por um *calon* que lhe oferece uma bijuteria, estando no momento de exercício comercial (um *sinal diacrítico* econômico).

Num segundo momento, com maior convivência, um não cigano poderá descobrir que a cultura dessas pessoas ciganas é constituída por mais elementos do que somente aqueles facilmente observáveis e primariamente conhecidos. Há outros traços que só se "descobre" – e que os ciganos, por vezes, fazem questão de que se "descubra", demarcando a diferença – com uma aproximação maior e levemente mais profunda. Os Calon não irão revelar "segredos culturais" (coisas que só lhes dizem respeito, como as dinâmicas dos conflitos internos, técnicas comerciais, vocabulário idiomático etc.) ou elementos outros que comprometam sua privacidade e existência, no entanto poderão marcar sua diferença contando sobre algumas "tradições étnicas" (*lei cigana*, histórias antigas, memórias etc.), bem como os rituais de luto e religiosidade.

Faz-se necessário dizer que tantos os sinais primários como os secundários são expostos intencionalmente sob a lógica de afiliação/exclusão tanto em relação aos *gajon* como em relação a ciganos Calon e de outros grupos, bem como "não Calon". A língua, por exemplo, é muito mais um sinal de diferenciação em relação a não ciganos (que não falam e não entendem esse código) do que perante outros ciganos, já que outros grupos também falam uma língua cigana (senão a mesma, ao menos outra, ou um dialeto/variação). De igual forma alguns ofícios (comércio de panos de prato, curandeirismo, negócios com veículos etc.) também podem ser usados como marcadores diferenciais em relação a não ciganos, mas também podem ser elementos diferenciantes em relação a outros ciganos, que se ocupam de outras atividades econômicas.

Sigo apresentando primeiramente a *lei cigana* considerando que, sendo um sinal secundário de teor *estrutural*, como veremos, e que organiza a ética e a moral do grupo, permeia todos os demais sinais. Começar por esse *sinal diacrítico* nos ajudará a compreender alguns fenômenos em relação a língua (como a proibição de seu ensino para não ciganos), vestimentas, religiosidade, ofícios, *vida nas barracas* etc.

5.1 *Lei cigana*

A *lei cigana* é uma espécie de "decálogo" observado pelos Calon em geral, e que estrutura, a partir da produção de um cenário mental, os contornos do que poderíamos chamar de "ambiente cultural Calon", uma abstração que representa o seu universo étnico. Esse "ambiente" contempla as "linhas gerais" da *calonidade*, fundindo os *sinais diacríticos* primários e secundários, considerando o que é material e imaterial, situando o ser *calon/calin* no mundo. Como *sinal diacrítico* a *lei cigana* ocupa um *status* diferenciado dentro da imagem que o grupo faz de si mesmo, de forma que desviar-se dela pode ser interpretado como sinônimo de descaminho, o que pode gerar sanções e banimento.

A questão que se coloca, no entanto, é: o que é, afinal, a *lei cigana*, e o que ela, enquanto "lei"[98], realmente ordena? Não há uma resposta consensual entre os Calon, uma vez que essa *lei* tem diferentes versões (a depender de fatores geográficos, culturais, sociais etc.). A resposta a nossa pergunta é complexificada ainda mais quando consideramos as confusões

[98] A ideia de lei, no direito, está relacionada a "regra jurídica que permite, proíbe ou obriga uma conduta humana" (GAMA, 2009, p. 237).

que – especialmente os mais jovens – fazem entre *lei cigana* e meros costumes[99]. Fato é que essa "lei étnica" diferencia os Calon em relação a sociedade envolvente.

Num primeiro momento podemos entender a *lei cigana* como uma espécie de "lei consuetudinária"[100] dos Calon. Como conjunto de "regras" ela pauta comportamentos, servindo como parâmetro da *calonidade*, apontando os contornos que devem ser seguidos por aqueles que a ela se sujeitam, em termos de sentimentos, ações, reações e representações. Podemos enxergar a *lei cigana* como uma espécie de "gabarito" a partir do qual a comunidade se acomoda e vivencia sua cultura.

A *lei cigana* está presente no *Povo da Alaíde*. Objetivamente a *lei* é um conjunto de regras a partir das quais se geram, em parte, as tradições e concepções da existência étnica do grupo, servindo como bússola moral e identitária, ainda que sofra influência do meio em que é vivenciada, sendo alterada contextualmente. As eventuais alterações geram mudanças consideráveis na observância da *lei*, de forma que pode se estabelecer um contraste entre o que se diz e o que se faz.

Pela *lei cigana*, por exemplo, o luto deve ser observado por, pelo menos, sete dias, mas isso nem sempre é cumprido, por diferentes fatores do contexto local, sejam econômicos, políticos, relacionais, ou devido a conflitos, ou ainda ao estado emocional da família e do grupo. "*Nossa lei já mudou muito já. Antigamente respeitava. A pessoa morria, o viúvo chorava, se trancava na barraca e lá ficava de tristeza. Hoje não. Tem caso que o corpo da mulher nem esfriou, bem dizer, e tem homem que já tá dançando lá no baile*" (Fabiano, novembro de 2023). "*Na nossa lei, por certo mesmo, o casal não pode separar, mas isso já virou normal. Tu vê aí as cigana, os cigano, tudo separado, ajuntado de novo, e separa, é uma bagunça*" (Marcelo, dezembro de 2023).

Então a *lei* não é cumprida? Ou ela seria um parâmetro ("gabarito") apenas narrativo e/ou idealizado? Essa dualidade entre postulado e prática, me parece, faz parte do processo de negociações que precisam ser feitas na coexistência com a sociedade envolvente, e mesmo entre ciganos. No caso do *Povo da Alaíde* temos isso evidente, uma vez que se encontram em meio a processo histórico de grande mudança sociocultural (a *parada*), o que afeta profundamente todo seu modo de vida, o que exige da comunidade adaptações.

---

[99] "Costume" aqui, pode ser definido, basicamente, como um "padrão de comportamento sancionado pela sociedade que o adotou" (GLOBO, 1974, p. 86).

[100] Ou "direito costumeiro". Direito consuetudinário pode ser definido como "conjunto de normas não escritas, provenientes dos costumes tradicionais de um povo e que nele se encontram arraigadas" (*Op. cit*, 2009, p. 139).

Dito isso, é necessário que consideremos a *lei cigana* em sua relação aplicativa com seus postulados. É perceptível, conforme já apontado, que há uma "lei teórica e idealizada" e há mudanças em curso, que são percebidos nos comportamentos práticos contrastivos à *lei*. Tais comportamentos, pensemos, tenderiam a "desessencializar" a *calonidade*, uma vez que estão em desacordo com a *lei*, dando espaço para o que abordamos anteriormente, a saber, a performance da identidade. Essas práticas contrastivas são regionais e explicam as diferentes versões de *lei cigana* nos mais distintos grupos.

A "lei teórica e idealizada", sem registro escrito, apenas memorizada e repassada em suas formas orais e praticadas de forma a exemplificar sua aplicação, de geração em geração (muitas vezes, de grupo para grupo[101]), encontra na necessidade de diferenciação com a sociedade envolvente o seu esteio de preservação. Por que manter uma *lei* própria, étnica, uma vez que os processos assimilativos se aceleram na *parada*? A resposta está no fato de que, uma vez, hipoteticamente abolida a *lei*, a cultura envolvente avançaria para dentro das fronteiras do grupo e, teme-se, os extinguiria enquanto grupo étnico, assimilando-os num alto grau, a ponto de integrá-los totalmente ao mundo não cigano. Isso significa que a *lei cigana* serve como dispositivo de sobrevivência do grupo, preservando-o da predação assimilacionista da sociedade não cigana.

Para que se mantenha a diferenciação e o *status* de *calonidade*[102], ou, dito doutra forma, para se manter a necessária perspectiva da existência enquanto "ciganos Calon", é, pois, necessário que a *lei cigana* delimite os limites fronteiriços que marcam as concepções do que é "ser Calon". Quanto a isso, é de se esperar que haja um contraste entre as leis externas (da sociedade envolvente) e a lei interna (do grupo), uma vez que cada uma delas parte de distintas visões de mundo. A *lei cigana* parte de uma perspectiva diferente da cosmovisão ocidental, de forma que os antagonismos são gritantes com o mundo externo. Viver sob essa *lei* revela que o indivíduo está "do lado de dentro" da fronteira étnica, bem como o fato de que ele vivencia o

---

[101] Grupos eventualmente mais isolados podem, influenciados pelo meio em que vivem, entrar em processo de assimilação e sofrer forte influência da sociedade envolvente, tendo sua cultura alterada a ponto de esquecer-se dos postulados da *lei cigana*. No entanto, o contato com um ou mais grupos que mantém vivida a *lei*, viabiliza e/ou promove essa *lei* através da transmissão oral e da observação, "reavivando" sua importância e uso.

[102] Podemos considerar o etnocentrismo, como visão de mundo que identifica o próprio grupo como "centro de tudo" (Rocha, 2006), o componente (retro)alimentador que faz da *lei cigana* uma âncora segura que viabiliza ao menos um "mínimo necessário" de resistência identitária diante de uma sociedade ampla hegemônica que, de tão próxima (geograficamente e como fonte de serviços públicos e privados), poderia, pensa-se, "fagocitá-los", no sentido de assimilá-los a ponto do grupo "desaparecer" enquanto cultura. Sobre isso, segundo Appadurai (2004), "para comunidades de menor escala há sempre o medo da absorção cultural por comunidades de maior escala, sobretudo pelos vizinhos".

que se espera de um *cigano natural*[103], ou seja, alguém que pertence, desde a origem (nascimento), ao grupo, e nele permanece.

As diferentes versões da *lei cigana* identificada em diferentes grupos Calon, em distintas partes do mundo, se deve às influências regionais em sua dinamicidade. "*A lei deles é diferente da nossa*", disse Rodrigo ao comparar as regras do seu próprio grupo com as de um grupo Calon paulista, em relação ao comportamento mais adequado quando se recebe um visitante. No *Povo da Alaíde*, por exemplo, quando os homens do grupo recebem um ou mais homens Calon visitantes, parentes ou não, logo os chamam para uma *roda de conversa* e lhes oferecem bebidas alcóolicas ou café. Eles ficam sentados no chão, em bancos ou cadeiras, conversando, e caso algum dos visitantes se levante, por qualquer motivo, todos se levantam, como sinal de respeito ao visitante. Isso, disse Rodrigo, é "*diferente da lei daquele outro grupo*", que "*não faz caso de se levantar*", permanecendo sentados. Esse é um comportamento diferenciante e observado entre esses grupos.

Considerando que a literatura acadêmica sobre ciganos tende ao "romcentrismo", entendo ser necessário destacar que *lei cigana* dos Calon não é uma versão da *kris romani*, que é o sistema legal étnico dos Rom. A *kris*, bem diferente, é um evento em forma de reunião decisória sobre determinados casos que mobilizam chefes de famílias, ao passo que a *lei cigana* Calon é, basicamente, um sistema de regras étnicas éticas e morais vivenciada ininterruptamente pelo Calon, definindo e delimitando sua *calonidade* local. Apenas para entendermos um pouco melhor a diferença, segundo Campos (1999, p. 36) a *kris* é uma reunião convocada pelos ciganos (Rom) que objetiva "fazer justiça com alguém". Sarramone (2007, p. 246, tradução nossa[104]), descreve a *kris* como

> [...] um tribunal formal composto por diferentes ***vitsi*** [clã]. Os assuntos que exigem uma reunião de uma ***Kriss*** são, é claro, variados. Por exemplo, diz respeito a conflitos entre dois grupos ou tribos: o sequestro de uma menina, uma briga com golpes e ferimentos (às vezes um crime), ciúmes ou rivalidade por um território ou um comércio, insultos e não observância das leis ciganas (roubo, o não pagamento prolongado de dívidas, falsa acusação, etc.). Uma vez se opta pela ***Kriss***, os anciãos se reúnem.

---

[103] Expressão nativa que apareceu poucas vezes nas entrevistas, faladas por Rodrigo e Marcelo.

[104] Texto original: [...] *un tribunal formal constituido por diferentes* ***vitsi****. Los asuntos que requieren la reunión de una* ***Kriss*** *son, desde luego, variados. Por ejemplo, le conciernen los conflictos entre dos grupos o tribos: el rapto de una muchacha, una pelea con golpes y heridas (a veces um crimen), celos o rivalodad a propósito de un território o de un comercio, injurias y la no observancia de las leyes Gitanas (el robô, la falta prolongada de pago de las deudas, la acusación falsa, etc.). Uma vez que se ha optado por la* ***Kriss****, los ancianos se reúnen.*

Na mesma direção, Acton, Caffrey e Mundy (*In:* WEYRAUCH, 2001, p. 95), afirmam que a *kris* é como um *tribunal system*, uma assembleia pública dos Rom, que se realiza para ouvir e resolver acusações de uma pessoa (ou grupo de pessoas) contra outra, ou, talvez, sem que haja necessariamente um autor ou réu específico, mas para resolver alguma questão política geral do grupo que eventualmente se torne causa de conflito – a alocação de territórios de negócios, por exemplo. Essas assembleias são presididas por um pequeno número de juízes (*krisnitoria*) que não possuem qualificações formais, mas são convidados de comum acordo entre os chefes para o *kris*, tendo um presidente imparcial. O objetivo é que esses juízes conduzam a assembleia até que chegue a um consenso. Os homens adultos presentes podem falar e ser ouvidos até que a questão se esgote. Às vezes, as mulheres são excluídas da reunião, há situações em que elas podem participar de alguma forma, tendo algum grau de participação.

A *lei cigana* Calon, diferentemente, orienta a vida do "*cigano natural*" cotidianamente, de forma vívida e ativa, onde se observa uma ancoragem prática: "*Nós usamos esses vestidos porque é a nossa lei*"; "*Nós não abandonamos nossos velhos, nem crianças, porque é nossa lei*", "*Nós não ensinamos nossa língua para quem não é cigano porque é nossa lei*", "*Nós defendemos nossa família porque é nossa lei*" etc. Não se trata de um "evento" datado e convocado, ou que serve como uma espécie de "audiência de custódia", tal como a *kris*, mas algo ininterruptamente presente no dia a dia, tal como fosse uma regra religiosa que rege a vida do fiel comprometido e, por isso, a *lei cigana* proporciona, em tese, também um ambiente espiritual. Quanto a isso, Jimenez (1967) apresenta um sentido ético e "espiritual" para a *lei cigana*, apontando uma espécie de autorreferência étnica relacionada ao que seria certo e errado. Para ele,

> O cigano, na realidade, não tem o mesmo senso de pecado tal qual o tem mundo não cigano. O cigano acredita que ofende a Deus quando deixa de cumprir algumas de suas leis fundamentais – leis fundamentais para o próprio cigano – como, por exemplo, quando não ajuda outros ciganos, ou não ajuda sua família, seus filhos, ou quando deixa de demonstrar seu senso de unidade... Ele só peca quando viola os direitos de sua raça. A violação dos direitos do *payo* [não cigano] não é considerada pecado, pois ele é considerado mais materialista, confortável e afastado da família (*Ibidem*, p. 71, tradução nossa[105]).

[105] Texto original: *El gitano, en realidad, no tiene el sentido del pecado tal corno el mundo payo lo entiende. El gitano cree que ofende a Dios cuando deja de cumplir alguna de sus leyes fundamentales – leyes fundamentales para el propio gitano – como por ejemplo, cuando no ayuda a los otros gitanos, o no ayuda a la familia, a los hijos o cuando falta al sentido de la unión... Sólo peca cuando viola los derechos de su raza. La violación de ios derechos del payo no los considera pecado, por considerarle más materialista, comodón y despegado de la família.*

Num mesmo sentido Heredia (1974, p. 126-128), apresenta o que seria a *lei cigana* em seu contexto cultural, apontando o que seria um "pecado grave", ou seja, a transgressão da *lei*, para um cigano:

> a) Falta de respeito aos anciãos. Para a juventude cigana a autoridade não está representada somente no pai, mas em todos os ciganos velhos com quem de uma maneira ou outra têm relação. b) O não cumprimento da palavra dada, entre os ciganos. Entre nós a mentira é seriamente reprovada e os compromissos contraídos entre famílias consideram-se sagrados no seu cumprimento. c) Abandono dos filhos. Jamais o bom cigano se separará dos seus filhos. Já apontámos, ao tratar das relações entre pais e filhos, que a mãe cigana, sobretudo, é reacionária em enviar os seus filhos para creches, colégios, internatos... O abandono absoluto dos filhos é fenómeno que só pode dar-se entre ciganos que renunciaram ao seu povo. d) A separação conjugal pelo abandono de qualquer dos contraentes. Tanto se é o homem como a mulher quem abandona o lar para se dedicar a outra pessoa, ou simplesmente por desejo de maior liberdade, automaticamente se torna credor do desprezo da toda a comunidade cigana da qual se tem de separar inapelavelmente. e) A maternidade antes do matrimônio. Sendo a virgindade condição indispensável para a celebração da boda entre nós, a perda de tal característica constitui falta gravíssima. Logicamente uma maternidade antes do matrimônio é a prova mais palpável de tal perda. f) Também se considera falta grave a falta de pudor, o coquetismo, a falta de moral no vestir, festejar em estilo não cigano, assistir a bailes chamados "agarrados", dançar com não ciganos, etc. g) O roubo em recinto sagrado. Jamais um cigano que se preze roubará uma igreja ou um cemitério, por mais que seja sua necessidade. Por outro lado, os pequenos furtos dos ciganos consistem, geralmente, em roupas ou alimentos para poder substituir. h) Também é considerada falta gravíssima ofender a memória dos mortos. Geralmente, uma falta dessa envergadura paga-se pela violência.

O *Povo da Alaíde* apresenta algo bastante semelhante. Sua *lei* local é formada por algumas regras, sendo que algumas são mais detalhadas do que as outras. As diversas falas sobre o assunto, ao longo da pesquisa, sobretudo durante os grupos-focais, renderam a organização da *lei cigana* local em vigência. Em duas delas há o que poderíamos chamar de "leis complementares"[106], ou apenas "regulamentações" contextuais:

---

[106] Segundo o Conselho Nacional de Justiça (CNJ), no Brasil a Constituição Federal é considerada a lei maior do ordenamento jurídico nacional e abaixo dela estão as leis complementares, que têm como propósito justamente regular pontos da Constituição que não estejam suficientemente explicitadas (*Cf.* CNJ, 2018).

1) É proibido ofender os mortos, sendo algo de extrema gravidade. Xingamentos, piadas, atitudes de desprezo pela sua memória etc. são vistos como "o pior pecado". Quem faz isso merece sofrer duras consequências, que pode ser o desprezo de todos, a expulsão, uma surra ou mesmo a morte.

2) A falta de respeito (xingamentos, calúnias, difamações, agressões físicas) contra pessoas idosas e *chefes* é inaceitável, e quem se comporta assim é veementemente repreendido publicamente. A depender da gravidade do(s) ato(s), o(s) infrator(res) podem sofrer sanções, como ser(em) desprezado(s), não receber(em) apoio de nenhum parente e até mesmo ser(em) expulso(s) do grupo.

3) Uma mulher honrada[107] e que honra seus pais e seu povo deve se casar virgem.

   a. O casamento entre um rapaz e uma moça deve ser combinado entre os pais, podendo serem ouvidos conselhos de familiares para a tomada de decisão. A escolha leva em conta alianças políticas, proteção mútua entre as famílias, questões econômicas, etnia, parentesco e, eventualmente, a própria vontade e/ou desejo do rapaz ou da moça.
   b. Na noite de núpcias a virgindade da moça precisa ser comprovada através do ritual do "pano"[108], onde a prova da virgindade é exposta aos familiares.
   c. É inaceitável que uma mulher casada cometa adultério, sob pena de ser repudiada e ficar "*largada*" (abandonada, sem casar-se novamente) para sempre.
   d. Uma mulher solteira ou casada nunca deve receber um homem (solteiro ou casado) em sua barraca, estando sozinha. É visto como desonra para ela e sua família. De igual maneira um homem honrado nunca entra na barraca de uma mulher (solteira ou casada) quando ela está sozinha. As exceções permitidas são apenas o pai e os irmãos.
   e. As *calin* devem se vestir de forma respeitosa, usando roupas que escondam seus corpos, principalmente da cintura para baixo.

---

[107] Ferrari (2010, p. 69-70) aborda a questão da honra e da vergonha, associando a honra da *calin* a uma "vergonha sexual", que se expressa em uma "atitude de modéstia no jeito de se vestir, de se comportar. A reputação depende da capacidade de esconder sua sexualidade".

[108] Tradicionalmente, em outros grupos Calon, fala-se em ritual da *gade* (camisa, em língua Calon). No *Povo da Alaíde* pode-se usar um pano, lençol ou saia branca para esse momento. A ideia é que, logo após a primeira relação sexual do casal, uma anciã do grupo mostre aos parentes adultos o "pano" manchado de sangue (em referência ao rompimento do hímen). Isso é visto como um sinal de "*respeito*" da moça para com os pais e o seu grupo, pois "*não se prostituiu*" antes do casamento. Quanto a isso, Ferrari (2010, p. 142) afirma que "o sangue de uma moça virgem durante a noite de núpcias é sinal de 'pureza'. Dias após o casamento, a noiva deve 'apresentar a honra', a 'prova', um pano que deve ser mostrado manchado, e que depois é 'guardado a vida toda'".

4) É proibido ensinar a *chibi* para quem não é cigano.

5) É proibido passar informações (para quem quer que seja, ciganos ou não) que possam comprometer a segurança e a privacidade da família nuclear e do *povo*.

a. Trair o próprio grupo, principalmente em períodos de conflitos com outros grupos, é motivo de banimento.

6) A vingança é uma obrigação da pessoa ou grupo que é desonrado através de agressões desmedidas ou assassinato de um dos seus. Uma pessoa assassinada deve ser vingada pelos seus familiares[109].

7) O estupro (entre ciganos ou não) é um crime gravíssimo e qualquer pessoa que cometer tal ato deve ser punido com a morte[110].

8) Furtar num lugar considerado sagrado[111] (igreja, gruta, capela) é proibido, sob pena de maldição de Deus (ou santos e/ou outras entidades).

---

[109] O tema da vingança é complexo e deveras sensível, uma vez que envolve questões que não podem ser divulgadas abertamente para fora do grupo. Apenas como uma apresentação breve sobre o assunto, apresento esta nota. Os conflitos entre os Calon (indivíduo ou comunidade) se baseia no princípio da reciprocidade, de forma que quando alguém ou um grupo afronta ou agride outro indivíduo ou grupo, o agredido decide se vai escalar o conflito através de um revide (ou seja, se irá efetuar a *vingança*), ou se submeterá, não reagindo. Optando pelo primeiro caminho, o conflito pode escalar, caso aquele indivíduo ou grupo que primeiro afrontou ou agrediu decida responder à reação, ampliando sua afronta ou agressão. Se, por outro lado, o agredido decide se submeter e não reagir, a depender das circunstâncias, ele poderá ser desonrado publicamente, diante de outros indivíduos e grupos, sendo considerado como (indivíduo ou grupo) "*acovardado*", e é então classificado como "*coitado*" (nesse contexto, é um sinônimo para "humilhado") – "*Aquele é um coitado*"; "*Aquele povo é só de coitados*" (o termo *coitado*, no contexto dos Calon sulistas, também está associado a pobreza financeira. Quando afrontas e agressões partem de um grupo economicamente abastado contra um grupo vulnerável, e não há reação, o rótulo de "*coitado*" assume um significado ainda mais amplo, associando pobreza econômica e humilhação social entre os Calon). É notório, para ciganos e pesquisadores da área, que essa dinâmica geralmente tem escalonamento de conflitos, ou seja, é comum que haja reações e contrarreações, de forma que, quando um dos lados decide se submeter, ele se submete apenas depois de muito reagir, a ponto de não ser possível considerá-lo como um "*coitado*" que não se submeteu já na primeira afronta ou agressão. A ideia é que, ainda que em algum momento um dos lados ceda e não mais revide, ao menos se saiba (publicamente, entre os Calon) que houve reações desse lado, e que essas reações demonstraram, de forma contundente, a coragem e a valentia, de forma que não se pode classificar a quem, agora, cedeu, como "*coitado*". Isso significa que a vingança (em diferentes formas de reação a afrontas e agressões), entre os Calon, pode ser vista como um meio para se assegurar um *status* de honra, em oposição a vergonha que se impõem ao "*coitado*". Essa dinâmica de conflitos se assemelha muito ao que Bateson descreveu como "cismogênese" (em *Naven: um exame dos problemas sugeridos por um retrato compósito da cultura de uma tribo da Nova Guiné, desenhado a partir de três perspectivas*), entre os Iatmul (*Cf.* BATESON, 2028). Outro olhar sobre essa questão seria a partir do que Comerford (2003) descreveu como "sociabilidade agonística" (em *Como uma família: sociabilidade, territórios de parentesco*), tratando dos conflitos entre famílias do campo (contexto rural). As comunidades Calon, em sua "sociabilidade agonística", também desenvolvem seus conflitos, brigas, provocações, em parte movidas por disputas pelo *status* de honra, tema esse que exige uma investigação mais detalhada e que, por certo, contribuiria em muito para a compreensão acerca das relações entre os Calon, considerando o aspecto da vingança.

[110] É importante ressaltar que o estupro e/ou qualquer forma de abuso sexual é reprovado, e severamente punido, independentemente tanto do autor do crime como quem quer que tenha sido vítima. Na concepção Calon uma punição severa deve ser aplicada ao criminoso (cigano ou não) que abusa sexualmente um(a) cigano(a) ou não cigana(a).

[111] Enquanto falávamos sobre o assunto Titi me contou que, segundo suas crenças, uma *calin* jamais rouba uma tesoura, por acreditarem que tal ato seria punido com a viuvez.

Algumas "emendas" caducaram ("caíram") com o passar do tempo, devido a mudanças no comportamento do povo, bem como por conta do conhecimento das leis dos *gajon*, que poderiam, pensa-se, "virar-se contra o cigano" caso ele prosseguisse com a mesma lei cigana de outrora. Alguns exemplos são os seguintes.

1) Antigamente era um crime contra *lei cigana* um *calon* enganar outro *calon*. Segundo as palavras do grupo, "*essa lei já caiu, ninguém mais cumpre isso não. Antigamente os calon tinha mais vergonha na cara e não enganava outro cigano*" (Fabiano, março de 2024).

2) Antigamente, em caso de real impossibilidade (econômica, emocional ou de outra ordem) de se criar um(a) filho(a), era permitido entregá-lo(a)[112] para quem tem condições de cuidá-lo (cigano ou não). "*Hoje as lei dos gajon mudou e como é que faz? Não pode dar as família que alguém não tem condição de criar. Dá pros avós criarem*" (Titi, março de 2024).

3) Antigamente era comum o casamento em idade entre doze e quatorze anos. "*Hoje num dá mais, essa idade hoje são muito novo pra casar. Antigamente era normal casar mocinho, hoje as leis dos gajon num deixa não*"[113] (Titi, março de 2024).

4) Antigamente, quando um casal se separava, o pai era quem ficava com os filhos. No caso do casal ter filhos de ambos os sexos, eventualmente era permitido à mulher levar consigo a filha, mas nunca o(s) filho(s) do sexo masculino.

A *lei cigana*, portanto, toca em diferentes questões do modo de vida dos Calon: liderança, gênero, o respeito e o cuidado com os mais velhos, mulheres e crianças, religiosidade, sexualidade, vestimentas, relações interétnicas, linguística, autoproteção, punições etc.

---

[112] Antigamente essa prática era mais comum devido à falta de leis (da sociedade envolvente) sobre o assunto. Isso explica fato de que muitos ciganos e ciganas terem sido adotados por não ciganos. O código penal proíbe a "adoção à brasileira", tipificando a prática como crime contra o estado de filiação. O artigo 242 (Redação dada pela Lei nº 6.898, de 1981) prevê punição para o ato de "dar parto alheio como próprio; registrar como seu o filho de outrem; ocultar recém-nascido ou substituí-lo, suprimindo ou alterando direito inerente ao estado civil" (*Cf.* BRASIL, 1940, art. 242).

[113] A Lei nº 10.406, de 10 de janeiro de 2002, que institui o Código Civil, em seu artigo 1.517 estipula que "o homem e a mulher com dezesseis anos podem casar-se, exigindo-se autorização de ambos os pais, ou de seus representantes legais, enquanto não atingida a maioridade civil". No artigo 1.520 lê-se que "não será permitido, em qualquer caso, o casamento de quem não atingiu a idade núbil, observado o disposto no art. 1.517 deste Código" (BRASIL. Código Civil, 2002). A Lei nº 13.811, de 12 de março de 2019 (Brasil, 2019) determina que "menores de 16 anos são proibidos de se casar sob quaisquer circunstâncias". A etnografia de Campos (2015) entre os Calon de São Gabriel, em Belo Horizonte-MG, descreve o casamento de Crêoni e Naiara – ele com a idade de 13 anos e ela com 12 (*Cf.* CAMPOS, *op. cit.*, p. 19-21). Antigamente era comum no Brasil (e não apenas em comunidades tradicionais) que as mulheres se casassem com menos de 15 anos de idade. A partir de 1890, com o Decreto nº 181, de 24 de janeiro, apenas as mulheres "menores de 14 anos" e os homens "abaixo de 16 anos" eram proibidos de se casar. A noção de infância e adolescência é recente, sendo uma invenção própria da sociedade industrial, decorrente das leis trabalhistas e do sistema educacional que tornou o jovem dependente dos pais (*Cf.* ARIÈS, 1986). Ocorre que os povos ciganos sempre foram excluídos da sociedade ampla e não participaram e/ou acompanharam as mudanças conceituais e legais que modelou a sociedade não cigana e que é hegemônica. O conhecimento das leis têm chegado às comunidades (especialmente das itinerantes) mais recentemente, com o desenvolvimento do ativismo e a busca por direitos.

Tudo o que não consta na *lei cigana* (que só tem oito regras, com variações), ou, o que não é detalhado, acaba sendo criado improvisada e circunstancialmente ("inovações") – como uma regulamentação – a partir das regras gerais. Essas "inovações" (como se fossem, apenas para ilustrar, um tipo de PECs – Proposta de Emenda à Constituição), eventualmente, podem vir a se tornar uma regra "oficial da *lei*". Um caso emblemático disso é o *dote*, que seria, basicamente, um preço a ser pago pelo futuro cônjuge, noiva ou noivo (a depender do grupo), a família à qual se une. Não é regra no *Povo da Alaíde*, mas em alguns grupos o *dote* ainda é pago[114] (um valor em dinheiro, ou bens) à família da noiva ou noivo, a depender do costume local.

Para concluir é importante que se diga que as emendas da *lei cigana* são observadas e atendidas na prática, no cotidiano da comunidade, no entanto, teoricamente (apenas teoricamente), sendo um conjunto de regras de uma minoria étnica, está sujeita às leis brasileiras, que são as únicas reconhecidas pelo Estado. Aqui entra a discussão acerca do "pluralismo jurídico", já que antes do processo que culminou na homogeneização do direito a partir das concepções ocidentais, havia diferentes perspectivas jurídicas particularizadas e em pleno exercício, em diferentes contextos. Segundo Reale (1996, p. 412)

> No período anterior à Revolução Francesa, o Direito era dividido ou fragmentado em sistemas particulares, quer do ponto de vista das classes, quer do ponto de vista material e territorial. Havia um direito para o clero, como outro havia para a nobreza, e outro ainda para o povo, ao mesmo tempo que cada região possuía seu sistema particular de regras, seus usos e costumes, muitas vezes conflitantes, regendo-se determinadas relações pelo Direito Canônico e outras pelo Direito Estatal.

A homogeneização do direito, ou, na linguagem jurídica, o "monismo jurídico"[115] é consequência de um Estado moderno que, não obstante apresentar-se como um Estado minimalista, age como um Estado maximalista (SANTOS, 2010), suprimindo concepções extraoficiais, exaltando o exclusivismo jurídico estatal. A *lei cigana*, "periférica", restrita e vigente apenas em seu contexto, desafia a hegemonia do Estado, que, como diz Segato (2014,

---

[114] Senna (2005, p. 130) afirma que o *dote*, na comunidade Calon de Utinga/BA, "continua mantendo o espírito economicamente construído das interdependências das famílias, sendo, portanto, um componente importante, talvez mesmo primordial, para manutenção das associações de clãs". Entre os Rom há grupos que mantém essa prática, no entanto, alguns grupos modificaram essa prática. Segundo Campos (1999, p. 44), falando sobre os Rom sedentários no Rio de Janeiro, "o cigano já não compra mais sua noiva com um pote de ouro, uma égua branca ou sedas puras como na época dos acampamentos".

[115] Ou seja, num determinado espaço geopolítico só pode haver uma ordem jurídica (*Cf.* MELLO FILHO, 2005).

p. 82), é interventor e preponderantemente punitivo. Diante disso, no entanto, é importante considerar que, em sendo um eixo vital do qual emana, em termos, a estrutura da *calonidade*, é um componente resistente (e resiliente) e que gera no *povo* o senso de autonomia, pois é o parâmetro através do qual se delibera a respeito de si mesmo enquanto comunidade.

5.2 A *Chibi* e o *jeito de falar*

Dentre os *sinais diacríticos* da *calonidade* do *Povo da Alaíde* podemos pensar, primeiramente, na *chibi*, a língua dos Calon brasileiros[116]. Não há consenso entre pesquisadores em relação a classificação da *chibi*, se é língua, idioma ou dialeto, e isso é assim porque não há um padrão de fala entre os Calon no Brasil e no mundo, e cada qual vivencia uma realidade distinta e contextual, devido a variação diastópica[117]. Certo é que, como diz Fraser (1997), sem modelos escritos que favoreçam a uniformidade não há padrão de fala cigana, pelo que "temos uma multiplicidade de dialetos (só na Europa algo como uns 60 ou mais), obviamente relacionados entre si em grande medida, mas muitas vezes ininteligíveis uns para os outros"[118] (*Op. cit.*, p. 18).

É notório, por exemplo, que os Calon da Bahia falam a *chibi* com mais intensidade e frequência (bem como, possuem um repertório vocabular bastante completo[119]) do que os Calon sulistas. Essa diferença coloca essas duas realidades (bem como outras, nos mais distintos lugares) em condições analíticas e classificatórias em *status* distintos. Poderíamos supor,

---

[116] Em outros países os idiomas falados pelos Calon possuem outras denominações. Na Espanha, por exemplo, fala-se *caló* (*kaló*, *kalé*, ou *calé*) (*Cf.*. QUINDALÉ, 1870; HEREDIA, 1974), em Portugal usa-se *romanó* (ou *romano*, ou *rumaño*) (*Cf.* COELHO, 1892). A denominação *chibi* é usada pelos Calon brasileiros, e sua língua sofre influências do português e seus regionalismos, o que a torna uma língua ou dialeto com especificidades dos multicontextos nacionais, e, por isso, pensa-se a *chibi* como a "língua dos Calon brasileiros". Segundo China (1936, p. 278) há diferentes formas de se escrever e pronunciar a *chibi*. "Cig. romeno, 'tchib'; cig. turco, 'tchibe'; cig. húngaro, 'tchib'; cig. hesp. 'chipe', 'chipé', 'chipi'; cig. Brasil, chibe. É provável que em outros dialetos existam formas correspondentes, que não conhecemos devido a pobreza de nosso material lexicográfico relativo à língua de que tratamos".

[117] Variações relacionadas ao espaço geográfico em que estão inseridas. Os Calon estão presentes em praticamente todo o território brasileiro, e, mediante as diferentes relações que cada grupo possui em suas regiões, sua língua sofre influências e automaticamente modificações (*Cf.* AITCHISON, 1993).

[118] Em alguns lugares do mundo, sobretudo na Europa, as diferentes línguas ciganas possuem formas escritas e são registradas, de forma que há livros escritos, textos, cartas, poesias etc. Sobre isso Zahova (2014, p. 5) diz: "*It was Only in the 20th century, when Roma, after centuries of.oral tradition, have started to write literature and publish*".

[119] Não existem pesquisas que abordem específica e exclusivamente a temática da *chibi* na Bahia ou mesmo no Nordeste. Minhas afirmações se baseiam em minha própria experiência como falante, e que tem boas relações com lideranças Calon naquele Estado. Fotta (2012, p. 47), em sua etnografia entre os Calon baianos, apenas menciona a *chibi* e a classifica como "uma linguagem em *romani*": "*They call it chibi, meaning a language in Romani, or língua, meaning a tongue in Portuguese*".

partindo do pressuposto de que uma língua é uma matriz e o dialeto a sua variação[120], que a *chibi* dos Calon baianos seria uma "língua", e a dos Calon sulistas um "dialeto". Tal afirmação, no entanto, seria extremamente complexa, uma vez que há uma série de questões sociolinguísticas a serem consideradas (*Cf.* LYONS, 1987). Fato é que cada contexto apresenta sua particularidade e a sua própria padronização regional, e por isso generalizar ("idioma *dos ciganos*", "dialeto *dos ciganos*") seria desconsiderar especificidades[121].

Em termos de categoria nativa, as comunidades, sem diferenciar tecnicamente um termo de outro, usam as três palavras aleatoriamente, acrescentando ainda outras: "a nossa linguagem", "nosso código", "nossa língua", "nosso dialeto", "nosso idioma". Para efeitos didáticos, considerando os termos usados pelos *Povo da Alaíde*, neste trabalho denomino a *chibi* como "língua", deixando a ideia de dialeto de lado[122]. É importante entender que ao classificá-la como um idioma não estou negando que a *chibi* do *Povo da Alaíde* representa uma variação da *chibi*, considerando que o seu modo de falar "*varia de acordo com vários factores, incluindo localização geográfica, idade, ocupação, estatuto socioeconómico, grupo étnico e sexo*" (AITCHISON, 1993, p. 122).

No caso desse grupo, sua "língua" recebeu (e recebe) influências externas constantemente, importando palavras do português (e/ou eventualmente de outros idiomas[123]) e se modificando. Isso se dá por diferentes razões, tais como o uso maior do português (ao invés da própria *chibi* – com isso, algumas palavras do idioma étnico são esquecidas), ou pelo estrangeirismo (uso de palavras de outros idiomas).

O único expoente brasileiro do tema, o linguista Fabio J. Dantas de Melo (2005), entende que a "língua Calon" é um dialeto do *romani* (ou *romanês*[124]) – que seria, segundo diz, a "língua original" (*Ibidem*, p. 121) – situada nos esquemas de organização linguística no subgrupo linguístico "sub-ramo Índico", uma vez que sua origem seria indo-iraniana (*Cf.* Melo,

---

[120] A língua seria um sistema formado por regras e valores, aprendido e usado por determinado ajuntamento humano organizado e mutuamente solidário, o idioma, diferentemente, seria a "língua oficial" de uma determinada nação, com regras gramaticais padronizadas, com uma forma escrita, e o dialeto seria apenas a variação de uma língua (*Cf.* AITCHISON, 1997).

[121] Lyons (1987, p. 35) fala da "ficção da homogeneidade", que seria a "crença ou pressuposição de que todos os membros de uma mesma comunidade linguística falam exatamente a mesma língua [...] em todas as comunidades linguísticas do mundo [...] há diferenças mais ou menos óbvias de sotaque e dialeto". A abstração "os ciganos" leva o senso comum a criar a ideia errônea de que existe "a língua falada pelos ciganos".

[122] Seu significado é duplo: tanto é substantivo masculino, o idioma e/ou dialeto, como também substantivo feminino, o órgão muscular que compõe o aparelho digestório. "Eu falo a *chibi*". "Ele mostrou a *chibi* para mim".

[123] O contato e uso de tecnologias, redes sociais, marcas de produtos etc. (sobretudo da língua inglesa) levam o grupo a importar palavras novas, acrescentando-as ao seu vocabulário: *internet*, *link*, *smartphone* etc.

[124] Idioma do grupo Indo-iraniano falado antes de 1.000 a.C., onde hoje é o norte da Índia e o Paquistão (*Cf.* MELO, 2005, p. 20).

2005, 2008), fazendo coro com pesquisadores de outros tempos e contextos (*Cf.* HEREDIA, 1974; CHINA, 1936; COELHO, 1995; ROSSO, 1988).

Receio discordar de Melo, ciente do fato de que a *chibi* tem um vocabulário próprio, com regras sociais e fonética própria, além de ser um símbolo étnico particular de um determinado segmento dentro da *macrociganidade* – os Calon, o que leva ao entendimento de que não cabe associá-la ao *romani* (ainda que possa haver laços históricos), que de fato é o idioma dos Rom. Isso não significa que a *chibi* não tenha a mesma origem e/ou não tenha semelhanças com aquela, mas sua construção, historicidade, uso e dinâmicas a tornaram uma língua à parte, específica do grupo que a possui e utiliza, e não uma mera variação dialetal.

Pesquisas sugerem que o *romani* – ou, "língua cigana" – é de origem indiana. Segundo Rosso (1988, p. 43), "a raiz sânscrita e os vários elementos de base comuns ao hindi, Bengali e penjavi (dialetos da região norte do continente indiano), testemunham com nítida evidência a origem, ou no mínimo, a grande influência indiana no que diz respeito à língua cigana". Analisando a trajetória dos povos ciganos na Europa, podemos pensar que suas línguas resultam do encontro de uma língua indiana com uma infinidade de línguas europeias, o que caracteriza o que na linguística é chamado de *crioulização*[125]. Se isso é assim, podemos entender que a *chibi* brasileira se trata de uma língua aglutinante, constituída gradativamente através de um longo processo de relações e intercâmbios com outros idiomas, e não um "idioma matriz" (*Cf.* LYONS, 1979), livre de influências.

E, se considerarmos que esse processo é vívido ainda hoje, é correto reconhecer que, em seu dinamismo, é uma língua em constante mudança, agregando palavras externas, criando novas, e/ou descartando termos de seu próprio vocabulário, o que pode configurar um processo – lento ou acelerado, a depender do contexto – de substituição linguística. A tese levantada por Melo – que fez uma pesquisa de campo entre os Calon de Mambaí-GO – é de que a *chibi* é uma língua em extinção, ou, como diz, em processo de obsolescência. Segundo diz, seu trabalho "foi descrever em que grau o dialeto dos Calon do norte-nordeste de Goiás se deteriorou, investigando, no plano teórico, o seu caráter de língua obsolescente, e, em virtude disto, o processo de morte em que se encontra" (MELO, 2005, p. 17). Na conclusão de seu livro ele escreve:

> A investigação acerca da obsolescência do dialeto *calon* serviu não só como mais um estudo de caso em que se validaram as teses levantadas pelos pesquisadores do campo de "Morte de Língua", mas também

[125] A mescla de partes de uma língua estrangeira, por uma comunidade, com a sua própria língua, gerando um léxico e uma gramática distinta das línguas originais mescladas (*Cf.* LYONS, 1979).

> como um alerta para nós, linguistas brasileiros, envidarmos esforços na pesquisa e preservação dos dialetos ciganos (MELO, 2005, p. 149).

Na perspectiva do autor a língua dos Calon de Mambaí apresenta vários níveis de desgaste nos vários componentes gramaticais "em virtude, principalmente, da frequência e da intensidade da interação dos ciganos com o mundo dos *gadje* [não ciganos], no qual são forçados a se inserirem em nome da sobrevivência" (MELO, 2005, p. 29).

Esse processo é semelhante ao que ocorre entre os Calon na Espanha. O entendimento de Heredia em relação ao *caló* espanhol – o equivalente a *chibi* brasileira – é de não se trata mais de um "idioma", mas apenas como um "conjunto de palavras de origem *romani*":

> O Kaló não é uma língua [...] Infelizmente, o Kaló nada mais é do que um conjunto de palavras de origem romani que os ciganos espanhóis preservaram de geração em geração, embora sejam fundamentalmente as mesmas que todos os ciganos do mundo usam hoje em suas conversas diárias. (HEREDIA, 1993, p. 38, tradução nossa[126]).

Para Gamella (*et al.*, 2011, tradução nossa[127]) o *caló* (*chibi*) é sim um idioma, mas já conectado às línguas majoritárias que o cercam: "O caló é a língua mista desenvolvida pelos ciganos entre os séculos XV e XVIII a partir de um léxico derivado do romani que é articulado através da morfossintaxe do castelhano (ou catalão, basco ou português em suas outras variantes)". Segundo Melo (2005, p. 82) a coexistência de um grupo monolíngue (a sociedade envolvente) e outro bilingue (os Calon) leva o grupo minoritário a se adaptar e aprender a língua do grupo dominante, correndo-se o risco de que sua língua (ou dialeto) se perca.

Dito isso, ciente de que o uso ou o desuso da *chibi* está ligado a diferentes fatores locais, sobretudo de ordem social e cultural, considerando a intensidade dos contatos interétnicos, percebo o pouco uso da língua por parte do *Povo da Alaíde*, que fala a *chibi* com muito menos frequência do que inúmeras comunidades espalhadas pelo Brasil afora, principalmente as que estão no nordeste. Quando, raramente, conversamos na língua, a interação é curta e totalmente bilingue (com muito mais palavras em português, ou hibridizadas), demonstrando considerável limitação de vocabulário do grupo. "*Igor, nós já*

---

[126] Texto original: *El Kaló no es ningún idioma [...] Lamentablemente el Kaló no es mas que un conjunto de palabras de origen romano que los gitanos españoles han conservado, de generación en generación, aunque, eso si, son fundamentalmente las mismas que hoy en día usan todos los gitanos del mundo en su conversación diária*

[127] Texto original: *El caló es el idioma mixto desarrollado por los gitanos entre los siglos XV y XVIII a partir de un léxico derivado del romaní que se articula mediante la morfosintaxis del castellano (o del catalán, el vasco o el portugués en sus otras variedades).*

perdemos muito a chibi. Os antigos é que sabiam falar, mas hoje nem a mãe sabe falar muita coisa. As criança então, nem se fala" (Fabiano, agosto de 2023).

> *Você sabe falar muito mais que nóis. Nóis não sabe mais palavras antigas, tipo, pernilongo, amendoim, vento, essas coisas. Os véio morreram e num ensinaram a gente, às vezes nem falavam também. Foi se perdendo. Você tinha que dá umas aulas pras nossas crianças aqui, ensinar a montar frase, entende?* (Marcelo, agosto de 2023).

Curiosamente, ainda que com limitado vocabulário, quando algum não cigano está no acampamento, faz-se uso da *chibi*, o que se coloca como elemento diferenciante entre quem é e quem não é cigano Calon. Trata-se de um dos *sinais diacríticos* usados como traço demarcador da fronteira étnica para com não ciganos e outros ciganos (não Calon), sendo seu "código de comunicação" secreto, exclusivo e, portanto, excludente[128].

"*A língua cigana é só nossa, gajon num sabe. Eles se confunde quando falamos. Nóis se protege com a nossa língua*" (Marcelo, novembro de 2023). "*A língua, tipo, é uma proteção pra nóis. Se um gajon saber fica ruim, porque vai acabar sabendo o que nós falamos e vai que a gente ta falando pra uma criança ou uma muié fugir, pra se esconder, pra proteger uma família nossa*" (Rodrigo, novembro de 2023).

Em 2021, o tema da exclusividade da *chibi* (incluindo-se o *romanês*) ganhou especial repercussão nacional entre ativistas (ciganos e não ciganos), chefes de comunidades, pesquisadores e agentes do poder público, quando a propaganda de um curso de "língua cigana" chegou ao conhecimento de ativistas e lideranças ciganas, provocando-lhes forte reação de protesto. Dizia-se que o curso tinha um custo monetário e liberava a participação irrestrita de alunos (até mesmo não ciganos), o que irritou profundamente muitos líderes ciganos (sobretudo ativistas) no Brasil. Tratava-se de uma iniciativa ligada a um professor, autor de alguns livros sobre a temática cigana, e que, inclusive, havia publicado um dicionário.

Líderes e representantes Calon e Rom se uniram para combater o que entenderam se tratar de uma exposição indevida da língua, associada, como interpretaram, à sua

---

[128] Em outros países a "língua cigana" não é, em geral, restrita aos ciganos, ainda que, eventualmente não atraia o interesse de não ciganos (exceto de pesquisadores, curiosos ou apaixonados por culturas ciganas) por conta de seu desuso no mercado de trabalho, ou no cotidiano comum da sociedade ampla. Os Calon espanhóis, por exemplo, cientes da obsolescência da sua *chibi* (*caló* ou *romanó* - termo nativo) criaram cursos como tentativa de resgatá-la e despertar a comunidade para seu uso (*Cf.* INSTITUTO DE CULTURA GITANA, 2019; FUNDACIÓN SECRETARIADO GITANO, 2010). Na Romênia, outro exemplo, Gheorghe Sarău e Camelia Stănescu (2002), publicaram o *Manual de alfabetizare în limba rromani pentru copii, tineri şi adulţi*, com o intuito de cooperar com o ensino para crianças, jovens e adultos ciganos, um projeto financiado pela Unicef. Na França, o cigano Vania de Gila Kochanowski publicou *Parlons Tsigane - Histoire, culture et langue du peuple tsigane* (1994), com vistas ao estímulo do aprendizado da *langue tsigane*, aberto a todos os interessados.

"comercialização". Falas e questionamentos geraram intensos debates em grupos de *WhatsApp* e *rodas de conversas*, reprovando a ideia do curso. O temor era, por exemplo, que algum criminoso participasse do curso e, uma vez "formado em língua cigana", se passasse por cigano para cometer crimes. Outro medo era de que até mesmo policiais preconceituosos, tendo acesso ao curso, pudessem, com isso, usar o que aprenderam para oprimir ciganos em suas abordagens, não lhes dando chance de se comunicarem em segredo.

Os posicionamentos contrários, unânimes, culminaram na elaboração de um documento intitulado "Nota de repúdio contra a divulgação e o ensino das línguas ciganas para pessoas não ciganas no Brasil"[129], que foi assinado por dezenas de representantes ciganos e não ciganos:

> A presente nota tem como finalidade repudiar qualquer tipo de evento ou atividade que promova a divulgação, assim como o ensino das línguas ciganas para pessoas não ciganas, por entender que esta prática coloca em risco a sobrevivência destes povos de cultura milenar. Primeiramente, é fundamental destacar que os ciganos são formados por uma diversidade de povos, que são distintos, marcados pela riqueza cultural e ao mesmo tempo pela resistência, uma vez que enfrentam em diferentes partes do mundo a discriminação racial, a exclusão social e a desumanização de suas existências. Seja no passado, até os dias atuais, o uso da língua cigana pelos próprios ciganos é um mecanismo de defesa e preservação da sua cultura, sendo passada de geração a geração de forma oral, ensinada pelos mais velhos e entre os próprios integrantes da família. Por isso, em segundo lugar, é imprescindível ressaltar que a resistência cigana depende da autoproteção, que é viabilizada sobretudo pelo uso e conhecimento da língua cigana apenas por quem é cigano, isto é, quem é de família cigana. Nesse sentido, sociabilizar e permitir que as línguas ciganas sejam aprendidas por pessoas não ciganas coloca em risco a existência destes povos, é uma maneira de vulgarizar as culturas ciganas, tendo em vista que qualquer pessoa poderá se passar por cigano, independente de ter origem ou ser de família verdadeiramente cigana. Portanto, entende-se que eventos públicos que promova a divulgação e o ensino das línguas ciganas, que é patrimônio cultural imaterial, ataca o direito à autodeterminação dos povos ciganos, que está protegido pela Constituição Federal de 1988 nos artigos 215 e 216, assim como nos tratados internacionais de Direitos Humanos que o Brasil é signatário. Convoca-se a todos e todas que não apoiem atividades que envolvam a tradução e a publicação das língua(s) cigana(s), que também denunciem às autoridades, que entrem em contato com as associações ciganas verdadeiramente comprometidas com a preservação e proteção das culturas e identidades ciganas no Brasil. 06 de abril de 2021, Sobradinho-DF (ANEC, 2021).

[129] O documento foi promovido por diferentes líderes, associações e ativistas, mas sua elaboração foi capitaneada pela Associação Nacional das Etnias Ciganas (ANEC), com sede no Distrito Federal.

A nota, ainda que reprovando a "divulgação e ensino das línguas ciganas", omitiu publicações antigas já conhecidas, e que também expõem a língua[130]. A repercussão da nota de repúdio rendeu uma nota técnica do Ministério Público Federal (Parecer Técnico nº 397/2022-CNP/SPPEA/Antropologia[131]), sob a responsabilidade da analista-perita, antropóloga Emília Ulhôa Botelho. O material foi solicitado pela 6ª Câmara de Coordenação e Revisão do MPF, e teve como tônica conclusiva, dentre tantas colocações e análises, uma proposta que apontou a necessidade de precaução em relação a qualquer pleito de interdição de estudos acadêmicos acerca da(s) língua(s) cigana(s). Em seu parecer Botelho (*Cf.* MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL, 2022, p. 60) considerou

> a norma que interdita o ensino a não ciganos como parte do modo como tradicional e autonomamente falam, ensinam e preservam suas línguas, uma das condições que fazem essas línguas serem o que são, variarem e continuarem a atuar aos modos ciganos e desde seus pontos de vista, apesar de tudo. Nesta chave interpretativa, uma adequada proteção das línguas ciganas, pelo poder público, que se faça, por exemplo, mediante a política pública de patrimônio cultural, requer que sejam construídos, por eles, se o quiserem, os modos e critérios de inventário e de acesso ao bem inventariado, os modos de inclusão do Resguardo da língua nas formas estatais (gadjes, jurons) da valorização e da proteção.

Na sequência diz:

> Por fim, devo anotar que neste parecer não vejo lugar para que se entenda o pleito ao MPF como um pedido de proteção contra estudos linguísticos acadêmicos, os quais precisam inclusive trabalhar com o registro de vocábulos. Considere-se que são também bens culturais aos

---

[130] Temos alguns exemplos: *Os ciganos no Brasil e Cancioneiro dos Ciganos*, de Mello Moraes Filho (1885) – que apresenta um léxico de palavras da *chibi*; *Os ciganos do Brasil*, de José B. D'Oliveira China (1936), que também aborda o vocabulário da língua. Ambos os livros são amplamente acessíveis, há décadas, de forma irrestrita a todos (podendo ser encontrado em sebos e bibliotecas). A nota também não mencionou produções acadêmicas que abordam o tema e apresentam léxicos, como, por exemplo, a dissertação e a tese de Melo (2005), ou a dissertação de Ferrari (2010), ou ainda o artigo de Murata (2010). A nota também desconsiderou materiais escritos por ciganos e que também apresentam léxicos dos idiomas ciganos, como por exemplo o livro *Calon, história e cultura cigana*, de Francisco Soares Figueiredo (2010), um carismático líder cigano de Sousa-PB, conhecido em todo o Brasil. Seu livro, de forma didática, apresenta o significado de oito palavras em *chibi*, com o claro intuito de auxiliar o leitor a compreender algumas expressões que estão ao longo do texto. Outro tema relacionado diz respeito a realidade de outros países, onde há ensino irrestrito das línguas ciganas. Essa tolerância para com outros materiais se deu, à princípio, devido tanto a função e propósito pelo qual tais produções foram elaboradas, bem como a época em que foram escritos, seu lugar político (sem embate direto ou ameaça no campo de disputas) e, também, e em consideração a autoria (no caso das produções de autores ciganos).

[131] Analista-perita responsável: Emília Ulhôa Botelho. *Cf.* MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL. **Parecer técnico nº 397/2022-CNP/SPPEA antropologia**. Procuradoria Geral da República. Secretaria de Perícia, Pesquisa e Análise. Centro Nacional de Perícia, 2022. Disponível em: https://www.mpf.mp.br/atuacao-tematica/ccr6/grupos-de-trabalho-1/comunidades-tradicionais/ParecerTcnicon3972022CNPSPPEAAntropologia.pdf Acesso em: 10 ago. 2024.

> quais temos igual responsabilidade de respeitar e que há parâmetros de ética na pesquisa próprios às humanidades. Entendo que os conhecimentos linguísticos, assim como os antropológicos e demais conhecimentos poderiam contribuir a favor de diálogos efetivamente simétricos com os conhecimentos ciganos (*Idem*).

Fato é que a *chibi*, de forma geral parece estar, talvez na maioria das comunidades[132], em processo paulatino de desuso, o que, por um lado (especialmente por parte dos idosos) gera o medo da sua extinção, e por outro (por parte dos mais novos) um perceptível desinteresse. A partir, não só das minhas observações, anotações e registros para a elaboração da presente pesquisa, mas de minha própria vivência como falante, é perceptível que o repertório da *chibi* é sempre menor entre as crianças, e isso não somente no *Povo da Alaíde*. Mesmo na comunidade de Sousa-PB – um dos lugares onde mais interagi utilizando a *chibi* ao longo dos anos, ou na Bahia como um todo (Estado que frequentei durante anos), esse fato se repete.

A referida comunidade de Sousa é sedentária há décadas[133], e seus líderes relatam o quanto esse processo afetou sua cultura de forma geral (*Cf* SIQUEIRA, 2014; CUNHA, 2015; GOLDFARB, 2013; MOONEN, 1993). Segundo Siqueira (2014, p. 29), "a partir da sedentarização desse grupo Calon, o uso da língua enfraqueceu-se". Para um dos líderes da comunidade, Ronaldo, se o povo estivesse "andando pelo mundo, os jovens se interessariam por aprender a língua" (*Idem*).

No *Povo da Alaíde*, a própria Alaíde, o Bastião, e outros idosos visitantes são os que mais falam a *chibi*, e isso eventualmente, em ocasiões aleatórias, marcadamente com misturas de palavras em português, o que sinaliza o fenômeno da *crioulização*, já mencionada. "*Legerda a panela lá*". "*Deixa o gajon, ele num quer raiá, tá com lage*". "*Vamos confiar em duvê que vai fica lachon*". E é nessa mistura que surge um *sinal diacrítico* paralelo à *chibi*: o *jeito de falar do cigano*, que é, basicamente, um português coloquial carregado com um sotaque particular, de forma que se marca uma distância para com o *outro*, ciganos de outras etnias e não ciganos.

Na linguística isso é identificado como "divergência linguística", ou um afastamento do jeito de falar do outro. Essa é uma categoria que parece ser um critério especial para as credenciais de um "verdadeiro cigano": "*O verdadeiro cigano fala simples, não fala difícil.*

---

[132] Não há pesquisas sobre esse tema, e qualquer pesquisa que se pretenda analisar uso e desuso da *chibi* nas comunidades Calon brasileiras necessitará, por parte do pesquisador, pelo menos no tempo presente, um bom acesso ao campo, de forma que se tenha condições de se tratar deum tema um tanto restrito.

[133] Segundo Moonen (1993, p. 11) "Até o início da década de 60 os ciganos ainda tinham uma vida nômade. Aconteceu então que no município de Sousa, em 1962, foi eleito um prefeito jovem, chamado Antonio Mariz [...] Pelo menos desde então, muitos ciganos nômades se tornaram seminômades, ou seja, perambulavam pela região, negociando animais ou armas, mas sempre voltavam a Sousa para permanências mais ou menos prolongadas, em ranchos temporários, com barracas de lona".

Calon fala cantado, esse jeitinho mesmo. Nóis tem um jeito de falar, tipo um sotaque, que nóis num fala as palavras igual aos gajon, entende? Num fala bonito, sabe?" (Fabiano, março de 2024).

Duas características marcam o *jeito de falar* do *Povo da Alaíde*: a velocidade da fala e o *estilo de fala* cantado. Por incontáveis vezes, ao longo de décadas, tive que pedir para repetir comentários, perguntas e outras falas de pessoas do grupo, por, muitas vezes, falarem português rápido demais. Isso somado a um vocabulário "simples", básico da língua portuguesa, com um *estilo de fala* cantado (com variação entonacional mais perceptíveis), define o *jeito de falar* do grupo. Certa vez uma *calin* me pediu um "batedor". Parecia óbvio se tratar de uma batedeira, mas, sem ter certeza e temendo passar vergonha, lhe perguntei para o qual fim ela gostaria de ter um "batedor", ao que me respondeu: "para fazer vitamina". Foi quando entendi que se tratava de um liquidificador. Em outra ocasião Fabiano me pediu para trazer uma "pregadeira" de presente para Alaíde, quando eu viajasse (como estava previsto) para a Índia. Ele se referia a presilha de cabelo.

Muitas palavras portuguesas do vocabulário Calon são distintas do português brasileiro, constituindo uma espécie de "dialeto português-Calon", uma vez que são adaptações, descrições, sinônimos ou até mesmo falsos equivalentes, e isso faz parte desse *sinal diacrítico* primário, o *jeito de falar*.

5.3 Religiosidade, fé, morte e luto

No que diz respeito a religiosidade do *Povo da Alaíde*, temos no grupo uma amostra do retrato geral dos Calon no Brasil: não existe uma religião de preferência de "todos os ciganos", nem há padroeira universal "dos ciganos"[134], e nem o "ser cigano" em si é uma

[134] O processo político que culminou no Decreto do dia 25 de maio de 2006, que institui o Dia Nacional do Cigano (*Cf.* BRASIL, 2006) teve, em seus bastidores, a articulação da ativista cigana *rom(i) Kalderash* Mirian Stanescon Batuli, que conduziu a escolha da data memorial para ser a mesma data em que se comemora o Dia de Santa Sara Kali (24 de maio), erroneamente considerada, generalizadamente "a padroeira dos povos ciganos". Segundo Veiga e Mello (*In*: GOLDFARB; TOYANSK; CHIANCA, 2019, p. 164), no processo de escolha da referida data "o governo brasileiro [...] fez uma escolha trágica. Ao ter acreditado em Mirian Stanescon como representante dos ciganos, semeou a cizânia no contexto de uma política de reconhecimento, municiando um grupo *kalderash* em seu faccionalismo e familismo, magnificando suas pretensões hegemônicas". Fato é que a partir desse processo, que associou o "povo cigano" ao dia de uma determinada santa, tem-se difundido um equívoco de ordem religiosa, afirmando-se que no Brasil seria consenso a crença em uma padroeira de "todos os ciganos", o que é uma falácia fabricada nas antessalas do poder.

religião[135]. Os ciganos geralmente adotam as religiões do contexto em que se encontram (FRASER, 1997; HEREDIA, 1974), o que não significa que as adotam em sua integridade.

Geralmente há sincretizações, misturando crenças próprias e fazendo adaptações para as suas realidades e necessidades, construindo e reconstruindo suas cosmovisões. E, se cada cosmovisão nasce dentro de uma cultura (ZILLES, 2011), os ciganos, inseridos nas mais distintas culturas, tecem suas concepções a partir das suas relações com o mundo externo em seus aspectos, considerando o pluralismo de concepções de mundo a que estão expostos.

Ao longo de décadas tive a oportunidade de conhecer ciganos de diferentes países (Turquia, Moldávia, Espanha, Portugal, Argentina, Estônia, Hungria, Estados Unidos, Croácia, Macedônia, Armênia, Finlândia, Bulgária, França, Romênia etc.) e de diferentes partes do Brasil (de pelo menos doze Estados). No que tange a questão da religiosidade, o que pude observar, muitas vezes em contatos rápidos, me deram a impressão de que o que ocorre são "importações" de práticas religiosas *gajon*, e as contextualizações dessas, o que não raras vezes resulta em sincretismo[136]. Na Turquia, onde estive no ano de 2012, os ciganos são majoritariamente muçulmanos, mas como são marginalizados pela sociedade turca (*Cf.* ÜNALDI, 2012) desenvolveram um islamismo próprio, etnicizado, com características da sua própria comunidade[137]. Na Romênia e Moldávia os ciganos, na sua maioria, são católicos ortodoxos, e na Espanha, ainda que sejam católicos, possuem uma significativa comunidade pentecostal. Em Sevilla pude conhecer a *Iglesia Evangelica Filadelfia*, "*un movimento religioso especificamente gitano*", cuja constituição é "*unicamente por gitanos*" (CANTÓN DELGADO *et al.*, 2004, p. 66).

---

[135] A Umbanda evoca imagens ciganas, categorizadas como entidades étnicas. Na binaridade direita-esquerda do espiritualismo umbandista, onde direita trabalha com fatores irradiadores e a esquerda com o consumo e absorção de desiquilíbrios, os "espíritos ciganos" e as pombagiras ciganas estão no espectro da esquerda (*Cf.* BARBOSA JÚNIOR, 2014, p. 93, 94). Maia (2014; 2019), em suas pesquisas, pergunta: "Cigano não é religião?" – tema de sua tese de doutorado. Em sua pesquisa realizada na Tenda Cigana Espiritualista Tzara Ramirez, em Nova Iguaçu/RJ, onde médiuns só incorporam entidades/espíritos de ciganos, Maia (2014, p. 31) registra a seguinte afirmação: "*somos ciganos de coração, espírito*". Segundo diz, "o 'ser cigano' para o grupo da Tenda parece ser um só, onde real (sangue) e imaginado (espiritualidade), que eles entendem ser e existir assim, na avenida – assim como em qualquer momento que estão como Tenda Tzara Ramirez, ritualístico ou não" (*Idem*).

[136] Basicamente a mistura de diversos credos heterogêneos (FUNDAÇÃO GETÚLIO VARGAS; MEC, 1987, p. 1117).

[137] Em uma das minhas experiências em Istambul, Turquia, em visita ao bairro Kuştepe, no distrito de Şişli – reconhecida como a região "mais perigosa" da cidade, onde vivem milhares de ciganos (Rom Rorarrane), observei que a comunidade, cujos moradores são muçulmanos, desprezavam a "chamada para a oração" (*azan*) quando anunciada pelos autofalantes da *Kuştepe Merkez Cami* (Mesquita Central de Kuştepe), situada no bairro. Todos se ocupavam em fazer negócios, falar nas *rodas de conversas*, cuidar das crianças e a preparar alimentos. Numa conversa com um grupo de idosos que jogavam cartas num ponto de encontro, quando lhes perguntei sobre sua relação com o islamismo, me disseram que "toda religião é apenas política", e que Muhammed (fundador do Islamismo, no século VII) "foi uma figura política que queria apenas dominar seus ouvintes" e que eles, ciganos, eram muçulmanos (na Turquia) "por conveniência", como estratégia de sobrevivência, mantendo suas "próprias crenças".

No contexto de Brasil é possível encontrar ciganos espíritas, Testemunhas de Jeová, Adventistas do Sétimo Dia, Umbandistas, Maçons, Batistas, Pentecostais, Islâmicos, Ateus, devotos de Santa Sara Kali, Católicos etc. Não há um padrão homogêneo, exceto em termos narrativos daqueles que, a partir de suas próprias religiosidades as consideram "universais de todos os ciganos". Quanto a isso, enquanto, por exemplo, que para o padre Gasparet (1999, p. 15) os ciganos no Brasil "se identificam com os católicos", o cigano Antonio Guerreiro entende que os ciganos no país "são católicos, ortodoxos ou batistas" (CAMPOS, 1999, p. 26). Para Heredia (p. 110) "o cigano grego é ortodoxo, o indiano pratica o hinduísmo, o europeu ocidental, geralmente, é católico e outros praticam um sincretismo de difícil composição, formado à base de dogmas de várias religiões". O campo etnográfico nos mostra um pluriverso religioso. Meu olhar considera que, como o Brasil

> "se tornou caracteristicamente plural, marcado por duplicidades e multiplicidades de crenças e religiões", os ciganos, da mesma forma, se adaptaram a esse modelo híbrido, preservando, substituindo e/ou agregando novos elementos. Por isso, de forma geral, começaram a vivenciar sua fé de diversas formas, incluindo festas, romarias, oferendas, rezas etc., próprias do catolicismo popular, com o qual mais se identificaram e tiveram maior contato (SHIMURA, 2014, p. 61).

O *Povo da Alaíde*, bem poderia ser descrito como um grupo sincrético, pois combina diferentes elementos religiosos. Basicamente há católicos, evangélicos de linha pentecostal e neopentecostal, e também aqueles que não confessam uma religião específica e que bem poderiam ser considerados com o que cunhei de *duvelistas*[138]. Desde que conheci Alaíde (no ano de 2002) ela afirma ser "crente da Igreja Pentecostal Deus é Amor". Em conversas, no ano de 2023, durante o período da pesquisa etnográfica, ela afirmou ser frequentadora da referida igreja "há quarenta e um anos, desde que a Titi tinha um aninho", o que indica o ano de 1982.

---

[138] Em meu trabalho de conclusão de curso (TCC) na especialização em antropologia cultural na PUCPR, entre os anos 2012 e 2013, desenvolvi uma pesquisa intitulada "Duvelismo: identidade e pluralidade religiosa cigana", em que apresentei o perfil de religiosidade cigana, sobretudo Calon, que se associa em muito ao hinduísmo, considerando a pluralidade de manifestações divinas que povoam o pluriverso de fé cigana. *Duvelismo* é um neologismo que se constitui da composição das palavras *duvê* ("divindade", em *chibi*) com o sufixo "ismo" ("em torno de"). Ainda que comumente os Calon utilizem o termo *duvê* para se referirem a Deus, o sentido é mais amplo. Algumas comunidades utilizam o termo *duvela* (substantivo feminino) para se referirem a santas católicas, e mesmo em relação aos santos (masculinos), não há outra palavra na língua para se referirem a eles, senão *duvê*. O *Duvelismo*, portanto, se desenha como uma relação linguisticamente coerente e automática dos Calon em relação a qualquer que seja a entidade, espírito, santo, deus ou deusa etc., independente do contexto. "Num país muçulmano ele seria reconhecido como *Allah*, no hinduísmo ele é *Brahman*, entre judeus é *Iavé* etc., mas todos esses nomes têm somente um equivalente na língua cigana: *Duvê*" (SHIMURA, 2014, p. 69).

Não obstante suas afirmações, foi apenas no ano de 2018 que ela se batizou[139], no entanto, não foi na referida igreja que ela passou pelo ritual. "Para muitas pessoas, fazer parte de uma igreja não significa um compromisso que não pode ser rompido" (SPYER, 2020, p. 146). Nessa época ela estava acompanhando seu filho Marcelo em outra igreja, a Igreja Mundial do Poder de Deus, denominação do segmento neopentecostal. "*Eu gosto da Deus é Amor, mas por causa do Celo* [Marcelo] *eu comecei ir nessa outra*" (Alaíde, abril de 2024). Marcelo relata que "sempre foi briguento e usava drogas", e que, por conta de seu "temperamento explosivo e decisões erradas na vida, teve muitas brigas com gente perigosa". Certo dia, no ano de 2015, depois de ter sido atingido por vários tiros, decidiu "seguir Jesus Cristo", tendo plena consciência de "ser pecador e precisar do perdão de Deus, que foi dado na cruz para quem se arrepende".

O testemunho dele perante a família e a comunidade comoveu Alaíde, que, segundo relata, "sempre fazia orações pelo filho", decidindo, juntamente com seu outro filho, o Fabiano, a frequentar a mesma igreja que Marcelo, e lá ser batizada. No ano de 2020, percebendo que não se adaptou à Igreja Mundial, Alaíde decidiu voltar a frequentar a Igreja Pentecostal Deus é Amor, o que tem feito até o presente momento, juntamente com Fabiano – eventualmente a Titi, Duda, Rodrigo e netos acompanham Alaíde nos cultos, ainda que se declarem "católicos"[140] e/ou sem religião.

Marcelo e sua família nuclear continuam a frequentar a Igreja Mundial do Poder de Deus, onde ele e sua esposa também foram batizados. O que tenho percebido ao longo dos anos de convívio com o grupo, apenas ouvindo seus relatos – nunca tive interesse ou oportunidade para acompanhá-los nos cultos – é que as igrejas que eles frequentam, presentes nas periferias, parecem ser receptivas, o que as torna, senão atrativas, locais aparentemente "seguros" para o exercício da fé (orações, adoração, comunhão com outros crentes etc.) sem serem hostilizados e/ou sentirem-se sob julgamento por serem ciganos.

Essa inclusividade[141] que abarca ciganos faz com que o grupo se sinta à vontade, percebendo uma boa recepção, mesmo que com seus *sinais diacríticos* evidentes (vestimentas,

---

[139] Mesmo frequentando a Igreja Pentecostal Deus é Amor, Alaíde nunca havia se batizado. O batismo, na perspectiva evangélica, marca um momento ímpar de publicização da fé, onde o fiel declara abertamente que se arrepende dos pecados e crê em Jesus Cristo. No contexto pentecostal (assim como no meio protestante em geral) o batismo é um ritual apenas para os adultos, pois que se entende ser um ato pós-arrependimento, o que só é possível quando se tem consciência do próprio pecado, algo tido como impossível para uma criança. No contexto administrativo das igrejas evangélicas o batismo representa a etapa imprescindível para a filiação formal para a membresia a igreja.

[140] Alguns outros membros do grupo (e visitantes frequentes), não obstante declararem-se católicos, não frequentam missas, tendo contato com a religião fazendo rezas, eventualmente, a alguns santos.

[141] Spyer (2020) e Oliveira (2004) abordam a ideia de que o evangelicalismo pentecostal é a "religião mais negra do Brasil", apontando que "a igreja evangélica cresceu nas periferias urbanas, onde nem o catolicismo estava

dentes de ouro, tatuagens, adereços etc.). "*Eu vou de vestido de cigana na igreja. Eles sabem que nós somos ciganos já dissemos que não vamos deixar de ser cigano, mas Deus é um só e ama os ciganos também* (Alaíde, abril de 2024). Aparentemente essa característica acolhedora proporciona a construção de relacionamentos, formando laços afetivos entre os Calon e o ambiente "de igreja", bem como com outros frequentadores e o(s) líder(es) religioso(s).

> A Igreja Deus é Amor é humilde, recebem bem as pessoas. Não importa o tipo de pessoa, não tem orgulho, sabe? Pode ser um bêbado caindo no chão, eles recebem, pra pessoa ouvir a palavra, a mensagem. Eles não ligam que a gente seja cigano e são amorosos. Não é crime ser cigano. É assim que tinha que ser toda as igrejas né Igor (Fabiano, abril de 2024).

Em algumas oportunidades conversei com Marcelo e Alaíde sobre eventuais contrastes ou potenciais conflitos entre alguns "ensinos da igreja" e crenças étnicas do grupo. Ambos afirmaram estarem "de acordo" com os ensinamentos da igreja, e contrários a algumas crenças "tradicionais", no entanto, na prática se percebe uma mescla de práticas. Percebe-se alguns elementos religiosos, crenças, "próprias de cigano", vívidos para ambos. Quando minha comadre Raíssa (filha de Duda) estava grávida, tivemos uma conversa em grupo, sobre as crenças em torno da gestação, pelo que apresento alguns registros a seguir.

> Quando uma criança nasce, depois que cai o umbigo, é preciso colocar uma moeda bem em cima, no umbigo. Mas só depois que cai. Então pega uma moeda, queima ela no fogo primeiro, faz um patuá, e coloca no umbigo da criança. Isso é para não pegar ar[142]. Isso é um costume nosso, é ritmo de cigano, é uma tradição que se faz. É crença dos ciganos [...] Tem uma dieta que nóis segue e que precisa, pro bem da mulher. Quando uma mulher ganha nenê e tá de resguardo, naqueles dias depois do nascimento, ela não pode comer repolho, carne de porco, cebola, pimenta do reino e peixe. Isso faz bem pra ela, é um tempo que ela precisa para se cuidar, pra não dá nada errado nessa parte depois do nascimento da criança. Nós acredita que não pode comer isso porque

---

presente para atuar" (SPYER, *op. cit.*, p. 149). A análise de Oliveira demonstra que a Igreja Pentecostal Deus é Amor, "através de suas congregações, consegue atingir as comunidades mais desprovidas e excluídas" (OLIVEIRA, op. cit., p. 44). Considerando o êxodo rural que levou milhares de pessoas para São Paulo entre as décadas de 1970 e 1980, Oliveira associa o crescimento da referida denominação ao uso, por parte do migrantes que fugiam da pobreza miséria, do rádio – meio de comunicação mais utilizado pela igreja – de forma que "a linguagem simples e quase rude atraia os ouvintes, que aos domingos chegavam nas igrejas em busca de todas as curas e soluções prometidas durante as programações. Na igreja encontravam um ambiente familiar e acolhedor, o que os fazia retornar em outros dias até passarem pelo simbolismo do batismo" (*Ibidem*, p. 47).

[142] Eles acreditam que se não colocar a moeda no umbigo, esse ficará "estufado" e "saltado para fora", o que é característico do que descrevem como "pegou ar".

> essas comidas podem prejudicar a saúde, é uma crença de cigano, mas não sabemos explicar o porquê disso (Alaíde, novembro de 2023).

Algumas vezes os ouvi falando sobre o receio de que "alguma morte ocorresse" por conta do aparecimento de uma coruja no acampamento, ou devido à proximidade da lua a alguma pequena estrela[143]. Conforme Cimorra (1944, p. 95) "*nadie hay más supersticioso que um gitano, sin que ello tenga nada que ver com lo que entendemos por religión, y há entendido em la historia el sentir general de los pueblos*"[144]

Com isso, considerei que a identidade do "ser cigano" – pensando nesse grupo – independe da filiação/adoção de alguma crença ou religião externa, ou se sobressai e supera, ou então se mescla a eventuais ensinos externos. Pode-se pensar que os elementos internos (como a crença da relação entre a coruja e a morte) são, assim, elementos da *calonidade* local, e como tal, resistem a influências externas, mesmo após décadas de frequência de Alaíde, a chefe, na Igreja Pentecostal Deus é Amor, instituição cujo discurso é bastante contundente em termos denominacionais e doutrinários, com rígidas regras de conduta.

Não se pode negar que, não obstante algumas crenças étnicas prevalecerem, bem como os indivíduos professadamente evangélicos afirmarem suas identidades no ambiente da igreja, seus comportamentos sofreram mudanças a partir de sua interação com os religiosos *gajon*. Uma das regras do regimento interno da Igreja Deus é Amor, por exemplo, dita que "é proibido a irmãs ou irmãos usarem brincos, pulseiras, colares, anéis, joias ou outras bijuterias, e anel de formatura" (IPDA, 2001, p. 36). Quanto a isso, disse Alaíde:

> Eu uso as roupas de cigana na igreja, mas não uso mais a blusa transparente, que é costume nosso, eu não uso mais agora. Deus tocou no meu coração. Também deixei de usar brinco, batom, maquiagem, esmalte, tudo. Eu tinha feito um colarzinho de ouro escrito de Jesus, mas não me senti bem. Nem sei onde tá. Acho que dei pro Ivan (Alaíde, abril de 2024).

A associação que se faz desses e outros adereços, ou características de vestimentas (como por exemplo, roupas de "cores berrantes"; *Cf. Ibidem*, p. 35), por parte da igreja, à ideia de "pecado", produziram em Alaíde uma mudança de hábitos, uma vez que, como ela diz,

---

[143] Às vezes é difícil visualizar os astros próximos da Lua. Quando, eventualmente, alguém do grupo olha para a Lua e percebe um astro próximo dela, logo associa a possibilidade de que "alguém vai morrer" – alguma(s) pessoa(s), pessoalmente conhecida(s) ou não, cigana(s) ou não. Sabe-se que a posição da Lua não é mesma em todo o tempo, mudando de noite para noite, uma vez que gira em torno da Terra.

[144] O grupo acredita, por exemplo, que "quando um cachorro rola no chão, logo receberão visitas". Uma superstição bem local é de que "quando Fabiano (filho da Alaíde) usa calção (bermuda), logo vai chover".

"*precisamos agradar a Deus*". Por outro lado, me questionei se a Alaíde tem a mesma concepção de pecado ensinada nessa igreja.

A definição de "pecado" das teologias protestantes no Brasil, não obstante fundamentarem-se na Bíblia, se forma a partir de uma ótica europeia e americana[145], uma vez que as "igrejas evangélicas brasileiras" foram fundadas por missionários estrangeiros, sendo réplicas adaptadas de modelos euro-americanos. Com isso é de se esperar que os seus pressupostos teológicos tenham origem na mentalidade e cultura dos seus fundadores e teólogos. A Igreja Pentecostal Deus é Amor foi fundada por um missionário brasileiro chamado David Martins Miranda, que implementou um rígido código de conduta (muito semelhante ao da Assembleia de Deus, fundada em 1910 por dois missionários suecos[146]) que define o que é e o que não é pecado, seguindo uma interpretação particular da Bíblia, o que evidentemente se choca com culturas tradicionais, como as culturas Calon.

A cor vermelha, por exemplo, é tida em grande estima pelo *Povo da Alaíde*, pois é tradicionalmente considerada "cor de cigano", por ser vívida e entender-se que "transmite alegria", no entanto, para o código de conduta da Igreja Deus é Amor, o vermelho é associado a "malignidades espirituais".

> Curiosamente a cor vermelha não é utilizada na igreja, nem na decoração dos dias de festas, nem em tapetes e nem nas roupas dos membros. A cor vermelha é vista como uma cor do 'inimigo', cor da pombagira, por isso é evitada. Quando uma jovem usa um sapato, lenço ou batom nessa cor imediatamente é admoestada pelas irmãs e irmãos para que mude seu comportamento (TÉCHIO, 2011, p. 244).

Ao perguntar para Alaíde sobre o uso de vermelho, ela afirma seu gosto pela cor, entendendo ser uma "*marca de cigano*". "*Cigano gosta de vermelho mesmo. Nóis usa muito. É marca de cigano*" (Alaíde, abril de 2024). A ideia de pecado para ela está distante da questão das cores, e mesmo de teorias. Quando pedi aos meus interlocutores um conceito de pecado, suas respostas apontaram um olhar prático: "*pecado é pedi praga numa pessoa inocente, desejar coisa dos outros sem ser sua, matar uma pessoa inocente, é isso*" (Alaíde, abril de 2024). "[Pecado] *é tudo quanto é coisa ilícita e que não faz bem pra gente, e, se faz mal pra*

---

[145] A perspectiva evangélica brasileira acerca do pecado, ainda que se constatem fundamentos no texto bíblico, é pautada por teologias americanas e europeias, em que as definições dos teólogos desses contextos são referenciais. O teólogo europeu Louis Berkhof (1949, p. 256), por exemplo, define o pecado como "falta de conformidade com a lei moral de Deus, seja em ato disposição ou estado". O teólogo americano Water Thomas Conner (1949), diz que se trata de "rebelião contra a vontade de Deus". Esses e outros teólogos são estudados nos centros de formação evangélicos no Brasil e pautam o complexo doutrinário de diferentes denominações.

[146] Gustaf Daniel Högberg (1884-1963) e Adolph Gunnar Vingren (1879-1933).

gente também faz mal pro próximo, e fazer mal pro próximo não é bom, é pecado" (Fabiano, abril de 2024).

Outra questão observada tem a ver com o papel da igreja na vida da comunidade em relação às suas necessidades. Vez ou outra Alaíde se refere a igreja como "hospital", onde é possível encontrar cura física. Não raras vezes ela me conta algum "testemunho" de cura, afirmando ter sido curada de diferentes doenças e sintomas (dor de cabeça, dor na coluna, câncer etc.). O atrativo mais significativo da igreja (precisamente do culto) é, sem dúvida, a "revelação"[147], considerado por Alaíde como um sinal de Deus em que ele "mostra um problema para resolvê-lo", ou "aponta um evento futuro", ou mesmo simplesmente "revela um fato" sobre a vida de uma pessoa – até mesmo um segredo – demonstrando seu poder. "*Deus me revelou Igor. Fui curada de câncer esses dias na igreja. Eu nem sabia que estava com essa doença. Pra tu ver como Deus é poderoso*" (Alaíde, novembro de 2024).

> Se precisar ir no postinho, no hospital, eu vou, mas antes eu vou na igreja e peço pra Deus me curar. Ele sempre me cura. Até de câncer já fui curada. Dor de cabeça num é nada. Em nome de Jesus não precisa de remédio não, eu sou fiel e Deus é poderoso pra me curar de todas as enfermidades (Alaíde, novembro de 2023).

> Uma vez eu tava lá na igreja e eu tava orando, ali. De repente eu senti um, tipo, que o cuspe ficou grosso na minha boca. Veio tipo uma bola na minha garganta e eu achei tão esquisito, eu queria jogar pra fora, nunca tinha tido aquilo. Eu senti minha garganta crescer. Na mesma hora que eu senti isso o pastor revelou que tinha uma pessoa ali que naquela hora estava sendo curada de câncer na garganta. Quando ele perguntou quem era essa pessoa eu levantei minha mão e ele disse que era eu mesmo. Na mesma hora aquela coisa saiu de mim e voltou ao normal. Foi incrível (Alaíde, fevereiro de 2024).

O "momento da revelação" faz parte da liturgia dos cultos e é o momento mais aguardado, pois espera-se, ali, ter a solução de problemas e a "vitória" sobre eventuais dificuldades. A cura e a "revelação", como benefícios encontrados na igreja, me levou a pensar na relação utilitarista dos frequentadores Calon com a igreja. Tendo uma cultura de ofícios voltada para os negócios, ao se depararem com esses "produtos" oferecidos pela igreja, os Calon podem tender a "negociar" com o divino e com a instituição que se pretende representá-lo,

---

[147] Trata-se uma prática característica da denominação, onde, em determinado momento do culto, o pregador começa a "revelar" situações – geralmente problemas (doença, dívidas, desemprego etc.) – em que se encontram alguns fiéis presentes, declarando, em seguida, uma solução do problema (cura, prosperidade, conselhos etc.).

prometendo-lhe frequência na igreja, devoção, mudança de comportamento, ofertas financeiras etc.

Conhecendo outras realidades – como a da comunidade de Trindade-GO, por exemplo, em que os Calon fazem "votos" ao Divino Pai Eterno durante as Romarias – percebi similaridades nas falas em relação aos "votos", que servem como uma espécie de "moeda de troca" dos indivíduos (e, por vezes, em situação de desespero coletivo, de toda a comunidade) para com Deus – o que se aplica também a entidades espirituais, santos etc.

"*Se Deus me curar dessa dor de cabeça eu vou dar um oferta na igreja*" (Alaíde, outubro de 2023). Estando Rodrigo com fortes dores abdominais (pancreatite aguda), em abril de 2024, tive a oportunidade de ajudá-lo, conseguindo consultas e exames gratuitos, bem como encaminhando-o para internação em um hospital de um conhecido. Nos piores dias de suas dores o ouvi repetidas vezes fazendo votos a Deus, temendo a morte: "*Eu fiz um voto Igor. Se Deus me curar eu nunca mais vou beber, nem fumar, nem nada*". Em resumo, parece evidente que o *Povo da Alaíde*, em relação as religiões com as quais possuem acesso e contato, sobretudo no universo pentecostal, apresentem um certo sincretismo caracterizado por esse processo de intercâmbios, onde se absorvem elementos externos, "*calonizando-os*" e tornando-os "seus", mas com uma versão customizada ao indivíduo e/ou grupo.

FIGURA 20: TOALHA DE ROSTO DA *IGREJA MUNDIAL DO PODER DE DEUS* PENDURADA NO VARÃO DE CIMA, NA BARRACA DO MARCELO.



FONTE: O autor (2024)

FIGURA 21: TOALHA DA *IGREJA MUNDIAL DO PODER DE DEUS* ESTENDIDA NO CAPO DO CARRO DA ALAÍDE.



FONTE: O autor (2024)

FIGURA 22: FABIANO MOSTRANDO UM ENVELOPE, DA *IGREJA DEUS É AMOR*, UTILIZADO PARA OFERTAS VOLUNTÁRIAS QUE REPRESENTAM UM "VOTO" A SER CUMPRIDO, E BUSCA BENÇÃOS.



FONTE: O autor (2024)

FIGURA 23: CAINÃ, DANI E MARCELO NA IGREJA.



FONTE: Marcelo (2025).

O tema da **morte e luto** pode ser tratado dentro deste tópico, uma vez que dialoga profundamente com a religiosidade, em suas crenças no sobrenatural, em uma dimensão metafísica, espiritual. Quando conheci o *Povo da Alaíde* o grupo estava em luto. Logo no primeiro dia eles me contaram que haviam "queimado tudo o que pertencia ao Tião", marido da Alaíde. Desconhecendo o costume, perguntei sobre a razão para tal ato, ao que me responderam que "era para não ter lembrança dele"[148].

Perguntei se era costume queimar absolutamente tudo, ou se algo era poupado e guardado como lembrança, ou vendido, descartado etc., ao que me responderam que "só não queimavam dinheiro, joias, carro, essas coisas" – "coisas de valor material". Não obstante ter participado de inúmeros momentos de despedida de pessoas de diferentes comunidades, inclusive amigos queridos, sempre tive certa dificuldade de compreender os costumes relacionados ao luto, uma vez que cada grupo possui sua própria forma de vivenciá-lo em seus costumes e crenças locais.

A literatura antropológica, histórica, jornalística e religiosa sobre ciganos apresenta o tema do luto com certa frequência, mas raramente encontramos algo acerca do contexto Calon, que pouco se assemelha às perspectivas Rom sobre o assunto. Um dos únicos materiais

[148] Mesmo queimando quase tudo e/ou desfazendo-se de objetos que não foram eliminados, os parentes (principalmente os mais próximos) geralmente guardam algum objeto da pessoa falecida, como uma lembrança. "*A gente guarda alguma coisa, uma foto, uma joia, alguma coisa pra lembrar quando a gente quiser*" (Cristiano, junho de 2024).

bibliográficos que temos em português (brasileiro), e que menciona esse aspecto rapidamente, está no livro *Calon: história e cultura* (2010), escrito pelo líder Calon Francisco Soares Figueiredo, da comunidade Calon de Sousa/PB, que afirma que "a morte de uma pessoa da tribo leva todos ao marasmo durante vários dias. Depois do sepultamento são queimados todos os seus pertences e naquele lugar eles passam vários anos sem irem lá" (FIGUEIREDO, 2010, p. 16).

Esse é um tema a ser explorado e eventualmente podemos traçar alguns paralelos com outros campos etnográficos. Fato é que o medo da morte (*mulin* – termo nativo) é enfrentado, estrategicamente, através do afastamento de tudo o que se entende ter alguma relação com morte – é a ideia de que ela "pode ter tocado". Por isso se queimam pertences de quem faleceu[149]. A morte, nesse sentido, é como se fosse uma espécie de entidade sem personalidade, uma abstração, sem face, uma força espiritual, de quem se deve afastar mediante rituais explícitos no comportamento do luto, esperando que ela "desvie sua atenção" daquela comunidade ou da família, e isso se faz, em parte, eliminando objetos com os quais ela tenha tido "contato", notoriamente os pertences da pessoa falecida[150].

Adolfo (1999, p. 128) se equivoca em dizer que "os Calon têm muito medo do morto. Quando morre alguém no acampamento, logo se mudam, pois o morto transforma-se num fantasma que pode vir a altas horas da noite aterrorizar os vivos, transformar suas vidas, torná-los mais pobres ou tirar-lhes os poderes mágicos". Não se trata de "medo do morto", da pessoa em si, mas da *mulin*.

Os ritos do luto também envolvem, para além da eliminação de pertences da pessoa falecida, uma manifestação pública e privada de tristeza profunda, em que não se sorri, não se come carne vermelha, nem se ouvem músicas, ou se vestem roupas de cores consideradas alegres ("cores vivas e vibrantes", tonalidades claras de vermelho, amarelo, azul, verde etc.) – muitas vezes usa-se roupas velhas, de cores opacas e/ou escuras (preto, cinza, marrom, azul escuro etc.). Os homens deixam as barbas crescerem e, em seu abalo emocional, pranteiam individual e coletivamente durante vários dias, deixando de trabalhar, gastando suas economias em elementos básicos e inevitáveis (alimentação, pagamento de contas, manutenção do carro etc.) ou sendo sustentados financeiramente por determinado período de tempo por parentes e

---

[149] Quanto a isso é importante dizer que os Calon sulistas em geral não usam roupas de pessoas falecidas, consideradas "contaminadas pela morte". As roupas de um parente ou conhecido já falecido representam, além dessa perspectiva de "toque de morte", a lembrança da pessoa, o que gera dor e sofrimento. As roupas de falecidos desconhecidos são, igualmente, vistas como peças "tocadas pela morte". Isso se reflete na recusa de Calon em receber e usar roupas usadas, quando não se sabe a procedência.

[150] Eventualmente pertences de parentes também são queimados. Tais pertences (em geral roupas e objetos) são vistos como "muito ligados a pessoa falecida".

amigos próximos. "*Cigano não tem força pro sofrimento. Ele tem força pra muitas coisas, mas pro sofrimento o cigano é fraco, não tem cabeça pra enfrentar a dor*" (Cristiano, agosto de 2024).

No luto, a culinária (do grupo, e principalmente da família nuclear que sofreu a perda) sofre modificação. "*Não comemos carne por sete dias, só ovo. Come repolho, couve-flor, só comida branca, entende? Tomate também come, não é porque é vermelho, mas porque é maduro, não precisa de cozinha a verdura. Não abrimos lata nenhuma*" (Cristiano, agosto de 2024). A recusa em comer carne está na relação que se faz entre o corpo humano que faleceu e a carne. "*Pra nós a carne representa a carne do defunto. Por isso não comemos carne pelo tempo de tristeza*" (Alaíde, agosto de 2024). O luto também se manifesta através da abstinência sexual durante vários dias, comportamento que tem um sentido de respeito pessoal pela pessoa falecida, já que é uma atividade de momentos de comunhão de um casal.

Durante a escrita do presente texto ocorreram dois falecimentos próximos ao grupo. O pai da Délia, esposa do Leandro, faleceu no interior do Paraná, e uma bebê do *Povo do Biráco*, afilhada de Alaíde. Assim que fiquei sabendo do ocorrido do falecimento da bebê, dias depois (estava em viagem quando do ocorrido) fiz uma visita à família enlutada, conhecidos de longa data. O acampamento[151], com cerca de trinta barracas, estava em silêncio, e percebia-se um abatimento profundo em todo o grupo. Soube que o avô paterno da criança estava sob efeito de calmantes e dormia a maior parte do dia. Logo que me encontrei com os pais da criança pude perceber a mãe totalmente paralisada, sem reação, como se estivesse em choque. O pai, ao me ver chorou. Pude expressar meus sentimentos de lamento e dar algumas palavras de consolo, ciente de que se tratava de uma grande dor.

No dia seguinte passei a tarde no acampamento da Alaíde e lá conversava com todos. Estava numa roda de conversa com Alaíde, Duda, Zenaide, Titi, Cassandra, Cassiano, Fabiano, Raíssa e Bianca. Em determinado momento Fabiano tocou no assunto dos costumes em relação ao luto. Todos começaram a falar. Raíssa e Cassiano, mais jovens, prestavam atenção nas palavras dos mais velhos, e raramente se manifestavam. Oportunamente pedi-lhes uma lista de costumes relacionados ao luto, ao que pude registrar o que afirmavam ser os "costumes" mais seguidos "pelos ciganos".

1) Nos sete dias de luto cigano não come nada que seja verde (Alface, agrião, espinafre etc.) – repolho pode, porque é considerado uma verdura branca – e nem carne vermelha.

---

[151] O grupo estava localizado, temporariamente, às margens da Rodovia do Café Gov. Ney Braga, no Sitio Cercado, em Curitiba-PR.

2) Não se abre nenhum tipo de lata, pois "*representa que está abrindo o caixão da pessoa falecida*" (Titi, setembro de 2024).

3) "*Não se usam roupas vermelhas, nem roupas vistosas*" (brilhosas) (Titi, setembro de 2024).

4) Não se costura nada. "*Se uma roupa estiver rasgada, fica assim mesmo*" (Titi, Alaíde, Raíssa, setembro de 2024).

5) "*Não pode lavar roupar por sete dias*" (Titi, setembro de 2024).

6) Não pode tomar banho no sétimo dia após a morte da pessoa, pois "*representa que estaria 'lavando o morto'*" (Cassiano, setembro de 2024).

7) "*Não pode cortar unhas*" (Cassandra, setembro de 2024).

8) Não se pode fazer "*nenhum buraco na terra*" (cavar) (Titi, setembro de 2024).

9) "*Não pode arear vasilhas*" (Raíssa, setembro de 2024).

10) Não pode descascar e comer mandioca, "*pois isso lembra velas*" (Fabiano, setembro de 2024).

11) Não se pode assar e comer carne, pois "*a carne é símbolo de alegria, e o luto é tempo de tristeza*" (Fabiano, setembro de 2024).

12) Não pode brigar, pois "*o luto é tempo de chorar*" (Alaíde, Fabiano, setembro de 2024).

13) O homem, parente da pessoa que morreu (filho, filha, pai, mãe, esposa etc.), usa roupa preta (camisa ou camiseta), assim como a mulher, no entanto, no caso da mulher, ela (sem ajuda de ninguém) deve confeccionar uma saia de luto (uma saia comum, de cor escura[152]) (Titi, setembro de 2024).

14) O luto para a família que perdeu o ente querido dura "*um ano cerrado*" (Zenaide, setembro de 2024).

15) "*Os homens não podem raspar a barba, mas raspam o cabelo*" (Raíssa, Titi, Fabiano, setembro de 2024).

16) "*A mulher que perde um filho ou o marido também corta o cabelo bem curto, pra mostrar tristeza*" (Duda, setembro de 2024).

17) "*Só os parentes próximos podem queimar os pertences da pessoa que morreu*" (Titi, setembro de 2024).

---

[152] Em minha visita ao enlutado do *Povo do Biráco*, a mãe da criança que faleceu vestia-se de camiseta preta e saia verde escuro. O pai estava de calça jeans e camiseta preta, expressando sua profunda tristeza.

O luto também tem um efeito geográfico, pois o lugar da morte de um ente querido fica marcado por suas lembranças[153], e já que a morte precisa ser evitada, então afastar-se do ambiente se torna algo "seguro". Soma-se a isso a evidente dor da separação e a preferência pela negação de qualquer sentimento de nostalgia *in loco*, onde, uma vez estando no mesmo ambiente do ocorrido, vivencia-se mentalmente, intensamente, os momentos memoráveis junto a pessoa falecida.

O *Povo do Antonio*, também Calon, meu colega do Instituto, é um exemplo de grupo que vivencia essa cultura do nomadismo provocado pela morte. Quando os conheci, em 2009, no município de Abadia de Goiás-GO, estavam de mudança para Acreúna, no mesmo Estado, por conta da morte de um parente. Lá faleceu sua tia-avó, Dona Poróca, e o grupo se mudou novamente, para Mato Grosso do Sul, onde, tempos depois tiveram conflitos com policiais que os abordaram de forma violenta. Saindo de lá, migraram para o interior do Paraná, morando em diferentes cidades ao longo de sete anos. A morte do avô do Antonio, Seu Nezinho, antigo chefe do grupo, os levou a mudarem-se do município de Mandaguaçu para Floresta, e, por fim, a morte de uma irmã de Antonio, no final de 2023, os levou a se mudar para Minas Gerais[154].

Cada um dos lugares onde ocorreram mortes (independente das causas) se tornou como uma espécie de "lugar de memória a ser evitado", considerando sua cosmovisão em relação a morte, bem como as suas relações com as lembranças dos entes queridos. No *Povo da Alaíde* o comportamento é semelhante, no entanto há algumas diferenças entre os dois grupos, considerando fatores particulares, como os meios de subsistência (tipo de trabalho), a proximidade com outros parentes, as possibilidades de um conforto futuro em relação a moradias etc. Enquanto o *Povo do Antonio* é de origem nordestina, e, portanto, não possui uma grande rede de parentes nas regiões sul, sudeste e centro-oeste – e por isso não se prendem a uma região, o *Povo da Alaíde* tem parentes morando em cidades no Paraná (Campo do Tenente,

---

[153] "Lugar da morte" não significa necessariamente o exato lugar onde o falecimento ocorreu, mas inclui a ideia de lugar onde o grupo estava morando quando do ocorrido. Dessa forma, se uma pessoa da comunidade falece num hospital da cidade, aquele grupo, eventualmente, marca o terreno onde estavam como "lugar da morte", concomitantemente ao hospital em que de fato a pessoa morreu.

[154] É importante que se diga que há diferentes formas de luto a depender de quem morre. Se é uma criança, por exemplo, a dor dos pais gera uma determinada comoção na comunidade, ao passo que a morte de um idoso pode ser menos traumática, considerando a idade e expectativa de vida. Outro fator importante tem a ver com as causas da morte. Quando alguém (um idoso, por exemplo) morre de causas naturais a reação da comunidade e o nível de intensidade da tristeza é uma, ao passo que quando alguém morre assassinado, ou em um acidente automobilístico, por exemplo, a reação emocional coletiva é outra. Dito isso é importante destacar que, no caso da morte de um idoso enfermo, por exemplo, o grupo teria menos dificuldades para retornar ao local onde ele morreu (ou onde estavam instalados quando ocorreu a morte – em caso de doença, eventualmente, o falecimento se dá em um hospital.

Lapa, Ponta Grossa etc.), pessoas com quem possuem laços e das quais podem vir a depender em determinadas situações, o que se estabelece como um dos motivos para não se afastar tanto.

O *Povo do Antonio* já é experiente em imergir em culturas regionais distintas das culturas nordestinas entre as quais nasceram e/ou interagiram exaustivamente e, portanto, se aventuram a explorar novos lugares com mais facilidade, ao passo que o *Povo da Alaíde*, quando muito, faz incursões rápidas (entre dias, semanas ou poucos meses) a outros Estados (Mato Groso, São Paulo, Santa Catarina etc.), não tendo tanta segurança em morar e conviver em meio a lugares (e pessoas) que considerem "muito diferentes" do que estão acostumados, onde desconhecem o procedimento do poder público, forças policiais, bem como se dá a aceitação ou rejeição dos moradores comuns, ou as possibilidades de interação na escola, saúde e cidadania em geral.

As falas coletadas na comunidade em março de 2024 nos ajudam a conhecer, em parte, a mentalidade do grupo em relação ao que discutimos aqui:

> Na tradição mais antiga nossa, quando uma pessoa morria, nóis não ficava no lugar mais, porque dava muita lembrança da pessoa, então a gente ia pra outro lugar, outra cidade e nunca mais voltava lá, porque dava aquela troço ruim na gente. É como a morte está lá, entende? (Fabiano, março de 2024).

> As tradição do cigano é assim, a morte não tem jeito, todo mundo morre né? Não tem jeito, é a vida. Mas quando as coisas são queimadas é pra não ter lembrança da morte, porque, que nem, tipo, uma mulher perde o marido, e como é que ela vai continuar morando na mesma barraca que ela morava com ele? É muita lembrança da morte. Cigano é assim, ele tem medo da morte e é muito sofrimento (Marcelo, março de 2024).

> Eu não uso mais vestido de cigana porque, como assim, minha vida não tem mais aquela da mulher que tem sua família. Perdi meu marido e o tempo da alegria ficou pra trás. Tem as alegria normal da vida, minha netinha, meu filho [Cassiano], tem a Cassandra, tudo, mas a morte tirou aquela coisa de alegria, entende? (Titi, março de 2024).

A relação com os mortos pode ser entendida, também por outro ângulo, numa perspectiva objetivamente religiosa. Campos (1999, p. 34), ao falar da *pomana* Rom (culto aos mortos), diz que "adorar os mortos é, para esse povo, uma religião toda própria e voltada para o mistério. Na verdade, a ausência do corpo não significa a perda do cigano, mas a esperança de que aquela alma, enquanto descansa, os protege de todos os males a que estão submetidos ao seres humanos". Tal associação – adoração de mortos ciganos (da própria comunidade ou não) a ideia de religião – é algo, senão estranho, raro entre os Calon, uma vez que o contato

com os mortos é bastante pontual, dependendo a qual morto se refere, especialmente quando se pensa em pedir algo em situações extremamente difíceis.

Campos ainda relata que na ocasião de missa de sétimo dia, mês e ano em homenagem a um Rom falecido, ao morto é oferecido "um almoço em que a cabeceira da mesa é destinada a ele, sendo a cadeira ocupada pela alma do parente" (*Idem*). Esse é um ritual que definitivamente não se vê entre os Calon brasileiros, no entanto, eventualmente pode ser observado grupos de outros países, como lemos no texto de Heredia (1974, p. 137):

> *Eu diria que entre as tradições, costumes e formas de vida que são comuns a todo o povo cigano mundial, o culto dos mortos ocupa o lugar mais importante que nos define a todos e nos marca com o sinal indelével de um povo religioso que crê no além, e que, influenciado por esta crença, actua, ainda que inconscientemente, até nos mais insignificantes pormenores da sua vida quotidiana.*

Uma das raras manifestações religiosas que poderiam ser interpretadas como algum tipo de "culto aos mortos ciganos" está relacionada a um personagem da história dos Calon paulistas, o chefe Garvino[155].

> Ele é tipo um santo de cigano, que os calon reza pra ele numa situação de polícia. A reza é assim, me valha eu Garvino véio, porque depois eu te jogo uma cerveja ou uma pinga, porque ele bebia muito cerveja e pinga. A fama dele ficou porque ele não gostava de polícia. Matou muito policial. Quando ele morreu precisou de mais de cem soldado pra matar ele, helicóptero, porque ele era experto mesmo. Essa reza, me valha Garvino véio, é um costume dos cigano paulista. Inclusive quando reza assim as pessoas acredita que faz a gente ficar invisível, quando a polícia vem, ou quando a gente vai no fórum, ou quando ia pra delegacia (Valdir Apolinário, agosto de 2024).

Segundo meu interlocutor, Valdir, o chefe Garvino faleceu "há uns trinta e cinco anos" (década de 1980), no município de Guaíra-SP e ainda "tem muitos parentes vivos, filhos, irmãos, sobrinhos" no Estado de São Paulo, na região de Sorocaba-SP. Muitos Calon sulistas falam de Garvino e também fazem oferendas a ele, tendo-o como um "protetor" contra policiais *ciganofóbicos*. A crença de que ele tem o poder para tornar os que lhe invocam invisíveis[156] é

---

[155] Segundo o Calon Valdir Apolinário, parente distante de "Garvino", o "*nome correto dele é Galvino, mas se fala Garvino. Se você fala Galvino, algum Calon pode não saber quem é*" (Janeiro de 2023).

[156] Tal crença se assemelha a conhecida "Mágica das favas para tornar uma pessoa invisível", receita de feitiço registrada no Livro de São Cipriano – O legítimo Capa Preta. *Cf* Ferreira, Jerusa Pires. **O livro de São Cipriano:** uma lenda de massas. Coleção estudos, São Paulo-SP: Editora Perspectivas, 1992.

bastante popular, uma vez que não raramente as polícias – principalmente militar e rodoviária – segundo relatos, não abordam ciganos com a humanidade e profissionalismo esperado. "*O Garvino é bom. Ele responde mesmo. Se tu pedi ele faz. Pra polícia é bom mesmo rezar pro Garvino. Ele livra a gente de polícia ruim*" (Vilmar, novembro de 2023).

FIGURA 24: GARVINO E SUA ESPOSA.



FONTE: Acervo do Instituto PluriBrasil (2024).

Fora do contexto étnico, muitos Calon aderem aos cultos aos mortos não ciganos quando esses são considerados milagrosos. No ecossistema do *Povo da Alaíde*, tanto entre aqueles que professam serem católicos como aqueles que classifico como sincréticos *duvelistas*, se vê devotos, por exemplo, ao Menino da Tábua[157], ao Gauchito Gil[158], à Nossa Senhora Aparecida[159] e Maria Bueno. Essa última é mais presente nos grupos da região, possivelmente porque o túmulo se encontra em Curitiba (no cemitério municipal de São Francisco de Paula), o que a torna uma "santa geograficamente próxima", que inclusive é conhecida como a "santa curitibana". Suas imagens (fotos, folhetos) são colocadas na carteira, no carro e na barraca, sendo invocada quando "em situações de precisão" (Cristiano, agosto de 2024).

---

[157] *Cf.* Andrade, Solange Ramos de. **Santo de cemitério:** a devoção ao Menino da Tábua (1978-1994). Maringá-PR: Eduem, 2015.
[158] *Cf.* Araujo, Danielle; Martins, Renato. **Gauchito Gil** - el santo rojo. In: Plural. Antropologías desde América Latina y el Caribe. Año 2, Nº 3. Enero-Junio, 2019. pp. 309-328.
[159] Marques, Ricardo. **Nossa Senhora Aparecida:** 300 anos de milagres. Rio de Janeiro/RJ: Record, 2017.

E se muitos Calon invocam santos populares em situações de necessidade, eles também os xingam em tempos de ausência de respostas. Segundo as pessoas do grupo "xingar o santo" é um hábito do cigano quando "as coisas não vão bem". "*A gente xinga o menino da Tábua, o São Gonçalo, Aparecida e o Divino Pai Eterno quando a gente tá nervoso sabe? É um costume do cigano xinga o santo*" (Cassandra, abril de 2024). A forma como o grupo relata, rindo, demonstra que esse "hábito" é apenas uma espécie de "momento de reclamação" com situações difíceis da vida, como quem diz "que droga, deu tudo errado". Xingar o santo também é uma forma de "cobrar" o(a) santo(a) (seja qual for) por respostas, como que o(a) constrangesse a dar uma resposta eficiente aos pedidos e necessidades daquele que o clama.

FIGURA 25: NOSSA SENHORA APARECIDA NA BARRACA.



FONTE: O autor (2024).

FIGURA 26: IMAGEM DA SANTA MARIA BUENO NO ESPELHO RETROVISOR INTERNO



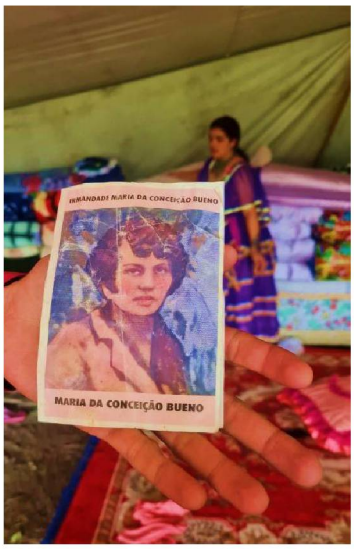
FONTE: O autor (2024).

FIGURA 27: TATUAGEM DA MARIA BUENO NAS COSTAS.



FONTE: O autor (2021).

FIGURA 28: FOLHETO COM A FOTO DE MARIA BUENO.



FONTE: O autor (2024).

FIGURA 29: TATUAGEM DA NOSSA SENHORA APARECIDA NO BRACO.



FONTE: O autor (2024).

FIGURA 30: BROCHE DE NOSSA SENHORA APARECIDA NUM CHAPÉU.



FONTE: O autor (2024).

FIGURA 31: TATUAGEM DE UMA CRUZ ESTILIZADA COM UMA COROA, E A ALUSÃO A RAIOS DE LUZ PROJETADOS.



FONTE: O autor (2024).

Com esses exemplos (e eu teria muitos outros para compartilhar) busco demonstrar que o tema da morte e luto, bem como o relacionamento com os mortos e as memórias que deles se fazem não são padronizadas entre os Calon, mas tem seus contornos no *Povo da Alaíde*. O significado da morte para um determinado coletivo Calon pode não ser o mesmo para outro, uma vez que o contexto, as relações religiosas e valores apreendidos localmente modela inclusive esse aspecto das *calonidades* particulares. "*Tu vai um tipo de crença num grupo e outro noutro. Os baiano, os sergipano, os paulista, os gaúcho, tudo vai ter suas opinião, cada um a sua nessa parte de morte*" (Vilmar, agosto de 2024).

Para os evangélicos do *Povo da Alaíde*, influenciados pelas doutrinas pentecostais, a morte significa, basicamente, a "passagem deste mundo para o outro, onde está Deus", lugar onde os que lá chegam "descansam do sofrimento deste mundo e estão com Deus eternamente".

"*Quando uma pessoa morre ela vai pra Deus, morar com ele, vai descansar e ficar numa boa depois de uma vida inteira sofrendo aqui*" (Marcelo, outubro de 2023). "*A morte é a passagem daqui lá pra cima, com Deus*" (Alaíde, novembro de 2023).

Os não evangélicos – que autodeclaram-se católicos, bem como os que não se percebem necessariamente católicos, mas apresentam características sincréticas *duvelistas* – apresentam uma visão, ao que parece, menos "esperançosa" no sentido de que não há nenhum esboço teológico que defina o destino final da alma e nem expectativa de reencontro com quem faleceu.

> Nóis num sabe pra onde vai né, Igor. Num tem como saber. É difícil pensar nessas coisas, não é bom nem pensar. A gente só espera que teja bem, mas não tem, assim, uma coisa que vai pro céu, ou pra outro lugar. Morreu, morreu. Nós tem, tipo assim, uma ideia de que tá com Deus, mas nóis não sabe (Titi, novembro de 2023).

Em relação a isso o que pude perceber, em muitas conversas informais, é que a pessoa falecida fica situada num lugar indefinido, tal como se fosse uma "dimensão imaginada", sem forma e abstrata, um ambiente que inspira tristeza. Há alguns anos um dos filhos de Rodrigo, Juan (filho dele com sua ex-esposa), faleceu, num trágico acidente de carro. Lembro-me da imensa tristeza que se abateu sobre todo o grupo, que se mobilizou para prestar toda a assistência possível ao pai, mãe e irmãos, ainda que manifestassem seu luto, todos, com incessante pranto. Na época, estando eu em viagem, o grupo recebeu apoio de amigos externos nos processos burocráticos que envolviam o ocorrido. Durante o período da produção da presente etnografia, numa tarde de entrevistas, fui chamado por Rodrigo em sua barraca. Ele estava levemente embriagado e nitidamente triste. "*Ele está se lembrando do Juan*", me contou Duda, sua esposa.

Era uma tarde de sábado e Rodrigo havia passado numa rua em que estivera algumas vezes com seu filho, o que desencadeou algumas lembranças que lhe levaram a uma espécie de "ritual" que o próprio grupo chama simplesmente de *bebedeira*, em que Rodrigo bebia (bebida alcóolica) enquanto lembrava de momentos com seu filho. "*Me lembro da ruinha* [rua] *ali embaixo. Uma vez bateram no carro dele ali, e ele me chamou pra ir ajudar ele lá* [...] *Eu sofro, mas eu sei que ele se foi. Mas dá saudade, é filho da gente né?*", me contou Rodrigo, com lágrima nos olhos.

Seria a *bebedeira*, como um momento de intensa lembrança de uma pessoa morta, um culto aos mortos? O que ele estava fazendo, mas palavras de parentes, era "bebendo o morto",

o que é visto como uma forma de "*remover a dor da lembrança através da embriaguez*". Mas o que isso quer dizer? Talvez esteja ligado a uma espécie de celebração, tal como quando se brinda a uma conquista ou se festeja um casamento, ou talvez seria uma fuga pessoal, evitando-se o sofrimento das lembranças desencadeadas por gatilhos ocasionais, como a passagem por uma rua onde se estivera com o ente querido em algum momento da história. Bebe-se quando uma criança nasce, quando há um aniversário a celebrar, e quando uma venda de grande dimensão acontece. Mas, qual é a relação dos Calon vivos com os Calon mortos? Esse é um tema a ser explorado em pesquisas antropológicas específicas, que podem revelar ainda mais as dinâmicas dos processos da diferenciação étnica e cultural dos ciganos.

Para concluir é importante mencionar o respeito que o grupo (e os Calon em geral) tem pelos mortos. Conforme vimos na *lei cigana* é proibido ofender os mortos, sendo algo de extrema gravidade, ato considerado o "pior pecado". Muitos conflitos entre ciganos se originaram com ofensas aos mortos, o que obrigou parentes a reagirem de forma a se vingar de tais ofensas. Esse é um tema complexo, pois envolve o elemento da honra de um grupo ou família cigana. A honra, entendida como o oposto de vergonha, define a posição de um indivíduo e sua família parente o coletivo. Quando alguém toca de maneira a manchar reputações, de vivos ou mortos, as pessoas afetadas são colocadas numa posição de insignificância, o que gera uma enérgica reação para se recuperar a estima de outrora.

A pessoa morta, ainda que não esteja mais presente fisicamente junto à família, permanece, todavia, na memória e em posição de estima, sendo parte da construção da honra construída e desfrutada pelos vivos. Honrá-la, numa sociedade pequena, serve como uma condição de estabilidade de relações, evitando-se o conflito.

> *Honra e vergonha são preocupações constantes de indivíduos em sociedades pequenas e fechadas onde as relações pessoais face a face, por oposição às relações anónimas, são de extrema importância e em que a personalidade social do actor é tão significante como o papel que tem a desempenhar* (Peristiany, 1988, p. 5).

Agredir verbalmente alguém que era parte do grupo, com relações de afeto, tendo laços de sangue e parentesco, participando da história afetiva da comunidade (ou do indivíduo), é interpretado como um ataque à honra – individual e coletiva – e por isso deve haver punição exemplar, a fim de que outros não repitam o ato.

Não obstante haver todo esse zelo ao entorno da memória de uma pessoa falecida, com tamanhas consequências que afetam relações interpessoais e intergrupais, há um "hábito" cigano, segundo dizem pessoas do grupo, onde mortos "muito antigos" do próprio grupo podem

ser xingados. Trata-se de uma atitude ligada ao xingamento do santo, mencionado anteriormente. Quando um(a) cigano(a) está profundamente irritado com alguma situação em que não vê solução, apela-se ao xingamento de um morto da própria família, como quem conversa com o morto, reclamando da situação vivida.

> Nóis xinga os morto antigo, da gente mesmo, da família. Gente que nóis nem conheceu. Tipo assim, eu xingo meu vô ou bisavô, como reclamando da vida. Se alguém xingar meu vô dá briga, pode até dar morte, mas eu e minhas família podemo xingar os nossos morto (Titi, março de 2024).

Assim, as crenças ciganas são marcadas pelas dinâmicas da sua alteridade, o que envolve processos que mesclam sua própria história, cultura externa e os processos de elaboração de suas próprias formas de crer e exercer suas crenças. Esse "modelo" calonizado caracteriza, por assim dizer, os contornos da *calonidade* no que diz respeito as crenças, não somente do *Povo da Alaíde*, mas dos Calon sulistas em geral.

5.4 Memória(s)

FIGURA 32: DUDA VENDO AS FOTOS ANTIGAS NA MESA DA BARRACA DE SUA MÃE, ALAÍDE.



FONTE: O autor (2024).

FIGURA 33: TITI E CASSANDRA VENDO ÁLBUNS DE FOTOS.



FONTE: O autor (2024).

Fonseca (1996), ao falar sobre a relação "dos ciganos" – de forma um tanto generalista, ainda que partindo do contexto cigano no qual conviveu e sobre o qual escreveu, o Leste Europeu – com a memória e o passado, escreveu algo com o que concordo e que bem pode ser aplicado ao *Povo da Alaíde*.

> A rigor, os ciganos não têm mitos sobre a criação do mundo, nem sobre suas próprias origens; não têm grande sentido de passado histórico. Com muita frequência suas memórias não abrangem mais do que três ou quatro gerações – isto é, as experiências e ancestrais que a pessoa mais velha do grupo ainda é capaz de lembrar. O resto, por assim dizer, não é história. Essa sensação é, talvez, um legado dos dias nômades, quando os mortos eram deixados para trás; mas continua a ser útil para pessoas que mesmo assentadas sofrem grandes pressões para sobreviver. (FONSECA, 1996, p. 272).

Florência Ferrari, por outro lado, nos apresenta outra impressão. Em sua pesquisa entre os Calon paulistas, ela conclui que "os eventos passados não são incorporados como memória coletiva pelas gerações seguintes" (2010, p. 274). Tal premissa destoa da característica do *Povo da Alaíde*, que, ainda que não armazene uma história distante – de mais de três ou quatro gerações", preserva muitos eventos passados através de fotos, lembranças e histórias.

Minha concordância com a afirmação de Fonseca se dá no ponto em que afirma que as memórias ciganas (inclusive no *Povo da Alaíde*) se limitam a poucas gerações. Essa limitação de registros geracionais, é evidente, não pode ser entendido como completo "esquecimento" e/ou "desprezo" pelo passado, mas simplesmente escasso registro oral e/ou fotográfico. Sendo assim, o(s) caso(s) particular(es) conhecido(s) por Ferrari não se aplica(m) a todos os grupos, como se "os Calon [...] mais velhos não relatam as histórias de vida deles, não pronunciam seus nomes, não guardam fotos" (FERRARI, *loc. cit.*).

Segundo Candau (2014, p. 16) "a memória, ao mesmo tempo em que nos molda, é também por nós moldada", resumindo a dialética entre memória e identidade. E nisso não depende da carga temporal e geracional da memória. O *Povo da Alaíde* tem, no próprio nome comunitário, um elemento que, por si só, os remete à história e trajetória do grupo, que já foi *Povo do Tião*. A trágica lembrança do assassinato desse chefe, bem como a repentina (e praticamente inevitável) ascensão de Alaíde como sua substituta, bem como as viagens e *paradas* temporárias em diferentes lugares, e tantos outros fatos, conjugam a identidade e memória, incorporando certos aspectos do passado, constituindo "quem" o grupo "é" no presente. Por isso as histórias são contadas e repetidas, reelaboradas e adaptadas, para que não se perca o senso de si, pois "a perda de memória é uma perda de identidade" (*Ibidem*, p. 59).

A memória aqui, pensada como um patrimônio imaterial, tem sua vantagem no tamanho do grupo, que é pequeno. O *Povo da Alaíde* compartilha ideias crenças, lembranças etc. com facilidade, devido à coesão interna, o que favorece um armazenamento das lembranças através da frequente repetição delas. A socialização da memória, ou seja, a estabilidade de uma memória coletiva – ou, no caso, étnica – tem sua articulação simplificada, uma vez que todo o grupo interage pessoal e intensamente. Segundo Halbwachs (1990, p. 80), um grande volume de memórias é "fácil ser esquecido e passar desapercebido dentro de uma grande cidade", mas os "habitantes de um pequeno vilarejo não param de se observar mutuamente, e a memória de seu grupo registra fielmente tudo aquilo que pode dizer respeito aos acontecimentos e gestos de cada um deles, porque repercutem sobre essa pequena sociedade e contribuem para modificá-la".

A memória "circula" no grupo, e a partir do indivíduo ou do coletivo ela se amplia para a comunidade. Um exemplo disso foi que, durante a montagem do Espaço Social Calon, um dos projetos do Instituto, Leandro começou a falar sobre a marreta que estava utilizando e que pertenceu ao seu pai, Osvaldo. A marreta é uma ferramenta fundamental para a montagem da barraca, uma vez que é usada para fixar as estacas no chão, onde as vezes é pedregoso, dificultando o trabalho. Conversávamos sobre a sua qualidade, peso, preço e memórias. Em determinado momento Leandro começou a chorar e a falar conosco. Eu, Rodrigo e as crianças que estavam ali paramos tudo para ouvi-lo.

> Essa marreta aqui era do meu pai, véio Osvaldo. Eita que saudade, Igor. O veinho usou muito essa marreta. Isso aqui tem uns cinquenta anos, acredita? Ele mesmo mandou fazer no soldador, fez com cabo de ferro, é forte. Isso aqui não acaba não. Eu levo direto comigo. Não largo não. Era do meu pai. Saudade do véio. Já montou muitas barracas com essa marreta (Leandro, julho de 2023).

Depois que montamos a tenda, me interessei em continuar conversando com Leandro em sua barraca, onde, tomando café ouvi algumas histórias acerca do "seu Osvaldo", seu pai, pessoa que conheci no início dos anos 2000. Ciente da pesquisa, Leandro pediu para que eu tirasse uma foto dele com a marreta, para registrar o artefato, valorizando-o. "*Essa vai para a pesquisa lá, Igor*", disse sorrindo.

Dando continuidade à nossa agradável – e nostálgica – conversa, consultei-o sobre sua opinião em relação a ideia de "eternizar" a marreta doando-a para um museu. Em 2021 nosso Instituto doou uma bandeira cigana ao Museu Paranaense, ocasião em que tivemos um singela cerimônia de entrega. De fato havia uma total ausência de artefatos referentes aos povos ciganos

no local e essa doação foi uma forma de cooperarmos com a visibilidade e valorização dos ciganos no Paraná. Na época a diretora do museu nos pediu que, uma vez surgindo outras peças para doação, a consultássemos, pensando em enriquecer o acervo sobre ciganos. Diante disso, no entanto, Leandro afirmou que jamais deixaria a marreta num museu, mas a levaria consigo em todo o tempo da sua vida, pois tê-la consigo, em sua barraca, e usando-a, tinha junto dele a lembrança de seu pai.

FIGURA 34: LEANDRO SEGURANDO A MARRETA QUE PERTENCEU AO SEU PAI, SENHOR OSVALDO.



FONTE: O autor (2023).

Todas as pessoas do grupo contam histórias. A história é uma linguagem usada para ensinar, comunicar e informar. E as histórias não são necessariamente antigas, mas do cotidiano, e que expressam valores, anseios, medos, atos de coragem, expectativas, fé etc. Outro dia, aparentemente irritado, Marcelo me contou que levou seu carro no mecânico, mas se sentiu desprezado por ser cigano. Ele contou a seguinte história:

> Outro dia eu fui no mecânico, ali embaixo, na ruinha [rua] ali perto do mercado. O carro tava fazendo uns barulho e precisa ver o que era. Certeza que era correia. Deixei lá, mas eu precisava que fizesse logo o serviço, porque eu não posso ficar sem carro. O mecânico disse que ia arrumar pro outro dia seguinte, porque era coisa simples. Eu disse que tava bom então. No dia seguinte eu fui lá, mas o cara num tinha nem encostado no carro. Aí eu peguei, e falei pra ele que eu precisava que arrumasse logo, e ele mesmo tinha me dito que ia ta pronto naquele dia, mas não arrumou. Daí eu falei pra ele que eu precisava, e ele disse que ia fica pronto no outro dia. Ele nem deu uma justificativa pra não ter feito o serviço, mas tá bom, eu fiquei na minha. No outro dia eu fui lá e nada do carro pronto, acredita? Fiquei nervoso, porque o cara ta me achando com cara de palhaço. Ele eu já conheço, nunca foi ruim, já fez outros serviços pra mim, mas a mulher dele é o cão. Aí eu briguei com ele, disse que precisava do carro naquele dia e pronto, mas daí a mulher dele apareceu e começou a encher o saco dizendo que ele não ia mais arrumar o meu carro, mas daí Igor, eu juro pra você que me deu uma raiva, porque a mulher não tem nada a ver, mas eu já percebi que ela controla o marido, sabe? Mas daí ela começou com racismo, dizendo que eu era cigano, que não era de confiança, que eu não ia pagar, e isso me deixou louco, porque eu nunca deixei de pagar ele. Mas daí eu meti a boca nela, porque eu não aceito racismo por causa de eu ser cigano. Falei um monte pra ele na frente do marido dela, porque ela precisava ouvir. Eu não desrespeitei ela, e ela apareceu lá tentando atrapalhar a minha vida, só porque eu sou cigano? Dizendo que eu não vou pagar? De onde que ela tirou isso? Mexeu com a minha raça, me acusando de coisa que eu não faço. É um racismo lazarento esse (Marcelo, abril de 2024).

Essa história, atual, aparentemente simples, algo que ocorreu eventualmente, se torna uma história importante dentro do grupo, nas *rodas de conversas*, especialmente porque identifica um ato de racismo e aponta a pessoa que o executou, o que sinaliza para todos que o referido estabelecimento "não é bom para ser frequentado", pois lá há alguém que manifesta desconfiança de ciganos. Essa história entra para o repertório de histórias de vivências que envolvem o tema do preconceito *ciganofóbico*.

Outras histórias, também atuais, contam experiências próprias no comércio, nas festas de casamento, no uso de banheiros públicos, em viagens a trabalho etc., outras se remetem ao passado, e não necessariamente tem a ver com a "história do grupo local" (seu surgimento, rotas, cultura etc.), mas também falam de vivências deles mesmos e de outros. Dentre as histórias do passado estão em destaque aquelas que alteraram o curso da história do povo, como a morte do Tião, o casamento da Alaíde com o Daniel, o casamento do Rodrigo com a Duda, o tempo de permanência do grupo no município da Lapa ou em outra cidade etc. Algumas

histórias são de amor, outras de tristeza e morte, outras de conflitos, mas também há histórias engraçadas. No grupo, o Fabiano é o que mais conta histórias bem-humoradas, sempre contando piadas.

Numa *roda de conversa* Cassiano contou-nos, relembrando ao grupo, uma história que está na lista das "histórias de livramento", presentes no imaginário local e que apontam o "cuidado de Deus pelos ciganos".

> Uma vez cheguemo de noite, num lugar para acampar. Armamos a barraca no campinzinho, um gramado. Não dava pra ver nada. E ouvimos um som, piando, e achamo que era algum bicho inofensivo. Dormimos. No outro dia fomos saber que a piada do bicho era de uma cobra, daquelas que tem uma cruz na testa. Ela matou uma égua que tava do lado da barraca, do gajon lá. Nós não ficamos ali. Saímos correndo dali, fomos embora, com medo da cobra picar as crianças. Isso foi em Campo Mourão (Cassiano, abril de 2024).

Outra história, envolvendo perigos presentes em acampamentos provisórios, foi contada por Fabiano:

> Nóis estava acampado em Telêmaco Borba. Eu acordei de manhã cedo, normal, e quando fui escovar os dentes atrás de um matinho, assim, tinha um mato ali, era tudo um campo ali, perto da barraca, e quando eu vi tinha uma cobra, e quase mordeu em mim (Fabiano, abril de 2024).

Essas histórias individuais são conteúdos compartilhados nas *rodas de conversas* do *Povo da Alaíde*, e se tornam memórias coletivas quando repetidas por diversas vezes. As histórias – as mencionadas e tantas outras – formam as memórias que estruturam, em parte, a *calonidade* do *Povo da Alaíde*, pois suas percepções da vida, das relações e de si mesmos são construídas também pelo que se vivencia individual e coletivamente, e se armazena em relação as vivências. Há muitas análises possíveis em relação a isso, mas chamo a atenção para a divisão que Nadel (1969, p. 72) faz em relação a história. De um lado há a história "objetiva" e de outro a história "ideológica".

Para ele a história "objetiva" é "a série dos fatos que nós, investigadores, descrevemos e estabelecemos com base em certos critérios 'objetivos' universais no que diz respeito às suas relações e sucessão" (*Ibidem*). A "ideológica" é que "descreve e ordena esses fatos de acordo com certas tradições estabelecidas" (*Ibidem*). O *Povo da Alaíde* transforma suas vivências em histórias "objetivas", mas com o passar do tempo essas histórias se tornam "ideológicas". E são

"ideológicas" não no sentido de evocar uma *persona alfa* ou lembranças dos primórdios do grupo, mas de criar narrativas próprias das questões que os envolvem. Assim, a experiência de Marcelo na mecânica, por exemplo, como repertório de narrativas, é acionável para se falar e pensar sobre o preconceito, bem como reforçar a autopercepção de um grupo que sofre discriminação, mas que precisa reagir.

Por isso as memórias individuais acabam se tornando memórias coletivas, pois são compartilhadas exaustivamente internamente, rememoradas, acionadas, repetidas e isso faz com que todos os ouvintes se apropriem dessas histórias tecendo suas próprias percepções das vivências do irmão, sobrinho, mãe, tio etc. Halbwachs (1990) aborda esse fenômeno afirmando que nossas lembranças individuais podem ser conectadas às impressões de outras pessoas, dizendo que "nossas lembranças permanecem coletivas, e elas nos são lembradas pelos outros, mesmo que se trate de acontecimentos nos quais só nós estivéssemos envolvidos, e com objetos que só nós vimos. É porque, em realidade, nunca estamos sós" (*Ibidem*, p. 26).

Halbwachs não está dizendo que dois indivíduos compartilham a mesma experiência (LEACH, 1980, p. 35-36), ou que duas pessoas produzam, necessariamente, a mesma interpretação do mesmo acontecimento (Barth, 1992, p. 20), mas fala da socialização da memória que leva os indivíduos do grupo a se recordarem e pensarem em comum (*Ibidem*, p. 80).

Dessa forma a memória se torna algo "do povo" e que, em verdade, compõe esse povo de forma que o passado de um é o passado de outro, é o passado do grupo, especialmente se essa memória está vinculada a questões em comum. A experiência do impacto com o preconceito da esposa do mecânico é, nesse sentido, uma memória de todos, adotada através da narrativa daquela pessoa – constituinte do grupo – que vivenciou o ocorrido. Se, de fato, objetivamente, foi o Marcelo que sofreu o agravo *ciganofóbico*, subjetivamente todos sofreram esse agravo, até porque o ato se referiu a uma categoria coletiva, os ciganos. Em outras palavras, "a memória coletiva aparece como um discurso de alteridade no qual a possessão de uma história que não se compartilha [com pessoas de fora] confere ao grupo sua identidade" (ZONABEND, 1980, p. 310).

A referida experiência, assim como inúmeras outras semelhantes formam um entendimento, postura e dispositivos de reação a, no caso em tela, questão do preconceito e discriminação, elementos esses que estão envolvidos no processo identitário do grupo. Essa ideia nos ajuda a pensar a relação da memória com a identidade que, como diz Candau (2014, p. 10), estão "indissoluvelmente interligadas". Para o autor a memória é uma "força de identidade", uma vez que "sem lembranças o sujeito é aniquilado" (*Ibidem*, p. 17).

> De fato, memória e identidade se entrecruzam indissociáveis, se reforçam mutuamente desde o momento de sua emergência até sua inevitável dissolução. Não há busca identitária sem memória e, inversamente, a busca memorial é sempre acompanhada de um sentimento de identidade, pelo menos individualmente (*Ibidem*, p. 19).

No caso do *Povo da Alaíde*, diferente de outras culturas, as memórias são construídas pela vida da oralidade. Nada é escrito. Goody (1977, p. 35) diz que "na maior parte das culturas sem escrita [...] a acumulação de elementos na memória faz parte da vida cotidiana", constituindo o que Le Goof (2003, p. 409) chama de "memória étnica", que é o tipo de memória do *Povo da Alaíde*, uma memória que serve como *sinal diacrítico*, um "acento" diferenciante em relação àqueles que não compartilham das mesmas histórias.

5.5 Vestimentas

FIGURA 35: MARCELO E DANI: ROUPAS DO DIA A DIA.



FONTE: O autor (2024).

Além das barracas (*Cf.* cap. 6), as vestimentas (*urdipen*[160]) dos Calon do *Povo da Alaíde* certamente são os mais vistosos elementos de diferenciação étnica e cultural que marcam a fronteira com não ciganos. O grupo tem sua própria "moda tradicional", que se constitui, por assim dizer, numa "contramoda" em relação ao universo não cigano. As vestimentas femininas, mais do que as masculinas, são chamativas devido a combinação que inclui cores, tecidos e estética, e indicam uma cultura distinta da sociedade envolvente. É um *sinal diacrítico* primário de primeiro contato visual. O *acampamento*, com uma dinâmica de rotatividade que "mistura" pessoas "de dentro" (do *Povo da Alaíde*) e "de fora" (visitantes frequentes e ocasionais), proporciona o encontro de diferentes culturas de vestimenta.

Às vezes o ambiente tem a presença de *calon gaúchos*, que geralmente usam trajes específicos. Os homens vestem bombachas, botas, camisas de tecido fino e chapéu, e suas esposas (*calin gaúchas*) usam roupas semelhantes à das mulheres do grupo local (vestidos rodados e coloridos), com um detalhe ou outro distinto. No que diz respeito a diferença entre as *calin* locais (do *Povo da Alaíde*) e as *calin gaúchas* (visitantes) observamos, principalmente, o fato de que as primeiras não necessariamente usam os tais vestidos diariamente, enquanto as *gaúchas* sim. A informalidade do cotidiano do acampamento parece gerar nas mulheres do *Povo da Alaíde* a ideia de desnecessidade de vestidos "em todo o tempo".

Nas incontáveis vezes em que entrei no acampamento me deparei com algumas *calin* trajando roupas que elas chamam de "simplesinha" – saia, blusa, *baby* look ou camisetas, chinelos de borracha ou rasteirinha etc. – ocupadas em diferentes atividades, ou envolvidas em longas conversas nas *rodas de conversas*. De fato percebi que a Sol (esposa de Cainã) e a Dani (esposa de Marcelo) são as que mais usam os vestidos. Curiosamente, as duas são de origem externa – Dani é *gajin*, e Sol é *calin*, do *Povo do Biráco*, *Calon gaúchos*. Acredito que todas as vezes que vi Sol nesse *acampamento*[161] ela estava usando *vestido de cigana*, mas já vi Dani com outras vestimentas (mais discretas, como saias e blusas menos coloridas, e até mesmo com vestes de ginástica[162]), em raras ocasiões.

---

[160] *Urdipen*, no dialeto da *chibi* do *Povo da Alaíde*, significa "roupa completa", independente se é feminina ou masculina. Alguns grupos dialetais usam esse termo para se referir exclusivamente às roupas femininas. No caso dessas, há palavras para se referir as suas partes em separado. Saia (ou a parte inferior do vestido) é *chôqui*, a blusa (ou parte superior do vestido), é *alitáqui*. No caso do *urdipen* masculino, a camisa é a *gade*. A calça tem vários nomes, dentre os quais *baluni* ou *guarina*, e, da mesma forma, os sapatos também possuem vários nomes, dentre os quais *estarráque*, *estalarréis* ou *patala*. O *Povo da Alaíde* costuma se referir aos vestidos apenas como *vestido de cigana*, ainda que de vez em quando se observe o uso da palavra *urdipen*. Para que não tenhamos confusão terminológica, uso aqui *vestido de cigana*, referindo-me às mulheres, e *roupa de calon* em relação aos homens.

[161] Conheço a Sol desde que ela era criança pequena, devido ao meu convívio intenso com o *Povo do Biráco*, durante duas décadas.

[162] Por algum tempo seu marido, Marcelo, a permitiu que frequentasse uma academia próxima do acampamento.

Duda e Alaíde usam os vestidos de cigana com frequência, mas eventualmente estão trajando saias e blusas monocolores ou com cores mais frias, sem rendas ou destaques chamativos. Entre as duas, Alaíde certamente é a que mais se traja "como *calin*", ainda que com menos frequência que Dani e Sol. No caso de Titi, ela não costuma usar os vestidos de cigana. O fato de conhecê-la há muitos anos me permitiu uma breve conversa sobre o assunto, quando lhe perguntei sobre as razões de nunca vê-la (nos últimos anos) com o "vestido de cigana". Sua resposta apontou questões de ordem pessoal, indicando alguns significados do vestido, dentre os quais a alegria, a satisfação e a "sossego da cabeça " (algo como "paz interior"). "*Não uso os vestido porque na vida da gente é só tristeza Igor. Muitas mortes, muitas perdas, muito sofrimento, entende. Não tenho mais marido, o pai do meu filho? Desanimei*" (Titi, novembro de 2023).

A recusa de Titi está ligada ao luto, que se estende e se manifesta na forma como se veste[163]. O *vestido de cigana* lhe traz memórias de um "tempo bom" que, como diz, não pode ser novamente vivido, e por isso essas memórias são evitadas. Com uma história marcada por diferentes sofrimentos, ela decidiu, dentre outras formas, se expressar através do não uso dos vestidos coloridos – aqui vemos que esse também é um artefato que carrega memória – demonstrando um estado de aparente "luto crônico" pela perda de seu último marido, Vieira, falecido ainda jovem, em 2011, num trágico acidente. Soma-se a isso os desdobramentos sociais, uma vez que, com o ocorrido, teve que criar e manter seu filho mais novo sozinha, ainda que tivesse alguma ajuda familiar.

E se o não vestir o *vestido de cigana* pode ser uma expressão do estado ou condição emocional de desalento, o contrário pode ser verdade. O que o vestido representa para as *calin*? Talvez possamos pensar numa resposta a partir de um exercício comparativo. Se a origem cigana é na Índia, como pensam muitos pesquisadores, consideremos, nesse exercício, a análise de Miller (2013) sobre o *sári*, a vestimenta indiana:

> O sári é uma peça única de tecido inteiramente desprovida de costuras, em geral de seis metros, trajado em arranjos drapeados e volta do corpo [...] o objetivo desta seção não é dizer como as mulheres indianas vestem o sári, nem como o sári representa a identidade delas. Muito pelo contrário. A intenção é explicar como o sári veste a mulher indiana, como ele faz dela o que ela é – tanto a mulher quanto a indiana (MILLER, 2013, p. 37-38).

[163] Como já mencionado, quando a *calin* está em luto, ela deve confeccionar uma roupa de luto, uma saia de cor escura que expressa sua dor. Ninguém pode fazer isso por ela. Os parentes podem providenciar o tecido e os demais recursos para a confecção, mas é a própria *calin* enlutada que deve cortar o pano e costurar, a fim de ter a vestimenta que será usada por todo o tempo de luto.

Depois de discorrer detalhadamente sobre cada parte da vestimenta e de como ela é usada e vestida junto as determinadas partes do corpo, com o objetivo de apresentar a descrição da "sensação de se vestir um sári", Miller destaca o *pallu* – "a ponta usualmente solta e mais ornamentada do sári" (*Idem*, p. 38) – cuja presença é "tão constante e permanente, tão indiscutível, que quase parece parte do corpo" (*Ibidem*, p. 41). Ele mostra que essa parte da vestimenta tem especial função e importância na vida cotidiana e memória, sendo, por exemplo, objeto intrínseco na relação entre mãe e filho, quando, no período de aleitamento, "aconchega-se o bebê dentro do *pallu*", ou quando se faz a limpeza de resíduo de leite dos lábios do bebê usando essa ponta do sári. "Para a criança, o *pallu* se torna a encarnação física do amor de sua mãe, um amor que ele pode literalmente segurar" (*Ibidem*, p. 42).

Miller apresenta outras relações a partir do *sári*, como a sedução e o flerte, o recato, o respeito, a intimidade, o papel social etc. Apenas como paralelo, também podemos pensar nas mais diversas questões relacionadas ao *vestido de cigana*, indumentária étnica digna de uma pesquisa específica. Se o *vestido de cigana* "veste a cigana ao invés de ser vestido por ela", tal qual Miller pensou o *sári*, em que sentido isso ocorre? Trata-se de uma veste que destaca a *calonidade* da mulher *calin*. É um *sinal diacrítico* de grande evidência simbólica e social.

É uma roupa longa, que alcança o final da canela, quase no tornozelo, feita com tecidos leves, para dar bom caimento. A parte inferior é uma confecção robusta, adiáfano, de tecido sobre tecido, com forma que invisibiliza os contornos dos quadris. Os modelos variam entre *babados redondos* e *de bico* (às vezes híbridos ou *misturado*), sempre enfeitados com fitas coloridas.

FIGURA 36: COMPARAÇÃO ENTRE VESTIMENTAS. ESQUERDA: VESTIDO HÍBRIDO/*MISTURADO*: *BABADOS REDONDOS* E *DE BICO*. DIREITA: EXEMPLO DE *SAIA DE BICO* – PRESENTE DE CIGANAS NORDESTINAS.



FONTE: O autor (2024).

A parte superior, no entanto, em geral, é transparente na região do busto e abdômen, deixando o sutiã visível (usa-se sutiã em cores contrastantes à cor do vestido). O decote é moderado, geralmente em formato quadrado (mais tradicional) – raramente em "decote V" (mais moderno[164]) com ribana em cores que podem ser combinantes ou não com outras partes do vestido. As mangas são curtas, esvoaçantes, com tecidos de sobra que lhe caem por cima, cobrindo os ombros e às vezes metade do braço. Os tecidos são multicolores ou monocolores, de cores quentes (amarelo, vermelho, laranja) e frias (violeta, azul e verde), e a combinação com as rendas torna os vestidos ainda mais multicoloridos, às vezes associando cores quentes com quentes, e frias com frias, ou quentes com frias. Sendo assim se veem vestidos de cigana que combinam as cores aleatoriamente, vermelho e amarelo, verde e azul, violeta e laranja, azul e vermelho, verde e laranja etc.

37



38



39



FIGURA 37: DECOTE V.
FONTE: O autor (2024).

FIGURA 38: DECOTE QUADRADO COM ENFEITE.
FONTE: O autor (2024).

FIGURA 39: DECOTE QUADRADO SIMPLES, SEM ENFEITE.
FONTE: O autor (2024).

Os tecidos são variados (crepe, paetê, organza, cetim etc.), usados a depender do gosto e do propósito, ainda que o organza cristal seja o preferido e de fato, o mais comum. Curiosamente as *calin* criaram sua própria linguagem para os tecidos. "*Na linguagem de cigano, organza nóis chama de areinha, porque ele é fininho, e quando você passa os dedos nele parece aquelas areinha sabe?*" (Titi, setembro de 2023). "*O organza nóis chama de nylon de areinha, o nylon de cristal, e o pano bordado pra fazer os vestidos*" (Alaíde, setembro de 2023). Os vestidos de cigana são indumentárias caras, que chegam a custar, no dinheiro atual, dois mil reais, o que lhes tornam peças com valor não apenas cultural, mas monetário.

[164] As mulheres mais jovens, eventualmente, usam vestidos com modelos "inovadores" em relação ao modelo tradicional do grupo, usando decote V e aberturas nos ombros.

Certa vez uma *calin*, irada com determinada situação ameaçou queimar cerca de quinze vestidos de outra *calin*. Tomou as peças e as colocou no chão, no meio do *acampamento*. Quando os parentes viram que ela estava prestes a acender o fogo, correram e a impediram, apelando para o valor dos vestidos: "*você não pode fazer isso. São quinze mil reais*", diziam.

O *vestido de cigana* também é uma peça de ostentação, o que gera uma disputa velada entre as mulheres. "*As ciganas concorrem entre elas mesmo, Igor. Uma quer ter o vestido mais bonito que a outra*" (Titi, julho de 2024). A confecção geralmente é artesanal, mas às vezes contratam-se costureiras profissionais. Nesse caso agrega-se o valor do vestido, uma vez que houve um "gasto a mais", pagando a costureira, que, por ter habilidade e maquinário adequado ou profissional, confecciona a peça atentando para detalhes que muitas vezes são inalcançáveis na produção artesanal. Essa informação agrega na ostentação. "*Ficou bonito o vestido. Você que fez?*". "*Não, paguei uma costureira*"[165].

Não existe um número de vestidos que cada *calin* possui, mas como é uma roupa do dia a dia, cada uma possui em média cinco ou seis peças[166]. As mais novas podem ter muito mais do que isso, ultrapassando quarenta vestidos. Outro detalhe é que os vestidos têm uma duração média de uso de cerca de um semestre, sendo substituído por novos em seguida. Os vestidos velhos são queimados, já que são particularizados e ninguém (de dentro ou de fora) irá usá-los. "*Eu tenho cinco vestidos, e troco eles, tipo, cada cinco meses. A Raíssa tem doze e daqui uns tempo já tem que fazer outros vestidos pra ela*" (Duda, outubro de 2023). "*Quando a gente não vai mais usar um vestido a gente queima, porque ninguém mais vai usar mesmo, nem a pessoa, nem outra calin, e nem gajin também não vai usar*" (Duda, outubro de 2023).

Ainda em relação ao *vestido de cigana*, uma menina começa a usá-lo regularmente geralmente após a menarca. "*Quando a menina vira mocinha já usa vestido. Fica ruim usar calça*" (Alaíde, março de 2024). Isso não quer dizer que as meninas em idade infantil não usem o vestido com frequência. Na verdade isso está muito ligado à como os pais decidem essa

---

[165] O Instituto PluriBrasil desenvolve um projeto de apoio cultural, doando máquinas de costuras para mulheres ciganas que desejam aprender a costurar. É muito comum ver, no dia a dia das barracas (especialmente quando se aproxima alguma festa) ver ciganas costurando em suas barracas. Muitas possuem máquinas de costura e as compartilham com parentes, seja irmã, filha, mãe etc. Também tem sido comum surgirem, no Brasil, algumas *calin* costureiras profissionais que fazem vestidos para vender, sob medida e ao gosto das clientes. Muitas acabam ficando famosas entre os ciganos brasileiros, tendo suas produções divulgadas em redes sociais, especialmente *TikTok* e *Whatsapp*.

[166] Quando há festas (de casamento, nascimento, batizado ou simples encontro de amigos e familiares), se a festa tem duração de muitos dias, uma *calin* usa um vestido novo por dia, sem repetir peças. Numa festa de trinta dias, por exemplo, pelo "costume", a *calin* deve usar um vestido novo por dia (o que significa trinta vestidos, confeccionados especialmente para a ocasião), no entanto, nos últimos três dias ela usará dois vestidos diferentes por dia, e três no último dia, dado um total de trinta e cinco vestidos novos confeccionados especialmente para a festa.

questão. Há crianças cujos pais vestem as filhas com vestidos, mesmo bem pequenas, e outros permitem o uso de outras roupas[167]. A regra no Povo da Alaíde está mais ligado ao fator biológico do corpo feminino, ainda que haja outras questões envolvidas, como por exemplo a presença de outros ciganos no acampamento e os cuidados para evitar a exposição do corpo.

40



41



42



43



FIGURA 40: DANI, NORA DA ALAÍDE, COM *VESTIDO DE CIGANA* – MODELO MAIS TRADICIONAL (DECOTE QUADRADO E MANGAS ESTUFADAS).
FONTE: O autor (2024).

FIGURA 41: RAÍSSA, NETA DE ALAÍDE, USANDO VESTIDO COM MODELO MAIS "MODERNO" (DECOTE V E MANGAS ABERTAS).
FONTE: O autor (2024).

FIGURA 42: ISADORA, BISNETA DE ALAÍDE, EXPONDO O *VESTIDO DE CIGANA* QUE MINHA FILHA, LARISSA, DOOU PARA ELA.
Fonte: O autor (2023).

FIGURA 43: ESMERALDA, 13 ANOS, SÓ USA CALÇA PARA IR À ESCOLA.
FONTE: O autor (2023).

[167] No *Povo da Alaíde*, o fato das meninas frequentarem a escola, favorece, parte, que ela usem com certa frequência o uniforme escolar antes e após o período diário de aulas.

44



45



47



46

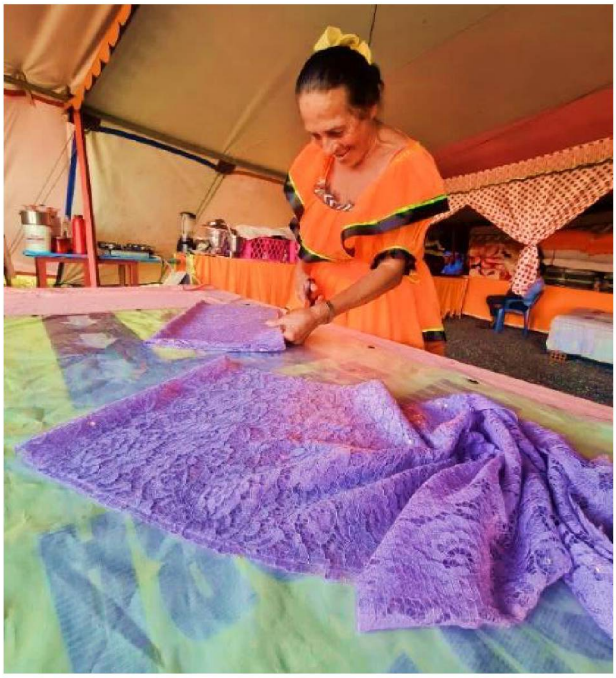


FIGURA 44: DUDA COSTURANDO UM *VESTIDO DE CIGANA*.
FONTE: O autor (2023).

FIGURA 45: DUDA E SUA FILHA RAÍSSA. ROUPAS DO DIA A DIA NA BARRACA.
FONTE: O autor (2023).

FIGURA 46: ALAÍDE CORTANDO UM TECIDO PARA FAZER UM *VESTIDO DE CIGANA*.
Fonte: O autor (2023).

FIGURA 47: TITI MONTANDO UM *VESTIDO DE CIGANA* PARA SUA NETA.
Fonte: O autor (2024).

48



FIGURA 48: DUDA COSTURANDO UM *VESTIDO DE CIGANA*.
Fonte: O autor (2023).

49



FIGURA 49: DANI MOSTRANDO UM TECIDO QUE COMPROU PARA FAZER UM VESTIDO ESPECIAL PARA UMA FESTA.
Fonte: O autor (2024).

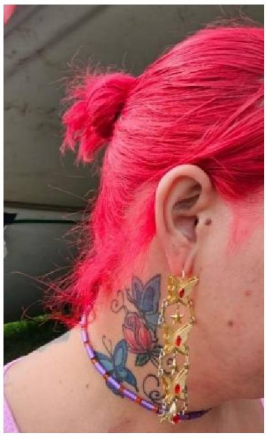
50



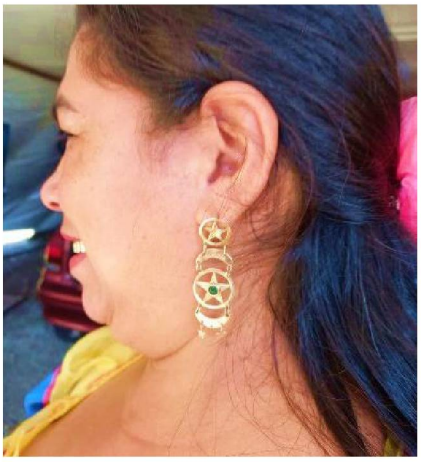
FIGURA 50: ALAÍDE AJUSTANDO A COSTURA DO VESTIDO. TRABALHO MANUAL.
Fonte: O autor (2024).

Acompanham o *vestido de cigana* alguns adereços, como o lenço, colocado junto a presilha, e os brincos, pulseiras, anéis, colares etc. O gosto pelo "dourado" se vê pelas peças de enfeites de metal.

51



52



FIGURAS 51: MAXIBRINCOS EXUBERANTES (B.).
FONTE: O autor (2024).

FIGURAS 52: MAXIBRINCOS DOURADOS (DANI).
FONTE: O autor (2024).

53



54



55



FIGURAS 53: LENÇO DE CABELO.
FONTE: O autor (2024).

FIGURAS 54: LENÇO E PRESILHA.
FONTE: O autor (2024).

FIGURA 55: RELÓGIO E ANÉIS DOURADOS.
FONTE: O autor (2024).

Em relação às roupas masculinas, não são "vistosas" e chamativas como as vestimentas femininas. De fato não há um "padrão" entre os homens do *Povo da Alaíde*, mas pode-se dizer que normalmente usam calças jeans, camisas ou camisetas, sapatos e botas. O uso de bermudas e camisas regatas, em público, por exemplo, é visto como "vergonhoso" ou inadequado (por entenderem ser uma vestimenta que expõe o corpo demasiadamente), no entanto, é comum usarem em determinadas ocasiões, como quando estão lavando algo, seja lona da barraca, o carro ou o piso etc.

Ainda que haja um "discurso de resquícios" de uma cultura gaúcha[168], não é comum que os homens do grupo usem bombachas e chapéus. Ao invés disso é perceptível uma

[168] Um dos interlocutores, Cassiano, ao descrever o que entendia ser a "moda cigana" me falava que "cigano usa bota e bombacha". Dias depois de nossa conversa sua mãe contratou uma costureira para confeccionar uma bombacha para ele, no entanto eu soube que o produto não ficou "bom", apresentando algum defeito na costura, pelo que Cassiano não usou. O pai de Cassiano era de cultura gaúcha, o que lhe serve de referência de "moda cigana Calon". Outros interlocutores do *Povo da Alaíde* falam sobre "a moda gaúcha dos ciganos", às vezes colocando-se na categoria, demonstrando apreço por essa cultura, no entanto o uso dessas vestes ou foi em tempos passados (como no caso de Leandro, filho de Osvaldo, que usava bombacha), ou apenas fica no imaginário, falando-se publicamente da tal "moda gaúcha", de forma que não se usam tais roupas, mas as adota no discurso, talvez apenas para afirmar afeto e estima por parentes *calon gaúchos*, que se sentem contemplados.

preferência pelo *country* ou "estilo de rodeio", como cintos afivelados e botas. "*É mais bonito. É costume de Calon*", dizem. Em relação às camisas, a preferência são as de manga longa, mesmo em dias de intenso calor. É comum que os homens usem as mangas dobradas, tanto quando sentem calor, como quando querem mostrar suas tatuagens nos braços e antebraços.

FIGURA 56: MARCELO E RODRIGO, NUMA VISITA AO PALÁCIO IGUAÇU, CURITIBA-PR, NO "*ESTILO CALON*".



FONTE: O autor (2024).

Me chamou a atenção o comportamento de Rodrigo nos últimos meses da pesquisa. Ele geralmente se veste de forma bem "informal", com calça jeans e camisa de manga curta, calçando chinelos de dedos. No mês de junho de 2024, ao participar da *Conferência Estadual de Povos e Comunidades Tradicionais*[169], promovido pelo governo do Paraná, vestiu-se, segundo disse, como "cigano típico". "*Me vesti com roupa de cigano para mostrar que sou cigano*".

Ele trajava camisa comprida colorida, com as mangas dobradas deixando as tatuagens a mostra, calça de sarja, cinto *country* e botas de couro. Sua referência de vestimenta cigana, ao invés de expressar a cultura "gaúcha"[170] das roupas do seu povo de origem (*Povo do Osvaldo*), apegou-se ao estilo *country*, entendendo ser uma expressão mais comunicativa de sua *calonidade*, pelo menos em sua forma "típica" ou discursiva para o público do ambiente onde

[169] *Cf.* PARANÁ. **Conselho dos povos e comunidades tradicionais é eleito em conferência.** Agência Estadual de Notícias. 14/06/2024. Disponível em: https://www.aen.pr.gov.br/Noticia/Conselho-dos-povos-e-comunidades-tradicionais-e-eleito-em-conferencia Acesso em: 18 ago. 2024.

[170] Rodrigo foi criado por Osvaldo (pai de Leandro), que usava a bombacha.

se encontrava. O referido evento (Conferência) ocorreu em Foz de Iguaçu-PR, oportunidade em que Rodrigo passou a ponte para comprar, dentre outras coisas, um "chapéu de cigano", de estilo "boiadeiro". Depois que retornou do evento ele começou a usar o chapéu com mais frequência.

Me pareceu que a sua experiência na conferência, um evento em que se promoveu o encontro de diferentes culturas, cada qual com seus *sinais diacríticos*, inclusive (e talvez principalmente) com vestimentas tradicionais que representam histórias, cosmovisões, crenças e costumes particulares, o levou a também reforçar certas "características" que ele entende serem os *sinais diacríticos* que (de)marcam sua própria *calonidade*. Enquanto representantes de povos de terreiro trajavam *torço*, *jaleco*, *singuê* e *balandrau*, e enquanto as poucas *calin* ali presentes trajavam o *vestido de cigana*, como um homem Calon poderia demonstrar sua cultura?

Essa questão nos leva a considerar o quanto a vestimenta pode (re)afirmar a identidade perante o outro, o não cigano. E aqui há uma diferença entre homens e mulheres. As roupas masculinas, uma vez sem o "cinto de rodeio", tornam-se roupas "comuns" usadas também por não ciganos. Já o *vestido de cigana*, diferentemente, é uma vestimenta étnica, e mesmo as mais "simples" (ou seja, sem tantos babados e rendas, com cores menos contrastantes) terão atenção de não ciganos como sendo algo chamativo, diferente, e certamente pertencente a uma cultura específica.

Nesse caso, a experiência de Rodrigo parece ter sido a de se deparar num ambiente de fortes demarcações de fronteiras étnicas, onde sua representatividade como "homem Calon" precisava "se fazer sentir" e estar bem definida. O fato de usar roupas "comuns" (calça, camisa, chinelo etc.), comprada em qualquer loja não cigana, no dia a dia, não o habilitava para performar a *calonidade*, por isso adotar ou ressaltar elementos pareceu ser algo necessário, abrindo as condições de utilizar a *calonidade* numa perspectiva política e étnico-racial.

57



FIGURA 57: BOTAS DO RODRIGO, ESTILO *COUNTRY*.
FONTE: O autor (2024).

58



FIGURA 58: BOTAS GAÚCHAS PENDURADAS NA BARRACA.
FONTE: O autor (2024).

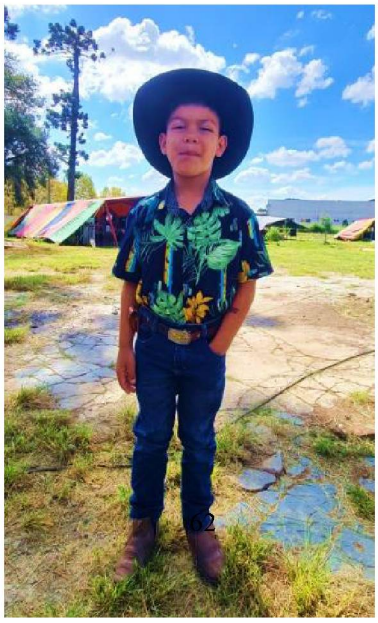
59



60



61



62



FIGURAS 59: CASSIANO, MOSTRANDO FERRAMENTAS, USANDO ROUPA DO DIA A DIA.
FONTE: O autor (2023).

FIGURAS 60: FABIO, COM *ROUPA DE CALON*.
FONTE: O autor (2024).

FIGURAS 61: KAÍQUE AO ESTILO *COUNTRY*.
FONTE: O autor (2023).

FIGURAS 62: IVAN AO ESTILO GAÚCHO.
FONTE: Fabiano (2024).

63



FIGURA 63: CHAPÉU NO PAINEL DO CARRO DO MARCELO.
FONTE: O autor (2024).

64



65



FIGURA 64: ANTONIO E RODRIGO NO BRÁS, EM SÃO PAULO-SP. RODRIGO COM SACOLA DE TECIDOS NA MÃO.
FONTE: O autor (2023).

66

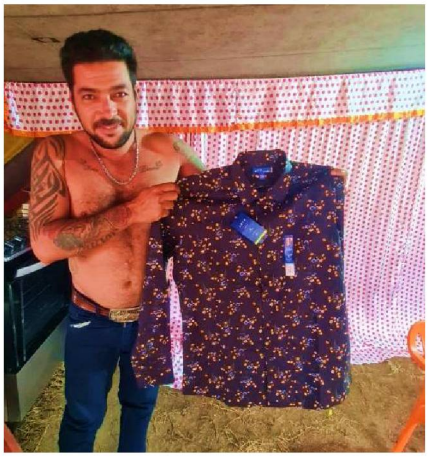


FIGURA 65: RODRIGO TIRANDO FOTOS DE TECIDOS COMPRADOS NO BRÁS, EM SÃO PAULO-SP, PARA MOSTRAR PARA SUA ESPOSA, DUDA.
Nota: Essa foi uma ocasião em que eu, ele e Antonio (Calon, diretor de projetos ciganos do Instituto PluriBrasil) participamos da *Annual Meeting of the Gypsy Lore Society and Conference on Romani Studies* (SESC/SP), em outubro de 2023. Antes da viagem Rodrigo economizou dinheiro para fazer essa compra.
FONTE: O autor (2023).

FIGURA 66: RODRIGO MOSTRANDO UMA CAMISA NOVA. *CAMISA DE CALON*.
Fonte: O autor (2024).

5.6 Adornos corporais: as tatuagens e os *dentes de ouro*

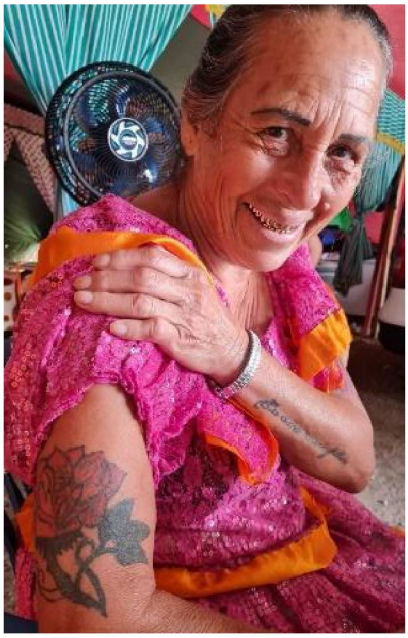
Adolfo (1999, p. 126), em sua pesquisa entre os Calon no norte do Paraná, escreveu o seguinte:

> O cerne da cultura Calon, sua natureza mais intrínseca, está ligada ao culto do belo, do que enche os olhos e engradece o espírito. Seu senso de beleza pode soar estranho aos olhos dos gadje, no entanto, em todas as suas atitudes, nos mínimos gestos, o homem, a mulher ou a criança Calon está em busca ou no desfrute dessa. Homens e mulheres têm os dentes brilhantes de ouro, mesmo colocando em risco sua saúde dental, nenhum Calon resiste a esse chamamento étnico. A dentadura recoberta de ouro faz parte de sua indumentária, como as roupas de cores luminosas e o chapelão de boiadeiro dos homens. Outro uso bastante arraigado entre eles é o uso de tatuagens. Quase todos as possuem, mais

> os homens que as mulheres. As das mulheres são mais discretas, consistindo geralmente em pequenos pontos azuis no rosto ou nas mãos. São delicadas pintas que lhes adornam a maçã do rosto e o alto das mãos. Quanto aos homens, usam motivos florais, corações, dragões. Navios no peito, nos braços e nas costas. É difícil encontrar um Calon que não possua uma bela tatuagem.

Salvo o fato de que Adolfo se refere a um grupo Calon que acampava na região norte do Paraná, e não sendo esse o *Povo da Alaíde*, sua descrição se aproxima em muito do que se pode observar nesse grupo. De fato, no *Povo da Alaíde*, as tatuagens das mulheres não são nada discretas, e nem é comum que os homens usem tatuagens com representações florais. Diferente dos *dentes de ouro*, é difícil afirmar que as tatuagens são *sinais diacríticos* dos Calon, como se fosse um elemento étnico, diferenciante a ponto de se afirmar que é "difícil encontrar um Calon que não possua uma bela tatuagem", no entanto, sendo algo comum neste grupo (e alguns outros), podemos inclui-las no arsenal estético que adorna e conjuga junto aos *sinais diacríticos*, tal como as vestimentas e os *dentes de ouro*.

FIGURA 67: ALAÍDE MOSTRANDO SUA TATUAGEM FLORAL NO BRAÇO DIREITO.



FONTE: O autor (2024).

Afirmar que as tatuagens comuns (igualmente usadas por quaisquer pessoas não ciganas) são elementos etnicamente diferenciantes, que marcariam a "fronteira" entre ciganos e não ciganos, nos colocaria em risco de interpretar seu uso por outros grupos (não ciganos), que também usam tatuagens comuns, a terem-nas como marcador étnico, o que é relativo. É verdade que existem tatuagens étnicas, como por exemplo entre os Maori da Nova Zelândia,

que desenhavam tatuagens faciais – *macule* – formadas por arabescos diversos e linhas que simbolizavam a região de origem, a família, a descendência, as conquistas pessoais (*Cf.* CARUCHET, 1995).

Se as tatuagens usadas pelos Calon representassem símbolos específicos que remetem a figuras do imaginário étnico Calon, seja de suas memórias e/ou outros elementos culturais, poderíamos, então, considerar tal associação diacrítica, mas o que se vê são tatuagens de elementos comuns da natureza, animais, símbolos religiosos etc. As únicas tatuagens que entendo serem realmente diferenciantes, ou seja, que não são usadas por "brasileiros comuns" (não ciganos) seriam as chamadas *pintas de cigano*, como veremos.

O *Povo da Alaíde* reconhece que "qualquer pessoa" pode usar tatuagens. Rosas, carpas, dizeres e símbolos aleatórios são característicos dessas figuras em seus corpos. Admirei-me em ver a tatuagem no braço de Ivan (12 anos), filho da Duda, exaltando sua avó Alaíde. Durante a pesquisa de campo Cainã e sua esposa Sol fizeram algumas tatuagens. Um das tatuagens de Cainã está em seu antebraço direito (um peixe), a qual ele faz questão de deixá-la a mostra o tempo todo, dobrando as mangas de suas camisas.

Algumas tatuagens são religiosas (conforme vimos no capítulo anterior; *Cf.* cap. 5, 5.3), outras são apenas enfeites estéticos para combinar com as roupas, e outras possuem sentidos subjetivos, demonstrado afeto por pessoas do grupo ou apenas porque simplesmente se entendeu serem "bonitas". "*É bonito! Nós gostamos porque fica bonito, combina com os vestidos*" (Cainã, junho de 2024). "*Eu uso tatuagem porque é costume nosso*" (Duda, novembro de 2023). "*É uma homenagem*" (Ivan, abril de 2023).

FIGURA 68: IVAN, COM SUA TATUAGEM EM HOMENAGEM À SUA AVÓ ALAÍDE; DUDA, COM SUA TATUAGEM FLORAL NA PANTURRILHA



FONTE: O autor (2024).

FIGURA 69: TATUAGENS EM ANTEBRAÇOS: HOMENAGEM (NOME), PEIXE (CARPA), INDÍGENA E FLORAL.



FONTE: O autor (2024).

Uma das tatuagens que sempre me intrigou – e há anos cheguei a cogitar fazê-la em mim mesmo, sendo persuadido pela minha esposa a não prosseguir com a ideia – é uma tatuagem que geralmente se faz no rosto, a saber, um pequeno ponto na bochecha, uma pinta escura, que os Calon chamam de *pinta de cigano*. As poucas explicações que ouvi acerca desse tipo de tatuagem nunca me "convenceram", me parecendo apenas falas que explicitam o não conhecimento sobre a sua origem, razões e significados. Uma das explicações, por exemplo, dada a mim por uma *calin* baiana há muitos anos, dizia que a *pinta* é uma versão do *bindi*[171], apetrecho cultural-religioso tradicionalmente usado por mulheres indianas, utilizado no centro da testa, que pode ser uma joia ou uma pintura, geralmente de cor vermelha.

Essa explicação, contraditória, não pareceu conectar nem os sentidos do *bindi*, nem sua estética, pois, enquanto o *bindi* é usado no centro da testa, a *pinta de cigano* é feita na bochecha (ou no queixo), em qualquer dos lados do rosto, e é de cor azul ou preta – pois geralmente é feita com tinta de caneta, utilizando-se uma agulha, sendo uma arte caseira[172]. O *bindi* tem um significado religioso, ainda que seja um elemento estético que pode compor a indumentária da mulher indiana, ao passo que a *pinta Calon* não possui conexão com nenhuma ideia religiosa.

---

[171] Palavra originária de *bindu*, que no sânscrito antigo significa "ponto".

[172] A confecção se dá da seguinte maneira, seguindo um processo semelhante ao da tatuagem profissional, com máquina de tatuar: derrama-se um pouco de tinta de caneta no local onde se deseja tatuar. Em seguida, com uma agulha desinfetada (queimando sua ponta, ou limpando-a com álcool), começa-se a perfurar a pele repetidamente, inserindo e retirando rapidamente, lembrando o movimento da agulha da máquina de tatuar ou de uma máquina de costura. no exato local onde está a tinta. Esses movimentos fazem com a tinta penetre na derme (2ª camada de pele).

Outra explicação, curiosa, que ouvi há anos, por parte de alguns ciganos paulistas, é de que essa *pinta de cigano* seria, "antigamente, um sinal de nascença de todos os ciganos", como se fosse um "marcador racial", biológico, gravado na pele, especificamente no rosto, e que definiria um verdadeiro cigano. Tal "marcador racial", assim como a *mancha mongólica* – mancha escura na pele das costas ou do quadril do recém-nascido, seria, em tempos antigos, um "sinal racial" exclusivo dos Calon, mas que, com a miscigenação com não ciganos, perdeu-se, sendo "necessário" agora confeccioná-la artificialmente (sempre que se desejar fazê-lo), seja para reforçar a *ciganidade* de alguém, seja para simplesmente marcar uma pessoa perante outros grupos não ciganos (e, eventualmente, não considerados ciganos – como os Rom, conforme vimos), a *calonidade*, isto é, essa *ciganidade* específica e particular dos Calon.

Em sua pesquisa entre os Calon de Mambaí-GO, Melo (2008, p. 46) não obteve uma explicação muito clara acerca do uso desse tipo de tatuagem no rosto, mas concluiu que a *pinta* tem seu uso também dirigido por gênero, ou seja, a *pinta* na bochecha direita seria usual entre os homens, ao passo que a *pinta* na região do queixo, nas mulheres. Isso não ocorre no *Povo da Alaíde*. "*Nóis colocamos a pinta em qualquer lugar no rosto, mas mais é nas bochecha*" (Marcelo, novembro de 2023).

FIGURA 70: FIGURA APRESENTADA POR MELO (2008) PARA ILUSTRAR O USO DA *PINTA DE CIGANO* EM HOMENS E MULHERES.

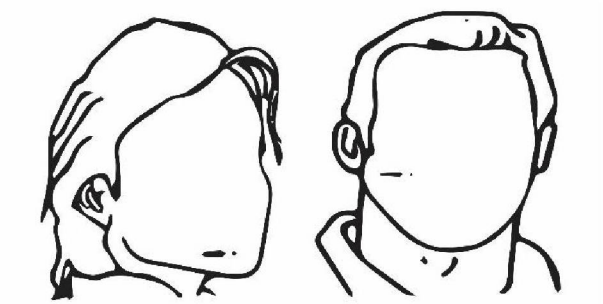


Figura 13 - Localização da marca identitária na face de um homem e na de uma mulher.

FONTE: Melo (2008, p. 46).

Em sua tese Melo associou a prática aos "ciganos berberes do Norte da África", mas não apresentou uma explicação plausível para essa conexão com os Calon brasileiros, tema que merece uma investigação. Para os Calon do *Povo da Alaíde* a *pinta* é apenas uma "tradição". "*Essa é uma tradição do cigano, coisa dos antigos, mas não tem um significado, é uma coisa pra beleza, e nem todo cigano faz*" (Marcelo, novembro de 2023). "*A pinta é só alguns ciganos que fazem, só pra ficar bonito, é uma tradição*" (Fabiano, novembro de 2023). "*É pra ficar bonito que nóis faz essa pinta, é tipo uma enfeite na cara*" (Duda, novembro de 2023).

FIGURA 71: DUDA POSSUI A *PINTA DE CIGANO* NO ROSTO, AO LADO DIREITO, NA BOCHECHA.



FONTE: O autor (2024).

FIGURA 72: BIANCA, FILHA DE DUDA, POSSUI A *PINTA DE CIGANO* DO LADO OPOSTO (ESQUERDO).
Nota: segundo Duda, quando essa tatuagem foi feita, há anos, ficava pouco mais acima de onde está agora. segundo disse, com o crescimento de Bianca a pinta mudou de lugar, descendo.



FONTE: O autor (2024).

Ferrari (2010) mencionou esse elemento, em sua etnografia, quando expos o caso de Adriana, uma cigana *romi Kalderash* que se casou com um Calon. Eu a conheci há muitos anos, quando passou uma temporada em Curitiba com seu grupo. De fato, o caso dela é o único que conheço pessoalmente (casamento entre uma mulher *romi* e um homem *calon*), e, me chama a atenção o que Ferrari identifica em sua pesquisa, ao conversar com Adriana: "Filha de pais kalderash, Adriana casou-se com um calon. Fez a pintinha no rosto e veste as roupas 'de calin'" (FERRARI, 2010, p. 138).

> Uma conversa com uma romni Kalderash que se casou com um calon e se "fez" calin: "Os Calon faz pintinha de tatuagem e as ramin[173] não." [Mas você tem umas pintinhas...] "Tenho porque meu marido fez" [Você tem tatuagem também de ramin?] "Não. Nenhuma." Por quê? "Porque nossa tradição não usa." Não? "Não. É muito difícil. Algumas só que tem; não é todas que tem; a pintinha é de Calon" (FERRARI, *op. cit.*, p. 149).

Em minha longa amizade com os Calon portugueses no Brasil, os quais conheço desde o ano de 2004, pouco ouvi falar sobre tatuagens e marcas de nascença, mas lembro-me de uma conversa com Antonio, um comerciante dessa comunidade em Curitiba, que me contou que a *calin* M. – esposa de um dos anciãos do grupo – "*quando era jovem, tinha beleza destacada, principalmente por ter uma pinta de nascença na testa, igual a uma indiana*". Durante a escrita do presente texto estive no Paraguai, numa viagem a trabalho. Quando retornava ao Brasil a pé,

[173] Ao falar "*ramin*" ela se referia ao termo para "mulher cigana de etnia Rom", cuja forma comum é *romi*. Quando conheci Adriana ela já falava pouco o idioma *romanês* que, não obstante ser sua língua materna, foi sendo inutilizada na convivência intensa com sua nova família Calon. Lembro-me dela falar com sotaque *calonizado*, provável motivo pelo qual falou "*ramin*" ao invés de *romi*, quando de sua conversa com Ferrari.

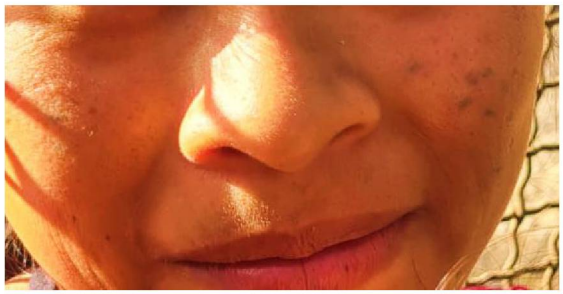
pela Ponte da Amizade, vi uma mulher indígena que pedia esmolas sentada no chão, e percebi que tinha pintas tatuadas no rosto. Parei para conversar buscando, quem sabe, alguma associação entre a *pinta de cigano* e as suas tatuagens. Ao questioná-la, sua resposta foi a mesma que ouço dos Calon: "*é só pra ficar bonito*".

FIGURA 73: CIGANA *CALIN* PORTUGUESA M.; PINTA DE NASCENÇA NA TESTA.



FONTE: O autor (2005).

FIGURA 74: MULHER INDÍGENA PARAGUAIA COM PINTAS TATUADAS NO ROSTO.



FONTE: O autor (2024).

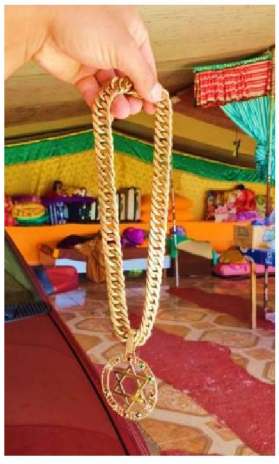
Outro elemento do arsenal estético do *Povo da Alaíde* é o ouro, material que simboliza e comunica prosperidade de quem o possui. É comum que homens e mulheres do grupo usem correntes, brincos, anéis e pulseiras de ouro. "*Cigano gosta de ouro, é uma tradição do cigano usar ouro*" (Marcelo, abril de 2024). De fato, no dia a dia, é possível perceber o uso de adornos de ouro, no entanto esse uso cotidiano é limitado. Usa-se em maior quantidade, bem como peças mais vistosas e caras, em ocasiões especiais, como as festas de casamento e visitas. No entanto, o destaque do uso do outro está, como um *sinal diacrítico*, na sua presença na boca, em forma de dentes[174].

FIGURA 75: COLAR (BIJUTERIA).



FONTE: O autor (2024).

FIGURA 76: CORRENTE DE OURO.



FONTE: O autor (2024).

[174] O uso de *dentes de ouro* não é exclusivo de ciganos, sendo uma prática encontrada em outros povos e contextos. Nos Estados Unidos, por exemplo, é comum em alguns grupos afrodescendentes o uso de *dentes de ouro*, denotando *status* econômico. Antigamente, no Brasil, mesmo brasileiros comuns tinham o hábito de usarem, principalmente porque era um material bastante usado pelos dentistas em restaurações dentárias.

FIGURA 77: ANÉIS PERTENCENTES A UMA *CALIN*.



FONTE: O autor (2024).

FIGURA 78: ANÉIS NA MÃO DE UM *CALON*.



FONTE: O autor (2024).

O *Povo da Alaíde*, diferente de alguns outros grupos que aos poucos deixam essa prática (*Cf.* CAMPOS, 2015, p. 77), mantém o hábito, dando-lhe especial valor. Suas explicações sobre o artefato apontam para a diferenciação entre ciganos e não ciganos, considerando seu lugar de fala como Calon. "*Os dente de ouro é uma marca do calon e que faz a diferença, é a caixa postal do calonzinho*" (Marcelo, março de 2024) – um *sinal diacrítico*.

Há diferentes tipos de *dentes de ouro*: "*Tem o dente inteiro que é colocado o pino dentro, na gengiva, tem a capa, que o dente é serrado e fica fininho, e é colocada uma capa cimentada no dente, e tem a ponte, que é quando a pessoa perde os dente e coloca tudo ponhado, dente postiço*" (Marcelo, março de 2024).

O "*dente inteiro*" mencionado por Marcelo se refere ao implante dentário, cujo processo envolve a colocação cirúrgica de suporte ou estrutura de metal no osso, substituindo a raiz dentária, e que permite ao dentista montar um dente substituto sobre ela. A "*capa*" é a faceta dentária que, como o nome já diz, se refere a uma capa fina (no caso aqui, de metal) que encobre o dente natural, dando-lhe a aparência do material que o reveste. Quanto a "*ponte*", se refere, basicamente, a um conjunto de dentes artificiais que preenchem a lacuna aberta devido a perda de dentes naturais. Há diferentes tipos de pontes e elas são presas ou a dentes naturais (no caso da "ponte tradicional" e a "ponte de cantiléver") ou "adesivadas" (coladas) (como a prótese de Maryland).

Segundo a comunidade "não é fácil encontrar dentistas que façam a colocação de dentes de ouro", pois se trata de um serviço que exige "habilidade e capricho", evitando problemas futuros. Além de ser algo caro, "é um serviço para quem entende e que já conhece cigano", "dentista ruim", dizem, "acabam com os dentes de ciganos". O valor de uma coroa (dente) de ouro é variável, mas, segundo o grupo, tem um custo médio (em valores atuais) de

cerca de R$ 900,00, quando feita em ouro 18 quilates, pesando, segundo se diz, cerca de uma ou duas gramas. "*Faz a conta Igor. É caro pra caramba, quem tem todos os dentes, igual minha mãe, pensa no custo disso*" (Marcelo, março de 2024). De fato, segundo Marcelo, a coroa não é "*cem por cento feita de ouro, pois isso deixaria a peça muito fraca*", sendo, portanto, misturada com outros materiais, de forma que o dente fica mais brilhoso e forte. "*Tem material que os dentistas misturam que deixa o dente mais vermelhado e outras misturas que deixa o dente mais amarelo*" (Marcelo, março de 2024). "*Se colocar o material puro, o dente cai, dá muito problema*" (Vilmar, março de 2024).

A origem do uso de dentes de ouro, segundo Zumbroich e Salvador-Amores (2010), está ligada à estética corporal, como decoração e ornamento. É uma prática que, segundo pesquisas arqueológicas, remonta a quatro mil anos, no sudeste da Ásia. É algo ligado a modificações dentárias por parte de povos indígenas, e repudiado por exploradores europeus[175].

Os primeiros vestígios de uso de ouro nos dentes foram encontrados em Luzon, ilha das Filipinas, entre os séculos XIV e XV.

> A evidência mais antiga de ornamentação dentária em Luzon vem do registro arqueológico da fase proto-histórica tardia (ou emergente) da cronologia das Filipinas [...]. Entre os cinquenta e um sepultamentos, que foram desenterrados do cemitério do século XIV ao XV d.C. de Balingasay, em Bolinao (província de Pangasinan), apenas oito tinham dentições com ornamentações de ouro em vários graus de elaboração, geralmente na forma de até nove pinos de ouro por dente [...] Plugues de ouro foram martelados em pequenos orifícios perfurados nos dentes e, finalmente, assumiram a forma de uma ponta delicada, disco ou escama de peixe [...] Cerca de metade das dentições, mas normalmente não aquelas que tinham decorações douradas, apresentavam evidências de limas e também manchas (*Op. cit.*, p. 7, tradução minha).

A prática do uso de *dentes de ouro* por parte dos Calon não encontra muitas explicações, mas acredita-se que tenha surgido como uma estratégia de proteção de recursos econômicos, uma vez que, em tempos de perseguição, não havia bancos e outras formas de se proteger o patrimônio. A vulnerabilidade a assaltos e/ou ataques policiais poderiam resultar na perda de todo o ouro acumulado, material esse que servia como moeda corrente em determinados contextos históricos e culturais. Isso está diretamente associado ao corpo, uma

---

[175] A apreciação indígena das modificações dentárias contrasta fortemente com a atitude ocidental trazida a essas práticas. Os primeiros exploradores europeus do Sudeste Asiático raramente ficavam intrigados, mais frequentemente repulsados quando confrontados com dentes lixados, tingidos ou modificados de outra forma (*Op. cit.*, p. 4, tradução minha).

vez que ter ouro em si mesmo, fundido ao próprio corpo, pode ser visto como uma "pessoa valiosa", o que promove jactância, viabilizando a ostentação e imagem de "poder". Nesse sentido, quem tem mais ouro, evidentemente, tem mais recursos e, consequentemente, tem mais poder. Não à toa que a chefe Alaíde, de todo o seu povo, é a única que tem todos os dentes de ouro.

Não obstante o grupo não saber explicar precisamente a origem do uso de dentes de ouro, falando apenas em "tradição dos antigos", essa ostentação é, segundo se diz, almejada por todos.

> É o sonho de todo calon usar dente de ouro. Mas é muito caro e nem todo mundo tem condição. Pra tu ver, cada coroa custa uns novecentos reais. É dinheiro. Só pra fazer a base, o preparo dos dentes pra colocar o ouro, tu já gasta uns três mil reais, três e quinhentos, às vezes quatro pau. É caro, mas é sonho de todo cigano colocar. É claro, tem uns que não coloca mesmo com condição, porque depende o gosto de cada pessoa, mas é difícil. A maioria usa. Todo cigano que tem condição vai lá e coloca, é sonho de todo cigano (Marcelo, março de 2024).

Marcelo conta que a maioria das pessoas do grupo possuem entre doze e dezesseis dentes de ouro, ao passo que sua mãe, Alaíde, tem o dobro. Algumas pessoas possuem poucos dentes, três ou quatro, principalmente devido à limitação financeira. Ainda que o grupo se refira aos dentes de ouro como *sinal diacrítico*, é curioso que muitos deles os tenham colocado há poucos anos. "*A mãe colocou faz vinte e oito anos, mas eu coloquei faz um ano e meio, ou dois anos, no máximo. Não tinha dinheiro pra colocar antes*" (Marcelo, março de 2024).

FIGURA 79: DIFERENTES PERFIS DENTÁRIOS COM OURO – *POVO DA ALAÍDE*.



FONTE: O autor (2024).

FIGURA 80: DIFERENTES PERFIS DENTÁRIOS COM OURO – OUTROS GRUPOS CALON.



FONTE: O autor (2024).

As imagens acima mostram os diferentes "arranjos" do ouro nos dentes. Há quem coloque ouro apenas nos dentes incisivos centrais superiores, outros acrescentam a esses os incisivos laterais e os caninos. Outros chegam aos pré-molares e molares, completando todos os dentes. Há quem coloque ouro em apenas alguns dentes, aleatoriamente, a depender da noção de beleza, inclusive, às vezes, deixando o dente parcialmente coberto. Alguns grupos apresentam desenhos no ouro, enfeitando os dentes com figuras de estrelas, corações e outras imagens.

Não há uma informação consensual sobre a idade a partir da qual se pode usar os *dentes de ouro*. Segundo Marcelo (março de 2024) um *calon* ou *calin*, quando tem condições econômicas, os coloca "*partir dos 16 anos de idade*", período em que, segundo diz, acredita-se que "*os dentes não crescem mais*". Zenaide (março de 2024), sogra da Raíssa, diz que desde "*os doze anos já coloca, mas tem gente que coloca nos filhos com quatro, cinco aninhos de idade*".

Quanto a manutenção, é apenas escovação e uso comum de fio dental. "*Não precisa de manutenção especial, porque é só escovar. Como o ouro não deixa grudar comida nos dente, e nem careia os dentes, então é só escovar direitinho que os dente dura muito tempo*", conta Marcelo (março de 2024). Ele diz ainda: "*é ruim quando dentista cola um dente no outro; daí fica ruim porque não tem como passar o fio, e fica esquisito*".

Nem todo dente de ouro é ouro. Ciganos com menos condições econômicas às vezes colocam outros metais, mais baratos, chamados plaquê, metal goldent e latão. Dessa forma tenta-se igualar-se, senão na impressão de *status* econômico, ao menos em estética perante outros ciganos. Lembro-me de participar de um evento no Governo Federal, em Brasília, e estar acompanhado, no quarto do hotel, de um amigo Calon que usava *dentes de ouro*. Eu não sabia

de que material eram. Na manhã seguinte à nossa chegada, logo que me levantei senti um cheiro forte do que parecia ser combustível, e não vi meu colega em sua cama, mas ouvi sons vindos do banheiro.

Quando lá cheguei vi meu amigo perante o espelho, passando um pano nos dentes. Dei risada e, curioso, lhe perguntei o que estava fazendo, ao que me respondeu: "*Hoje é um dia especial Igor. Se eu vou ver o presidente, preciso deixar meus dente brilhando. Tô passando kaol, pra deixa os dente bem brilhante*"[176]. Perguntei-lhe então se ouro precisava desse tipo de cuidado, e ele me disse: "*Isso aqui não é ouro não, Igor, é plaquê*"[177].

5.7 *Trabalho de cigano*

Vamos pensar agora sobre o que os Calon chamam de *trabalho de cigano* e que também é entendido como um elemento diferenciante em relação a não ciganos. Quero apresentar apenas algumas dessas atividades, tratando daquilo que entendo que, no grupo em tela, se destaca como *sinal diacrítico*, problematizando a questão econômica da comunidade.

Um *calon* não aceita ser mandado, estar sob o comando de não ciganos. Ter um patrão – ainda mais *gajon* – que lhe daria ordens, é algo impensável. A autonomia é uma marca dos Calon no que se refere ao trabalho. Nesse sentido, o *Povo da Alaíde* vive, até o presente momento, de forma independente no que diz respeito às atividades econômicas. Ferrari (2010, p. 35-36) identificou essa mesma característica entre os Calon de Santa Fé do Sul-SP:

> Os Calon que conheci jamais se empregam. A ideia de se submeter a alguém, ainda mais um *gadje*, com carga horária fixa, é completamente alheia ao modo de vida do homem e da mulher calon. Em Santa Fé do Sul, onde havia quarenta anos vivia uma rede de parentes, que contava com cerca de 100 pessoas, uma velha calin usava a noção de "trabalho" para definir um "não-calon", em oposição à noção de "viagem" que definia o calon. Eu perguntava sobre a genealogia dos ciganos da cidade, procurando saber quem havia se casado com não ciganos: "E fulano, é cigano?", "Não. Fulano trabalha. Ele não viaja". O que define um calon é como ele vive: se "trabalha", não é calon. "Trabalhar", nesse contexto, não tem o sentido geral de uma atividade que envolve esforço físico e mental para obter um resultado, mas antes, significa especificamente um "emprego assalariado", ocupando uma posição subordinada, submetida a um horário fixo etc. O "trabalho gadje" contrasta com a noção calon de "viagem", que engloba aspectos

[176] Trata-se de um produto químico comumente usado na limpeza e polimento de metais, com uma fórmula eficaz composta por álcool, olaína, querosene, amônia, bentonina e sílica, o que faz com que os metais voltem a ter brilho.
[177] Plaque é um metal dourado de pouco valor que imita objetos valiosos, muito usado em bijuterias.

> econômicos e sociais de sua visão de mundo. Esses Calon de Santa Fé costumam viajar sazonalmente, comprando e vendendo cobertas e toalhas, e, depois de "fazer um dinheiro", retornam às suas casas na cidade. Quando viajam, vivem em barracas, produzindo uma intensa convivência familiar e um modo de vida compartilhado.

Tal relato demonstra muita semelhança com o pensamento Calon do *Povo da Alaíde* sobre o assunto, no entanto, é importante destacar que, possivelmente devido ao processo de *parada* que o grupo experimenta, algumas pessoas (como Fabiano, Cassiano e outros), tem buscado e/ou estão abertos a oportunidades de trabalho fixo, ainda que reconheçam os obstáculos relacionados a documentação (carteira de trabalho, comprovante de residência fixa), leitura e qualificações básicas exigidas nos estabelecimentos (conhecimento de informática, cursos, capacitações etc.)[178].

Atualmente o *Povo da Alaíde* se ocupa de seis atividades econômicas, a saber, as *vendas*[179] – de produtos alimentícios, medicinais e têxteis industrializados (panos de prato, pomadas, balas de goma etc.), os *rolos de carro* (negociações e trocas de veículos), a *breganha* (empréstimo) de dinheiro (sobretudo entre parentes ciganos), a *costura* (confecção) e venda de *vestidos de cigana*, a *leitura de mão* (quiromancia) e a mendicância (*manguiá* – termo da *chibi*). Podemos considerar também que os dois idosos do grupo (Alaíde e Bastião) recebem benefícios do governo, o que conta na economia local.

Dessas atividades há as que servem de base, ou seja, que são mais comuns e indispensáveis, e outras são esporádicas. A confecção e venda de *vestidos de cigana*, por exemplo, segundo dizem, só ocorre sob demanda, eventualmente, quando alguém ligado a terreiros de umbanda ou dançarina (de "dança do ventre") encomendam[180]. O *manguiá* e a *leitura de mão*, foram, no passado, básicas, mas atualmente eventuais, assim como o *rolos de carro*. O recurso do "*aposento*" – no caso de Alaíde e Bastião, como dizem, bem como as *vendas* e o *empréstimo de dinheiro*, por outro lado, dão o sustento cotidiano ao grupo.

---

[178] Sempre que demandado o Instituto PluriBrasil tem auxiliado os Calon nessa área. Ajudas foram dadas, por exemplo, na organização de currículos e orientação para a confecção de carteira de trabalho, bem como tem sido ofertado um curso de alfabetização ao grupo.

[179] Na esfera da prática comercial dos Calon está o *drabe*, que seria, basicamente, o comércio de alguns produtos específicos, dentre os quais pomadas e chás. O que diferencia o *drabe* de uma simples venda é o processo de abordagem do Calon, que vai até a casa das pessoas e lhe oferece seu produto. É quase um "comércio em domicílio". Essa prática, no entanto, envolve dinâmicas identitárias dos Calon que, para fugir do preconceito, muitas vezes omitem sua identificação étnica, motivo pelo qual me privo de estender e/ou descrever mais detidamente sobre o tema, que, como objeto antropológico é interessantíssimo.

[180] As giras ciganas invocam entidades ditas ciganas, como a Pomba Gira Cigana e outros espíritos. Suas indumentárias precisam ser etnicizadas, motivo pelo qual, eventualmente mulheres ciganas étnicas, de acampamentos, são procuradas para confeccionar vestidos.

No *Povo da Alaíde*, diferente de alguns grupos Calon, tanto homens como mulheres se dedicam ao trabalho, ainda que haja divisões por gênero. Há, também, a divisão de atividades por gênero. A leitura de mão, nesse grupo, não é uma atividade masculina, assim como a costura. A única atividade exclusiva dos homens são os *rolos de carro*. As demais atividades são unissex: as *vendas*, a mendicância, e a *breganha* (empréstimo) de dinheiro. No *Povo do Biráco*, diferentemente, apenas os homens saem para atividades comerciais[181], ao passo que as mulheres são "donas de barraca", dedicando-se exclusivamente aos filhos, ao marido e ao cuidado do acampamento.

As *vendas*, ainda que fundamentais, não são cotidianas, mas seguem uma agenda guiada pela necessidade. Geralmente trabalha-se quando se percebe a necessidade de dinheiro para fazer compras, ou quando, sabe-se, é "época de pagamento" dos não ciganos, "entre os dias cinco e vinte de cada mês". Sendo assim, na maior parte do tempo, as pessoas da comunidade estão no acampamento, onde vivenciam suas relações internas intensamente. Tal comportamento é estranho a mentalidade não cigana ocidental, pautada pela ótica do "progresso" produzido pelo desenvolvimento capitalista, onde se trabalha com afinco cotidianamente, deixando pouco tempo para as relações familiares e comunitárias. Nesse sentido os ciganos se situam "fora do sistema", autodeterminados e ao mesmo tempo alheios aos "rumos econômicos da sociedade", ainda que sujeitos aos seus efeitos.

Essa condição os coloca sob suspeita e sujeição a estereótipos, como o de "vagabundos" e "gente ociosa", tal como vemos no romance de Manuel Antônio de Almeida, *Memórias de um sargento de milícias* ([1854] 2006, p. 27), que assim descreve os ciganos:

> Com os emigrados de Portugal veio também para o Brasil a praga dos ciganos. Gente ociosa e de poucos escrúpulos, ganharam eles aqui reputação bem-merecida dos mais refinados velhacos: ninguém que tivesse juízo se metia com eles em negócio, porque tinha certeza de levar carolo. A poesia de seus costumes e de suas crenças, de que se fala, deixaram-na da outra banda do oceano; para cá só trouxeram maus hábitos, esperteza e velhacaria [...] Viviam em quase completa ociosidade.

Essa visão do "cigano vagabundo" é importada da Europa, onde as comunidades sempre foram perseguidas e odiadas, associadas a delinquentes desocupados. Segundo Fraser (1997), dos meados do século XVI até a última parte do século XVIII – 200 anos – não obstante

[181] Eventualmente algum homem ou mulher não cigana aparece no acampamento pedindo para ler a mão, ou pedir rezas, oferecendo pagamento para tal.

os ciganos oferecerem serviços legítimos à população sedentária, as potências europeias rechaçavam sua presença no continente. Eram vistos como criminosos "simplesmente por causa da sua posição na sociedade", sendo associados a "vagabundagem" (*Op. cit.*, p. 131). Isso foi de tal forma que se aprovaram leis específicas para o combate de "ciganos vagabundos", como a lei aprovada em 1562 ("Lei para novo castigo de vagabundos que se dizem Egípcios [ciganos]") que tentava distanciar os ciganos da população comum, não cigana.

A referida lei impelia as pessoas não ciganas a companhia de pessoas "ociosas e ímpias" e especificava que

> qualquer pessoa de 14 ou mais anos que fosse encontrada, por um mês de uma só vez ou de várias vezes na companhia desses vagabundos que se dizem Egípcios [ciganos] ou a falsificar, transformar ou disfarçar-se no seu traje, fala ou outro comportamento, como... Egípcioso, receberia a morte e a confiscação de terras e bens (FRASER, 1997, p. 133).

Essa construção odiosa da mentalidade europeia, tratando os ciganos como "gente inútil", gerou, no fundo inconsciente do senso comum, a ideia de que cigano é sinônimo de vagabundo, prejudicando a percepção de eventuais vantagens do estilo de vida cigano desapegado da atividade focada em busca econômica, como por exemplo um maior convívio familiar e comunitário, ou um cuidado pessoal com a saúde mais eficiente.

É importante destacar que, em meados da Idade Média, mendigos, ladrões e pessoas pobres eram vistos como gente perigosa que poderia espalhar doenças. Os ciganos estavam incluídos nessas categorias. Nessa época muitas cidades europeias criaram sistemas organizados para dar assistência aos pobres, dentre os quais a Lei dos Pobres (*Poor Law's*) na Inglaterra, que, no fim, era mais punitiva do que assistencialista, pois criminalizada quem não trabalhava, combatendo a "vagabundagem e a mendicância", prendendo "vagabundos", que eram enviados para Casas de Correção (*workhouses*)[182] e prisões (*Cf.* MALTHUS, 1998).

No Brasil, essa mentalidade também teve sua construção, a partir da ótica europeia, distinguindo "pobres dignos" dos "indignos", onde ciganos foram classificados na segunda categoria. Fato é que, como minoria étnica diante de grande pressão oriunda da sociedade envolvente, os ciganos mantiveram um estilo de vida que colocou o trabalho apenas como instrumento de obtenção de recursos necessários – apenas necessários – para a sobrevivência,

---

[182] Segundo Bastos (2018). "a internação nesses centros era a única modalidade de socorro que deveria ser oferecida, assegurando que apenas os verdadeiramente desesperados recorressem à ajuda pública. Em prol de se promover o espírito de independência e dignidade entre a gente comum, condição imprescindível para a felicidade da sociedade, era preciso que o ato de se solicitar qualquer espécie de abono público fosse revestido de desonra, e o solicitante estigmatizado".

esquivando-se das forças assimilativas que buscavam "disciplinar" aqueles que não se encaixam no ideal supremacista das culturas hegemônicas. Nesse sentido o movimento itinerante foi, em termos, de grande valia, pois que, uma vez rejeitados por moradores locais numa determinada região onde se instalavam por determinado tempo, logo buscavam outro lugar onde poderiam reiniciar o ciclo comercial temporário.

Pesquisas etnográficas entre outros grupos Calon, e que abordam a perspectiva não cigana sobre esse elemento, demonstram que a percepção *ciganofóbica* europeia tem sua continuidade na mentalidade do Brasil colonizado.

> Em lugares onde vivem ciganos, é comum observarmos, nas falas da população local não cigana, convicções elaboradas por meio de rótulos e estereótipos, como as expressões: "cigano não gosta de trabalhar", "cigano não trabalha", "é um povo preguiçoso" etc. Tais expressões não pareciam (de acordo com as nossas observações *in loco*), corroborar com a perspectiva dos ciganos inquiridos sobre as mesmas questões (GOLDFARB; DANTAS, 2019, p. 146).

Muitos não ciganos reproduzem os estereótipos baseados naquilo que ouvem e leem, reforçando a repulsa social "anticigana", o que acaba por perpetuar o distanciamento social desse grupo, que, ao menos coletivamente, não é incluído e é visto como um "povo à parte", anormal e "fora dos padrões". Nisso temos o estigma, e, no caso dos ciganos, um estigma desumanizante, como demonstrou o texto de Manuel Antônio de Almeida, onde identifica os ciganos como "praga". Quanto a isso Goffman (1982, p. 15) diz que,

> por definição acreditamos que alguém com um estigma não seja completamente humano. Com base nisso, fazemos vários tipos de discriminações, através das quais efetivamente, e muitas vezes sem pensar, reduzimos suas chances de vida. Construímos uma teoria do estigma, uma ideologia para explicar a sua inferioridade e dar conta do perigo que ela representa, racionalizando algumas vezes uma animosidade baseada em outras diferenças, tais como as de classe social. Utilizamos termos específicos de estigma como aleijado, bastardo, retardado, em nosso discurso diário como fonte de metáfora e representação, de maneira característica, sem pensar no seu significado original.

Os ciganos do *Povo da Alaíde* trabalham? Sim. No entanto a forma com que se relacionam com o trabalho está longe de ser nos moldes da mentalidade capitalista. Sua ótica é diferente. O trabalho é, via de regra, um elemento de subsistência, e isso em termos coletivos,

pois todos se ajudam mutuamente. Isso não ocorre entre todos os ciganos – Calon ou não – mas o *Povo da Alaíde* apresenta seu próprio modo de ser e fazer em relação a essa questão.

Enquanto para alguns *povos* Calon uma alta renda é prioridade (pois que se lhe assegura, além da simples subsistência, recursos para esbanjar e investir, dando porte de ostentação), o *Povo da Alaíde* quer "sobreviver tranquilamente", sem grandes ambições. "*Nóis trabalha pra viver*" (Fabiano, setembro de 2024). "*A gente faz os negocinho, um negocinho ali, outro aqui, pra dar pra família o melhor, mas sem aquela grandeza, sem luxo. O que nóis quer é viver de boa. Não precisa de luxo, de grandeza*" (Marcelo, setembro de 2024).

É importante que nos debrucemos sobre outros aspectos do trabalho. Um deles é averiguarmos a relação das atividades econômicas e o momento de transição que o grupo vivencia, a *parada*. As seis atividades citadas sempre foram exercidas nos tempos de itinerância, e, mesmo com o "*estacionamento*[183]" do grupo, permanecem sendo exercidas.

Outros grupos, como os Calon de Sousa-PB, que *pararam* há décadas, conforme vimos, mudaram suas atividades, adaptando-se a realidade do sedentarismo. Vistos como "preguiçosos", muitos – especialmente a geração atual – buscaram se qualificar para o mercado de trabalho, de forma que hoje há ciganos (homens e mulheres) atuando nas áreas da saúde, educação, comércio, segurança etc. Evidentemente que os estigmas são grandes obstáculos a serem superados nesse processo, já que levam não ciganos a evitar a convivência com ciganos.

A professora da educação básica do município de Sousa, Marcilânia Gomes, *calin* – a quem conheço pessoalmente, e que faz um trabalho exemplar de defesa dos direitos ciganos – em entrevista, contou sobre suas dificuldades para encontrar emprego: "*Era preconceito na escola, quando fazia entrevistas de emprego e falava o lugar que moro, na rua pelo fato de estar vestida diferente. Dizem que somos ladrões, pedintes, desocupados e que não gostamos de trabalhar*" (GOMES *In*: JORNAL DA PARAÍBA, 2022).

Em minhas entrevistas ouvi Délia (em Julho de 2024), esposa de Leandro, contando que alguém lhe ofereceu um emprego num estabelecimento, sem que ela pedisse, para que "fosse a zeladora do local". "*Eles me ofereceram um trabalho, pra limpar o lugar lá, mas num dá pra aceitar porque, uma que eu tenho as crianças, e como é que vou cuidar delas e trabalhar o dia inteiro lá, né? Outra, eles me ofereceram esse trabalho sem saber que eu sou cigana, e se eles descobrirem vão me dispensar*".

Sua fala mostra esse outro aspecto do trabalho: é no trabalho que a *calonidade* é manipulada pelo grupo, uma vez que a necessidade financeira "fala mais alto" que uma pretensa

[183] Um dos sinônimos para *parada*, usado pelo grupo.

necessidade de afirmar-se etnicamente perante a sociedade não cigana. O "preço social que se paga" por pertencer a um grupo étnico minoritário em meio a uma sociedade excludente invariavelmente afeta a questão financeira, ainda mais pensando num grupo como o *Povo da Alaíde*, cuja renda se obtém de trabalhos pouco rentáveis. Esconder a identidade étnica parece algo compreensível quando tal atitude pode facilitar o ganho.

Por isso, tanto o relato de Marcilânia como o de Délia, sinalizam os obstáculos da autoapresentação no campo do trabalho. Quanto a isso, considerando que as *vendas* são as principais atividades econômicas do grupo, e que se trata de algo que exige o contato direto com potenciais clientes, nem todo contato comercial dos ciganos se faz com a *calonidade* "às claras". O relato de Fabiano e de Duda nos ajudam a entender essa lógica.

"Quando eu vou vender balinha de goma no sinaleiro eu não mostro que sou cigano. Quando um gajon veja que é cigano não dão atenção. Por isso nóis tem que esconder que é cigano se a gente quiser vender alguma coisa. O preconceito é muito" (Fabiano, julho de 2024).
"Quando eu vou trabalhar eu passo esmalte branco nos dentes pra esconder os dente de ouro. Se o gajon vê que é cigana num dá atenção, não dá bola e nóis não vende, e nóis precisa vender" (Duda, julho de 2024).

5.7.1 *Sair de escoteiro*

Quero apresentar aqui uma das formas de exercício das atividades econômicas, que é o "*sair de escoteiro*", ou, como dizem, "*ir girar*". Trata-se de uma prática muito antiga. A primeira vez que ouvi a expressão "sair de escoteiro" foi na capital do Rio de Janeiro, lá pelos anos 2003, quando, ocasionalmente me deparei com algumas *calin* que estavam *lendo a mão* na Praça da República. Elas me disseram que "*estavam de escoteiro*", mas que moravam no município de Tanguá-RJ. Curioso, perguntei o que significava tal expressão, ao que me explicaram que era "sair para trabalhar longe de casa por uns dias".

Sair de escoteiro (ou "*ficar de escoteiro*") é, portanto, sinônimo de viagem temporária a trabalho, com dois objetivos principais: "conseguir dinheiro" (através de algumas das atividades econômicas já mencionadas, sobretudo pela *venda*, *leitura de mão* ou *mendicância*) e "ver se o lugar é bom para o trabalho", tal como se fosse uma "pesquisa comercial" (explorar o potencial comercial do lugar). Essas viagens, quando ocorrem – geralmente mensalmente – duram cerca de três dias, mas podem se prolongar, a depender dos bons negócios, chegando a durar um mês, o que é raro.

A incursão é cheia de desafios, desde os financeiros – para a viagem em si, alimentação e, por vezes, a hospedagem em alguma pensão – até os logísticos. A principal regra dessa prática é que ninguém pode ir sozinho, estando sempre acompanhado, geralmente em grupo[184], que fica hospedado em diferentes lugares, a depender das circunstâncias e condições econômicas. Há cidades em que o grupo pousa em posto de combustível, em outro lugar em hotéis ou pensão, debaixo de uma árvore etc. É muito comum solicitar aos donos de galpões vazios a permissão para a estadia durante o tempo necessário.

Quando as condições não são favoráveis para a estadia em hotéis ou postos de combustível, então busca-se um local qualquer que pelo menos dê-lhes a sensação mínima de segurança, que os proteja de chuvas e ventos, um lugar minimamente tranquilo e possível de se armar uma barraca pequena[185] ou montar uma rede.

FIGURA 81: REDE E MOSQUETEIRO. INSTALAÇÃO IMPROVISADA DURANTE O PERÍODO DE *ESCOTEIRO*.



FONTE: O autor (2024).

FIGURA 82: FAMÍLIA DEBAIXO DE UM BARRACÃO NUMA CIDADE DO INTERIOR DE SANTA CATARINA, DURANTE O PERÍODO DE *ESCOTEIRO*.



FONTE: O autor (2024).

FIGURA 83: RODRIGO BATENDO PALMAS NUMA CASA PARA NEGOCIAR SEUS PRODUTOS.



FONTE: O autor (2024)

FIGURA 84: INSTALAÇÃO IMPROVISADA DEBAIXO DE UM BARRACÃO.



FONTE: O autor (2024).

[184] Por conta da frequência das crianças (desse grupo) na escola, é raro que elas viajem junto com os pais. É mais comum que o casal viaje e deixe as crianças aos cuidados da Alaíde ou da Titi. Às vezes *o giro* é feito apenas pelos homens, mas nunca é feito apenas pelas mulheres. Alguns *giros* acontecem com apenas uma dupla masculina, que seria o número mínimo de pessoas para a viagem.

[185] Por prevenção, sempre é levada, na "saída de escoteiro", uma lona pequena.

Quando o grupo é maior, usa-se mais de um carro para a viagem. Quando se usa a barraca na hospedagem, muitas vezes os próprios veículos servem como ponto de apoio para amarrar as cordas e/ou montar mosqueteiros[186]. No caso do uso de barraca durante *o giro* o local escolhido deve observar a distância de rios e rodovias. "*Nóis não fica perto de rio, por causa da criançada. Vai que uma criança cai no rio e é levada embora. A mesma coisa ficar perto demais de uma estrada, é um perigo. As nossas crianças é muito inquieta e é perigoso*" (Cassiano, julho de 2024).

O *giro* acontece quando o dinheiro está escasso e se vê necessário uma renda maior do que o que se consegue nas *vendas* locais. A ideia de se conseguir um dinheiro extra leva os Calon a decidirem-se pela prática. Não existe um planejamento prévio que determine um local e data específica, senão que as melhores datas são o começo do mês, quando, se sabe, os potenciais clientes recebem seus salários.

5.7.2 *Breganha de dinheiro*

Trata-se de um sistema interno de empréstimo de dinheiro para parentes próximos e amigos, com exceções para pessoas de fora (não ciganos). Como se trata de um grupo socialmente vulnerável, com algumas dificuldades sociais e econômicas, quando o empréstimo ocorre, geralmente é de pouca monta. Como fenômeno antropológico, o empréstimo está ligado a uma cultura de solidariedade interna, entre ciganos, uma vez que se trata de um "socorro familiar" a alguém que precisa do dinheiro para pagar algo (dívida, tratamento de saúde, compra de veículo etc.) ou simplesmente porque está sem dinheiro suficiente para o dia a dia, por um período, sendo necessário recorrer a algum parente que eventualmente tenha algum dinheiro para emprestar.

Diante disso existe "*o que faz a breganha*[187]" – o que empresta um determinado valor – que é aquele que busca atender a necessidade e/ou o pedido do solicitante, e existe o *devedor*. O negócio envolve combinados em relação a devolução do dinheiro para um determinado prazo, com um juro acertado por ambas as partes. É diferente da agiotagem praticada por não ciganos (e que é crime, segundo a legislação[188]), uma vez que, na informalidade familiar e/ou na rede

---

[186] Protegendo-se do incômodo e/ou perigo de cobras, aranhas, pernilongos e sapos.

[187] Segundo o que me foi explicado, o termo *breganhar* foi adotado pelos ciganos da linguagem do campo para se referir a trocas, negócios, transações e comércio.

[188] No Art. 4º. da Lei nº 1.521, de 26 de dezembro de 1951 (BRASIL, 1951), que "altera dispositivos da legislação vigente sobre crimes contra a economia popular" diz que: "Constitui crime da mesma natureza a usura pecuniária ou real, assim se considerando: a) cobrar juros, comissões ou descontos percentuais, sobre dívidas em dinheiro superiores à taxa permitida por lei; cobrar ágio superior à taxa oficial de câmbio, sobre quantia permutada por

étnica, não ocorre a cobrança de juros abusivos e nem hostilidade, especialmente por se tratar de um sistema interno dos ciganos e estar sujeita aos princípios intrínsecos relacionados à honra pessoal e familiar subtendido na *lei cigana*. A *breganha de dinheiro* visa, em última instância, a construção e/ou fortalecimento de laços familiares e comunitários.

> Quando eu empresto um dinheiro pra um parente meu, ou pra alguém do meu povo, eu faço amigos, ou fico mais amigo ainda da pessoa que me pediu pra dar uma mão. Nós combina o juro que ela vai pagar depois, mas é um juro pequeno, porque senão ninguém consegue pagar. De qualquer jeito esse dinheiro do juro é bom pra quem empresta, porque faz um dinheirinho com aquilo. Nós somos pobre e não tem dinheiro grande pra emprestar para parente, por isso empresta pouco, só pra dar aquele socorro, entende, e depois, quando recebe, tem o juro que você ganha (Marcelo, julho de 2024).

As palavras de Marcelo demonstram a importância do "giro econômico" que o empréstimo de dinheiro promove. No *Povo da Alaíde* há um ou dois principais "*que faz a breganha*", mantendo o sistema interno de movimento financeiro, na busca pelo sustento familiar.

5.7.3 *Leitura de mão*

Conforme já mencionado, a *leitura de mão*, ou quiromancia, não é uma prática comum do *Povo da Alaíde* – apenas a Titi o faz[189], quando solicitada e/ou quando tem a oportunidade – no entanto entendo ser importante abordar esse tema considerando que é comum no Brasil que o estereótipo da "cigana que lê a sorte" é presente no imaginário popular, o que não isenta o referido grupo. Trata-se de uma prática que de fato não tem nada de religioso, ao menos da

---

moeda estrangeira; ou, ainda, emprestar sob penhor que seja privativo de instituição oficial de crédito; (Vide Lei nº 1.807, de 1953) b) obter, ou estipular, em qualquer contrato, abusando da premente necessidade, inexperiência ou leviandade de outra parte, lucro patrimonial que exceda o quinto do valor corrente ou justo da prestação feita ou prometida". *Cf.* https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l1521.htm Neste momento tramita na Câmara dos Deputados o Projeto de Lei 2328/07, que visa descaracterizar "a ocorrência de crime de usura ou agiotagem quando a taxa de juros cobrada for inferior à praticada pelas instituições financeiras. O projeto altera o artigo 4º da Lei dos Crimes contra a Economia Popular (1.521/51) [...] O objetivo da proposta [...] é acabar com uma distorção, já que atualmente as instituições financeiras podem cobrar qualquer taxa de juros, enquanto particulares são enquadrados como criminosos, mesmo cobrando juros inferiores aos praticados no mercado" (BRASIL, 2008). *Cf.* https://www.camara.leg.br/enquetes/374870

[189] Essa "extinção" da prática pode ser observada em outros povos Calon, como por exemplo, os Calon de São Gabriel (Belo Horizonte-MG) que, conforme diz Campos (2015, p. 70), "no São Gabriel os relatos são de que a prática já existiu, mas hoje já foi extinta".

parte das mulheres ciganas, mas é feito a partir da sensibilidade psicológica da pessoa que lê a mão da outra.

A prática é simples: a pessoa cuja mão será "lida" estende uma das mãos, qualquer uma delas, para que seja lida pela quiromante. A *calin* observa a palma da mão por alguns instantes e, como que "lendo" as linhas começa a apresentar o que está "marcado" nas mãos, sejam fatos do passado, do presente ou do futuro. Geralmente a *calin* começa falando de algumas situações difíceis pelas quais a pessoa passou ao longo da vida, em seguida ela tenta *linkar* essas falas com o presente, concluindo com uma perspectiva de futuro. Em termos gerais o roteiro abrange o passado, o presente e o futuro. As falas são algo como, "*aqui está marcando que uma pessoa da sua família passou por uma doença há pouco tempo e você sofreu muito. Você ainda continua triste com essa situação. Aqui está marcado que esse sofrimento vai passar*".

O valor (econômico) da *leitura de mão* geralmente é, na prática, definido pelos clientes, ainda que as *calin*, quando perguntadas, apresentem um preço – sempre aberto à pechincha. No caso da Titi, ela lê a mão em pelo menos duas situações geralmente imprevisíveis: quando é identificada como cigana na rua e alguém lhe pede para "ler a sorte", e quando, em sua barraca, alguém chega na comunidade, e o grupo a indica.

O mesmo acontece em outros grupos sulistas, já que suas mulheres ficam no acampamento. Em minha pesquisa etnográfica no *Acampamento Jair Alves*, em 2017, pude observar isso.

> Também testemunhei algumas visitas de clientes não ciganos solicitando uma "consulta espiritual", que acontecia em forma de "adivinhações" e subsequentes "conselhos" para solução de eventuais problemas que a pessoa estava vivenciando. A ideia amplamente difundida de que todo(a) "cigano(a) lê a sorte" atraía alguns clientes ao grupo, que se beneficia financeiramente dessas consultas esporádicas. De fato, o Acampamento Jair Alves não tem como fonte de renda a prática da quiromancia (leitura da mão) como vimos anteriormente, mas o fato de serem ciganos – e reconhecidos assim – automaticamente os situa como quiromantes aos olhos da sociedade ampla (SHIMURA, 2017, p. 112,113).

A quiromancia cigana na Europa era conhecida como *buena dicha*, e, como um "serviço", prestava conselhos e previsões do futuro da pessoa, satisfazendo clientes. Juan de Dios Ramirez Heredia, sendo Calon, diz que a *leitura de mão* é uma habilidade de interpretação dos gestos do cliente, o que está ligado a "perspicácia de nossas ciganas" que adivinham "mais

no gesto e na atitude do solicitante do que na leitura mesma das linhas de sua mão". Segundo diz, a *leitura de mãos* é

> realmente uma atividade inocente [...] Nossas ciganas distribuem ilusão, preveem o nascimento de muitos filhos, prometem que vamos ganhar na loteria ou na sena, ou nos dizem que vamos encontrar um amor .... tudo isto sem esquecer a herança que logo vamos receber de um parente distante de cuja existência nem tínhamos conhecimento..... As artes adivinhatórias [são] resíduo daquilo que em outros tempos foi uma atividade mais histriônica do que qualquer outra coisa [...] Portanto, não se deve interpretar o fenômeno das artes adivinhatórias dos ciganos como uma disposição natural para o engano. Deve ser visto apenas como um meio de ganhar a vida, embora para isto tenhamos que usar muita comédia, muito palavrório e muita espontaneidade (HEREDIA, 1980).

Para usar a linguagem de Schepis (1999), as ciganas são, pois, "perfeitas psicólogas". Segundo Niffer Cortês (*In*: CAMPOS, 1999, p. 54)

> A quiromancia é a interpretação pessoal, de cada cigana, das linhas sagradas que são lidas, pois nem todas são interpretadas. Esse é um segredo que nenhum estudo vai conseguir alcançar, porque entre muito na intuição cigana, da vibração da mão da pessoa, da energia captada através de seus olhos e da expressão oculta em seu rosto.

Para finalizar este tópico é importante dizer que, por mais que em alguns grupos os homens também pratiquem a *leitura de mãos*, entre os Calon esse é um ofício predominantemente feminino. Conheço alguns Calon que sabem fazê-lo e o fazem quando solicitado – até mesmo de outras formas, como "ler as unhas"[190] – no entanto o que geralmente se vê (cada dia menos) são, como relata Adolfo (1999), grupos de mulheres ciganas nas praças, com suas roupas coloridas, dentes recobertos de ouro, e muitas mãos sendo lidas e sortes sendo desvendadas.

FIGURA 85: LEITURA DE MÃO.



FONTE: O autor (2024).

[190] Aprendi essa técnica com um grande amigo. Segura-se a mão da pessoa e lhe apertam as unhas, dedo por dedo, enquanto se conversa com o cliente, narrando alguns eventos do seu passado e do presente, anunciando, logo em seguida, eventos futuros.

5.7.4 Novos rumos

O fato do grupo estar *parado* há muitos anos tem-lhes provocado a pensar sobre novos rumos em relação aos ofícios. No período da pesquisa de campo fui acionado por algumas pessoas do grupo que me pediram para lhes ajudar a emitir a carteira de trabalho e montar currículos, exigência básica dos estabelecimentos nos quais buscavam trabalho. Fabiano foi uma das pessoas que mais me acionaram, desejando conseguir um emprego fixo próximo do acampamento. "*Preciso de um emprego Igor, não dá pra ficar parado, ou só vendendo balinha na rua. Tem que buscar alguma coisa melhor*" (Fabiano, março de 2024).

Cassiano, filho da Titi, também me solicitou ajuda nesse sentido. Na verdade sua mãe também me pediu ajuda para conseguir "algum emprego" para ele, que, nesse momento, está com 17 anos de idade, o que é um obstáculo. Seu pedido, repetido algumas vezes, foi para que eu a ajudasse a "ser um jovem aprendiz" (referindo-se ao Programa Jovem Aprendiz, que está vinculado a Lei 10.097, de 19 de dezembro de 2000, que facilita o ingresso dos jovens no mercado de trabalho sem comprometer seus estudos [191]), no entanto os critérios para o programa do Estado não se encaixam com a sua realidade sociocultural, o que inviabiliza esse caminho.

No caso de Cassiano, culturalmente falando, ele seria, em condições normais, um aprendiz de seu pai nas vendas e outras atividades. No entanto, o fato de ter perdido o pai em tenra idade, e ser criado apenas pela mãe, altera significativamente sua história, enfrentando diversos obstáculos no processo de formação dentre do grupo. As falas de Titi quanto a isso são recorrentes. "*Ah, Igor, ajuda o Cassiano a conseguir um trabalhinho, ele precisa fazer alguma coisa, senão vai ficar o dia inteiro na barraca sem fazer nada*" (Titi, agosto de 2023). "*O Cassiano precisa fazer alguma coisa, já com essa idade tem que se mexer, fazer alguma coisa, um trabalho, não sei*" (Titi, fevereiro de 2024).

No início de 2024 ele insistiu comigo para que o ajudasse a conseguir um emprego de atendente na lanchonete McDonalds. Busquei informações sobre isso, indo a uma de suas lojas, mas novamente, os critérios não se encaixavam. Às vezes, quando o grupo *sai de escoteiro*, Cassiano e Titi vão junto, dando a oportunidade de Cassiano cooperar com as atividades econômicas, "fazendo seu próprio dinheiro", vivenciando esse campo de sua cultura.

Ao longo do período de pesquisa de campo, quando das conversas em rodas mistas, por vezes as mulheres do grupo, quando ficavam semanas sem sair do acampamento para vender, me pediam para "ajudá-las a ter uma ocupação de trabalho" dentro do acampamento.

---

[191] *Cf.* https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L10097.htm

Seus pedidos eram no sentido de que o instituto poderia, quem sabe, oferecer-lhes algum curso profissionalizante ou atividade rentável. Sempre que eu lhes perguntava sobre o que seria melhor, e lhes pedia ideias, elas não sabiam responder. O assunto acabaria ali se eu não lhes oferecesse opções. Certa vez lhes perguntei sobre a costura e venda de *vestidos de cigana*, ao que responderam positivamente, afirmando se tratar de um investimento necessário, especialmente em máquinas de costura, já que as suas eram velhas sempre estavam com problemas.

Outra ideia que surgiu – e que as deixou, num primeiro momento, entusiasmadas – foi ampliar a fabricação e comercializar os colares artesanais de bijuterias que elas fazem para si mesmas. Em tempo oportuno, o instituto atendeu essas demandas, doando duas máquinas de costura para o grupo, bem como abrindo um minicurso de bijuterias, investindo capital no primeiro lote de peças, para que então elas mesmas, vendendo, dessem continuidade. De fato as máquinas de costura serviram em muito para suas atividades na confecção dos vestidos, no entanto o curso de bijuterias teve menos fôlego e acabou não dando continuidade.

86



FIGURA 86: TITI MOSTRANDO COLAR PRODUIZO POR ELA.
FONTE: O autor (2024).

87



FIGURA 87: MINICURSO DE BIJUTERIA (VISTO DE CIMA).
FONTE: O autor (2024).

88



FIGURA 88: DUDA COSTURANDO ROUPAS PARA COMERCIALIZAÇÃO, EM MÁQUINA DOADA POR PROJETO DE EMPREEDEDORISMO ÉTNICO.
FONTE: O autor (2024).

89



FIGURA 89: MINICURSO DE BIJUTERIA (VISTA DE LADO).
FONTE: O autor (2024).

Independente dos desdobramentos desses projetos, é evidente a busca do grupo por novos rumos profissionais, entendendo que estão vivendo numa nova realidade, marcada por transformações que afetam sua cultura como um todo. É perceptível também que há certa preocupação dos pais em relação aos filhos. "*Nossos filhós tão estudando, e quem sabe o que vai ser? O ritmo do cigano tá meio que acabando. Se nóis fica parado muda tudo*" (Rodrigo, novembro de 2023).

6 A *VIDA NAS BARRACAS*

> *"O que eu mais gosto da barraca é que ela é aberta, e o vento bate na cara da gente. O que eu menos gosto é quando venta muito e chove, e a barraca cai"* (Cassiano).

FIGURA 90: CASSIANO EM FRENTE A SUA BARRACA.



FONTE: O autor (2024).

A região em que o *acampamento* do *Povo da Alaíde* se encontra *parado* é reconhecida, atualmente, pela presença de hotéis (por ser próximo ao Aeroporto Afonso Pena), residências e barracões comerciais, razão pela qual é marcada pelo intenso trânsito de veículos[192]. A *parada* como termo nativo cujo sentido mais comum é o de "pausa temporária" nas viagens que deslocam a pequena comunidade a diferentes lugares é um fenômeno a ser investigado em relação ao estilo de vida na comunidade. Essa condição tem-se prolongado, durando muitos anos (desde 2017), e o grupo verbaliza com frequência o seu desejo pela *morada*, ou seja, a sedentarização, tal como ocorreu com outros grupos Calon, parentes e não parentes, em distintos lugares, que lhes servem de modelo.

[192] Entre as Ruas Mandaguari, Guaraqueçaba e Manoel Ribas, no bairro Jardim Cruzeiro. O grupo está nesse local porque o terreno faz parte da sua rota há mais de quarenta anos, sendo usado como espaço para instalação de acampamento temporário. No entanto, como veremos, o grupo está fixado no local há alguns anos, sem se deslocar.

A *parada* atual, uma vez tendo como lugar um terreno público municipal[193] – e não uma propriedade privada, comprada ou alugada – soa como uma espécie de "experimento sociocultural" do grupo, que, visando a possibilidade da *morada*, ainda se sente insegura, sem conseguir prever os desdobramentos futuros em relação à estadia no espaço. O terreno está numa região cobiçada pelo mercado imobiliário, a cerca de 100 metros da Rodovia Henrique Herwing[194], cenário que gera o temor do grupo em relação a uma eventual resistência do poder público, dos agentes do mercado imobiliário e, eventualmente, de moradores e comerciantes da região.

FIGURA 91: LOCALIZAÇÃO DO *ACAMPAMENTO* DO *POVO DA ALAÍDE* EM RELAÇÃO AO AEROPORTO AFONSO PENA.



FONTE: SÃO JOSÉ DOS PINHAIS (2025).

FIGURA 92: GLEBA – DUAS VISÕES: MAPA E FOTO.

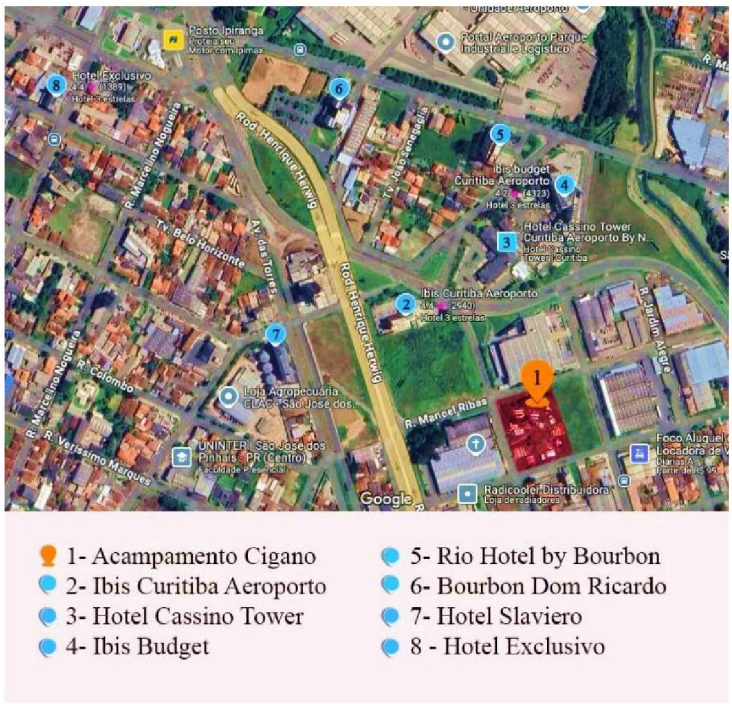


FONTE: SÃO JOSÉ DOS PINHAIS (2025); GOOGLE MAPS (2024).

[193] Segundo as informações da Prefeitura de São José, (acessadas pela Guia Amarela, mediante inscrição imobiliária), o terreno é indiviso, ou seja, não está dividido em lotes, sendo uma gleba de 5.246 m². O uso é permitido pelo poder público local, mas apenas verbalmente, sem nada documentado. Segundo as permissões de uso, o local pode ser usado para habitação unifamiliar, condomínio de sublotes, condomínio edilício horizontal, condomínio edilício vertical, habitação institucional, comunitário, comércio, serviço, e industrial.

[194] Saída importante da cidade em direção a Santa Catarina, próximo do entroncamento viário que se conecta ao Contorno Leste de Curitiba, que, por sua vez, tanto dá direção a São Paulo e a Paranaguá, como ao interior norte, nordeste do Paraná e outras cidades.

FIGURA 93: LOCALIZAÇÃO DO *ACAMPAMENTO* DO *POVO DA ALAÍDE* EM RELAÇÃO AOS HOTEÍS LOCAIS.



FONTE: O autor (2024).

Portanto, diante de um futuro imprevisível, a *parada* pode, a depender de diferentes fatores, se desdobrar num processo de regularização fundiária (cujo movimento já se organiza), ou seja, a concretização da *morada*. Se assim for poderá ocorrer diferentes processos, como a cessão de uso, ou a doação da terra, concessão etc., outorgando ao grupo a posse e uso do espaço de forma oficial (e consequentemente sua liberdade de permanência no local, permitindo-lhes construir casas de alvenaria, tal qual ocorreu em experiências de outras comunidades).

Não se pode descartar a ideia de que a atual *parada* seja, de fato, algo temporário, seja pela dificuldade de adequação a uma lógica sedentária (o que até então parece estar superado), seja pelo falecimento de alguém do grupo[195], ou por algum eventual conflito com moradores locais, ou qualquer outro motivo, resultando no deslocamento da comunidade rumo a outros lugares, mantendo a dinâmica itinerante, ou, quem sabe, buscando *parar* em outro lugar.

É importante que se diga que a cidade de São José dos Pinhais é rota de diferentes grupos Calon, que de tempos em tempos acampam em bairros de periferia. Mesmo antes do início da presente pesquisa, e até o final do trabalho em campo, estiveram presentes outros acampamentos, a saber, um grupo pertencente ao *Povo do Biráco*[196], e um pequeno grupo

[195] Fato que geralmente os força a deslocar-se, devido a costumes e crenças relacionadas ao dinamismo morte, luto e território (*Cf.* cap. 5; 5.3).

[196] O *Povo do Biráco* assim se identifica, considerando-se um "grande grupo", mesmo que divididos entre si, de forma que cada pequeno grupo se instala em diferentes lugares. Em minha pesquisa sobre esse povo demonstrei

pertencente ao *Povo dos Pelados*[197]. Tive a oportunidade de visitar ambos nesse período, e por conta de alguns projetos do Instituto[198] atendi algumas de suas demandas, o que me oportunizou entrevistas e registro de algumas imagens. Destaco que esses outros grupos não estão na mesma condição do *Povo da Alaíde* no que se refere a busca pela *morada*, não obstante expressarem verbalmente, eventualmente, o desejo por tal.

Essa *parada* mais prolongada do *Povo da Alaíde*, tal como está sendo vivenciada, não é novidade para o grupo, que já tentou *morar*, ou "parar para sempre", no município da Lapa-PR, onde possuem parentes. O conflito com moradores locais (não ciganos) os levou a desistir do processo naquela cidade, levando-os a buscar outra cidade, escolhendo São José dos Pinhais. O grupo elencou alguns fatores que, dizem, justificam seu desejo pelo "abandono" da itinerância:

1) Os eventuais conflitos provocados por gestores municipais, forças policiais e moradores não ciganos em outros lugares, que rejeitam a presença de ciganos – diferente de onde se encontram no momento, em que, em geral, percebem um maior acolhimento, apoio e aceitação (na escola, no posto de saúde, no comércio etc.), o que faz com que São José dos Pinhais seja visto como um cenário bem "diferenciado", agradável e desejável para se estabelecer raízes. "*Aqui nóis tá no céu. Quem mora aqui não quer sair mais. O povo é bom, os governante dá atenção*[199]*. Nóis temo amigos que dá uma força boa pra nóis*" (Marcelo, setembro, 2023);

2) O desgaste físico e econômico com as constantes mudanças em busca de melhores condições de vida (*"Nois não aguenta mais viajar, não acostuma mais a trabalheira que dá. Fora que gasta muito né"* (Rodrigo, abril de 2024);

---

que os acampamentos se dividem por diversas razões, especialmente devido a conflitos e zonas comerciais. O grupo por mim pesquisado, o *Acampamento Jair Alves*, era apenas um dos acampamentos do *Povo do Biráco*. A totalidade do povo, estimava-se na época, chegava a 700 pessoas.

[197] Assim como o *Povo do Biráco*, o *Povo dos Pelados* se divide em diferentes microgrupos, que se instalam em lugares diferentes. Isso se deve a distintas razões, desde conflitos familiares a condições econômicas, área comercial, reunião familiar etc.

[198] O Instituto PluriBrasil desenvolve diferentes projetos de assistência em comunidades de povos tradicionais, população negra e migrantes (refugiados e imigrantes). Além da incidência política e a participação em conselhos federais, estaduais, o Instituto desenvolve cursos profissionalizantes, aulas de português para migrantes, orientação em relação a documentação, apoio em saúde, cursos e capacitações para agentes públicos etc. (*Cf.* www.pluribrasil.org.br).

[199] A fala de Marcelo se refere apenas a eventual e aparente abertura ao diálogo de alguns agentes da administração de São José dos Pinhais, que, vez ou outra, atendem alguma demanda do grupo, como quando se solicita, por exemplo, a roçada do terreno. Ele se refere também "aos governantes" do Estado do Paraná e do Governo Federal, que já apresentaram algum interesse em atendê-los em situações pontuais, no entanto, como se verá capítulo 7, a administração pública (municipal, estadual e federal) apresenta muitas resistências, descasos e omissão em relação à comunidade.

3) A necessidade de estrutura mínima de sobrevivência (principalmente água, luz e segurança) e interação social, considerando a necessidade da escolarização para os filhos (*"A intenção nossa é não viajar mais, igual os outros ciganos que pararam e viraram morador"*; Titi, abril de 2024).

Fazendo o levantamento das últimas *paradas* foi-me contado que o falecimento do Vieira, marido da Titi, em abril de 2011, teve significativa influência no processo que culminou na *parada* atual, ainda que o fato em si não seja o motivo. Vieira foi vítima de um trágico acidente automobilístico em Guaramirim-SC, onde o grupo se encontrava na época. A tragédia levou o grupo a se mudar para o município da Lapa-PR, onde permaneceram por alguns dias[200]. Em seguida mudaram-se para São José dos Pinhais-PR (no mesmo local onde estão no momento), permanecendo ali por alguns meses. Por conta do comércio de vendas (*Cf.* cap. 6) decidiram retornar à Lapa – onde entenderam, na época, ser um campo mais rentável – permanecendo lá por cerca de cinco anos. Nos últimos meses de sua permanência lá, segundo contam, se desentenderam com alguns moradores locais (não ciganos), o que os fez sair do município e retornar para São José dos Pinhais, em 2017.

6.1 A *Vida nas barracas* e a *parada*

Vida nas barracas, como expressão nativa, designa uma característica central dos modos de vida tanto do *Povo da Alaíde* em si, como dos *Calon viajeiros*[201] da região sul do Brasil, em geral. É um aspecto que precisa ser entendido a partir de diferentes olhares, seja a história, as relações comerciais entre ciganos e com não ciganos, bem como as relações parentais, os conflitos internos e externos, e as condições de estrutura básica que os locais de *acampamento* oferecem ou não. Um grupo não acampa em um local que não ofereça as condições mínimas de sobrevivência, como o acesso à água (que pode significar o acesso a uma bica d'água natural, ou a compra de água de vizinhos, ou ainda a possibilidade de encher baldes num posto de gasolina próximo), ou onde seus integrantes não se sintam seguros, temendo serem alvos de eventuais ataques de grupos ciganos "inimigos"[202], ou serem agredidos pela polícia.

---

[200] O sepultamento de Vieira foi no município da Lapa. O grupo já vinha de uma longa jornada de mudanças no entorno de Curitiba antes de ir para Guaramirim. A vinda do grupo para a Lapa, para o sepultamento do Vieira, os levou a decidir permanecer no Paraná.
[201] Termo nativo para se referir aos Calon itinerantes, que estão constantemente viajando, sempre em movimento.
[202] *Cf.* Nota de rodapé nº 109.

Os relatos dos integrantes do *Povo da Alaíde* e dos visitantes frequentes é um tanto controverso quando os abordamos sobre o "prazer" pela *vida nas barracas*. Se, por um lado, faz-se veemente afirmação de que o viver em barracas é uma marca legitimadora do "verdadeiro cigano"[203], outros relatos expressam o forte desejo do abandono desse "estilo de vida" para uma "vida melhor" em casas fixas (ou, *casa de morador*[204]).

As constantes queixas de praticamente todos os interlocutores se relacionavam à "*canseira de viver na barraca*", ao trabalho de montá-las e desmontá-las, limpá-las, trocá-las e dar-lhes a devida manutenção. "*A gente não aguenta mais barracas, dá uma trabalheira. Tem que parar com isso e construir umas casinha*" (Leandro, maio de 2024). Quanto a isso, em março de 2023, numa reunião com agentes públicos no acampamento[205], Alaíde abordou a então diretora de Igualdade Racial do Governo do Paraná, Clemilda Santiago Neto, solicitando a ela que, sendo gestora da referida pasta, considerasse ajudar o grupo a "conseguir o terreno" para que, uma vez regularizado, o *povo* (as famílias da comunidade) pudesse sentir-se estável.

A expectativa da Alaíde era a de que poderia contar com o apoio do governo estadual num eventual pleito, baseado na ideia de um "direito do grupo permanecer no local por tempo indeterminado", ou, mais do que isso, "ser dono" daquele espaço, sendo livre para construir casas de alvenaria ou madeira, e organizar o espaço de uma forma mais confortável e segura. Esse pedido foi justificado a partir de diferentes questões, começando pela memória afetiva que o grupo tem em relação ao local, o qual utilizam há mais de 40 anos.

> Dotora, nós usamo aqui, esse terreno, faz mais de quarenta anos. Eu tenho foto da minha filha, Titi, quando era pequeninha aqui, bem ali naquele lugar. Ela já tem quarenta e um ano, dotora. Nós já tamo aqui faz muito tempo e não queremos sair mais, não queremo viajar mais (Alaíde, março de 2023).

As palavras de Alaíde, em outros momentos da pesquisa, relatam o ambiente físico, mostrando outro aspecto da memória que o grupo tem em relação ao terreno, apontando para a

---

[203] Nas palavras de Leandro (junho de 2023), "*um cigano verdadeiro mora em barraca*".

[204] Categoria nativa que designa as residências do morador não cigano (casas comuns de alvenaria, com banheiros, sala, cozinha, quartos, garagem etc.).

[205] A reunião aconteceu na barraca da Alaíde, e foi organizada por nós, Instituto PluriBrasil, a pedido do grupo, onde objetivamos debater a urgente necessidade de se construir um banheiro de alvenaria no espaço do acampamento, considerando que a pequena comunidade, uma vez estabelecida no local ininterruptamente desde 2017, ainda utilizava uma latrina improvisada feita de lona usada, que atendia a todos (crianças, mulheres gestantes, idosos etc.), oferecendo risco de doenças devido ao longo tempo de acúmulo de dejetos, considerando-se ainda o desconforto gerado pelo frio e chuvas, além dos olhares impudentes de transeuntes homens não ciganos, especialmente em relação às mulheres e meninas. Estiveram presentes na referida reunião a secretária de assistência social do município, Juliana Saraiva (e assessores), bem como as diretoras de igualdade racial (Clemilda Santiago Neto) e da mulher (Mariana Neris), representando o Governo do Estado.

perspectiva de um entrelaçamento entre o social e o material em relação ao espaço: "*Na época que nóis começou a acampar aqui não tinha nada, era só mato. Num tinha casa, estrada* [de asfalto]*, era tudo estrada de chão e mato pra todo lado. Meus filho cresceram aqui"* (Alaíde, junho de 2023). Nas palavras de Marcelo (junho de 2023): "*Isso aqui é terreno antigo nosso. Acho engraçado que nóis chegou aqui, pousava aqui, não tinha hotel, rua, casa, asfalto. Era tudo matagal, e olha como mudou"*. Segundo Titi (agosto de 2024) "*nóis mora aqui muitos anos. Eu lembro que tinha um avião velho aqui perto, ali nos meio do mato. Era uma avião grandão, virou sucata*". Fabiano disse: "*Esse terreno já até é conhecido como o terreno dos ciganos*", sugerindo a ideia de um topônimo[206]. Nas palavras de Marcelo (agosto de 2024)

> quem começou a usar esse terreno aqui, de primeiro, foi meu pai e o tio Chico. Aqui muitos ciganos já passou por aqui. Tudo quanto é povo já acampou aqui, até tacheiro, mas quem primeiro abriu esse terreno e começou a usar foi meu pai, mais de quarenta anos atrás. Isso aqui é um patrimônio nosso. Tem muito lembrança aqui.

Leandro conta que antes do período atual em que o *Povo da Alaíde* se encontra em *parada* ininterrupta no terreno (desde 2017), ele e sua família nuclear estiveram acampados no local por sete anos. "*Eu cuidei desse terreno sozinho, por sete ano. Eu e minha família. Depois tive que viajar, e os outros* [*Povo da Alaíde*] *colocaram acampamento aqui e ficaram por aqui daí. Quando eles chegaram aqui já tinha água, que eu coloquei junto com meu advogado, o doutor Marcelo, e com você Igor*". A fala de Leandro reforça a presença ininterrupta dos Calon no terreno "há anos". Ainda sobre a memória do grupo em relação ao terreno, Alaíde afirma:

> Nóis mora aqui há tanto tempo, que aqui é um lugar nosso, sabe?! Eu tenho foto antiga das crianças aqui. A Titi mesmo, era pequena quando chegou aqui, eu tirei foto dela. Tem foto da minha mãe com as crianças aqui nesse terreno, tem umas foto que comprova aqui o lugar, tem foto dentro da barraca, mas tem foto que mostra os pinheiro e as crianças, hoje tudo grande (Alaíde, junho de 2023).

As afirmações insistentes do grupo em relação ao uso do terreno por, pelo menos, "mais de quarenta anos", me chamou a atenção, de forma que organizei um mutirão com Titi, Duda, Marcelo, Alaíde, e algumas crianças, visando encontrar as fotos mencionadas, em seu

---

[206] "O mesmo que nome de lugar" (OLIVEIRA, 1980, p. 390). Nadal (2017) fez um estudo sobre topônimos ciganos na Espanha, demonstrando que muitos lugares utilizados por grupos itinerantes acabam sendo conhecidos por essa presença étnica no local: "rua dos ciganos", "praça dos ciganos", "estrada cigana", "terreno dos ciganos" etc. No entanto, segundo Nadal (2017, p. 53, tradução nossa), "muitos topônimos cujos protagonistas são os ciganos não aparecem nas nomenclaturas oficiais".

acervo. Encontramos apenas algumas, não tantas como esperávamos, e isso devido ao fato de que, devido a goteiras nas lonas das barracas, não raras vezes, os documentos, fotos, receitas médicas etc. acabam sendo danificados durantes as chuvas. E não somente isso, mas ouvi Titi dizendo que, por vezes, ela mesmo rasgou algumas fotos muito antigas, pelas quais não havia quem se interessasse. As imagens a seguir fazem referência a algumas memórias que se tem da presença do grupo no terreno em São José dos Pinhais, onde se encontram atualmente, desde o ano de 2017.

FIGURA 94: FOTO ANTIGA, COM DIFERENTES PESSOAS DA MESMA FAMÍLIA, TIRADA EM MEADOS DA DÉCADA DE 1990. Nota: da esquerda para a direita: Titi (vestido rosa), Duda (camiseta e saia azul), Zica (mãe da Alaíde; roupa marrom) com o Fabiano no colo (vestimenta vermelha), Sidneis (sobrinho da Alaíde – calça vermelha), e Goiano (sobrinho da Alaíde). Destaque para o cenário físico: o terreno não tinha árvores tão altas na época.



FONTE: Acervo da comunidade (1994?).



FIGURA 95: DUDA, COM CERCA DE UM ANO E MEIO DE IDADE, NO INÍCIO DA DÉCADA DE 1990.
Nota: Afirma-se que as árvores ao fundo estavam no local onde hoje se encontra um barracão, na Rua Manoel Ribas (uma das três ruas que contornam o espaço do acampamento).
FONTE: Acervo da comunidade (1991?).



FIGURA 96: ALAÍDE COM SUA NETA ESMERALDA (FILHA DO MARCELO; COM CERCA DE CINCO MESES DE IDADE), NO COLO.
Nota: Na foto é possível ver os barracões que estão ao entorno do acampamento.
FONTE: Acervo da comunidade (2011?).

FIGURA 97: RAÍSSA, COM CERCA DE 3 ANOS DE IDADE. A FOTO ESTÁ NO MESMO CENÁRIO DA FIGURA 94. FONTE: acervo da comunidade (2010?).





FIGURA 98: ALAÍDE (VESTIDO BORDO), COM A DUDA AO SEU LADO; TITI AO FUNDO (VESTIDO ROSA CLARO; NA ÉPOCA COM CERCA DE 10 ANOS).
FONTE: Acervo da comunidade (1992?).



FIGURA 99: IVAN (FILHO DA DUDA) – CERCA DE 4 ANOS DE IDADE, E CASSANDRA (FILHA DA TITI), COM CERCA DE 14 ANOS.
Nota: na foto é possível ver a mesma árvore (Araucária), que continua atualmente no terreno (*Cf.* figuras 139 e 153).
FONTE: Acervo da comunidade (2016?).



FIGURA 100: CASSIANO COM CERCA DE 8 ANOS E IDADE. AO FUNDO PODE-SE VER A ARAUCÁRIA QUE ESTÁ NO TERRENO ATÉ OS DIAS DE HOJE.
FONTE: Acervo da comunidade (2016).



FIGURA 101: FOTO NO CASAMENTO DA CASSANDRA COM FAIRAM.
FONTE: Acervo da comunidade (2018).

Em sua abordagem à diretora Clemilda, Alaíde também mencionou as relações estabelecidas com os equipamentos sociais da região, mencionando o fato de que seus netos estão matriculados e frequentam a escola local, que está a uma quadra de distância, bem como o fato de que a vizinhança já os conhece, com quem cultivam bons relacionamentos. Ela também mencionou que ela, os filhos e netos usam o posto de saúde mais próximo, bem como consomem produtos e serviços na região. Diante dessa abordagem, a diretora encorajou o pleito afirmando que, uma vez analisando a legislação e somando forças políticas, seria possível "*pensar em possibilidades em relação a essa questão*", considerando, inclusive, outros caminhos, como um eventual "reassentamento" para outra localidade.

6.1.1 A expectativa da regularização fundiária

Porque o *Povo da Alaíde*, busca agora, um território que possa ser entendido como sua propriedade definitiva? Segundo Guimarais (2012, p 79) "muitas vezes, a ausência de território desqualifica os ciganos para o reconhecimento como uma nação". O intento de estabelecer-se oficialmente, isto é, de forma reconhecida pelo poder público, dá sinais de um processo de autoestímulo à ideia do recebimento (dos de fora) e a produção (dos de dentro) de uma valorização conectada aos benefícios comuns à cidadania. Ter uma terra é sinônimo, pensa-se, de estabilidade e reprodução da cultura sem os mesmos riscos próprios da itinerância. Sendo assim, a comunidade deseja ser incluída naquilo que entende ser direitos à terra, à sua própria terra.

Quanto a isso, ao longo da história dos ciganos brasileiros, poucos terrenos utilizados por comunidades chegaram a ser regularizados, e cada processo rendeu intensos debates públicos que envolveram tanto as comunidades, como o Estado e a academia. No final de março de 2024, o Marcelo, inspirado pelo recente caso de cessão de terreno que beneficiou ciganos Calon no Rio Grande do Norte, reforçou-me um pedido de ajuda nessa questão, considerando a situação do seu grupo. "*Igor, nós queremos morar. Seria bom você continuar a nos ajudar nisso*". O caso mencionado por ele chamou a sua atenção especialmente pelo fato que o poder público local permitiu à comunidade "construir unidades habitacionais", numa área de 2.500m², no município de Rafael Fernandes, pertencente ao patrimônio do Governo do Rio Grande do Norte (*Cf.* RIO GRANDE DO NORTE, 2024).

Três casos ocorridos anteriormente a esse se tornaram notórios no âmbito da academia e da militância cigana nos últimos anos, a saber, 1) o pleito da comunidade Calon do bairro São Gabriel, em Belo Horizonte-MG; 2) as moradias fixas das comunidades Calon da cidade de Sousa-PB; e 3) o uso de um terreno pela comunidade Calon em Sobradinho-DF.

O primeiro caso, em Belo Horizonte, se desdobrou a partir de ameaças de despejo e reassentamento por parte do Estado, gerando forte reação da comunidade, cuja liderança acionou parcerias com associações e a busca de apoio do Ministério Público Federal (MPF), no que obtiveram êxito.

> O caso de São Gabriel/Belo Horizonte emergiu de uma disputa fundiária, gerada pelo poder público, no ano de 2011. O Departamento Nacional de Infraestrutura e Transportes (DNIT) e a Prefeitura de Belo Horizonte (PBH) indicaram uma área pública conhecida como Beira Linha para a realocação de famílias não ciganas que seriam atingidas

> pelas obras de duplicação do Anel Rodoviário. Parte da Beira Linha/São Gabriel é o local onde vivem as famílias ciganas calon há mais de 30 anos. Em 2011, essas famílias receberam, em mãos, uma ordem de despejo para saída do local com prazo de 30 dias. Por meio do protagonismo da liderança cigana – Carlos Amaral – e o acionamento de uma rede de parceiros, as famílias calon decidiram permanecer no local e iniciou-se uma negociação junto à Secretaria de Patrimônio da União (SPU) (PEREIRA, 2019, p. 17).

A ordem de despejo trouxe várias questões à tona, uma vez que a comunidade não se sentia assistida pelo poder público. "Como não possuem a titulação da terra ocupada há mais de 30 anos, são impedidos de construir casas de alvenaria e de ter acesso a bens de necessidades básicas como água, saneamento básico e energia elétrica" (MAPA DE CONFLITOS, [2014?]). Soma-se a isso que, "além da falta de comprovante de residência, muitos nunca tiveram documentos civis ou frequentaram a escola. Com isso, sofrem diversas dificuldades de acesso a serviços de saúde e para realizar compras ou matrículas escolares" (*Idem*).

A reação da comunidade se organizou em torno da "defesa de seu território, por meio da *Associação Guiemos Kalons (AGK)* a partir de 2011. Depois de muitas lutas e injustiças, o Ministério Público Federal (MPF) intercedeu a favor das famílias" (*Idem*). Sem o MPF dificilmente haveria essa vitória, que culminou na entrega da certidão de posse (em 2013), pelo que puderam construir casas de alvenaria no local.

> A certidão que reconhece o uso do território tradicional Calon no bairro São Gabriel é um importante passo no processo de regularização fundiária em favor da comunidade. Ela também registra, por meio de coordenadas geográficas, a localização exata e todos os limites do imóvel. Com o documento, os integrantes da comunidade poderão, a partir de agora, providenciar o cercamento da área, com a finalidade de protegê-la de eventuais esbulhos ou de qualquer ocupação que possa comprometer a integridade do terreno no qual residem (JUSBRASIL, 2013).

Tive a oportunidade de visitar a comunidade de São Gabriel algumas vezes, sempre me reunindo com Carlos Amaral, presidente da *Associação Guiemos Kalons*. A primeira vez que o visitei, em 2012, ele falava sobre diferentes tensões em relação à área e, a partir de então, pude acompanhar um ou outro movimento do referido processo, sem, contudo, me envolver. Anos mais tarde, numa breve visita ao local, quando Carlos já não morava mais em Belo Horizonte e o processo já havia resultado em saldo positivo, admirei-me ao observar as casas de alvenaria construídas pelas famílias da comunidade, que agora contavam com infraestrutura

e tinham uma rede de apoio (amigos do poder público e academia) que poderia lhes socorrer e orientar em determinadas situações[207].

O segundo caso envolvendo um pleito por território, em Sousa-PB, diz respeito a uma população Calon que vive numa determinada área desde a década de 1980. Ao longo de nove anos (entre 2010 e 2019) fiz diversas visitas ao território, onde desenvolvi sólidas amizades com alguns moradores e chefes, pessoas queridas e sempre receptivas. As famílias vivem em gritante situação de vulnerabilidade social, morando em pequenas casas de alvenaria ou taipa, e o ambiente, sem muita estrutura, recebe pouca atenção do poder público. Em 2009 o Governo Federal, em parceria com a Prefeitura de Sousa, inaugurou um espaço[208] que se pretendia como centro de valorização cultural e consolidação da cidadania, o que (até o momento) nunca funcionou conforme o esperado[209].

Quanto à história da chegada dos Calon em Sousa, com vistas a moradia fixa, Moonen (1993) afirma que eles se estabeleceram ali devido ao suporte que encontraram num político local, Antônio Mariz, que os tratava com respeito.

> Até o início da década de 60 os ciganos ainda tinham uma vida nômade. Aconteceu então que no município de Sousa, em 1962, foi eleito um prefeito jovem, chamado Antônio Mariz. Não sabemos o que esse jovem realizou na época, mas logo conquistou a confiança e a amizade dos ciganos da região, "porque ele nos tratava com gente". O jovem prefeito depois se tornou deputado federal e senador, e sempre continuou tratando os ciganos "como gente", como faz até hoje. Bem diferente, portanto, de um certo ex-prefeito que, logo depois de eleito inclusive com os votos ciganos, disse que ia mandar cavar uma vala para enterrar todos os ciganos de Sousa (MOONEN, 1993, p. 11).

---

[207] Em julho de 2024 estive na comunidade Calon em São Gabriel e me admirei com a drástica redução da população cigana no local. É curioso como o "resultado final" da sedentarização, no fim, afetou a comunidade de forma drástica. Um calon idoso que permanece no bairro me informou que depois de um conflito ocorrido entre um homem não cigano e uma família Calon, há alguns anos, "a maioria" dos ciganos foi embora, restando poucas famílias no local. As casas das famílias que se foram, foram vendidas e o bairro não é mais caracterizado pela presença de ciganos, pois os que poucos que ainda vivem lá estão em casas, como que "diluídos" em meio a não ciganos do bairro.

[208] O Centro Calon de Desenvolvimento Integral (CCDI) foi construído a partir de uma parceria entre o Governo Federal – através da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) – e a Prefeitura de Sousa, com investimento financeiro da Eletrobrás.

[209] Segundo Cunha (2015, p. 75) "o Centro Calon de Desenvolvimento Integral, localizado entre os dois ranchos ciganos, tornou-se conhecido como 'primeiro centro de referência cigana da América Latina' ou, paradoxalmente, como o grande 'elefante branco' de Sousa [...] Permanecendo 'fechado' após sua inauguração (06 de agosto de 2009), as lideranças comunitárias, atualmente, têm se esforçado para inserir o CCDI nas dinâmicas locais realizando algumas atividades cujo objetivo maior é de fortalecimento e resgate cultural". Mesmo no corrente ano, 2024, o CCDI continua sem receber qualquer investimento público ou privado, dificultando seu uso proposto, mantendo-se, dessa forma, como um lugar de pouca utilidade.

Goldfarb (2013), ainda que reconhecendo o suporte de Mariz, identificou que o "processo de sedentarização" dos Calon em Sousa continha um teor clientelista:

> De acordo com os depoimentos, desde que foi prefeito da cidade de Sousa no ano de 1962, Antonio Mariz mostrou-se receptivo aos ciganos, propondo posteriormente a sedentarização, em troca da obtenção de muitos eleitores e seus votos [...] A sedentarização tende a ser explicada através da "bondade" de Mariz, que aparece como um "amigo", "justiceiro", "protetor" dos ciganos. Assim, as pessoas professam simultaneamente lealdade a Mariz e aprovação ou agradecimento pela moradia sedentária, traduzida nas ideias de "descanso", "sombra" ou "canto certo". É importante destacar que, se por um lado a moradia fixa acabou os tornando prisioneiros de suas próprias casas, pessoas "trancadas", por outro lado estas casas são concebidas como uma conquista, um amparo, uma proteção obtida graças a Mariz (GOLDFARB, 2013, p. 162).

É importante destacar que, por mais que essa população Calon esteja vivendo em Sousa há tantas décadas, a área ocupada nunca lhes pertenceu de fato, pelo que nunca tiveram nenhuma certidão ou outro documento, fato que sempre gerou tensões e inseguranças. Em 2020, no entanto, diante de invasões de algumas terras próximas das suas moradias, por parte de empresários com interesses imobiliários, o Ministério Público Federal recomendou que a prefeitura realizasse a regularização da área.

> Um grupo de aproximadamente 150 ciganos da região de Sousa está há pelo menos três semanas acampado num terreno próximo onde ficam as três comunidades ciganas existentes no município. O acampamento, segundo os líderes do movimento, é uma forma de protestar e de denunciar uma crescente onda de ameaças e tentativas de intimidação por parte de empresários da região que teriam interesses econômicos na área. O Ministério Público Federal (MPF), inclusive, avisou que está acompanhando o caso e informou que nesta sexta-feira (24) enviou um ofício à Prefeitura de Sousa recomendando uma solução imediata para a questão (G1, 2020).

Diante de processos morosos, em 2021 o Ministério Público Federal ajuizou uma ação considerando o usucapião coletivo dos imóveis possuídos pelas comunidades Calon de Sousa.

> A ação foi proposta em 26 de março de 2021 para beneficiar 522 famílias ciganas da etnia Calon que, por questões de sobrevivência, abandonaram o nomadismo, há quase 40 anos, e se estabeleceram no município sertanejo. A população total atual é de 1.845 pessoas, a maior comunidade cigana geograficamente fixada do Nordeste brasileiro. A

> área objeto da ação de usucapião tem 171.319,08 m2 e faz parte de um território bem maior reivindicado pelos ciganos. De acordo com parecer técnico antropológico já obtido pelo MPF, a área do território tradicional reivindicado pela comunidade cigana de Sousa é de, pelo menos, 7,008 km2, e o perímetro é de 12,786 km. Conforme o procurador da República Felipe Vasconcelos, que assina a ação, a posse tradicional sobre as demais áreas reivindicadas pela comunidade cigana será apurada em outro procedimento a ser instaurado para reunir maiores elementos de prova sobre a posse tradicional da região pela comunidade cigana de Sousa (BRASIL, 2021).

O terceiro caso, que segundo Pereira (2019, p. 211), está atrelado à "repercussão do caso-modelo de São Gabriel", foi em Sobradinho-DF, e talvez tenha mais proximidade com a realidade do acampamento do *Povo da Alaíde* do que os outros dois, uma vez que as famílias que ali se instalavam, moravam em barracas. Depois de um processo de demandas por parte dos líderes da comunidade, em 2015 o Governo Federal oficializou a cessão o uso de duas glebas na área da antiga fazenda Sálvia, no Núcleo Rural Córrego do Arrozal – a primeira de 2,2 hectares, e a segunda, de 3,5 hectares.

Todavia, em 2017, numa reunião com o Governo do Distrito Federal, a comunidade expressou o sentimento de insegurança em relação a sua permanência na área, uma vez que a cessão de uso não incluía a permissão para construírem casas de alvenaria, o que, a princípio, garantiria uma permanência longeva do grupo no local. Tal insegurança estava ligada ao fato de que o Governo de Brasília havia assumido a responsabilidade de instalar a infraestrutura (água, luz, esgoto e demais equipamentos públicos) e tais compromissos ainda estavam pendentes.

O caso da cessão de uso de terreno para os Calon de Sobradinho tem a sua peculiaridade: o grupo começou a se estabelecer no local apenas a partir de 2009 (*Cf.* DISTRITO FEDERAL, 2015), diferente do *Povo da Alaíde*, ou da comunidade Calon de São Gabriel e a de Sousa, presentes nos respectivos terrenos de moradia há décadas. O fato da comunidade de Sobradinho se encontrar no centro do poder público nacional, com um suposto "fácil acesso" a parlamentares e gestores locais, pensa-se, pode "favorecer" um processo de celeridade em relação a suas demandas, uma vez que os líderes tinham mais condições de exercerem incidência política presencialmente, *in loco*, apenas se articulando e agendando reuniões estratégicas com pessoas estratégicas. Não à toa que o principal líder da referida comunidade, senhor Wanderley da Rocha, alcançou rápida fama na militância cigana e tornou-se figura expressiva sempre presente em reuniões relacionadas ao tema cigano em Brasília.

Ele se tornou conhecido nacionalmente por ter obtido êxito célere em seu pleito por um território, de forma que o que ali se fez ficou sendo visto como "modelo de cessão para uma comunidade cigana inédito no País" (*Idem*). Em seu acesso a parlamentares, como o Senador Paulo Paim, por exemplo, também cooperou no processo e desenvolvimento do Projeto de Lei (PL) 248/2015 (*Cf.* BRASIL, 2022) que cria o "Estatuto dos Povos Ciganos", matéria atualmente ainda em tramitação no Congresso Nacional[210].

O *Povo da Alaíde*, longe dos centros de poder, e com pouca ou nenhuma articulação política, se concentra na vida comunitária do *acampamento*, ainda sem pleitear o terreno de forma planejada e sistemática, mas apenas ocasionalmente, quando tem a oportunidade de conversar com algum agente público, e isso geralmente através da interlocução de quem não pertence ao grupo, como é o meu caso, e de outros (ativistas, visitantes do poder público, advogados etc.). Numa produção audiovisual que o nosso Instituto organizou para uma audiência pública em 2015, no Senado Federal, Délia disse: "*nosso sonho é ter nossa casinha própria, ter água, luz, nosso chuveiro, tudo certinho pra nóis. Nóis somos gente também. Tem muito racismo no Brasil*". O senhor Osvaldo, pai de Leandro, vivo na época, disse: "*Que o cigano seja reconhecido por esse Brasil afora, pelas autoridade, pelo povo. A discriminação contra cigano tá muito nesse Brasil [...] eu quero que o povo me ajude que eu fique toda a vida num lugar pra não viajar mais*".

Vemos na fala da Délia uma aparente associação entre a posse de uma casa própria, confortável, "com água, luz e chuveiro", com a ideia de humanidade ("*somos gente também*"), apontando para a noção de que a *vida nas barracas*, sem a estrutura de uma moradia fixa, seria algo "desumano", para "não gente", pois não oferece o conforto almejado ou "digno". A expressão do senhor Osvaldo pela "*parada* vitalícia" também sinaliza a rejeição pela continuidade da *vida nas barracas*. Relatos semelhantes me foram concedidos ao longo dos anos, não somente durante o tempo em campo, junto a interlocutores que continuam morando em barracas.

Neste momento atual, histórico, da *parada* do *Povo da Alaíde*, percebe-se nitidamente um desejo coletivo de que o terreno onde se encontram seja "destinado ao seu uso exclusivo e permanente", considerando os elementos de memória e relações com o ambiente, serviços públicos e privados acessados, e as pessoas com quem possuem boas relações, ao seu redor. Há,

---

[210] O Projeto de Lei 248/2015, originário do Senado Federal, se tornou o PL 1387/2022 na Câmara dos Deputados, onde, neste momento aguarda a criação de uma comissão temporária pela Mesa (um grupo de parlamentares criado para tratar de um assunto específico, temporariamente).

portanto, uma expectativa em relação a um movimento engajado – a partir de agentes fora da comunidade – que os envolva no sentido do pleito por uma regularização fundiária.

6.2 Entre a casa e a barraca

Após um ataque inédito contra a comunidade, em junho de 2024, quando um indivíduo invadiu o terreno com um carro alugado, xingando a agredindo a quem encontrava pela frente, a comunidade reconsiderou um projeto antigo, a saber, construir um muro em torno do espaço, objetivando ter uma maior segurança (*Cf.* cap. 7; 7.4.5). Ao conhecermos alguns modelos, em diferentes empresas, Marcelo e Rodrigo gostaram da ideia de um muro de concreto com cerca de dois metros de altura, feito de placas e de grande resistência. Alaíde, ao saber disso, logo rebateu: "*não consigo viver dentro de muros. Eu morro. Cigano fica fatigado, sem ter para onde olhar. Cigano é livre. Uma cerca de arame seria melhor*".

A barraca, o acampamento e sua organização, não combinam com os muros, no entanto o grupo pensa em viver dentro de casas, que são, a princípio, fechadas. Por que o grupo pensa em morar em casas? A *vida nas barracas* tem sido comparada em oposição a uma espécie de "ideal de como seria residir em casas fixas". Essa comparação pode ter diferentes motivos. Algumas vezes, quando alguns integrantes do grupo saem para *ficar de escoteiro*[211], se hospedam em hotéis ou pensões, onde se protegem do frio, têm acesso à água, e se sentem seguros, evitando o desgastante risco iminente da expulsão, maus-tratos ou assaltos, ou de terem que usar banheiros de postos de gasolina para tomar banho e fazer suas necessidades fisiológicas. Esses confortos certamente são atrativos e servem como parâmetro de comparação quando se pensa numa dinâmica de vida diferente do que se tem nas barracas.

Conheço alguns Calon *viajeiros* que, mesmo morando em barracas, possuem residências, as quais são alugadas para não ciganos, como fonte de renda extra, ou, às vezes, são usadas pelos seus donos como depósito para guardar pertences. Há aqueles que, tendo essas posses, passam curtas temporadas nas casas, por diferentes razões, mas, mesmo alguns desses, afirmam que "não suportam ficar dentro de uma casa por muito tempo", relatando ansiedade, falta de ar e desejo de voltar a viajar.

Numa visita à comunidade Rom de Campinas-SP, em 2003, no bairro Taquaral, visualizei uma grande tenda armada no interior de um terreno, atrás de uma casa enorme. Eu estava acompanhado por um amigo Rom que me levou àquela casa, cujos donos eram seus

---

[211] Saída temporária para "fazer vendas". O tempo de "escoteiro" depende de onde a pessoa ou o grupo vai, e de como se desenvolvem as vendas e por essa razão pode durar alguns dias ou até meses.

parentes. Ao entrar na residência, fiquei impactado com a arquitetura, organização e beleza do local, pois o chão era de mármore beje claro e havia colunas em estilo grego na sala, com cortinas e enfeites chamativos e elegantes. Fui apresentado aos moradores, que estavam em festa, e logo recebi um generoso prato de comida, com bebidas. Não pude deixar de perguntar sobre a tenda armada no quintal, ao que me responderam que, mesmo morando numa casa tão grande e luxuosa, "gostavam de ficar na barraca de vez em quando", alterando entre a casa e a *tsêra*[212].

Ao contar esse episódio para Marcelo, em nossas conversas informais, ele me disse que "*quem nasce e vive nas barracas, não consegue ficar numa casa fechada por muito tempo*". Sua afirmação indica essa suposta e aparente dificuldade de um morador de barraca acostumar-se com uma residência fechada, feita de tijolos, com esses padrões comuns não ciganos, com paredes, tetos, portas e janelas. O morador da barraca parece se sentir livre, sem paredes concretas ao seu redor que lhe dão a sensação de uma prisão. Tal percepção é muito comum entre meus amigos Calon de Santa Fé do Sul-SP, que moram em casas, mas dormem na área de fora, no chão, por se sentirem "melhor". "*Nós não nascemos para ficar dentro de casa, entre quatro paredes, trancados. Não aguentamos não. Por isso dormimos na areazinha fora da casa*" (Valdir Apolinário, 2023[213]).

Ainda sobre essa comparação, muitas vezes, em conversas, meus interlocutores do *Povo da Alaíde* mencionaram o conhecido *acampamento* do *Povo do Geneci*, em Itapevi-SP, onde mora um irmão de Titi (por parte de pai, Cali), falando sobre a "trajetória" daquele grupo em relação à construção de suas casas. Tenho grande amizade com aquele grupo há anos, e acompanhei o processo de mudança de suas barracas, ano a ano, que se tornaram casas de alvenaria.

"*Igor, era barraca, e os homem fizeram casa em cima! E agora eles moram em cada mansão!*", falou Rodrigo, em outubro de 2023, enquanto nos dirigíamos a Itapevi, dentro de um Uber. Antes de irmos ao *acampamento*, visitamos o Paulo, filho do Geneci, com quem fizemos um abastado lanche. Ao chegar no local de sua residência, um condomínio fechado, o porteiro nos pediu a identificação, pelo que Rodrigo, vislumbrado, disse: "*só cigano rico mora assim, Igor! Até porteiro os cara tem!*". Ao chegarmos na frente da casa de Paulo, um lugar grande e espaçoso, Rodrigo, ainda mais vislumbrado, comenta: "*Os homem é grande demais, é milionário*". Nessa hora pensei que talvez, na mentalidade de Rodrigo, a ideia do "morar em

---

[212] Termo do idioma romanês para tenda ou barraca.
[213] Valdir Apolinário é um líder Calon em Santa Fé do Sul-SP. Foi conselheiro nacional no Conselho Nacional de Povos e Comunidades Tradicionais – CONPCT (Gestão 2021-2023).

casa" – especialmente numa casa não popular, com certa imponência, esteja associada a prosperidade econômica, como se simplesmente o morar numa casa não popular, linkasse a "riqueza" e/ou "grandeza".

De fato, o condomínio é grande, com dezenas de casas e sobrados, parecendo ser bem-organizado e seguro, e provavelmente com um relativo custo para ser mantido, mas não é luxuoso, podendo ser classificado como um espaço de "classe média". A meu ver Rodrigo estava "maximizando" a realidade, exagerando, talvez por estar comparando a casa de Paulo com a sua própria condição, como morador de barraca, o que justifica seu estranhamento mesclado com admiração. Esse episódio me fez pensar na sua "consciência de classe". Diante de ciganos que um dia moraram em barracas, e agora moram em casas de alvenaria, num condomínio fechado, Rodrigo se sentia "pobre"? Mas como seria se ele estivesse diante de ciganos cujas barracas são precárias e pequenas, sem bons veículos e recursos?

Trata-se de particularidades da história, da trajetória de cada grupo. O *acampamento* Calon de Itapevi está na cidade desde 1994 e, com o passar do tempo, uma vez que o grupo se estabeleceu na cidade, se tornou conhecido, prosperando em investimentos imobiliários, venda de carros e roupas, ainda que continuassem morando em barracas. A primeira vez que visitei o grupo, lá pelo ano de 2008, só havia barracas de lona e algumas delas tinham pisos de cimento ou cerâmica, fiação elétrica e água encanada, tal como é no *acampamento* da Alaíde.

Um tempo depois, tornando-me amigo de Geneci, comecei a visitá-los com certa frequência, chegando a pousar diversas vezes em sua barraca, sempre que ia para São Paulo. Pude acompanhar as mudanças da moradia ao longo dos anos, começando pelas muretas baixas, de cerca de 40 centímetros, construídas do lado de dentro da barraca, cercando todo o perímetro, chegando, anos depois, a se tornarem paredes com portas e janelas. Admirei-me, certa vez, pois depois de meses sem visitá-los, lá pelo ano 2015 ou 2016, quando cheguei no *acampamento*, deparei-me com construções mais sofisticadas, incluindo uma casa de alvenaria com dois andares

Nessa visita que fiz com Rodrigo, em 2023, Geneci e seus dois filhos – com as respectivas famílias – já não moravam no acampamento, fixando-se agora no condomínio. Rodrigo, falante, não parava de tocar no assunto: a *vida nas barracas* versus a vida em casas; prós e contras. "*Se eles podem, porque nóis também não fazemos, né Igor?*". Duda, esposa de Rodrigo, diz isso de outra forma: "*Se pudesse nós construía uma casinha pra morar, já cansamos das barracas*" (Duda, setembro de 2023).

6.3 Cotidiano e rotina

Não existe uma rotina diária rígida de atividades do *acampamento*, ou seja, ainda que aconteçam agendas comuns e coletivas, cada qual (cada família nuclear) se organiza de acordo com as suas demandas. Fora os hábitos comuns do começo e do fim do dia, como escovar dentes, tomar café, e arrumar a cama (ou dobrar o colchão[214]), tudo o mais é realizado por demanda. A começar pelo fato de que não há um horário definido para dormir ou acordar – por mais que a maioria diga que "cigano dorme cedo, e acorda cedo" – a vida no *acampamento* é regida, via de regra, por decisões e necessidades geradas pela dinâmica dos relacionamentos e compromissos.

Os horários em si não recebem muita atenção. Há quem use relógios, apenas para se situar no "tempo não cigano"[215], mas o cotidiano tem muito a ver com a claridade do sol e a escuridão da noite, bem como com as relações (internas e externas) e suas implicações (compromissos, visitas, comércio etc.), eventuais acontecimentos (exames de saúde, conserto do carro, brigas etc.), e compromissos assumidos ou impostos (ir ao banco, pagar contas, fazer negócios, viajar para vender etc.). O trânsito de veículos também se tornou um marcador do tempo, uma vez que sua intensidade, medida pelo movimento visível e o som dos motores, sinaliza os momentos do dia.

A depender do dia, logo após a escovação dos dentes, as *rodas de conversas* se formam e lá estão, homens, mulheres e crianças, sentados um na frente (ou do lado) do outro, conversando sobre diferentes assuntos. "*Aqui tem muita atividade pra faze, Igor"*, brinca Fabiano. *"Eu saio da barraca, vou pra barraca da Titi, depois saio dela, vou pra barraca da Duda, depois a Titi vai na minha, depois saio dá umas volta, volto pra barraca, daí vou pro Marcelo, e começa tudo de novo. É o dia inteiro assim. Num paramo*".

No mesmo tom, diz Rodrigo: "*A movimentação aqui dentro é grande! Cigano não aguenta fica parado, sossegado. Cigano muda toda hora né? E já que nóis tá aqui parado nesse lugar faz tempo, então nóis muda aqui dentro mesmo, indo um na barraca do outro, fazendo as roda de conversa!*". Essas visitas "interbarracas" fortalecem relações e emitem mensagens de unidade, respeito e consideração. No entanto, quando alguém está em conflito com uma pessoa de outra barraca (filho, neto, irmão etc.), eles deixam de se visitarem por um tempo, até que haja reconciliação.

---

[214] Algumas pessoas dormem em colchões no chão. Nesse caso, pela manhã são dobrados e guardados, deixados em lugares apropriados, até serem usados novamente.

[215] É importante saber os horários da sociedade envolvente, uma vez que a relação com essa sociedade faz parte das dinâmicas internas: horário de funcionamento do banco, do mercado, da farmácia, da casa lotérica etc.

6.3.1 Unidade, proteção e organização

A *vida nas barracas* está baseada em três valores principais: 1) unidade, 2) proteção e 3) organização. A unidade se percebe nas visitas mútuas, onde as conversas intensas promovem e perpetuam cumplicidade, compromisso e afeto mútuo. São nessas conversas que, por vezes, tomam-se decisões de foro pessoal e coletivo, bem como questões de interesse comum de todos são apresentados e debatidos. As *rodas de conversas* são, também, espaços para descontração, onde se contam piadas e anedotas.

São nesses encontros que se conversa sobre a vida alheia, contando e repetindo notícias e informações sobre parentes, amigos e inimigos, conhecidos e desconhecidos. Também são relembrados fatos históricos do grupo, quando são contadas histórias antigas que só os mais velhos conhecem. "*Nóis conversamos de tudo. Eu nem sei como que nóis consegue ter tanta conversa, para tanta coisa. E é o dia inteiro desse jeito!*" (Marcelo, junho de 2023).

A unidade tem nas *rodas de conversas* sua maior expressão, com acordos, críticas e correções, afeto físico através de abraços e palavras de encorajamento e ânimo, e ajuda mútua para atender diferentes necessidades. Senta-se em círculo – seja em cadeiras, bancos, ou mesmo no chão – geralmente de frente um para o outro, de forma que um possa olhar o outro, e onde quem fala é visto e ouvido. Não há um número mínimo ou máximo de pessoas, mas em geral são grupos pequenos, a partir de três pessoas – considerando que o *Povo da Alaíde* tem uma população pequena, mesmo somando os visitantes frequentes e eventuais externos[216].

FIGURA 102: *RODA DE CONVERSAS* MISTA, AO ANOITECER: HOMENS, MULHERES E CRIANÇAS. *POVO DA ALAÍDE.*



FONTE: O autor (2023).

[216] Alguns grupos, maiores, organizam grandes *rodas de conversas* em que raramente se encontram apenas três pessoas.

103



104



105



106



FIGURA 103: *RODA DE CONVERSAS*, AO MEIO-DIA, ENQUANTO ALAÍDE COZINHAVA.
FONTE: O autor (2024).

FIGURA 104: *RODA DE CONVERSAS* NA BARRACA DE RODRIGO E DUDA, PELA MANHÃ (ÂNGULO: DE DENTRO PARA FORA).
FONTE: O autor (2024).

FIGURA 105: *RODA DE CONVERSAS* FORMADA POR CRIANÇAS, PELA MANHÃ, NO CENTRO DO ACAMPAMENTO.
FONTE: O autor (2024).

FIGURA 106: *RODA DE CONVERSAS* NA BARRACA DE RODRIGO E DUDA, PELA MANHÃ (ÂNGULO: DE FORA PARA DENTRO).
FONTE: O autor (2024).

A *roda de conversas* pode se dar como um encontro simples, apenas de conversas/verbalizações – onde os participantes interagem, pouco ou muito, mas também pode ser acompanhado de comidas e bebidas, atividades (costura, preparo de alimentos, limpeza etc.) a depender no momento do dia, disposição, recursos e situações.

A palavra é livre, sem uma hierarquia ou ordem a ser seguida, e nem há o monopólio oficial de alguém, sendo que muitas vezes as conversas são paralelas e difusas, ou seja, enquanto alguém fala sobre um assunto com uma pessoa, outras pessoas da mesma *roda* podem

estar conversando sobre outra coisa, ou contando piadas e rindo. Trata-se de algo informal e bastante naturalizado.

Há *rodas de conversas* femininas, masculinas, infantis e mistas. Geralmente as rodas mistas ocorrem entre os membros do *Povo da Alaíde*, incluindo nesses casos os visitantes frequentes – quando esses se encontram no acampamento, uma vez que ali estão em *status* de "família", vivenciando intensa convivência. No caso de visitantes Calon externos, parentes ou não, quando chegam homens e mulheres (geralmente casais), os grupos logo formam rodas por gênero, formando-se o encontro dos homens e o das mulheres, separadamente, geralmente dentro da barraca de alguém que se entenda ser "importante" (Alaíde, como chefe; Rodrigo, como quem auxilia a Alaíde em questões específicas de liderança, e Marcelo, filho da Alaíde)[217].

Essa dinâmica tem a ver com o devido destaque à receptividade, um valor característico do grupo, uma vez que uma "boa recepção" mantém boas conexões e amizades, sabendo-se que isso repercute para outros grupos. A ideia é proporcionar uma experiência digna de bons comentários que se espalhem entre outros grupo: "*Fui bem recebido no Povo da Alaíde*"; "*O povo lá recebe bem a gente*". Quando há crianças, os meninos "maiores" (a partir dos 6 ou 7 anos) ficam com seus pais, na roda dos homens, mas quando são meninos "pequenos" (entre 4 ou 5 anos), ficam sob os cuidados das mães, na roda das mulheres. As meninas, independentemente da idade, ficam com as mães, exceto quando saem para brincar com as crianças do *acampamento*, momento em que, por vezes, se formam *rodas de conversas* de crianças – o que vale também para os meninos.

Na etnografia entre os Calon do *Povo do Biráco* (2017) também identifiquei as *rodas de conversas* como um mecanismo de preservação da unidade do grupo, onde as interações entre os membros geram afeto e compromisso mútuo.

> O Acampamento do Jair Alves preserva a unidade de grupo intensamente mantendo uma agenda cotidiana de visitas mútuas e despendendo horas nas "rodas de conversa", prática diária de troca de informações, reflexões e tomadas de decisões coletivas. Segundo o chefe "sem união não tem roda". Essas rodas de conversa funcionam tanto como "momento de lazer", onde bebidas e alimentos são/podem ser consumidos, como mecanismos de preservação da unidade e confiança mútua, entre os indivíduos e núcleos familiares. Sem horário definido nem tempo de duração determinado as rodas de conversa são formadas por adultos, idosos e crianças, em versões femininas, masculinas e mistas (homens e mulheres). Como parte da rotina as

[217] Raramente vi alguém, numa situação de visita externa, se reunir na barraca do Bastião ou do Cainã, por exemplo, justamente por conta dessa "cerimônia de receptividade" que exalta o contato com líderes.

> rodas de conversa dos homens geralmente acontecem no período da tarde quando estão de volta ao acampamento, retornando do comércio, podendo se estender até a noite. As rodas de conversa das mulheres geralmente são pela manhã, entre o período das tarefas de arrumação da tenda e a preparação do almoço (SHIMURA, 2017, p. 90).

Diferentemente do *Povo da Alaíde*, em minha observação das *rodas de conversas* no *Povo do Biráco* percebi que essas ocorriam no período da tarde, no caso dos homens, e pela manhã, no caso das mulheres. Isso se deve à sua organização do tempo e das atividades, que é diferente do que ocorre no *Povo da Alaíde*. Os homens do *Povo do Biráco* mantém certa rotina de saídas para as vendas, geralmente pela manhã, retornando ao acampamento à tarde. A "rotina" das mulheres do *Povo do Biráco* também difere das do *Povo da Alaíde*, ainda que ambas sejam como "donas de barraca" permanecendo no acampamento a maior parte do tempo[218].

Comparando as *rodas de conversas* do *Povo do Biráco*, observadas em 2016, e as *rodas de conversas* do *Povo da Alaíde*, observadas entre 2023 e 2024, percebo um novo elemento no cenário: os *smartphones*. É muito comum que, enquanto todos estão conversando, um ou outro pare a conversa para ouvir um áudio enviado em grupos de *WhatsApp*, ou assistir a um vídeo (*Rells, Shorts, TikTok*), ou ainda, no caso das crianças, brincar em jogos virtuais.



FIGURA 107: USO DO CELULAR DURANTE AS *RODAS DE CONVERSAS*. FONTE: O autor (2023).



FIGURA 108: BEBÊ DE COLO BRINCANDO NO CELULAR DE SUA MÃE, ENQUANTO ACONTECIA UMA *RODA DE CONVERSAS* MISTA NA COMUNIDADE. FONTE: O autor (2023).

Os aparelhos celulares, através, especialmente do aplicativo *WhatsApp*, tem produzido uma espécie de "*rodas de conversas* virtuais *calonizadas*", pois os grupos dos quais alguns participam são, em geral, grupos de ciganos Calon, ambientes virtuais que cumprem um papel semelhante ao das *rodas de conversas* tradicionais, presenciais, do grupo, mas que permite que

[218] Há povos em que as mulheres não ficam nas barracas pela manhã, como é o caso das *calin* de famílias mineiras e paulistas que, em geral, saem cedo para atividades comerciais (venda de produtos, leitura de mãos, mendicância, etc.).

ciganos de diferentes lugares (regionais e nacionais) troquem mensagens, contêm novidades, tratem de negócios, compartilhem notícias etc.

Ainda que o uso dessa tecnologia e modalidade de comunicação extrafronteiras não substitua a *roda de conversas* local, física e presencial, seu efeito se faz sentir. Marcelo é um dos que passam grande parte do dia no celular, seja se inteirando e participando dos assuntos que se apresentam nos grupos, seja assistindo pequenos vídeos, ligando para clientes, conversando com parentes e ciganos de outras localidades[219].

Com o acesso à internet a ideia de "família étnica" é visualizada e construída com uma perspectiva ampliada pelo grupo local, pois a visualização de vídeos postados por outros grupos Calon[220] (e não Calon) os conecta a outras realidades socioculturais, dando-lhes o censo de localidade em meio à ideia da *macrociganidade*, o que não deixa de ser um fenômeno promotor de "unidade" entre ciganos.

Um dos grupos mais conhecidos pelos Calon no Brasil é o *Bambu Lascado*, criado em 2018, com cerca de 300 membros, todos Calon, de diferentes *povos* de todo o Brasil. Ali são postados e debatidos assuntos que, pensa-se, serão de "interesse geral", como o caso de perseguição e preconceito contra ciganos, festas badaladas, cisões, conflitos entre Calon, legislação etc., sem deixar de fora, contudo, conteúdos artísticos, religiosos e de outras naturezas.

A "proteção" é o outro valor da *vida nas barracas*, ligado à unidade, uma vez que, por se tratar de um grupo familiar, há cuidado mútuo. As barracas são armadas de forma que seu interior pode ser observado por todos que estão dentro do espaço da comunidade. Nem sempre elas são posicionadas de frente uma para a outra, mas são montadas de maneira que a sua visualização interna é facilitada. As exceções só ocorrem devido a alguma problemática do terreno que diminua possibilidades de ajustes, ou mesmo devido ao pouco espaço que possa haver entre uma barraca e outra, o que pode exigir a montagem em outra posição, mas nunca com o fundo para o interior do acampamento. "*Aqui um cuida do outro. Por isso as barraca fica aberta, na vista de todo mundo, e todo mundo pode cuidar*" (Alaíde, julho de 2023).

---

[219] Em 2023, em resposta positiva a demanda da comunidade por um projeto de ensino de português, o Instituto PluriBrasil contratou o serviço de internet banda larga, que foi instalado na barraca do *Espaço Cultural Calon – Povo da Alaíde*, dentro do terreno. Essa ação atende a uma das metas do Instituto em seus projetos sociais, que é promover a inclusão digital.

[220] O aplicativo *TikTok* se tornou, há alguns anos, um dos preferidos dos Calon mais jovens, que postam danças, recados e músicas, apresentando suas culturas locais, atraindo a curiosidade de diferentes grupos.

As barracas são montadas onde cada família entender ser o melhor lugar para si[221], mas considera-se que a *chefe* tem a primazia para essa escolha dentro do terreno a ser ocupado. Desde que o *Povo da Alaíde* se estabeleceu no terreno em São José dos Pinhais, em 2017, Alaíde mudou-se duas vezes dentro do próprio ambiente, decidindo, por fim, fixar-se onde se encontra no momento.

A proteção se dá, primariamente, por meio da observação e audição. Todos os moradores do acampamento sempre estão atentos aos movimentos externos em relação ao interior da comunidade, o que significa manter-se alerta para a chegada de visitantes estranhos (comerciantes ambulantes oferecendo produtos, servidores públicos e terceirizados – prefeitura, secretarias, Sanepar etc.), e amigos externos. O latido dos cachorros, os gritos das crianças, o aumento do volume de voz dos adultos, som de motores – dentro e fora do acampamento, são alguns sinais que sempre atraem a atenção dos Calon no ambiente.

Essa vida em permanente alerta se dá por muitas razões. Primeiro porque, como minoria étnica vulnerável e alvo de discriminação, essa comunidade (assim como outras) já foi atacada física e verbalmente por não ciganos, conforme o caso que relatei anteriormente[222].

109



110

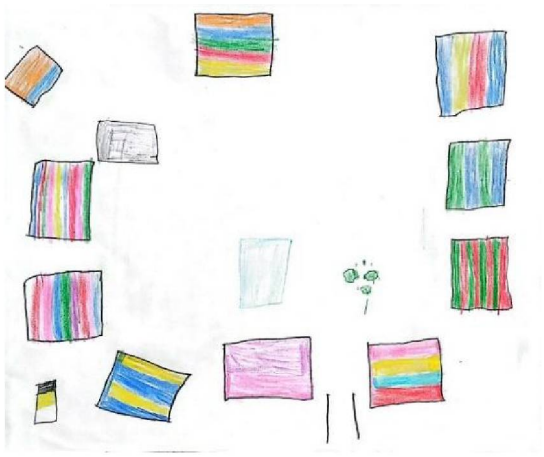


FIGURA 109: IVAN MOSTRANDO O DESENHO QUE FIZEMOS PARA ILUSTRAR A PLANTA DO ACAMPAMENTO, NUMA PERSPECTIVA SUPERIOR, MOSTRANDO AS CORES E A DISPOSIÇÃO DAS BARRACA.
FONTE: O autor (2023).

FIGURA 110: DESENHO ILUSTRATIVO FEITO POR MIM E POR IVAN, A FIM DE APRESENTAR A ORGANIZAÇÃO DAS BARRACAS.
FONTE: O autor e Ivan (2023).

[221] Como gleba, não há divisão interna de lotes, sendo uma área contínua e indivisa. As divisões do espaços são feitas pelo próprio grupo, considerando questões individuais de ordem prática, relacionadas ao conforto, segurança, relações etc.

[222] Na dissertação de mestrado relato um ataque sofrido pelo Acampamento Jair Alves, durante a madrugada, quando estranhos lançaram fogos de artifício na tenda de meu compadre Cassiano (*Cf.* SHIMURA, 2017). Na ocasião eu estava dormindo no acampamento e, junto com meu compadre, contatamos a Polícia Militar.

As histórias que se contam sobre pessoas jogando pedras, dirigindo-lhes palavrões e ameaças, geram uma insegurança crônica com a qual se convive, e que sempre está em destaque. Segundo, a proteção também tem a ver com o cuidado com as crianças, que, teme-se, podem, eventualmente, sair do perímetro e acabar sendo atropeladas ou raptadas.

Por último, a proteção tem a ver com uma mensagem a ser transmitida aos não ciganos, a sociedade envolvente: trata-se de um grupo que protege a si mesmo, independentemente do que possa pensar ou fazer a sociedade não cigana. "*Mesmo que um de nós esteja brigado um com o outro, a gente sempre tá cuidando das coisas do outro, sempre olhando as coisas, guardando. Nóis se protege*" (Marcelo, junho de 2024).

A ideia da proteção como valor que se traduz na configuração das disposições das barracas, com suas aberturas (*frentêra*[223]) para dentro do centro do *acampamento*, e seu fundo (*trasêra*[224]) virado para fora, reforça a ideia de "unidade protetiva", em que "*um é pelo outro*", "*todos são por todos*", e, como diz o ditado étnico: *êqui calon sima por avê* ("*um cigano é pelo outro*"), sem necessariamente depender de agentes externos para sua proteção coletiva.

A organização das barracas é outra característica do acampamento. Podemos pensar aqui em sua estrutura interna e externa. Começando pela composição da barraca, é necessário entender que esse tipo de moradia étnica tem suas especificidades, que podem ser diferentes das barracas de outros povos Calon, Rom, ou quaisquer outros grupos. A "barraca Calon" que aqui descrevo – obviamente me concentrando no tipo utilizado pelo *Povo da Alaíde* (comum aos Calon sulistas) – é composta por 10 elementos: 1) *lona de cima* (cobertura), 2) *lonas dos lados* (laterais), 3) *lona da frentêra* (frente), 4) *lona do fundo*, 5) *varões dos lados* (laterais), 6) *varão de cima* (superior), 7) *varões do meio*[225] (centrais), 8) *cordas*, 9) *estacas* e os 10) *pinos de ponta*[226]. Esses materiais geralmente são, ou comprados novos (como é, principalmente, o caso das lonas e das cordas), e/ou coletados em ferros-velhos e refugos de lojas afins (estacas e pinos).

Geralmente as lonas são compradas em lojas especializadas, onde são escolhidas e negociadas, uma vez que seus detalhes encarecem seu preço, especialmente as soldas de diferentes partes (cada qual com uma cor diferente[227]) e os *reforços* (sobreposição de vários

---

[223] Uma forma coloquial para falar "frenteira" (parte frontal). Termo usado pelos Calon para se referir à parte da frente da barraca.
[224] Uma forma coloquial para falar "traseira". Termo usado pelos Calon para se referir à parte de trás da barraca.
[225] Geralmente em número de 3: frente, meio, e atrás. Alguns modelos, a depender do comprimento da lona, usam até 4 ou 5 *varões do meio*.
[226] Elementos que são fixados/introduzidos nas pontas dos *varões laterais* e nos dois extremos dos *varões centrais* (*Cf.* figura 111).
[227] Há povos que preferem barracas monocolores – a depender dos preços e disposição.

pedaços de lonas dobrados nos pontos de amarração das cordas – para que a lona não rasgue facilmente, onde, por vezes, é necessário fazer furos de ajuste; *Cf.* figura 110).

Há poucos anos usava-se as "vinilonas"[228], lonas de PVC conhecidas por ter um dos lados em cor preta, no entanto, dizem os Calon, o material "é muito quente", e em épocas de calor a temperatura interna fica "insuportável". Há alguns anos tem-se preferido as lonas de "PVC sollar plus", que, independentemente da cor, têm seu lado inverso branco, sendo de propriedade térmica, deixando a barraca menos susceptível à oscilação de temperatura externa.

Geralmente as lonas da frente (*frentêra*), de trás (*trasêra*) e das laterais (*dos lados*) são recortes de sobras da *lona de cima* (cobertura) usada anteriormente, a qual foi substituída por uma nova. A *lona de cima* é aquela que serve como cobertura ou teto, e é a que mais importa para uma barraca, pois da sua qualidade depende o conforto dos moradores e a proteção de seus bens, especialmente de eletrodomésticos. Se ela é de um material bom, então pode ser bem esticada e sua função protetiva, principalmente contra as chuvas, assegurará a moradia. Segundo Marcelo e Rodrigo, uma *lona de cima* dura em média cinco anos quando o grupo está num lugar só (em *parada*), e cerca de dois anos quando estão em movimento. Quando me disseram isso associei a sua *parada*, dentre tantas coisas, também à questão econômica, uma vez que se trata de uma artefato de alto custo[229].

FIGURA 111: *REFORÇO* DA LONA.



FONTE: O autor (2023).

FIGURA 112: *VARÃO DOS LADOS* E *PINO DE PONTA*.



FONTE: O autor (2023).

Em julho de 2023 comprei uma barraca nova e, com a ajuda dos homens da comunidade, a montamos no *acampamento*. O processo foi interessantíssimo e enriquecedor

[228] A palavra "vinilona" refere-se à marca *vinilona Sansuy*, uma cobertura para caminhão confeccionada em laminado de PVC reforçado com tecido de poliéster de alta tenacidade, totalmente impermeável e com grande durabilidade (*Cf.* https://sansuy.com.br/produto/vinilona/), muito utilizada por caminhoneiros.
[229] A depender da loja, ela pode custar até R$ 4.000,00 (quatro mil reais).

para meu olhar investigativo. Marcelo tomou a frente para negociar as lonas numa loja, que ele mesmo indicou (eu queria que o material fosse comprado num lugar onde o grupo já conhece, para não afetar o "processo nativo"). Eu quis que tudo fosse tal como se o próprio grupo fosse adquirir a barraca, mesmo sabendo que talvez não fosse possível alcançar esse ideal. Minha motivação estava ancorada, além da oportunidade etnográfica, no fato de que o grupo havia solicitado ao nosso Instituto que montássemos uma tenda como um "espaço social" para o desenvolvimento de diferentes atividades, como o ensino de português, reuniões com autoridades, festas, cursos etc[230].

Marcelo esteve em todos os passos, do começo ao fim, desde a escolha da lona[231], suas cores, até a confecção dos *reforços extras*. Na loja, diante de tantos tipo de lona, Marcelo não titubeou e logo identificou a "lona de Calon"[232]. "*É essa aqui, Igor. Não compra aquela outra não*", disse animado. Diante da jovem vendedora, Marcelo não poupava saliva, buscando os melhores materiais pelo preço mais baixo. Sua negociação, insistente e inteligente – às vezes irritante para quem não está acostumado com tamanha habilidade, fazia a vendedora ceder pouco a pouco, abaixando o preço, até chegar ao preço desejado (e planejado).

Apesar de eu já ter tido outras barracas ao longo dos anos, essa experiência da montagem da barraca no *Povo da Alaíde* me revelou, bem como relembrou, aspectos interessantes do processo. No caso da nossa "barraca social", com um propósito bem definido, o sentido era totalmente outro – isto é, não se tratou de uma moradia – mas todo o trabalho deu-me a oportunidade de conversar sobre as etapas e tudo o mais que envolve a montagem de uma "barraca moradia". O processo, até certa etapa, é exatamente o mesmo.

Primeiro, escolhe-se o local, considerando o espaço disponível, as relações com as pessoas do grupo, eventuais características do terreno (árvores, relevos, vegetação etc.). Deve-

---

[230] Como foi apresentado no capítulo 6 (6.4.4) o grupo tem buscado "novos rumos" em relação ao trabalho. Alguns, despertados por isso, tem buscado o aprendizado da leitura e escrita, bem como capacitações profissionais.

[231] Em alguns grupos Calon o tamanho da lona está ligado ao *status* econômico, ou seja, somente quem tem boas condições financeiras pode comprar uma lona grande. Essa desigualdade não se vê no *Povo da Alaíde*, uma vez que todos possuem barracas grandes, inclusive aqueles que possuem poucas condições econômicas. Isso se dá porque há ajuda mútua. Isso significa, então, que o elemento lona não é o parâmetro de identificação de *status* social e econômico.

[232] Os Calon do *Povo da Alaíde* (assim como os Calon sulistas em geral) preferem lonas coloridas. Sua confecção é trabalhosa, pois exige o recorte de faixas de diferentes cores (a depender da preferência do cliente) e a junção delas por meio de solda – o que gera um custo maior ao fabricante. Quanto a preferência pelas lonas coloridas todos afirmam que isso está ligado ao sentimento de alegria. Ao tentar me aprofundar na questão, entendi que as cores estão ligadas às emoções. *"Colorido é mais alegre! Nóis gosta desse jeito, porque traz mais alegria para nóis. Tantas tristeza na vida! Pelo menos as barraca são colorida. Fica ruim lona preta, cinza, marrão... ui, credo!" (Alaíde, maio de 2023).* O significado das cores, ao que parece, influencia as emoções e sentimentos do grupo, contrastando com eventuais situações e circunstâncias de sofrimento, dando-lhes algum tipo de recurso emocional pela via da visão do colorido das barracas. É um recurso estético ligado ao afeto do grupo ao ambiente do acampamento.

se pensar que, se o terreno tem vários *espaços livres* (a ideia de "lotes"), eventuais visitantes os ocuparão em algum momento, mesmo que temporariamente. Por isso, é necessário montar a barraca tendo em vista a quem se deseja ter como vizinho, se um filho, filha, netos, parentes, visitantes frequentes ou esporádicos etc. Uma vez escolhido, define-se o perímetro e seu posicionamento, sabendo-se que a frente estará voltada para o lado de dentro do espaço.

O próximo passo é, então, montar a barraca. É importante destacar que não há somente uma técnica para tal. Há quem prefira fazer de um jeito ou de outro, contanto que a barraca fique firme e estável. Já observei – e já empreguei – métodos diferentes (que aprendi com amigos Rom e Calon ao longo de anos), mas o processo que relato aqui foi o que utilizamos quando da montagem da nossa barraca – que atualmente serve como *Espaço Social Calon / Povo da Alaíde*, e que é o método comum dos montadores desse grupo.

É importante enfatizar que a variação das técnicas de montagem mudam de acordo com alguns fatores, como por exemplo, uma situação de chuva e vento (que exige rapidez), ou quando há muitas pessoas para ajudar (o que permite uma montagem mais lenta, mas mais detalhada).

Antes da montagem propriamente dita, a preparação da *lona de cima* e dos varões deve estar pronta, a saber, os *reforços*, o ajuste de tamanho dos varões – e seus *pinos de ponta* devidamente fixados (nos varões laterais e em dois centrais – o da frente e do fundo). Tendo isso pronto, a montagem inicia-se com a lona ao chão, estendendo-a no exato local e posição em que será erguida.



FIGURA 113: *LONA DE CIMA* ESTICADA NO CHÃO.
FONTE: O autor (2023).



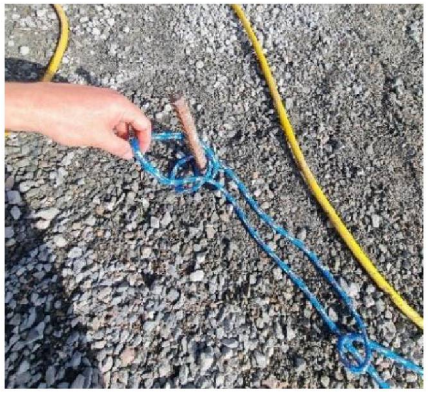
FIGURA 114: *LONA DE CIMA* ESTICADA NO CHÃO. CHEGADA DE FAMÍLIA VISITANTE FREQUENTE.
FONTE: O autor (2023).

Em seguida, erguendo-a levemente (na parte central da frente), se introduz o *varão de cima* (superior) ao centro, por baixo da *lona de cima*, e o empurra até que atravesse de um lado para o outro (entre a frente e a traseira) (*Cf.* figura 115). Na sequência, fixam-se quatro estacas, em distância calculada, em cada ponta, para prender-se, levemente, as cordas das quatro pontas respectivas, com a intenção de dar a sustentação no momento de erguê-la (*Cf.* imagens 116 e 117).

115



116



117



FIGURA 115:INTRODUÇÃO DO VARÃO DE CIMA POR BAIXO DA LONA DE CIMA.
FONTE: O autor (2023).

FIGURA 116: COLOCAÇÃO DAS *CORDAS* NAS *ESTACAS*.
FONTE: O autor (2023).

FIGURA 117: INSTALAÇÃO DAS *ESTACAS*.
FONTE: O autor (2023).

O processo segue e então ergue-se o *varão de cima* (superior) de forma que com ele se ergue a *lona de cima* (*Cf.* figura 118), juntamente com os *varões centrais* da frente e de trás, dando a barraca a forma de cone.



FIGURA 118: LEVANTAMENTO DA *LONA DE CIMA*.
FONTE: O autor (2023).

Em seguida coloca-se o *varão central do meio* (*Cf.* figura 119) para dar a sustentação necessária para a montagem dos *varões dos lados* (laterais) (*Cf.* figura 120). Depois disso isso a barraca tem sua estrutura definida (*Cf.* figura 121), restando apenas firmá-la com as cordas e estacas.

119



120



121



FIGURA 119: INSTALAÇÃO DOS *VARÕES CENTRAIS*.
FONTE: O autor (2023).

FIGURA 120: INSTALAÇÃO DOS *VARÕES DOS LADOS*.
FONTE: O autor (2023).

FIGURA 121: ESTRUTURA GERAL CONCLUÍDA.
FONTE: O autor (2023).

Após a estrutura geral concluída (e, às vezes durante a montagem) iniciam-se os ajustes necessários para a firmeza e organização da barraca, o que pode envolver uma melhor conexão entre os *varões* e as *lona*s, o ajuste da altura, a colocação de *calços* etc. (*Cf.* figuras 122 e 123).

122



123



124



FIGURA 122: AJUSTES FINAIS. RODRIGO E LEANDRO CONECTANDO OS *PINOS DE PONTA* NOS FUROS DAS BORDAS DA *LONA DE CIMA*.
FONTE: O autor (2023).

FIGURA 123: AJUSTES FINAIS. FIXAÇÃO DE *VARÃO CENTRAL DA FRENTE* JUNTO AO *VARÃO DE CIMA*.
FONTE: O autor (2023).

FIGURA 124: EU, COM RODRIGO E LEANDRO, CONCLUINDO A MONTAGEM DA BARRACA.
FONTE: O autor (2023).

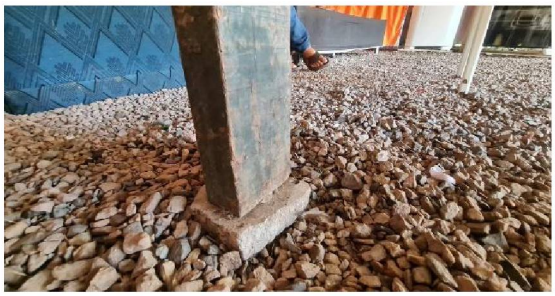
Após todo o processo de montagem da estrutura geral, iniciam-se a colocação dos assessórios e enfeites, bem como a organização interna. *Cortinas* e *calços* são assessórios importantes: a *cortina* serve como divisória dos cômodos (geralmente separando o dormitório da área multifuncional – onde está a mesa, cadeiras, pia, fogão etc.), e o *calço* (uma pedra um pedaço de madeira) serve para aprumar os varões, de forma a deixar a lona de cima ainda mais esticada.

FIGURA 125: *CORTINA*.



FONTE: O autor (2023).

FIGURA 126: *CALÇO*.



FONTE: O autor (2023).

A organização do acampamento do *Povo da Alaíde* tem sua interface na organização interna das barracas, que envolve diversos fatores: a destinação do lixo, os locais onde os

veículos são (e/ou podem ser) deixados, a fiação elétrica, o sistema de distribuição de água, a distância entre uma barraca e outra – a organização do espaço geral e seus respectivos ocupantes, a atenção e cuidado em relação aos galhos de árvores (que podem cair em cima da barraca e ou de alguém), o lugar adequado para animais e aves etc.

O interior da barraca, depois de organizado, pode ser dividido em três partes: o *fundo da barraca*, que é lugar onde se toma banho e, em necessidade – geralmente durante a noite, pode-se urinar – com uso de pinico (esse espaço fica atrás da "parede de cobertores dobrados"[233]) (*Cf.* figura 127); o *dormitório*, onde ficam as camas (ou colchões avulsos – e, nesse caso, são colocados geralmente somente a noite) (*Cf.* figura 128); e a *área multifuncional*, que pode servir como garagem, copa, cozinha, sala de estar, sala de TV etc. (*Cf.* figura 129). Uma barraca "bem-organizada" é aquela em que há um lugar determinado para tudo: móveis, eletrodomésticos, roupa de cama, malas, roupas, pertences de higiene pessoal, tomadas, lâmpadas, utensílios de cozinha, alimentos, remédios, estoque de produtos de venda etc. Como se trata de um espaço pequeno (com variados tamanhos que não ultrapassam os 40 m²), tudo é facilmente mapeado.

127



128



129



130



FIGURA 127: *FUNDO DA BARRACA*.
FONTE: O autor (2023).

FIGURA 128: *DORMITÓRIO*.
FONTE: O autor (2023).

FIGURA 129: *ÁREA MULTIFUNCIONAL*.
FONTE: O autor (2023).

FIGURA 130: *DORMITÓRIO*.
FONTE: O autor (2023).

[233] Os cobertores são empilhados num balcão improvisado chamado de *girau* (expressão da *chibi*).

131



132



133



134



FIGURA 131: FOGÃO, NA *ÁREA MULTIFUNCIONAL*.
FONTE: O autor (2023).

FIGURA 132: PIA, NA *ÁREA MULTIFUNCIONAL*.
FONTE: O autor (2023).

FIGURA 133: TELEVISÃO, MÁQUINA DE COSTURA E TRAVESSEIROS NA *ÁREA MULTIFUNCIONAL*.
FONTE: O autor (2024).

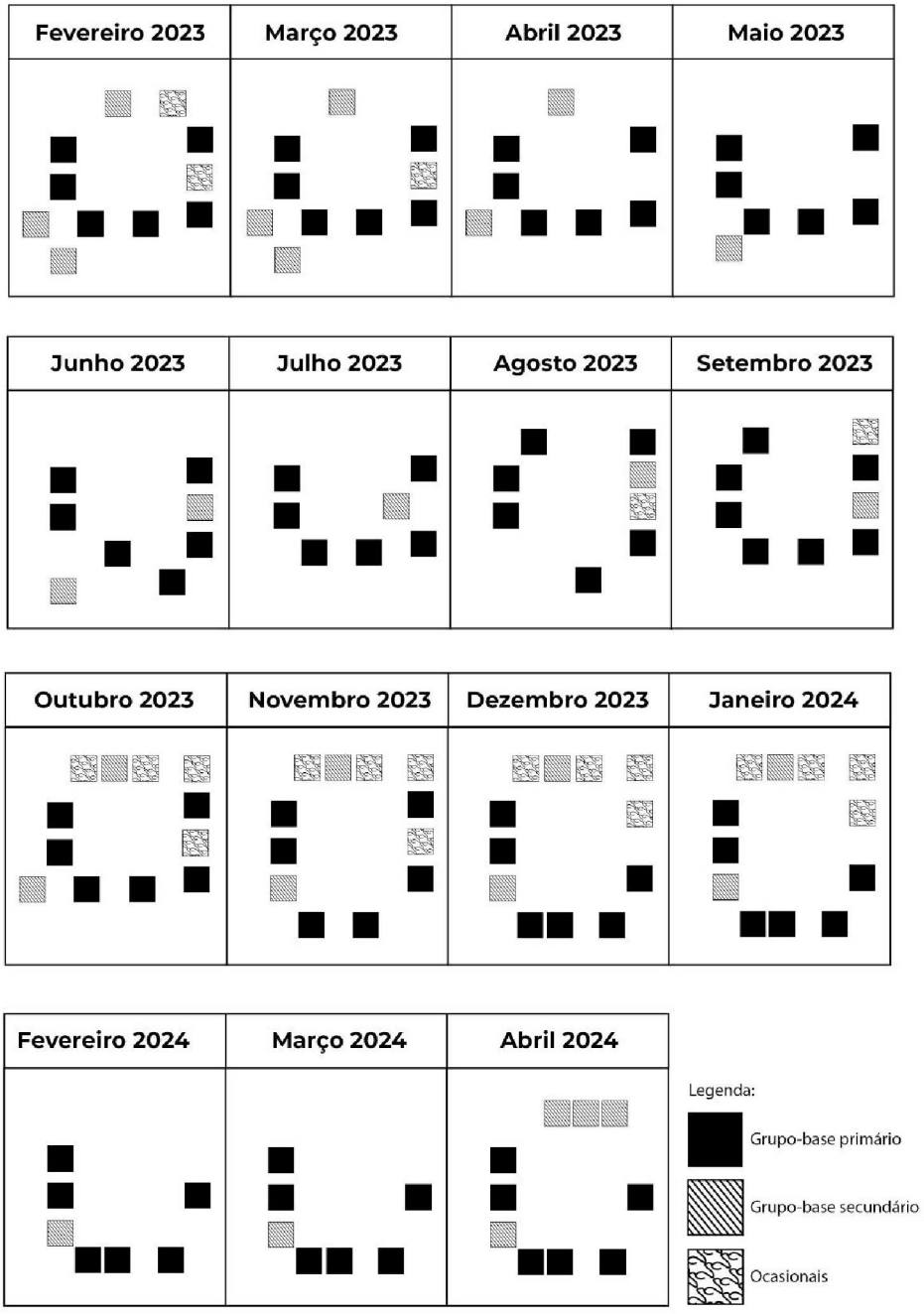
FIGURA 134: LIMPEZA DA BARRACA.
FONTE: O autor (2023).

A organização também tem a ver com a rotatividade de barracas no terreno. Durante a pesquisa de campo o acampamento apresentou várias modificações em sua configuração, por conta dessa dinâmica. É importante notar que o *grupo-base* representa 6 (seis) barracas que, via de regra, não saem do local. Agregando-se a esse grupo, temos o grupo de visitantes frequentes e os *visitantes ocasionais* – que são aqueles grupos, indivíduos ou famílias nucleares que passam ocasionalmente pelo acampamento, e permanecem no terreno por dias, semanas ou meses, com a autorização da Alaíde. "*O acampamento não para. Sai um, chega um, sai dois, chega dois, sai três, chega três. É vida do acampamento*" (Marcelo, maio de 2024).

Nas figuras abaixo apresento a dinâmica de idas e vindas que caracterizam os movimentos do acampamento. Observe-se que há dois movimentos internos, do grupo-base, dentro do próprio acampamento (a Titi mudou-se no mês de agosto de 2023, indo para o

quadrante do outro lado do terreno, onde ficou por apenas dois meses; o Rodrigo e sua família, mudaram-se, saindo do acampamento por alguns dias, em dezembro de 2023, e quando retornaram decidiram instalar a barraca ao lado da Alaíde). No início do monitoramento, em fevereiro de 2023, a comunidade contava com 11 barracas. No final contava com 10, sendo que apenas 4 não se moveram.

TABELA 8: DINÂMICA DA PRESENÇA DE BARRACAS NO ACAMPAMENTO ENTRE FEVEREIRO DE 2023 E ABRIL DE 2024.



FONTE: O autor (2024).

6.4 A *vida nas barracas*: um olhar antropológico

Ao olharmos para o *Povo da Alaíde*, um grupo pequeno, podemos pensar que a *vida nas barracas*, como *sinal diacrítico*, se mantém a partir da unidade do grupo. Ainda que existam, eventualmente, alguns conflitos internos, o grupo subsiste devido à "comunhão étnica" (WEBER, 1991), considerando que seu ambiente, como vimos, é marcado por afinidades[234] – de origem, história, costumes, identidade etc. Grupos inimigos ou estranhos (não parentes ou não recomendados por ninguém[235]), mesmo que sejam Calon, não são bem-vindos ao terreno, pois a ideia de compartilhar o mesmo espaço desperta o temor de tensões e conflitos, que poderiam ser causados por comportamentos desaprovados pelo grupo anfitrião.

O tripé de valores (unidade-proteção-organização) serve como elemento de manutenção dessa comunhão interna, de forma que a *vida nas barracas* está para além das próprias barracas como artefatos da cultura material, mas numa "vida em comunidade integrada" que caracteriza o *acampamento* e seu significado. O contato mútuo entre os "familiares locais" alimenta essa vida comunitária, e essa dinâmica gera o que poderíamos chamar de "homeostase sociocultural[236]" em meio a complexidade das relações internas e externas que fazem parte da sua coexistência coletiva.

O fato dessa "homeostase", como uma dinâmica de apaziguamento em meio a brigas, temores, eventuais insubordinações e outros tipos de tensão ou rupturas, é necessária para que se realizem rearranjos que sinalizem para a estabilidade do grupo, de forma que se busque boas condições internas de convivência, vivendo-se em união, cuidado mútuo e organização. Trata-se de uma vida de "trocas" mútuas que sedimentam a autopercepção étnica e comunitária.

Essas trocas de elementos materiais e imateriais (objetos, alimentos, tecidos, uso de veículos, dinheiro, reciprocidade sentimental, saberes, memórias etc.) ocorrem dentro do

---

[234] As *rodas de conversas* são as "engrenagens" dessas afinidades, reproduzindo memórias e servindo como meio de manutenção de afetos. Segundo Weber (1991, p. 273), "A crença na afinidade de origem, somada à semelhança dos costumes, é apropriada para favorecer a divulgação da ação comunitária assumida por uma parte dos 'etnicamente' unidos entre o resto dos membros, já que a consciência de comunidade fomenta a 'imitação'".

[235] O *Povo da Alaíde* apresenta um discurso rígido em relação ao recebimento de grupos ou famílias nucleares desconhecidas, uma vez que, não sabendo sua procedência nem seus costumes, temem o surgimento de conflitos.

[236] A ideia de uma autorregulação interna, mantendo a estabilidade (relacional, comunitária, afetiva) do grupo. Homeostase, no estudo da fisiologia, significa o equilíbrio das funções, ou seja, a tendência de manter as condições internas do corpo estáveis, apesar de mudanças nas condições externas. A homeostase ativa o *feedback* (positivo ou negativo), como reação a determinados fenômenos que provocam mudanças no corpo. O *feedback negativo* exerce uma relação antagônica entre os fenômenos, portanto, atua para reverter a mudança ocorrida. O *feedback positivo* atua no intuito de amplificar uma determinada mudança corporal, sendo um processo menos comum que o *feedback negativo* (*Cf* TEIXEIRA, 2021, p. 8-9).

acampamento como se esse fosse um sistema orgânico mediado por movimentos concretos e abstratos que mantém a perspectiva da etnicidade do grupo.

A barraca, como equipamento de moradia, favorece esse "sistema", uma vez que suas características (modelo aberto, a estética, seus encaixes etc.) geram diferentes demandas, que não são dirigidas a uma única pessoa, mas a um coletivo. Quando uma barraca cai diante do vento forte, todos se juntam para levantá-la. Quando uma família sai temporariamente e deixa sua barraca ali, todos os que ficam estão atentos cuidando dos pertences daqueles que viajaram. De igual modo, há mobilização coletiva para apoiar aqueles que querem ou precisam se mudar, quando um ajuda o outro na desmontagem e montagem da barraca.

E essa comunhão vivenciada no lugar (que naquele momento se percebe como "seu") independe da geografia, e não se condiciona exclusivamente ao artefato da barraca, mas à solidariedade gerada pelo pertencimento. Isso se vê em outros campos etnográficos, como por exemplo o que Goldfarb (2013) registrou a partir de sua pesquisa na comunidade Calon de Sousa-PB. As expressões de memória (o "tempo de atrás") desse grupo (que se encontra em *parada* num mesmo lugar desde a década de 1970, deixando a vida itinerante) apresenta percepções sobre a solidariedade mútua de senso de "pertencimento étnico-familiar" que havia na época de sua itinerância.

> Ao falar do tempo de atrás, algumas pessoas ainda o descrevem por meio de memórias da infância, quando eram: "*livres como pássaros*", "*soltos pelo terreiro*", vivendo em "*baixo ou em cima de árvores*", imagens que possuem elementos contíguos à visão de tempos primordiais. Vemos que apesar dos aspectos negativos (sol e calor, chuva e frio, fome, expulsões), o tempo de atrás tende a ser lembrado com nostalgia, período apontado como de maior união e de constante alegria, representando um tempo em que se vivia numa **maior solidariedade grupal**, qualidade positiva que fundamentava a vida coletiva, relacionada a ideia de coesão, consenso e tradição (endogamia, lideranças, sigilo da língua etc.) (GOLDFARB, 2013, p. 148, grifo nosso).

Isso nos mostra um aparente ponto em comum entre os Calon de Sousa e os de São José dos Pinhais, ou seja, a solidariedade, no entanto, as diferenças entre os dois grupos nos apontam possibilidades interpretativas. Se em Sousa, a comunidade estava em movimento e, de repente *parou* – por ocasião do apoio político de uma figura importante da cidade (*Cf.* MOONEN, 1993; GOLDFARB, 2013; SIQUEIRA, 2014), o grupo de São José dos Pinhais (*Povo da Alaíde*) já se encontra *parado* (e sem nenhum apoio político), e expressa o desejo de assim continuar. As muitas memórias do *Povo da Alaíde* sobre a itinerância, apontam, de forma

generalizada, o sofrimento, as expulsões, as dificuldades e pouco dá atenção à "solidariedade grupal" de outrora. Sua maior solidariedade acontece na atualidade, na *parada*.

A *parada* dos Calon de Sousa, iniciada quando lhes foi ofertado um amplo terreno no município (onde, inclusive, lhes seriam cedidas casas de alvenaria), parece ter-lhes provocado desarranjos socioculturais tais que desestabilizaram todo um sistema solidário, tornando-os, em parte, dependentes de políticas de Estado para vislumbrarem uma qualidade de vida minimamente melhor – uma qualidade que, em certa perspectiva, eles tinham em seu "tempo de atrás", na vida itinerante. Sua sedentarização gerou o que Goldfarb chamou de "sentimento de dilaceração", que minou o espírito de união do grupo (*Cf. Ibidem*, p. 149).

> Para alguns colaboradores da pesquisa [...] as formas de sociabilidade sofreram modificações com a "parada", pois apesar de serem vizinhos, ficaram "mais longe um do outro", sem uma boa palestra", visto que não se comunicam como antigamente, ficando "esquisitos" e "vivendo só trancados" (*Idem*).

O *Povo da Alaíde*, de outra maneira, já se encontra parado há anos (entre a tentativa de parada na Lapa, e a atual, em São José dos Pinhais, soma-se quase uma década), no entanto, sua configuração de *parada* (considerando-se o tamanho do grupo, as circunstâncias, o modelo de comunidade etc.), ao invés de lhe provocar um "sentimento de dilaceração" da comunhão, parece ser o contrário, o de fortalecimento dessa comunhão.

Com isso, poderíamos conjecturar, com plausividade, que uma "parada vitalícia" do *Povo da Alaíde* tenderia à manutenção do tripé valorativo sobre qual tratamos anteriormente, mantendo a "comunidade étnica" de Weber com o mesmo aspecto solidário da *vida* itinerante *nas barracas* de lona, independentemente do tipo de moradia que eles venham a ter, se casas de alvenaria, madeira, *Steel Frame*, trailers ou outro tipo de residência. Nas minhas experiências de contato, amizade e apoio social em diferentes grupos – no Brasil e no exterior – ao longo dos anos, pude observar verdadeiros "acampamentos de pedra", onde as comunidades, não mais vivendo em barracas, mantém a essência do que um dia foi uma *vida nas barracas.*

O caso das comunidades de Aguaí-SP, Itapevi-SP, São Gabriel (em Belo Horizonte-MG) – conforme já mencionado, Penedo-AL, Camaçari-BA, Guamiranga-PR, Caldas Novas-GO – apenas para dar alguns exemplos – no Brasil, bem como a de *Sinteşti* (Romênia), e a de *Tres Mil Viviendas* (Sevilha, Espanha), são referenciais desse processo. Em 2012, num exercício etnográfico na comunidade Calon da Lagoa Quente[237], em Caldas Novas (grupo com

[237] Esse foi um trabalho para cumprir uma tarefa na disciplina de etnografia do curso de especialização em antropologia cultural que fiz na PUCPR.

o qual tenho grande afinidade), me senti num "acampamento de casas", pois as residências (de alvenaria e madeira) eram abertas, tal qual as barracas o são, e as dinâmicas relacionais, dadas as particularidades do grupo, bem como as alterações provocadas pelo novo estilo de moradia, mantinham um mesmo "espírito étnico" e comunitário. S., um dos líderes, ao me contar um pouco da história do grupo e de como chegaram àquele lugar, disse que a comunidade é "igual a um acampamento de barraca, mas é feito de casas", mantendo a estrutura hierárquica de liderança, as *rodas de conversas*, as trocas e apoio mútuo, unidade, proteção e organização.

> A planta da comunidade é bastante semelhante à planta de um bairro não-cigano qualquer, ou seja, com as casas organizadas ao lado umas das outras, enfileiradas, possuindo vizinhos laterais, dianteiros e traseiros. O que percebi é que há bastante acessibilidade entre as casas. Poucas vezes observei cercas ou muros que limitassem a passagem das pessoas de um lado para outro dos "quarteirões", mas pelo contrário, naquela comunidade é possível atravessar quase que em linha reta a comunidade inteira passando por dentro dos quintais das casas. Isso relevou um senso de comunidade interessante, talvez o mesmo vivenciado quando o grupo morava em acampamentos, onde não existiam cercas nem muros físicos de separação entre seus moradores, permitindo-lhes acesso fácil uns aos outros (SHIMURA, 2012, p. 5).

FIGURA 135: CASAS NA COMUNIDADE CALON DA LAGOA QUENTE, EM CALDAS NOVAS-GO.



FONTE: O autor (2012).

A semelhança dessa comunidade com o *Povo da Alaíde*, tal qual se encontra no momento, em *parada*, está no fato de que a *calonidade* permanece vívida, reelaborada, ajustada e estável, sem discursos nostálgicos em referência a um "tempo de atrás". O grupo já vinha parando há tempos, e esse processo parece ter tido um efeito no rearranjo organizativo, de forma que a autopercepção do grupo em relação à *parada* não parece ter-lhes imposto "sofrimentos de ordem nostálgica". Foi o que aconteceu na comunidade Calon da Lagoa Quente:

> Um dos anciãos do grupo, O.C.G. contou-me que há quarenta e cinco anos ele se fixou na cidade, mas sempre mudando de local, mesmo dentro de Caldas Novas. Disse que desde então realizou poucas viagens a outros lugares, uma vez que suas necessidades estavam sendo supridas, do que se pôde concluir que o nomadismo era uma prática que se desenvolvia, dentre outras razões, em busca de melhores condições de vida. A história do bairro, segundo as palavras do próprio Sr. O.C.G "tem tudo a ver com as condições de vida", pois uma vez que conseguiam segurança, água e estavam numa região que lhes dava acesso aos "não-ciganos" para venderem seus produtos, era o que bastava e não haveria necessidade de mais viagens. O problema da discriminação foi minimizado nos relatos que ouvi, mas alguns contaram que se sentem vítimas de preconceito na cidade (*Ibidem*, p. 4).

Pensando a partir de outro ângulo, podemos perceber a *vida nas barracas*, para além do que um cotidiano de atividades, como uma propriedade "retroalimentadora" (ou seja, que "gera", mas também é "gerada" por) da cultura do grupo. Esse modo de vida está imbricado a subjetividades e perspectivas do sentido de ser (humano, Calon) no mundo. Por isso, na interioridade dessa cultura, se geram e se replicam os modos de viver, o que pode ser pensado em termos da subjetividade individual e coletiva. Essa dinâmica estabelecida, no entanto, precisa de um "ponto de imanência", o qual também serve como "ponto de emanência", sendo dialógico.

FIGURA 136: CASA CONSTRUÍDA NO LUGAR DA BARRACA. ITAPEVI-SP.



FONTE: O autor (2024).

FIGURA 137: CASA DE ALVENARIA SUBSTITUINDO A BARRACA, AGUAÍ-SP.



FONTE: O autor (2012).

FIGURA 138: CASAS NA COMUNIDADE CALON DE SOUSA-PB.



FONTE: O autor (2012).

FIGURA 139: CASA DE UMA FAMÍLIA CALON EM SÃO GABRIEL, BELO HORIZONTE-MG.



FONTE: O autor (2024).

Penso aqui que o *acampamento*, com toda a sua constituição e significado tem esse *status*. Apenas como comparação, se a "terra" é o elemento fundante da visão de mundo do agricultor, que a vê como "a morada da vida" (HEREDIA, 2013, p. 1), o *acampamento*, como uma espécie de estrutura equivalente, é essa "morada" do Calon. O *acampamento*, como ambiente tanto físico como imaterial, com sua estrutura concreta e relacional, é composto e compõe o senso étnico local, pois que é o ambiente da moradia do cigano, e fornece, com tudo o que implica em termos de organicidade comunitária, a estrutura do "ecossistema étnico Calon", a partir – e no – do qual se vive e se (re)produz a *calonidade*.

O *Povo da Alaíde* existe, se expressa e se perpetua na vida comunitária a partir do *acampamento*, fenômeno que pode ser analisado pela via de diferentes óticas e teorias. Nesse sentido, entendendo a dinamicidade do movimento característico do grupo, bem poderíamos lançar um olhar a partir do conceito do "lugar/não lugar" de Marc Augé (1994). Para o autor, se o "lugar" "pode se definir como identitário, relacional e histórico, um espaço que não pode se definir nem como identitário, nem como relacional, nem como histórico definirá um não-lugar" (AUGÉ, 1994, p. 73).

O *acampamento* é o "lugar" do grupo, ao passo que tudo o que é externo ao acampamento é o seu "não lugar". Para a sociedade envolvente, seu "lugar" (bem representada aqui pela casa) faz oposição ao "não lugar" (a rua, a praça, o terreno baldio etc.), o que significa que a casa de cada morador não cigano é o seu "lugar", ao passo que o terreno baldio, por exemplo, é o seu "não lugar". O Calon então, vive no "não lugar" do não cigano, e o não cigano vive no "não lugar" do cigano.

Dentro do terreno do *acampamento* a *vida nas barracas* tem características pessoais (identitárias), relacionais e históricas, inclusive porque ali são montadas as suas barracas-casas. "*Aquela ali é barraca do Marcelo*", "*aquela lá é a barraca da Duda*", "*aquela é a barraca da Alaíde*". Barracas são objetos que montam seus "lugares", e por isso são nomeadas, relacionadas a pessoas, suas lonas são cuidadas e recebem manutenção (remendos, limpeza, ajustes etc.). Cada lona tem sua história: "*comprei essa lona aqui em tal lugar, há tantos anos. Já resistiu a tempestade de granizo, é de material bom*".

O "lugar" do *Povo da Alaíde* tem a sua fronteira, a partir da qual, internamente, vive-se essa vida comunitária, étnica, de "casa" – o "lugar" da estabilidade, da segurança, da memória, do afeto. É no "lugar", na sua barraca-casa, que nomes pessoais (não um etnônimo) são conhecidos e valorizados, o que expressa a unidade familiar, grupal e alimenta a comunhão étnica. Já o "não lugar" (por vezes, o "lugar" dos outros, não ciganos) é o lugar do transitório, da "passagem", do anonimato e do enquadramento a determinadas leis e regras sociais do universo não cigano. O *Povo da Alaíde* fez do terreno localizado na Rua Mandaguari, 149, em São José dos Pinhais, o seu território, seu "lugar", sua "casa": um terreno público, um "não lugar" aos olhos da sociedade envolvente. Augé (*Ibidem*, p. 74) afirma que

> [...] existe evidentemente o não-lugar como o lugar: ele nunca existe sob uma forma pura; lugares se recompõem nele; relações se reconstituem nele; as "astúcias milenares" da "intervenção do cotidiano" e das "artes de fazer" [...] O lugar e o não-lugar são, antes, polaridades fugidias: o primeiro nunca é completamente apagado e o segundo nunca se realiza totalmente – palimpsestos em que se reinscreve, sem cessar, o jogo embaralhado da identidade e da relação.

Por último, podemos pensar a *vida nas barracas* como cultura de "resistência". Antônio Bispo dos Santos (2015) fala em "comunidade de resistência" que desafia a "sociedade moderna" – ampla a majoritária, sedentária, modelada e programada, que cerca o grupo, física e ideologicamente. Ao discorrer sobre o êxodo rural como um efeito colonizador, o qual gerou um novo cenário no Brasil, Santos menciona os ciganos:

> [...] assistimos no Brasil uma verdadeira inversão. Ao invés de dois terços da população vivendo no campo, passamos a ter dois terços na cidade. **Até porque algumas comunidades que resistiam (e ainda resistem)** nos pequenos vilarejos e nos territórios contra colonizadores contíguos às cidades mais antigas do Brasil como, por exemplo, Salvador/BA, Rio de Janeiro/RJ e Recife/PE, também passaram a ser classificadas como população urbana. **Dentre essas estão os povos ciganos**, os povos de terreiro, os caiçaras, os chamados quilombos urbanos, etc. (SANTOS, 2015, p. 54, grifo nosso).

O manter-se em unidade e autoproteção, possuindo uma organização própria, tendo autonomia e autodeterminação, o *acampamento* pode ser interpretado como uma forma de resistência ao flerte de controle colonizador que se expõe através da intimidante força policial, das leis estranhas à cosmovisão étnica do grupo, da forma de educar do *gajon*, de se vestir e falar do outro envolvente etc. A *vida nas barracas*, não obstante as relações interétnicas com seus necessários (e dosados) intercâmbios, resiste à "disciplina" comum aos que se submetem ao *jeito de gajon*[238].

O *acampamento*, com "fronteiras culturais" controladas, autoafirma sua independência organizativa e a não sujeição à vigilância externa, ou, dito de outro modo, à livre interferência *gajon* em seu perímetro físico e cultural[239]. Fato é que o *acampamento*, longe do *Panóptico de Bentham* mencionado por Foucault (2014)[240], não está à vista fácil de quem desejaria observá-lo, conhecê-lo por dentro, e/ou monitorá-lo para discipliná-lo. A *vida em barraca*, portanto, é, para o Calon, a expressão de uma "vida livre".

Portanto, ter uma *vida nas barracas* é, em si, uma mensagem de resistência ao colonizador, que a estranha, por não ser algo com o que se identifica. Lembro-me de conversar com uma servidora da Secretaria de Educação do Estado do Paraná, há anos, quando nosso Instituto intencionava desenvolver uma segunda versão de projeto de alfabetização num acampamento Calon em Curitiba-PR, atendendo a demanda da comunidade. Nosso intuito era

---

[238] Uma expressão nativa para designar o "sistema não cigano", com suas regras, leis, condutas, costumes, códigos e modelos sociais e culturais.

[239] Ainda que isso ocorra, em certa medida, na prática do poder público, que de longe, através de leis, decretos, portarias e resoluções, imponha certas regras gerais que invariavelmente possam afetar a vida do grupo

[240] A ideia de "panóptico", em que se permite observar todos os elementos, ou todas as partes, sem ser observado, é utilizada por Foucault para se referir ao ato da vigilância. Ele ilustra a ideia com a penitenciária ideal concebida pelo filósofo e jurista Jeremy Bentham, em 1785, no modelo da vigilância exercida pelo vigilante sobre os prisioneiros, sendo que esses não conseguem observar aquele que o observa. Segundo Foucault (2014, p. 195) o efeito mais importante do panóptico é "induzir no detento um estado consciente e permanente de visibilidade que assegura o funcionamento do poder".

encontrar apoio do poder público, tal qual o tivemos na primeira experiência[241]. Enquanto conversávamos, uma pergunta repentina, por parte da servidora, seguida de um comentário, me deixou perplexo. "*Por que esses ciganos vivem em barracas? Isso é tão ultrapassado, tão retrógrado! Bem que eles poderiam deixar essa vida*". Com certa indignação lhes expus uma dose de história e cultura, demonstrando uma perspectiva da alteridade, considerando diversos fatores. Sua pergunta e comentário me levou a julgá-la, acreditando estar, talvez, diante de uma colonizadora com dificuldades de aceitar "o diferente".

No entanto, sua fala ecoou em minha mente durante os dias que se seguiram. Depois daquela fatídica conversa (que não resultou numa parceria; e nem poderia, haja vista a mentalidade com a qual me deparei) conversei com muitos líderes Calon sobre o que havia ouvido da servidora pública. Curiosamente, alguns desses líderes davam sinais de estarem convencidos de que sim, "sua vida poderia se modernizar, talvez, no abandono das barracas como estilo de moradia".

Isso gerou em mim a suspeita de que o discurso "antibarraca" que ouvi da referida servidora (discurso esse que, obviamente, não tem origem nela, mas é algo que tem raízes numa perspectiva cultural ocidental importada da Europa) pudesse, de alguma forma, exercer uma "força de sentimento de inadequação social" na mentalidade Calon, pouco a pouco, na medida em que a ideia de "direitos humanos" chegava ao conhecimento das comunidades.

A "força do discurso externo", como uma avalanche ideológica, é um assunto que tem seu reflexo na *vida nas barracas*. Quanto a isso, comecei a identificar um pensamento que começava a se expressar em palavras em muitas de nossas reuniões: "se eu tenho direito de ter um documento, e de ganhar cestas básicas, talvez eu também tenha o direito de ganhar uma casa". Somando-se a isso, alguns ativistas ciganos e não ciganos, atuantes na incidência política, exibiam suas falas em audiências públicas onde reforçavam suas demandas por terras, falas essas que repercutiam e chegavam ao conhecimento das comunidades através de diferentes meios. Esses pedidos, muitas vezes, eram acompanhados do discurso do "sofrimento da vida na barraca", onde se mencionavam episódios de expulsões, dificuldades para conseguir água e sentir alguma segurança, bem como outros aspectos.

De fato, essa itinerância cigana mais "fluida" no Brasil parece ter um precedente histórico das políticas discriminatórias que orientavam a expulsão de *acampamentos* nos Estados do Brasil. Teixeira (2008, p. 19) fala da "política do mantenho-os em movimento":

---

[241] No ano de 2008, atendendo a demanda de comunidade Calon oriunda da Bahia (*Povo do Aurelino*) desenvolvemos o primeiro projeto de alfabetização dentro de uma comunidade Calon, apoiado pelo governo do Estado do Paraná, através do Programa Paraná Alfabetizado.

> Minas Gerais expulsa seus ciganos para São Paulo, que os expulsa para o Rio de Janeiro, que os expulsa para Espírito Santo, que os expulsa para a Bahia, de onde são expulsos para Minas Gerais, etc. Ou seja, o melhor lugar para os ciganos sempre é no bairro, no município ou no Estado vizinho; ou então no país vizinho ou num país bem distante.

No entanto, essa imposição estatal que contava com a violência das forças policiais para ser executada, resultou numa cultura que, como diz Pereira (2009, p. 18), não é prejudicial ao povo, mas, pelo contrário, tornou-se "fator fundamental para a sobrevivência do grupo". O ardor e zelo colonizador talvez enxergue o *acampamento* como resistência de um grupo que não se entrega a subalternização sociocultural, e que, portanto, não comunga com o "padrão exigido e aceitável" de uma sociedade prisioneira de um sistema hegemônico, monocolor e com dificuldades para a aceitação do "outro que não é e não vive como eu".

A *calonidade* do *Povo da Alaíde* (bem como dos demais Calon sulistas) tem suas próprias formas, cores, códigos e padrões, e, ainda que a Alaíde e sua família (local, extensa, étnica) deseje uma casa de alvenaria, isso não significa que sua identidade étnica esteja desmoronando diante de uma pretensa "hegemonia cultural" do "universo *gajon*".

Nesse sentido, o discurso do "desejo da casa própria e fixa" pode ser entendido a partir da proposta de Salisbury (1984) em sua *cultural enhancement* (ou "intensificação cultural"), quando de sua análise dos Cree do Quebec, Canadá, grupo que, em contato com o colonizador, incorporou certas lógicas externas, com suas materialidades e comportamentos, internalizando-as e convertendo-as para o próprio benefício.

> Mas se os Cree realmente receberam benefícios materiais e de serviços, eles perderam o que é mais precioso, sua "herança cultural" Cree? Em outro lugar (Salisbury 1984[242]) eu argumentei que os Cree, como muitos grupos pequenos, mas recém-afluentes, estão experimentando uma "intensificação" cultural, pois amplificam algumas características de sua cultura anterior enquanto perdem outras. A cultura está evoluindo, de maneiras que muitos Cree veem como um renascimento cultural, à medida que se tornam um governo regional étnico dentro do Estado-nação (MARILYN, 2004, p. 323, tradução nossa).

---

[242] SALISBURY, Richard F. 1984. "Affluence and Cultural Survival: An Introduction". *In*: R. F. SALISBURY e E. TOOKER (Orgs.), **Affluence and Cultural Survival**. Washington, DC: The American Ethnological Society. pp. 1-11.

Esse fenômeno observado por Salisbury remete-nos a "hibridação" de Néstor Garcia Canclini (2019), cujo conceito se define como "processos socioculturais nos quais 'estruturas ou práticas discretas' de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas" (*Ibidem*, p. xix). "Estruturas ou práticas discretas", para o autor, já "foram resultado de hibridização, razão pela qual não podem ser consideradas fontes puras" (*Idem*), demonstrando o equívoco da ideia de "purismo cultural", indicando a ocorrência de processos de constantes misturas:

> Uma forma de descrever esse trânsito do discreto ao híbrido, e as novas formas discretas, é a fórmula "ciclos de hibridação" proposta por Brian Stross, segundo a qual, na história, passamos de formas mais heterogêneas a outras homogêneas, e depois a outras relativamente mais heterogêneas, sem que nenhuma seja "pura" ou plenamente homogênea (*Ibidem*, p. xix, xx).

"Ciclos de hibridação", proposta de Stross (1999), expressa e nos dá uma ideia do processo contínuo de misturas cumulativas: um elemento híbrido se mistura a outro elemento, também híbrido, processo tal que gera, por sua vez, um terceiro elemento híbrido. Portanto, nesse sentido, não há "fonte pura", mas "elementos já híbridos" ("estruturas ou práticas discretas"), que juntos formam novos elementos, também híbridos, ou seja, "novas estruturas ou práticas discretas". O desejo pela substituição da barraca pela casa de alvenaria ou madeira não significa abandono de um "elemento puro" por outro, externo.

6.5 O *acampamento* em retratos

"*Igor, tira foto aqui ó, pra colocar na pesquisa*". Certamente esse foi um dos pedidos que mais ouvi durante o tempo em que estive em campo. O grupo, salvo exceções, sempre esteve à vontade para os registros fotográficos – geralmente realizados com meu celular (um modelo já ultrapassado, *Samsung Note 20*, mas que apresenta uma boa qualidade de imagem) – e por vezes eles mesmos tiravam as fotos e me enviavam pelo *WhatsApp*. Era evidente sua expectativa de que a pesquisa apresentasse diferentes imagens da sua comunidade, não apenas relatos escritos e teorias, com o intuito de "*mostrar a realidade*", isto é, as cores, os rostos, os sorrisos, os animais, as comidas, festas, o cotidiano em si.

Essa característica relacional que envolve imagens, entre eu e o grupo, durante a pesquisa de campo, me leva a organizar o presente subtópico. De fato, desde a introdução deste trabalho, as imagens estão presentes, no entanto aqui busco fornecer repostas (parciais ou totais)

a eventuais questionamentos, e a sanar algumas curiosidades que possam surgir no decorrer da apresentação da etnografia. A comunidade possui caixa de correio, lixeira e número de identificação? E quanto aos animais domésticos? O grupo festeja aniversários? Como fica o terreno quando chove? Como as *calin* lavam os vestidos e onde estendem as roupas? Essas e outras perguntas são respondidas, aqui, através de retratos.

Como já pude demonstrar, as fotos se constituíram como método de pesquisa qualitativa na elaboração da presente pesquisa. Tenho um acervo imenso desse material. É importante que se diga que algumas fotos foram tiradas num contexto de espontaneidade e outras foram minimamente planejadas, onde aos atores era pedido para se posicionar de determinada forma (como numa festa de aniversário, ou num almoço, por exemplo), sem contudo, alterar significativamente o evento em curso.

Parece óbvio, pois, que descrições escritas ou orais geram uma determinada interpretação imagética de quem lê e/ou ouve (considerando a complexidade da abstração[243]), a depender de seu conhecimento sobre o assunto, experiências ou acesso (ou a sua falta) anterior a conteúdos semelhantes, mas a imagem tende a (pelo menos) "aproximar o leitor" daquilo que o etnógrafo experienciou através dos sentidos.

Este tópico é mais bem aproveitado (ou seria melhor dizer, "apreciado"?) considerando as informações apresentadas na etnografia, sobretudo no presente capítulo, já que contém imagens de barracas, do terreno, com suas paisagens etc., dando-nos condições mínimas para uma análise elementar das imagens. Como dizem Bauer e Gaskell (2015, p. 324)

> O ato de ler um texto ou uma imagem é, pois, um processo interpretativo. O sentido é gerado na interação do leitor com o material. O sentido que o leitor vai dar irá variar de acordo com o conhecimento a ele(a) acessíveis, através da experiência e da proeminência cultural.

Portanto, o que se segue são imagens organizadas em subtópicos que, entendo, são suficientes para um vislumbre geral do *acampamento*, considerando seu cotidiano, em tempos de frio e calor, noite e dia, em diferentes atividades ou em momentos de descanso.

6.5.1 Simplesmente barracas

[243] Não é necessário, aqui, que entremos na temática da semiótica, pensando na análise de imagens paradas, no entanto, considero o enriquecimento imagético gerado pelas fotos neste trabalho, pois acrescentam ao leitor um "bônus etnográfico" em que o diálogo entre imagem visual e texto lhe permitem acessar um nível imaginativo que bem poderia se assemelhar a um "banco de memórias" do etnógrafo, de forma a, como dito na introdução, permitir ao leitor um "diálogo transportante" com o trabalho – sua via de acesso ao conhecimento acerca do *Povo da Alaíde*.



FIGURA 140: BARRACA DA ALAÍDE, LOGO APÓS O PÔR DO SOL.
FONTE: O autor (2023).

FIGURA 141: BARRACA DO MARCELO.
Fonte: O autor (2023).





FIGURA 142: REORGANIZAÇÃO DA BARRACA DEPOIS DE UM PERÍODO DE VIAGEM.
FONTE: O autor (2022).

FIGURA 143: LINGUIÇA PENDURADA NA COZINHA DA BARRACA. OSTENTAÇÃO.
FONTE: O autor (2023).



FIGURA 144: MONTAGEM DE UMA CAMA IMPROVISADA.
FONTE: O autor (2024).



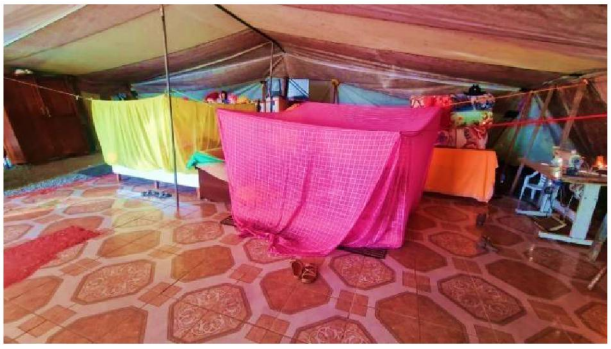


FIGURA 145: FOTO TIRADA ÀS 06H30, QUANDO OS MOSQUETEIROS AINDA ESTAVAM MONTADOS SOBRE AS CAMAS.
FONTE: O autor (2024).



FIGURA 146: BARRACA DE BRINQUEDO.
FONTE: O autor (2024).



FIGURA 147: CRIANÇA NO *ACAMPAMENTO*.
FONTE: O autor (2022).



FIGURA 148: CONTRASTE SOCIAL: AO FUNDO DA BARRACA, DOIS HOTÉIS.
FONTE: O autor (2025).

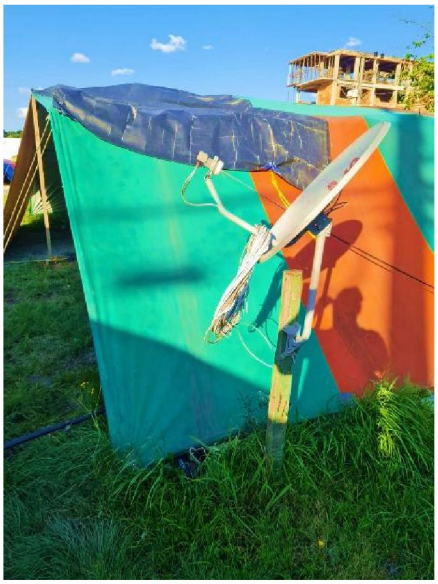


FIGURA 149: ANTENA PARABÓLICA AO LADO DA BARRACA DO CAINÃ E DA SOL.
FONTE: O autor (2023).



FIGURA 150: LIXEIRA IMPROVISADA.
FONTE: O autor (2023).



FIGURA 151: ACAMPAMENTO ORGANIZADO: CAIXA DE CORREIO, NUMERAL DE IDENTIFICAÇÃO E TORNEIRA.
FONTE: O autor (2024).



FIGURA 152: FUNCIONÁRIOS DA PREFEITURA ROÇANDO O TERRENO.
FONTE: O autor (2024).

6.5.2 Animais no acampamento



FIGURA 154: CACHORRO NO MEIO DO TERRENO, EM MEIO A POÇAS DE ÁGUA.
FONTE: O autor (2024).



FIGURA 153: PEIXES *BETTA*.
FONTE: O autor (2023).



FIGURA 155: CACHORRO EM FRENTE À BARRACA DO LEANDRO.
FONTE: O autor (2022).



FIGURA 156: O COELHO DA BIANCA.
FONTE: O autor (2023).

6.5.3 Alagamento e lama



FIGURA 157: O ACAMPAMENTO APÓS UMA CHUVA TORRENCIAL.
FONTE: O autor (2022).

FIGURA 158: LAMA ACUMULADA NA ENTRADA DA BARRACA DO RODRIGO, LOGO APÓS UMA FORTE CHUVA.



FONTE: O autor (2023).

FIGURA 159: LAMA NA ENTRADA DE ALGUMAS BARRACAS.



FONTE: O autor (2023).

FIGURA 160: FIAÇÃO IMPROVISADA PRÓXIMA DE POÇA DE ÁGUA.
FONTE: O autor (2022).





FIGURA 161: COLOCAÇÃO DE PEDRAS NOS PONTOS DE LAMA NA ENTRADA DO *ACAMPAMENTO*.
FONTE: O autor (2025).

FIGURA 162: POÇAS DE ÁGUA NA ENTRADA DO ACAMPAMENTO APÓS FORTE CHUVA.
FONTE: O autor (2025).





FIGURA 163: MONTE DE PEDRAS PARA COLOCAR SOBRE AS POÇAS DE LAMA.
FONTE: O autor (2025).

6.5.4 Tempos de frio



FIGURA 164: FOGUEIRA IMPROVISADA NO CARRINHO DE MÃO.
FONTE: O autor (2021).

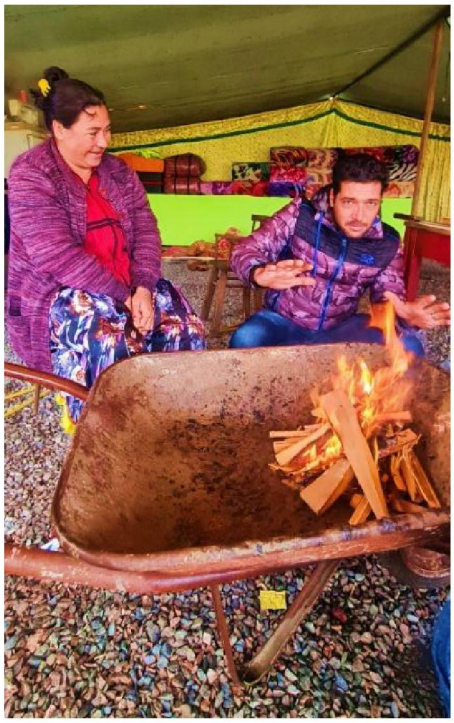


FIGURA 165: RODRIGO E DUDA SE AQUECENDO NA FOGUEIRA IMPROVISADA NO CARRINHO DE MÃO.
FONTE: O autor (2022).



FIGURA 166: CRIANÇAS COBERTAS NO COLCHÃO, PROTEGENDO-SE DO FRIO.
Fonte: O autor (2023).



FIGURA 167: FOGUEIRA COMUNITÁRIA NO MEIO DO *ACAMPAMENTO*.
Fonte: O autor (2023).

6.5.5 Lavando e secando roupas e cobertores

FIGURA 168: COBERTOR ESTENDIDO EM VARAL IMPROVISADO.



FONTE: O autor (2024).



FIGURA 169: ROUPAS ESTENDIDAS EM VARAL IMPROVISADO E NA CARRETINHA DE TRANSPORTE.
FONTE: O autor (2023).

FIGURA 170: DANI ESTENDENDO ROUPAS NO VARAL DE ARAME.
FONTE: O autor (2024).



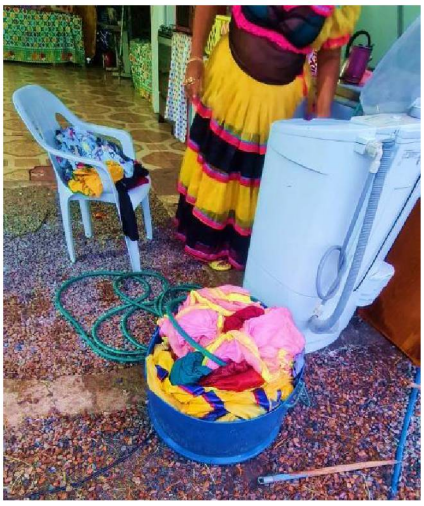


FIGURA 171: LAVAGEM DE ROUPAS NA MÁQUINA DE LAVAR.
FONTE: O autor (2024).

FIGURA 172: VESTIDOS E COBERTORES ESTENDIDOS PARA SECAR.
FONTE: O autor (2023).



6.6.6 Idas e vindas: o movimento interno



FIGURA 173: FAMÍLIA DEIXANDO O ACAMPAMENTO. CARRO COM A CARRETINHA DE TRANSPORTE LEVANDO SEUS PERTENCES.
FONTE: O autor (2023).

FIGURA 174: BARRACA EM DESUSO DE FAMÍLIA QUE *SAÍU DE ESCOTEIRO*.
FONTE: O autor (2024).



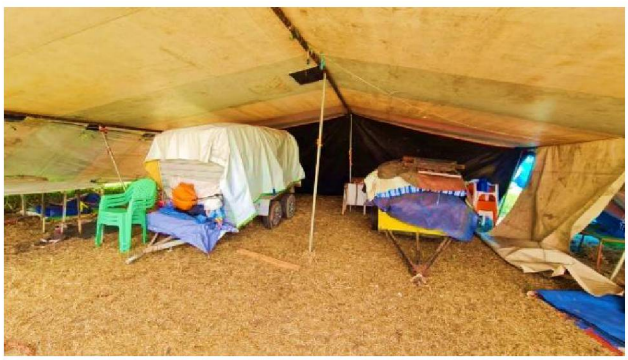


FIGURA 175: INTERIOR DE UMA BARRACA EM DESUSO DEVIDO A VIAGEM TEMPORÁRIA DOS MORADORES.
FONTE: O autor (2024)

FIGURA 176: FAMÍLIA EM MUDANÇA DENTRO DO PRÓPRIO TERRENO.



FONTE: O autor (2025).



FIGURA 177: CARRETINHA DE TRANSPORTE COM OS PERTENCES DE UMA FAMÍLIA EM VIAGEM TEMPORÁRIA.
FONTE: O autor (2024).

6.6.7 Relações e unidade familiar



FIGURA 178: MULHERES NO ANIVERSÁRIO DO NAIAM. JANEIRO DE 2025.
FONTE: O autor (2025).



FIGURA 179: HOMENS NO ANIVERSÁRIO DO NAIAM. JANEIRO DE 2025.
FONTE: O autor (2025).



FIGURA 180: ANIVERSÁRIO DA ISADORA.
FONTE: O autor (2023).

FIGURA 181: ESCUTANDO MÚSICAS NO SOM DO CARRO.
FONTE: O autor (2023).





FIGURA 182: ALMOÇO AO AR LIVRE.
FONTE: O autor (2023).



FIGURA 183: CHURRASCO NA BARRACA.
FONTE: O autor (2023).



FIGURA 184: REUNIÃO PROMOVIDA PELA SOL, JUNTAMENTE COM MENINAS, PARA FAZER ARTESANATO.
FONTE: O autor (2023).



FIGURA 185: MARCELO APLICANDO MEDICAÇÃO EM BASTIÃO. ATENÇÃO AOS IDOSOS.
FONTE: O autor (2023).

6.6.8 Cozinha, comida e louças



FIGURA 186: *CALIN* LAVANDO LOUÇA.
FONTE: O autor (2023).

FIGURA 187: TITI PREPARANDO DOCES.



FONTE: O autor (2024).



FIGURA 188: DUDA PREPARANDO O JANTAR.
FONTE: O autor (2024).



FIGURA 189: PREPARO DO ALMOÇO.
FONTE: O autor (2024).

FIGURA 190: LOUÇAS DE ALUMÍNIO AREADAS. BRILHO CARACTERÍSTICO DOS UTENSÍLIOS USADO PELAS *CALIN*. OSTENTAÇÃO.



FONTE: O autor (2024).

7 RELAÇÕES POLÍTICAS E DEFESA DE DIREITOS HUMANOS

> "*Nós só queremos dignidade. Se nóis tivesse isso já tava bom, sabe dona?!*" (Rodrigo).

FIGURA 191: RODRIGO APRESENTANDO A LATRINA IMPROVISADA USADA PELO GRUPO, À SECRETÁRIA DE ASSISTÊNCIA SOCIAL DA PREFEITURA DE SÃO JOSÉ DOS PINHAIS.



FONTE: O autor (2023).

A hostilidade contra ciganos é antiga, mas não se sabe exatamente desde quando. Talvez desde que surgiram enquanto povo, em seus primeiros ajuntamentos, onde quer que tenha sido. Presentes na Europa desde, pelo menos, a partir do século XIV, sua convivência com não ciganos foi marcada por intensas perseguições que se traduziram em expulsões, escravidão, prisões e assassinatos, culminando no holocausto nazista, que matou milhares de ciganos, entre os anos de 1933 e 1945. A história mostra diferentes tipos de sofrimentos impostos aos ciganos, operados por diferentes nações. Dentre as motivações para tanto ódio, está a deplorável visão de que ciganos são "amaldiçoados". A ultrajante relação que o frade franciscano Symon Simeonis ([1322] 1960) fez dos ciganos com o personagem bíblico Caim,

que, segundo a narrativa se tornou "fugitivo e errante pela terra" depois que matou seu irmão Abel[244], se desdobrou de inúmeras formas ao longo da história.

Vistos dessa maneira, lhes são atribuídas "características diabólicas", dentre as quais, como descreveu Defoe (1726) sobre o Satã, "a instável condição de vagabundo, sem rumo, sem morada certa". Talvez por isso, até hoje, muitos ciganos continuam sendo tratados como "indesejáveis" e "inúteis", tal como, segundo Pieroni (2000, p. 111-114) eram considerados no processo do degredo português para o Brasil colônia. Estão sempre sob suspeita, sob juízo e sob desprezo, e assim, sempre perseguidos e despejados de seu lugar, onde quer que estejam.

Na Europa do passado (e aparentemente na contemporânea também), segundo Teixeira (2000, p. 52), a visão acerca dos ciganos era a de que, "enquanto forasteiros, eram potencialmente depredadores e desestabilizadores da ordem pública [...] como endemoniados, recordavam o mal, dimensão que deveria ser extirpada da sociedade sedentária cristã". Assim, os ciganos – especialmente os nômades, sem endereço fixo – eram associados à vagabundagem, caracterizada, naquela lógica,

> [...] pela ausência de domicílio, que é associada à imoralidade (incluindo a promiscuidade), à pouca higiene, à falta de vínculos com a sociedade sedentária e civilizada; o vagabundo, como estrangeiro, é mal afamado, ladrão em potencial, preguiçoso, delinquente em potencial e propagador de epidemias (*Idem*).

São indesejados, e por isso expulsos. São odiados, e por isso assassinados. São acusados, julgados e punidos severamente, sem direito a defesa, como se "obviamente fossem sempre culpados" dos crimes os quais lhes são imputados. É exatamente contra essa mentalidade deplorável que devemos lutar nos dias atuais, pois dela há versões atualizadas, e que hoje se manifestam principalmente a partir da administração pública brasileira, o que se reflete em diferentes setores da sociedade. O que fazer? Como fazer? A quem recorrer? Como responder a essas perguntas? Estamos no processo, criando, com uma árdua luta, as respectivas respostas.

Ao longo da pesquisa testemunhei diferentes conflitos entre a comunidade do *Povo da Alaíde* e instituições, órgãos públicos e indivíduos da sociedade envolvente. Não foram conflitos fisicamente violentos, mas contrariedades e resistências no campo político e social, especialmente gerados por preconceitos por parte de não ciganos, de forma que, nesses

---

[244] A ideia de que ciganos seriam descendentes de Caim foi reproduzida por muitos escritores, criando estereótipos que se refletiram, sobretudo, nas políticas criadas especificamente para se combater ciganos nos mais diferentes lugares do mundo (especialmente na Europa), ao longo da história (*Cf.* TEIXEIRA, 2000).

episódios, raramente vi ciganos sendo tratados respeitosamente, como cidadãos dignos, a não ser quando havia, da parte de quem os atendia, algum receio de serem denunciados e/ou processados por racismo.

Por estar, há décadas, atuando no campo dos conflitos interétnicos, meu olhar é sensível a essas questões, de forma que a cada situação tensa ocorrida durante a pesquisa, me pareceu difícil não se envolver de alguma forma, tanto devido ao senso de justiça que me move, quanto pelas demandas da própria comunidade. Como já descrito, mesmo antes do meu contato com as ciências sociais, eu já me encontrava nesse campo de lutas, mas agora, com uma trajetória mais robusta, somando a minha conversão a antropologia à experiência social e política, me identifico com as palavras de Ribeiro e Oliven (*In*: LIMA, 2001, p. 7):

> É comum que os antropólogos, até mesmo sem saberem, estejam envolvidos com questões vinculadas aos direitos humanos. Afinal, a própria noção de cultura, marca registrada da disciplina ao menos em seus primórdios, foi e é, em grande medida, um instrumento da luta antirracista. Mas o espectro desde envolvimento é muito amplo, engloba outras problemáticas e aponta para um combate irrestrito contra todas as formas de intolerância e discriminação. Assim, em suas pesquisas e práticas, os antropólogos frequentemente trazem à luz a realidade e a perspectiva de segmentos altamente desfavorecidos e submetidos a condições de subordinação algumas vezes extrema.

Todo o acúmulo do que já vi e ouvi, vivenciando o campo das lutas políticas e sociais, me deram, no mínimo, uma noção das reais necessidades dos ciganos brasileiros em situação de vulnerabilidade, sendo que, dentre elas – talvez as mais importantes – são a autodeterminação, a liberdade e a autonomia para resolverem seus próprios problemas sociais junto ao Estado, sem depender de ativistas (ciganos ou não) que se pretendem "intermediadores profissionais vitalícios" entre "os ciganos" e o poder público[245]. Figuras essas que bem poderiam ser dispensadas se houvesse um investimento digno na capacitação de *chefes* e seus auxiliares nas mais diversas comunidades em todo o país.

Essa perspectiva me levou a desenvolver a capacitação de líderes ciganos (sobretudo, mas não somente, Calon) para defenderem-se a si mesmos e suas comunidades, sem a necessidade de representação de agentes externos (inclusive de mim mesmo, considerando meu lugar) perante as autoridades. Essas capacitações[246], sempre que realizadas, tem a participação

---

[245] Conceito pensado aqui como o "conjunto de órgãos a que cabem a administração do Estado" (GAMA, 2009, p. 286).

[246] Dentro do Instituto PluriBrasil (desde a época que se chamava Associação Social de Apoio Integral aos Ciganos) há diferentes formatos para o projeto: oficinas, minicursos, palestras, dinâmicas etc. Um dos modelos que mais

das próprias comunidades atendidas pelo Instituto PluriBrasil, bem como o apoio de universidades, órgãos públicos, governos e empresas.

Trata-se de reuniões de líderes ciganos que recebem capacitação sobre direitos humanos, com o apoio de advogados, professores, policiais, cientistas sociais etc. – pessoas que, nesses encontros, em contrapartida, também são capacitadas a entender o universo cigano, ouvindo e vendo apresentações de líderes ciganos. Ao longo de anos realizamos diversos desses encontros em universidades, quartéis, igrejas, acampamentos etc., sempre com presença significativa de líderes de diferentes grupos.

No *Povo da Alaíde* esse projeto tem sido exitoso, tendo beneficiado seus líderes, que não apenas recebem conteúdos, mas são acompanhados de forma prática em atividades de defesa de direitos. Enquanto grupo de ciganos Calon em situação de vulnerabilidade social, se encontra numa posição desfavorável no que diz respeito a atenção do poder público, e por isso precisa dialogar com esse poder. É perceptível que os poderes estabelecidos do executivo, legislativo e judiciário (em suas diferentes instâncias) não trabalham intencionalmente para a sua inclusão na sociedade, mas, pelo contrário, com exceção de uma ou outra ação, é comum que os relegue à própria sorte. Isso não significa necessariamente uma omissão absoluta e ininterrupta do Estado, mas sim que o que há (ou houve), em termos de ações inclusivas, é insuficiente e ineficiente para sanar completamente os reais problemas enfrentados pela comunidade.

7.1 Entre a visibilidade e a invisibilidade: relações políticas e sociais

Abordar a questão da visibilidade-invisibilidade dos ciganos em relação ao poder público, bem como pela sociedade envolvente, toca, em termos, no direito à diferença. Os Calon, como comunidade, "têm o direito de serem diferentes e de serem considerados como diferentes" (MAIA, 1995, p. 38, tradução nossa). A questão é que, assim como sua diferença (étnica, cultural, social etc.) é um fator de visibilidade, essa mesma diferença é usada como justificativa para a sua "invisibilização" por parte de governos e sociedade em geral. E isso gera um efeito sobre as relações entre ciganos e não ciganos:

---

utilizamos ao longo do tempo foi o *Cidadania e Empoderamento: todo cigano um cidadão! Toda cigana, uma cidadã!*, que consiste em um dia (manhã e tarde) de aulas temáticas sobre direitos humanos. Outro modelo é o *Café Cigano*, que se dá como um encontro descontraído, com palestras interativas entre ciganos e não ciganos. Cada versão do projeto se faz em parceria com diferentes instituições e órgãos públicos, como por exemplo, a Ordem dos Advogados do Paraná (OAB), Polícia Militar, Ministério Público, prefeituras, governos estaduais etc. São encontros que dispensam custos econômicos, sendo facilmente organizados, apenas dependendo do empréstimo de salas ou auditórios, e a participação voluntária dos convidados (palestrantes e ouvintes).

> [...] os modos dinâmicos de comportamento político do grupo, suas estratégias e processo de tomada de decisão dentro do amplo cenário de interação com outros grupos ou com a sociedade dominante são essenciais para entender a situação presente e para contextualizar atitudes e comportamentos históricos de interações grupais (MAIA, *Loc. cit.*, tradução nossa).

Olhando para o *Povo da Alaíde* podemos considerar que, se por um lado existe alguma atenção do Estado em relação "aos ciganos em geral" – devido as previsões legais (e isso, neste momento, se dá principalmente pelos atuais governos federal e estadual[247]), por outro lado, o que se vê é que a comunidade em tela é apenas uma dentre tantas outras pretensamente contempladas. Isso significa que o grupo se encontra numa situação involuntária, como que se estivesse "concorrendo" pela visibilidade (e uma potencial assistência) perante o Estado, diante de tantos outros grupos que também apresentam demandas. E nessa "disputa involuntária" por atenção, vence quem se articula politicamente, acessando parlamentares, promotores de justiça, gestores públicos, delegados, ativistas etc. Quanto a isso, os líderes do *Povo da Alaíde* ainda apresentam limitações, carecendo de mais conhecimento e acesso em relação ao "caminho das pedras" para essas incidências.

Diante dessas limitações no trato político, o grupo enfrenta grandes obstáculos para apresentar suas legítimas demandas, que acabam, muitas vezes, permanecendo sem solução, ou, quando muito, sendo apenas parcialmente resolvidas. Esse cenário obriga o grupo a se contentar em apenas tentar usufruir, como é de direito, de alguma política pública destinada a ciganos ou não: políticas de segurança alimentar, atendimento de saúde, escolarização etc., mas as suas questões específicas, pontuais e locais, terminam por serem esquecidas e/ou ignoradas.

Esse cenário nos fornece uma matéria-prima densa para a análise e o diálogo entre as perspectivas antropológica e a sociopolítica. Primeiro, como dito, temos o *Povo da Alaíde* como um grupo que possui particularidades sociais as quais não são necessariamente contempladas na legislação. Onde está escrito objetivamente, por exemplo, que quando o grupo está em meio

---

[247] Nenhum dos últimos governos municipais em São José dos Pinhais-PR deu alguma atenção ao grupo sem antes uma árdua incidência política e insistência de "agentes intermediadores", como eu mesmo e outros. No atual governo do Estado do Paraná, a Secretaria da Mulher, Igualdade Racial e Pessoa Idosa (através da Diretoria de Igualdade Racial, Povos e Comunidades Tradicionais – https://www.semipi.pr.gov.br/), dispensa alguma atenção ao grupo, mas apenas quando demandada. No atual Governo Federal, o Ministério da Igualdade Racial (através da Secretaria de Políticas para Quilombolas, Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, Povos de Terreiros e Ciganos – https://www.gov.br/igualdaderacial/pt-br) desenvolve projetos específicos para ciganos e, inclusive, abordou o *Povo da Alaíde*, no início da chamada *Caravana Brasil Cigano*, ação cujo objetivo principal foi o de "promover a participação ativa das comunidades ciganas na formulação de políticas que atendam às suas necessidades específicas" (BRASIL, 2024).

a lama provocada pelas intensas chuvas, deve-se atendê-los imediatamente, talvez jogando pedras nas poças de água, sanando o problema? Ou, qual seria a lei que obrigaria a gestão pública municipal a cercar o terreno (que é público, e está sendo utilizado por um grupo étnico) onde se encontram, considerando a proteção do grupo, pensando no temor de ataques racistas?

Como um "grupo particular" – que não deveria ser categorizado a partir de uma visão homogeneizante – é necessário que, tanto o olhar do antropólogo que os observa e faz registros etnográficos (objetivando, dentre outras coisas, a promover sua inclusão social), como o dos agentes do poder público que deveriam atendê-los, considerem as questões exclusivas que dizem respeito ao grupo, sem generalizar, fugindo dos estereótipos que os rotularia como "iguais a outros ciganos". Isso posto, há de se dizer que o *Povo da Alaide*, não obstante se tratar de um *povo* cigano, digno do benefício das políticas comuns a todos os povos e comunidades tradicionais (PCTs) – cuja lista eles compõem, possui a sua própria história, identidade e realidades, e nem sempre as proposições dos direitos "dos PCTs"[248] abarcarão suas necessidades específicas.

Quanto a isso, a problematização do enquadramento que se faz "dos ciganos" como PCTs – abordada numa determinada ótica no capítulo 4 deste trabalho – se faz necessária. Num primeiro olhar, inserir "os ciganos" numa complexa lista de outros grupos tradicionais beneficiários de políticas públicas, obviamente, nos parece de suma importância. No entanto, olhando mais a fundo – principalmente a prática dos governos – os vemos sendo tratados a partir de uma lógica homogeneizante que os situa num bloco ao qual se julga que "todos os PCTs necessitam das mesmas coisas", sem considerar especificidades. O resultado dessa perspectiva é, quando há algum atendimento, ações superficiais e ineficientes em relação as demandas apresentadas pela comunidade.

Nisso há de se entender que os diplomas legais disponíveis para esse público (PCTs) não são construídos "sob medida", sobre a esteira da diversidade particular de cada segmento e comunidade, mas, pelo contrário, são fabricados para uma forma monolítica que apenas se pretende plural, buscando atender um bloco amplo que supostamente tem elementos em comum. A "vida real" de cada microcomunidade local, no entanto, traz seus próprios desafios. Contemplar PCTs na legislação, não obstante a necessária inclusão que isso produz, é

---

[248] Direito a cultura, terra, saúde, educação, igualdade, participação e desenvolvimento sustentável (*Cf.* Decreto nº 8.750, de 9 de maio de 2016 – https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2015-2018/2016/Decreto/D8750.htm; Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007 – https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm).

insuficiente diante das exigências da pluralidade que esses mesmos PCTs representam em seus termos históricos, sociais, políticos, culturais etc.

Em segundo lugar, associado a essa homogeneização inadequada e aparentemente inescapável – devido ao distanciamento dos legisladores e gestores públicos, o grupo vivencia uma dinâmica complexa que articula "visibilidade" e "invisibilidade", a depender das mais diferentes circunstâncias. Quanto a visibilidade, sabemos que o *Povo da Alaíde* é uma comunidade que se destaca pela sua especificidade cultural (sendo uma cultura distinta dos não ciganos, com suas roupas, barracas, comportamento etc.), e por isso chama a atenção do poder público e da sociedade em geral – que os vê (ou seja, é um grupo de grande "visibilidade"). Se observa também que esse é um grupo socialmente vulnerável, e por isso considerado como uma espécie de "problema social" a ser resolvido, o que também lhes coloca em destaque (o destaque do contraste social) diante da sociedade envolvente, sobretudo da administração pública.

No caso da invisibilidade, é interessante notar que, em se tratando de uma minoria vulnerável marcada por vários estereótipos preconceituosos, o poder público, simultaneamente "os vê" – pois ali estão, à vista de todos – e os "não vê", como se não existissem. Quando os vê, eventualmente, não raras vezes os torna um alvo a ser atingido, mas quando os ignora, o faz de forma sistemática, como que abandonando-os a própria sorte, tornando-os, assim, um alvo a ser atingindo através da omissão. Isso pode ser entendido da seguinte maneira: o olhar atento, quase que fiscalizador, do poder público em relação ao *Povo da Alaíde*, é o meio pelo qual seus opressores definem tanto a ação como a omissão com o objetivo final de desatendê-los.

> Quando é pra ajudar nóis, os gajon não enxerga a gente. Quando é pra fazer mal, daí nóis somos enxergado, entende? Quer dizer, nós é enxergado pro mal, e fica tipo invisível quando é pra fazer as coisas boas pra nóis. Tipo assim, tu lembra do L. [um determinado servidor público] lá Igor?! Quando foi pra ajudar a gente, que a gente pedia pra ajudar a gente no negócio do banheiro, ele passava aqui na frente e virava o rosto, como se não nóis nem tivesse aqui. Mas se é pra ele criticar a gente porque fizemos o banheiro, daí vê a gente, sabe onde a gente tá. (Marcelo, setembro de 2024).

Essa dinâmica do "ver ou não ver" se repete em diferentes questões. Não obstante as proposições (teóricas) dos diplomas legais, a campanha de vacinação, por exemplo, geralmente não chega ao acampamento, nem os agentes da assistência social lhes visitam regularmente, e tampouco lhes são informadas eventuais novas políticas que poderiam beneficiá-los (tanto as que lhes dizem respeito enquanto povos tradicionais, como as que abrangem todo cidadão brasileiro) etc.

Portanto, cabe-nos concluir que a exclusão social dos ciganos é normativa da realidade política e social, e isso é de tal forma que suas comunidades vivem (relegadas) como que num mundo à parte, sendo propositalmente isolados ao mesmo tempo que, diante de dilemas sociais, precisam se esforçar intensamente para buscar a inclusão. Como constatou o nacionalmente conhecido representante Calon, Jucelho Dantas da Cruz[249], numa audiência pública promovida pelo Conselho Nacional do Ministério Público, "*o povo cigano esteve, por muitos séculos, jogado num canto sem sequer ser ouvido*". Como, então, estranhar que tenham a sua própria *lei* e códigos, e que isso tenha, evidentemente, contrastes com as leis brasileiras? Como cobrar que conheçam a legislação *gajon* e a sigam, se sequer são tratados como cidadãos brasileiros no dia a dia, há séculos?

Ao conversar com Marcelo sobre esse descaso do poder público e da sociedade em geral, ele me disse: "*nós sabemos que na verdade ninguém dá atenção pra nóis. Os governantes tão cego pra gente. Nóis somos invisível e esquecido, e muitos só aparecem pra tirar foto pras coisas deles. Nem nas eleição nóis somos lembrado, por que não é todo cigano que vota*". Nesse sentido é como se o *Povo da Alaíde*, fosse, propositalmente tornado invisível aos olhos dos gestores e agentes públicos. Diante disso é necessário, a partir de um olhar ativista/militante[250], alguma reação, precisamente no campo político.

Para que prossigamos analisando o *Povo da Alaíde* a partir de uma ótica política e social, no âmbito de suas lutas por reconhecimento do Estado, entendi ser importante apresentar a dinâmica interna do grupo em relação ao seu próprio poder estabelecido, a *chefia*, instituição de liderança a partir da qual se gerenciam relações e conflitos (internas e externas). Assim poderemos perceber o contraste entre os "mundos" (cigano e não cigano) a partir de diferentes perspectivas de interpretação da coexistência entre o *Povo da Alaíde* e a sociedade envolvente.

7.2 A *chefia* e suas dinâmicas políticas

A *chefia* é determinante nas dinâmicas políticas e sociais do grupo, pois serve como referência de relação entre poderes hierárquicos, influenciando expectativas relacionadas ao

---

[249] Sua declaração foi dada numa audiência pública promovida pelo Conselho Nacional do Ministério Público (CNMP), em 30 de julho de 2015, em Brasília. *Cf.* CONSELHO NACIONAL DO MINISTÉRIO PÚBLICO. **Audiência pública** – povos ciganos. 30 jul. 2015. Disponível em: https://www.youtube.com/live/B3Sltb4Hz2E Acesso em: 10 dez. 2024.

[250] Por mais que haja discussões acerca das diferenças conceituais entre os termos "ativismo" e "militância" (*Cf.* LEITE, 2019) uso ambos aqui, considerando-os equivalentes. "Ativismo e militância são conceitos e atividades correlacionadas e, portanto, podemos concebê-las como complementares entre si. O hibridismo entre o ativismo e a militância define satisfatoriamente o campo político cigano brasileiro" (SHIMURA, 2024, p. 71).

poder público. "Ser *chefe*" Calon, assim como qualquer função de liderança em outros povos e comunidades, implica em múltiplas responsabilidades que estão ligadas a, basicamente, três papéis: decisão, representação, e assistência. Esses papéis, por sua vez, estão ligadas a três fatores de sobrevivência: unidade, perpetuação da cultura, e a qualidade de vida do grupo. Boas decisões, representação eficiente e assistências resolutivas sustentam o grupo unido, preservado e em situação, mínima que seja, de bem-estar social.

Tradicionalmente, no meio Calon, fala-se que "é comum que a *chefia* seja comandada por um homem", e que ele deve zelar pela unidade do grupo, pelos costumes e tradições, pelo cumprimento da *lei cigana*. O *chefe* seria uma espécie de, dadas as proporções e contexto, equivalente a um tipo de "*chefe de Estado Calon*"[251], e como tal, possui, ao menos teoricamente, certas prerrogativas, dentre as quais a autoridade para decidir sobre punições, concessões, mudanças de local etc. Sendo assim a *chefia* é uma instituição poderosa, no sentido de que detém a referência de autoridade. No entanto é comum que, antes do *chefe* decidir algo, ele desenvolva um processo de escutas e consultas com o grupo, geralmente familiares (filhos, netos, irmãos etc.), de forma a construir um entendimento que serve de base para enunciar decisões.

No *Povo da Alaíde*, conforme já abordamos, a *chefe* é uma mulher que herdou tal posição após seu marido ter sido assassinado. Esse histórico imprime particularidades no processo e perfil da liderança de Alaíde, que não chegou ao poder pela via comum, ou seja, não se trata de alguém do sexo masculino, filho ou parente próximo de algum *chefe*, e que assumiu a *chefia* quase que naturalmente, tendo recebido preparo para tal, acompanhando o pai (ou tio, ou avô, ou primo etc.) ao longo da vida e aprendendo a liderar. Alaíde assumiu a liderança de forma inesperada, num contexto de tragédia, sem planejamento prévio e por isso de forma improvisada, em meio a um conflito violento com um grupo Calon ao qual pertencia o indivíduo que assassinou Tião.

---

[251] Há inúmeras definições para a o termo e a ideia de Estado, por isso, apenas para termos um entendimento suficiente para este trabalho, e que se encaixa com as minhas observações, tomo aqui um dos conceitos apresentados no *Dicionário Básico Jurídico* (GAMA, 2009): "forma de governo". A isso podemos acrescentar a definição de Meyer (1912): "Chamamos Estado à forma dominante do agrupamento social, que encerra em sua essência a consciência de uma unidade completa, que repousa sobre si mesma". Podemos ainda relacionar essas descrições à análise de Balandier (1969), quando menciona Proudhon (1840) e faz uma distinção entre "vida social" e "Estado", demonstrando que na "vida social" há "trocas", numa perspectiva da "Lei de reciprocidade", ao passo que no "Estado", diferente de "trocas", há "autoridade" e "coação", sem reciprocidade. A ideia do "Estado cigano" reúne, pois, tanto as "trocas" (reciprocidade) da "vida social" como a "autoridade" (raramente coação) sem reciprocidade, do "Estado", a depender do contexto circunstancial. Dessa forma, diferente do modelo comum do Estado Ocidental, em sua generalista, em que essa instituição tem certa independência da sociedade, não obstante emanar dela, o "Estado cigano" é componente e dependente do grupo. É importante deixar claro que essa terminologia é apenas uma ilustração ("*espécie* de Estado Cigano"), provocando-nos a reflexão sobre a função de autoridade e regulamentação do(a) *chefe* no contexto Calon.

Diante disso é importante que se entenda melhor qual é o processo comum da formação de *chefia* entre os Calon sulistas, sobretudo dos itinerantes; contexto esse do qual Alaíde é uma exceção. Em geral é uma função herdada do *chefe* anterior, que escolhe o novo chefe baseado em algumas caraterísticas[252]: vínculo pessoal (parentesco) – por isso geralmente é um filho, ou neto, sobrinho etc.; aceitação do grupo – ou seja, precisa ser uma pessoa que tem bons relacionamentos internos; boa comunicação com outros grupos Calon – o que seria o elemento da "política externa" dentro do contexto étnico; e habilidade comunicacional com pessoas estratégicas no universo externo, especialmente agentes públicos (sobretudo com a polícia) – considerando a necessidade de diálogo com a sociedade envolvente.

> Chefe, pra nóis, é alguém que sabe falar com os de fora, que sabe dar o rumos das coisas no povo, que pode socorrer a gente quando a gente precisa pagar uma conta, ou quando precisa comprar uma comida e não tem condição. O chefe é o socorro do povo nas horas difíceis (Fabiano, abril de 2024).

Outros elementos são considerados, mas não são necessariamente determinantes, como por exemplo, a condição financeira da pessoa escolhida (uma vez que é comum que o *chefe* seja, eventualmente, acionado para dar socorro econômico a membros do grupo que estejam passando por dificuldades), a idade e o "estado civil" (se é casado ou não). "*Ser chefe é pra quem sabe dar os rumos das coisas, pensar na família da gente, dar as ordem, ajudar os filhos, tem que saber ser chefe, senão o povo não segue*" (Alaíde, março de 2024).

Quanto a idade, geralmente está atrelada ao casamento: a regra é que *chefes* sejam homens minimamente experientes, com certa idade (não há uma idade mínima estabelecida, mas precisa ser adulto[253]), que tenha família constituída (com filhos), de forma que possam servir de modelo para a comunidade[254]. Isso não significa que não haja *chefes* jovens, até porque um jovem que seja filho de *chefe* pode herdar a função no caso do falecimento de seu pai, em situações em que a mãe seja ausente, ou que ela não queira assumir a liderança.

No caso do *Povo da Alaíde*, quando seu marido, Tião, foi assassinado, poder-se-ia pensar na ideia de que seu filho homem mais velho, Marcelo, assumisse a liderança, no entanto

---

[252] O surgimento de um chefe também conta com exceções, como por exemplo, no caso de um chefe que cometeu um delito grave e é rejeitado pelo grupo, e por isso precisa ser substituído, sendo necessário que faça a escolha de um "*novo chefe*".

[253] O conceito de adulto, chamado de "grande", é relativo. Um jovem Calon casado, que trabalhe e que tenha filhos pode ser considerado "grande". Por outro lado, se um jovem com mais de 20 anos de idade, por exemplo, sendo casado e sem filhos, depender do pai para seu sustento, ele pode ser considerado "criança". O conceito de adulto é difuso, ao mesmo tempo que considera os elementos da idade, autossustentabilidade, filhos, respeito dos idosos, posses etc.

[254] Conheço alguns casos de *chefes* jovens que não possuem filhos, o que é um exceção.

ele era muito jovem (15 anos de idade), solteiro e não era considerado capaz de estar à frente do grupo, principalmente nas condições de conflito, fuga e dificuldades financeiras em que se encontravam na época.

Ao assumir a *chefia*, Alaíde foi alçada a referência de um *povo*, com seu nome sendo divulgado entre outros grupos, estabelecendo-se uma nova denominação (o *Povo da Alaíde*), que a partir de então entra na lista de *povos* Calon sulistas. Com a nova condição ela se vê obrigada a exercer a liderança, tendo que tomar decisões assertivas que gerassem no grupo o senso de segurança, dando-lhes um caminho que ao menos parecesse estável e confiável. Essa experiência, por ser forçada e sob pressão, levou Alaíde a buscar unir-se em matrimônio novamente, talvez para que um novo cônjuge assumisse a liderança, no entanto, o que ocorreu, foi apenas o fortalecer da sua própria liderança, ainda que ela compartilhasse as cargas da responsabilidade com o novo marido.

A princípio, quando uma viúva se torna *chefe* e se casa novamente, ela mesmo e seu grupo se tornam o *povo* do novo marido, de forma que a denominação muda para o nome dele, no entanto, no caso de Alaíde, a sua idade, experiência e aparente sucesso nos primeiros meses como *chefe*, lhe estabeleceram de tal forma que, ao se casar com Daniel, um jovem inexperiente, a referência continuou sendo dela, e não dele – a força do nome de Alaíde tornava a ideia de um "*Povo do Daniel*" inadequada, sem sentido. Segundo a Alaíde, o Daniel era "*muito novo e não sabia como era ser chefe, quando nóis casamos. Ele era muito criação na época, meio novão. Eu tinha os filhos, e eu tinha que ser chefe, como é que faz? Ele dava os palpite dele, mas eu que era chefe e que dava o rumo das coisa*" (Alaíde, setembro de 2024).

Como vimos, cabe a *chefia* representar seu grupo, o que significa falar por e em nome dos que estão sob sua liderança. Teoricamente, quando o grupo é abordado por policiais, por exemplo (ou fiscais da prefeitura, assistentes sociais, ativistas, repórteres, estudantes etc.), deve ser a *chefe* Alaíde que precisa recepcioná-los e buscar o diálogo com esses agentes. "*Quando chega uma polícia, quem fala com os homem sempre é o chefe*" (Fabiano, setembro de 2024). Na prática, porém, é muito comum que esses diálogos incluam outras pessoas do grupo (filhos, netos, genro etc.).

O poder decisório da *chefe* sobre os assuntos concernentes ao seu grupo pode afetar os rumos das famílias nucleares que estão sob sua liderança, uma vez que existe a relação de parentesco entre todos. Pensando assim, uma eventual interferência de Alaíde, por exemplo, numa discussão entre um de seus filhos e seu cônjuge, seria, não somente uma interferência da *chefe* em si, mas a de uma mãe e sogra. O peso de sua interferência tem ares de uma autoridade parental, e exerce não apenas uma simples influência, mas o poder de (des)organizar arranjos

familiares. "*Ela é chefe, mas é mãe né Igor? Ai de nóis brincar com a mãe da gente*" (Fabiano, setembro de 2024).

Esse poderio, no entanto, por conta das relações de parentesco, contam com a flexibilidade, considerando o contexto e circunstâncias, ou seja, teoricamente o poder da "chefe-familiar" é absoluto, pois "*chefe é chefe e manda*" (Fabiano, setembro de 2024), mas na prática esse poder não é totalitário e intransigente, pois quaisquer decisões e ações monocráticas pretensamente inegociáveis podem significar quebra de relacionamentos e a escalada de conflitos. Por isso as ordens e orientações de Alaíde não se traduzem em imposições, mas se parecem mais com sugestões abertas ao debate.

Sendo assim as decisões que cabem a *chefia* são passíveis de influências e construções conjuntas, com o grupo. E aqui há algumas questões a serem analisadas. A primeira é a diferença de comportamentos e relações geracionais, e que influenciam na forma de ver e se relacionar com o mundo. É perceptível a diferença das atividades cotidianas entre a Alaíde e seus filhos e netos. Enquanto Alaíde, a *chefe*, passa o dia na barraca, saindo apenas eventualmente, para ir ao mercado, ao posto de saúde ou a igreja, os seus filhos e netos, em geral, passam o dia em movimento e sempre no celular, tendo acesso à(s) cultura(s) externas, consumindo conteúdos digitais em aplicativos como o *Tik Tok* e *Instagram*, bem como jogos *online* e em contato com diferentes pessoas pelo *WhatsApp*.

O fato de seus netos frequentarem a escola, e seus filhos praticarem o comércio – tendo certo grau de convivência física com o mundo externo – faz com que seu acesso e contato ao universo *online* seja imenso, e produz neles uma visão distinta do mundo em relação a perspectiva da Alaíde. Eles visualizam e ouvem, por exemplo, sobre a previsão de tempo, notícias políticas, policiais e artísticas, acessam informações sobre casos de violência na sociedade etc., e isso lhes fornece um conhecimento atualizado e mais abrangente sobre os cenários de determinados lugares. E isso afeta em muito as relações internas com a *chefe* (que é simultaneamente mãe, avó, sogra, parente), que pouco acessa o mundo externo.

Se a Alaíde decidisse, por exemplo, que o grupo "deve se mudar para o Estado de Santa Catarina" num período de intensas chuvas, o grupo, atualizado com as informações acerca de enchentes e deslizamentos naquele Estado, resistiria à tal "decisão", problematizando as razões, apontando riscos e, por fim, revertendo tal decisão. É nesse sentido que nenhuma decisão da *chefe* Alaíde é, de fato, uma decisão absoluta, mas uma sugestão e ser considerada e debatida pelo grupo, que analiticamente relativiza eventuais ordens e decisões devido ao seu acesso a informações "*de fora*".

Por isso o processo de decisão do grupo tem a *chefe* apenas como eixo, mas não como o todo. Sua função, então é, por vezes, assumir ou rechaçar a ideia de alguém e, em caso de boa recepção a tal ideia, encampá-la e capitanear seu desenvolvimento até um desfecho positivo ou não. Outras vezes a função da chefe é dar ideias, e quando isso ocorre geralmente ela tende a insistir, testando a aceitação do *povo*. Como sua posição é de autoridade, digna do respeito de todos, a tendência do grupo é considerar o que ela diz e buscar atender, dentro das possibilidades e condições momentâneas.

O processo começa com uma ideia. Primeiro a ideia é concebida, por qualquer pessoa do grupo – seja para mudar o acampamento de local, ou convidar alguém para acampar junto do grupo, ou para aceitar o convite para participar de alguma festa de outro grupo etc. Suponhamos que um de seus filhos esteja insatisfeito com o local da comunidade e lance a ideia para mudar para outro terreno. Alaíde, ouvindo isso, primeiro investiga o motivo de tal desejo, tentando entender o que motiva seu filho, buscando saber se há algum conflito interno, ou ameaça externa, ou outra questão. Ela também analisa a sua própria condição, como *chefe*, avaliando se está confortável e segura, se os relacionamentos internos e externos estão sob controle e se o local de moradia é estratégico para tudo o que envolve o grupo (viagens temporárias para *ficar de escoteiro*, comércio local, contato com agentes públicos etc.).

Uma vez concluindo que tudo está bem e que, portanto, não vê necessidade de mudarem-se, ela rechaça a ideia e o assunto é encerrado. Se esse filho insistir, ela revisa toda a avaliação feita e, em comprovando o mesmo resultado de bem-estar geral, encerra o assunto definitivamente, mas se ela for convencida, ela prossegue dando ouvidos e considerando a ideia. Se aquela ideia, no entanto, parte de mais de um filho, somando-se outros filhos (e netos, e outros parentes), sua análise é diferente, pois trata-se de um coletivo (e não apenas um indivíduo) que está apresentando uma "ideia-demanda" – neste exemplo, a mudança de local.

Assim sendo, caso seja convencida, ela assume a ideia para si, e a reelabora, colocando em suas próprias palavras as razões para tomar a decisão da mudança de local, como se fosse sua a decisão. "*Vamos sair daqui porque já cansei do local*"; "*Vamos para tal lugar porque aqui não está bom para as vendas*"; "*Temos que mudar porque tem muitos ciganos perto de nós e isso atrapalha os negócios*" etc. Esse processo vale para tantos outros temas e demandas (no momento o que temos, inclusive, é o inverso da saída do terreno, mas a permanência – decisão que passou por todo o processo de discussões, com suas razões de ser.

Quanto a função de intermediação observei algo interessante, semelhante ao que observei no *Povo do Biráco*. Alaíde delega essa função para Rodrigo, seu genro, e Marcelo, seu filho. Ambos se encaixam na categoria sobre a qual descrevi em outra pesquisa, a saber, o

responsável, uma espécie de "subchefe", ou, como descrevi: "categoria nativa[255] para designar a pessoa que fica 'responsável' por manter a ordem de uma turma na ausência dos chefes" (*Cf* SHIMURA, 2017, p. 113).

> O surgimento de um responsável ocorre tanto à medida que alguém se destaca por interpretar as demandas e necessidades da sua turma, como à medida em que se percebe seu interesse, boa comunicação e apoio aos chefes. "Falar bem"[256] é um dos requisitos fundamentais, pois a comunicação é um dos seus principais recursos de atuação. O responsável deve demonstrar sabedoria e fácil compreensão do funcionamento básico das estruturas com as quais o acampamento precisa lidar (como solicitar autorização para acampar junto à prefeitura, "conversar" com a polícia em caso de uma abordagem etc.) e claro, demonstrar submissão e fidelidade aos chefes. Assim, a boa performance de um responsável pode conduzi-lo, "um dia", à indicação de chefia, pelos chefes e pelos mais velhos (*Loc. cit.*).

Esse compartilhamento de responsabilidades entre *chefe* e *responsáveis* tem seu tempo e lugar. Enquanto *chefe* local a Alaíde se concentra nas questões internas: administração de conflitos, decisões sobre casamentos, festas, permanência no local etc. Ela também exerce a assistência, ajudando a todos em suas necessidades (especialmente em termos econômicos). Sendo alguém que permanece mais tempo dentro do acampamento, seu olhar é imerso no seu próprio universo, e por isso está sempre atualizada em relação ao acontecimentos (tanto corriqueiros como atípicos) do grupo: brigas de criança, a lona que rasgou, as eventuais quedas de energia, ou se alguém feriu os dedos preparando as refeições, os conflitos entre casais etc.

Esse olhar amplo e profundo da própria comunidade, somado ao seu lugar de *chefia*, lhe habilita a fazer intervenções precisas, exercendo uma liderança eficaz, dando assistência a quem precisa. No entanto, há uma crescente participação dos *responsáveis* nas dinâmicas decisórias, representativas e assistenciais do grupo, o que me faz pensar em cenários futuros.

---

[255] Trata-se de uma categoria nativa do *Povo do Biráco*. Curiosamente o *Povo da Alaíde*, diferente daquele outro *povo*, não usa nenhum termo para essa categoria de "subchefia". O termo *chefe* é somente usado para se referir a Alaíde, no entanto, quando Rodrigo é mencionado para pessoas não ciganas em relação (apenas) a sua função (como conselheiro no Conselho Estadual de Povos e Comunidades Tradicionais do Estado do Paraná – CEPCT/PR) e/ou contato com o poder público, ele é, eventualmente, chamado de "representante do grupo". Raras vezes presenciei sua menção – tanto sendo apresentando como apresentando-se – como "chefe" a agentes públicos (do Ministério Público, prefeitura, estudantes etc.), mas nesses casos parece ser essa uma forma estratégica de linguagem de apresentação, já que, sendo ele um conselheiro estadual de uma estrutura pública, o autoafirmar-se dessa forma o empodera para tratar de assuntos relacionados ao seu papel perante essas estruturas, em relação a sua comunidade, preservando a Alaíde de um envolvimento público a respeito do qual ela se esquiva. "*Essas coisas não é pra mim. O Rodrigo que vai lá falar com os gajon*" (Alaíde, maio de 2024).

[256] No sentido de comunicar-se com clareza, objetividade e autoridade.

Em meu amplo conhecimento de diferentes comunidades Calon no Brasil e exterior, bem como de histórias de *chefes* antigos, me vejo fazendo comparações entre perfis de lideranças. Há *chefes* cuja concentração de poder gera o controle do grupo, o que se reflete numa maior prestação de contas do *povo*. As pessoas se reportam e pedem permissões para realizarem determinadas coisas, mesmo pessoais (compra de carro, empréstimo de dinheiro, viagens etc.). Esses *chefes* não sugerem, eles ordenam. Lembro-me dos relatos do ativista Calon Valdir Apolinário, quando me contava sobre suas memórias de infância, dizendo que o chefe do seu grupo chamava-se Mé, primo de seu pai, em Tatuí-SP. "*Ele mandava no povo, e o povo obedecia. Ai de quem não obedecesse*" (Valdir Apolinário, janeiro de 2023).

> Ele tinha uma C14 [caminhonete da marca Chevrolet] na época, e ele viajava com o povo na garupa da C14 na carroceria [...] ele pousava longe da cidade, três quilômetros e ele não deixava ninguém ter o rádio, era só o radinho dele, e o povo tinha que comprar pilha. Era homem rígido, mandava no povo, era ordeiro (Valdir Apolinário, janeiro de 2023).

A liderança de Alaíde, sendo mais pacificadora e conselheira, ainda que esteja em posição de respeito e autoridade, me leva a considerar sobre o que do seu modelo/perfil de *chefia* permanecerá no futuro, quando outro(a) líder ascender. É cedo para se pensar nesse processo, no entanto, diante da realidade do grupo hoje, é de se esperar que Rodrigo e Marcelo, sendo os "subchefes", tenham seu lugar na posição de liderança no futuro. Isso só seria diferente em circunstâncias de total desarranjo do grupo[257].

Quanto a Marcelo, sendo um dos *responsáveis*, é importante dizer que, sendo filho, seu lugar de autoridade está, à princípio, garantido acima da ideia da ascensão de Rodrigo. Isso é assim, primeiro, porque ele é um "herdeiro natural", tendo o sangue dos *chefes* – tanto o anterior (seu pai, Tião), como a atual – e, se ele fosse mais velho na época da morte de seu pai, seria ele, e não Alaíde, que teria assumido a *chefia*. Segundo, porque, por mais que Rodrigo tenha sido alçado a representação do grupo em ocasiões e espaços estratégicos externos (no campo político), num eventual caso de separação entre ele e Duda, ele deixa de fazer parte do *Povo da Alaíde*, um povo que deverá ter a continuidade através dos filhos e netos de Alaíde – quando, sabemos, terão outro nome, podendo se tornar, futuramente, via de regra, em *Povo do Marcelo* ou *Povo do Fabiano*[258].

---

[257] Falecimento ou conflitos graves que se desdobrassem em exclusões, afastamentos, separações etc.

[258] Coloco essa nomenclatura apenas como possibilidade, considerando, todavia, a ideia de que o nome de um(a) chefe pode permanecer mesmo após sua morte, como é o caso do *Povo do Biráco*, falecido a décadas. Portanto, é

Ainda sobre Marcelo, atualmente sua função, nesse complexo de poderes que orbita a *chefia*, tem sido muito local, semelhante ao perfil de Alaíde. Ele é alguém que pouco sai do acampamento, detendo-se em sua barraca e/ou em seu entorno na maior parte do tempo. Essa presença intensa dentro do território da comunidade lhe proporciona um olhar focado aos mesmos detalhes do cotidiano (as brigas das crianças, a altura do mato, os conflitos etc.).

Pude observar e comprovar (por meio de conversas informais com Marcelo) que essa exposição ao dia a dia interno do grupo parece lhe empurrar ao poder decisório, no sentido de que ele constantemente manifesta o desejo de operar algumas mudanças locais e implementar regulamentações, seja, por exemplo, em relação a um limite da altura do som quando alguns ouvem música, seja no entra e sai de crianças dentro das barracas dos parentes, ou nas trilhas internas percorridas pelos veículos, entre a entrada do acampamento até a porta de cada barraca etc. Com isso Marcelo, por vezes, tem a postura de um *chefe*, e um *chefe* muito semelhante a Alaíde, justamente por estar imerso e atento aos movimentos dentro da comunidade.

Diferentemente, Rodrigo frequentemente está fora do acampamento, seja trabalhando (perto ou longe), visitando outros ciganos, consertando o carro na oficina, seja acompanhando alguém no banco ou no hospital etc. Esse dinamismo do movimento de Rodrigo parece ter sido um dos fatores preponderantes para que adentrasse no universo público da representação, de forma que o próprio Marcelo o indica para agendas externas. "*Essas coisas de governo, desses encontro fora, é com o Rodrigo mesmo. Ele vai lá e fala lá, ele se vira*" (Marcelo, maio de 2024). "*O Rodrigo fala lá com a prefeita, ele dá as palavras lá. Essa é a parte dele*" (Marcelo, julho de 2023).

Rodrigo, sendo conselheiro no Conselho Estadual de Povos e Comunidades Tradicionais do Estado do Paraná – CEPCT/PR[259], tem uma agenda externa dentro da função de auxiliar da chefia. Dificilmente ele se envolve com assuntos internos, e quando tenta, enfrenta resistência de Alaíde e Marcelo, voltados para dentro. De fato ele é "o rosto" do *Povo da Alaide* perante o Ministério Público, o Governo do Paraná, a prefeitura, em reuniões acadêmicas etc. Isso não significa que somente ele faz a agenda externa, mas que ele foi

---

grande a possibilidade do *Povo da Alaíde* continuar mantendo esse mesmo nome, mas concretamente, somente as circunstâncias futuras, inimagináveis, definirão essa questão.

[259] Rodrigo também participa, como bolsista, de um grupo seleto de pesquisadores ciganos no programa de "Mapeamento e registros de famílias ciganas das etnias Calon, Rom e Sinti, de territórios e rotas dos povos ciganos e das políticas públicas acessadas por esse público no Brasil". Trata-se de um projeto gerado por um acordo de trabalho entre o Ministério da Igualdade Racial e a Universidade Federal de Jataí (UFJ), cuja proposta é realizar um mapeamento de comunidades ciganas (de diferentes etnias) no Brasil, considerando suas rotas e acesso as políticas públicas. TED 05/2023 (UFJ/MIR); EDITAL 01/2023. *Cf.* https://files.cercomp.ufg.br/weby/up/867/o/EDITAL_01_2023_retificado_.pdf?1706121005

designado para tal, e por isso, na maioria das reuniões com o poder público, academia ou afins, participa sozinho (como representante do *povo*).

Ao participar de algumas dessas reuniões com a presença dele, com ou sem os demais, pude observar o funcionamento dos papéis de cada um, tanto da *chefe*, quanto dos *responsáveis*. Quando a *chefe* está presente ela tende a falar mais, assumindo o legítimo protagonismo da liderança e representação, mas quando estão apenas Marcelo e Rodrigo, Marcelo tende a se manifestar mais do que Rodrigo. Quando apenas Rodrigo está, aí inevitavelmente ele precisa se manifestar, e o faz com excelente desenvoltura comunicacional, apresentando as demandas, expressando indignações – em casos de violações de direitos humanos, e solicitando ações concretas.

Pude ver isso em Rodrigo em diferentes ocasiões, mas destaco a reunião que tivemos com a prefeita Nina Singer e Ministério Público do Estado do Paraná (MPPR), em julho de 2023. Rodrigo apresentou a situação caótica da comunidade sem hesitar, de forma objetiva e firme, cobrando ações rápidas do poder público.

Em outra reunião, que acompanhei, na sede do MPPR, em junho de 2024, onde estavam Marcelo e Rodrigo, o destaque de fala foi de Marcelo, que também foi incisivo em relação as demandas da comunidade. Ainda que ambos trabalhem em conjunto, sem disputas evidentes, a tendência ao protagonismo de Marcelo, como filho de Alaíde, sendo um "subchefe", parece se sobressair em relação a representação de Rodrigo.

FIGURA 192: *CHEFIA*. ALÁIDE COM MARCELO (ESQUERDA) E RODRIGO (DIREITA).



FONTE: O autor (2025).



FIGURA 193: REUNIÃO COM AGENTE PÚBLICO: DIRETOR DA IGUALDADE RACIAL DA SEMIPI/PR, EDUARDO FILHO, ENTRE A *CHEFE* ALAÍDE, JUNTAMENTE COM MARCELO, DANI E SEU FILHO ISAQUE, ACOMPANHADOS POR MIM E SERGIO SILVA. TRATANDO DO TEMA DA INCLUSÃO DO POVO NO PROGRAMA DE CASAS POPULARES.
FONTE: Acervo do Instituto PluriBrasil (2024).



FOTO 194: REUNIÃO COM AGENTE PÚBLICO. FOTO COM O ENTÃO PRESIDENTE DO CONSELHO ESTADUAL DOS DIREITOS DOS REFUGIADOS, MIGRANTES E APÁTRIDAS, GIL SOUZA, APÓS REUNIÃO SOBRE MOVIMENTOS MIGRATÓRIOS NO PARANÁ.
FONTE: Acervo do Instituto PluriBrasil (2024).



FIGURA 195: RODRIGO E FABIANO, DURANTE A 1ª CONFERÊNCIA DOS POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS DO PARANÁ, REALIZADA EM FOZ DO IGUAÇU-PR, EM JUNHO DE 2024.
FONTE: Fabiano (2024).

Dessa forma, a chefia no *Povo da Alaíde* tem sua dinâmica estabelecida, refletindo-se nas relações internas e externas. Os poderes estão estabelecidos, divididos e efetivos. De certa forma, na atual conjuntura, até poderíamos considerar que a *chefia* do *Povo da Alaíde* é uma tríade formada por três *chefes*, uma vez que Alaíde, Marcelo e Rodrigo desempenham papéis afins ao ofício de liderança, no entanto, uma análise mais profunda nos leva a concordar com a narrativa local que apresenta apenas uma chefe e seus "subchefes", com quem compartilha poderes, sejam representativos, decisórios ou assistenciais.

196



197



198



FIGURA 196: RODRIGO E MARCELO EM FRENTE À PREFEITURA DE SÃO JOSÉ DOS PINHAIS, APÓS CONVERSA COM ASSESSORES DA PREFEITA.
Fonte: O autor (2024).

FIGURA 197: EU E RODRIGO NA ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DO PARANÁ (ALEP), APÓS CONVERSA COM ASSESSORES DO DEPUTADO ESTADUAL RENATO FREITAS.
Fonte: O autor (2023).

FIGURA 198: RODRIGO EM SUA BARRACA, SEGURANDO UMA BANDEIRA CIGANA.
Fonte: O autor (2024).

7.3 *Necropolítica ciganofóbica*, relações políticas e o *Povo da Alaíde*

O conceito de *necropolítica*, como a administração pública da *morte* no processo do poder político (MBEMBE, 2023), pode ser pensada como método político por meio do qual corpos indesejados e ignorados se tornam alvos de ataques estratégicos, seja por ação ou omissão. Como filosofia, pode ser vista como ideal intelectual que constrói narrativas que sustentam pretensas justificativas para a eliminação, direta ou indireta, de determinados grupos humanos, como a história nos mostra, por exemplo, em relação ao nazismo e ao comunismo soviético, ideologias que, ainda que não equiparadas em suas motivações[260], foram responsáveis pela morte de milhões de pessoas.

Quem deve morrer e quem deve viver? Quem decide isso? A autoridade estatal, que com seu "monopólio do uso da força e da violência" (ROTHBARD, 2018), pode matar ou deixar viver? No contexto cigano brasileiro, vemos (ainda!) casos complexos que envolvem tanto ataques letais (isto é, ações planejadas com o claro objetivo de eliminação de ciganos) como também omissões, ou silenciamento perante agonias e pedidos de socorro.

Numa lógica *necropolítica* se pergunta: "quem, no cenário social, poderia ser eliminado", ou, "poderia ser deixado à mercê da morte"? Ou ainda, "quem ou quais grupos poderiam ser negligenciados e largados à própria sorte, à margem última da sociedade, de forma a correrem risco de morte"? Que corpos, vistos como "não completamente humanos", poderiam ter suas chances de vida reduzidas[261]? É sobre essas questões que o conceito de *necropolítica* nos interessa aqui, pois aponta a pressuposição de um Estado essencialmente racista e que tem, em sua noção de soberania, o poder de ditar quem não deve estar vivo e participar da sociedade, sendo sua morte desejável, planejada e executada a partir de diferentes estratégias.

Ao apresentar o tema, pela primeira vez, numa palestra no *Annual Meeting of the Gypsy Lore Society and Conference on Romani Studies 2023*, em São Paulo-SP, me utilizei de uma frase proferida por Antonio Pereira, Calon, nosso diretor de projetos ciganos do Instituto

---

[260] Enquanto a ideologia nazista tinha como eixo central a eliminação completa de determinados grupos com base no conceito de supremacia racial – a exemplo do que se viu no holocausto (*Cf.* REISS; EHRLICH, 2023), o comunismo soviético (sobretudo em sua versão *stalinista*) dirigia sua violência contra quem era inimigo do regime, pessoas e grupos tidos como subversivos – como se viu no *holodomor*, que foi o período de fome extrema na Ucrânia Soviética entre 1932 e 1933, e reconhecido pela comunidade ucraniana como uma ação planejada do Governo Stalinista para eliminar os opositores à política de coletivização (*Cf.* SERHIYCHUK, 2022).

[261] Ao apresentar a ideia de estigma, Goffman (1982, p. 15) fala das atitudes próprias daqueles que estigmatizam pessoas e grupos. Ele diz: "Por definição, é claro, acreditamos que alguém com um estigma não seja completamente humano. Com base nisso fazemos vários tipos de discriminações, através das quais reduzimos suas chances de vida. Construímos uma teoria do estigma, uma ideologia para explicar sua inferioridade e dar conta do perigo que ele representa, racionalizando algumas vezes uma animosidade baseada em outras diferenças, tais como a de classe social".

PluriBrasil. Sendo um *chefe*, ativista pelos direitos ciganos, e tendo sido conselheiro no CNPIR e CEPCT/PR[262], ele tem uma larga experiência em embates e confrontos na arena política: "*Cigano não tem valor para ninguém! O governo, os juízes, os presidentes, os jurens* [não ciganos] *em geral, dizem: se é cigano, deixa morrer!*".

Aos que conhecem o contexto das lutas políticas e sociais dos ciganos brasileiros, principalmente dos itinerantes e/ou daqueles que estão em condições de extrema vulnerabilidade, não entenderão como exagero a afirmação de que a *necropolítica* se tornou um princípio norteador das relações entre o Estado e as comunidades ciganas brasileiras. Por isso é possível falarmos em uma *necropolítica ciganofóbica*, que seria uma intersecção entre a estratégia e o ideal racista estatizado, com a *ciganofobia* institucionalizada e manifestada através de agentes públicos, no exercício de suas funções.

O termo *ciganofobia* é relativamente novo no contexto brasileiro, sendo usado moderadamente por alguns ativistas e acadêmicos, principalmente em apresentações orais. A palavra é uma tradução livre para *Romafobia* (inglês) e tende a substituir *anticiganismo* (palavra originária do alemão *antiziganismus*[263]). *Ciganofobia* é uma expressão de uso contextual, não encontrada em dicionários (ainda), utilizada especialmente no ambiente do ativismo político como um termo que se refere ao preconceito e discriminação contra pessoas que se identificam e/ou são identificadas como ciganas. O sufixo *fobia* é definido como a "designação genérica das diferentes espécies de medo angustiante ou mórbido; aversão. Medo exagerado" (RIOS, 2010). Por isso *ciganofobia* pode ser entendido como uma espécie de "medo exagerado e angustiante de ciganos", dando margem para concepções desumanizantes/animalizantes em relação aos ciganos.

Portanto, *ciganofobia*, basicamente, se refere a um tipo de preconceito exclusivo contra ciganos. No Brasil vemos esse tipo de crime acontecendo com frequência, a partir de relatos de indivíduos, comunidades, ativistas e associações de direitos humanos. Ao que parece, se trata de uma espécie de "racismo não racializante", ou seja, não está ligado necessariamente ao elemento raça/cor, mas ao fator étnico e aos estereótipos associados. Isso significa que não importa se o indivíduo cigano é preto, pardo ou branco de olhos azuis, rico ou pobre, sedentário ou nômade, Calon ou Rom: o alvo está no fato do pertencimento étnico.

---

[262] Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial – CNPIR; Conselho Estadual dos Povos e Comunidades Tradicionais do Paraná – CEPCT/PR

[263] *Anticiganismo* é um conceito proposto pelo historiador alemão Wolfgang Wippermann (1997) para se referir a todas as formas de comportamentos hostis contra ciganos na Europa.

Historicamente, o Brasil buscou inspiração em modelos políticos externos, muitas vezes copiando estratégias, adaptando leis e promovendo ideias oriundas em contextos estrangeiros. Foi assim com as políticas de branqueamento, cuja construção se origina na Europa (*Cf.* SCHWARCZ, 1993) e estabelece as bases que até hoje perpetuam o racismo. Nesse sentido, a "falta de uma identidade nacional" em tempos idos se reflete na dependência de importação de métodos (legais, ideológicos, políticos, sociais etc.), sem os quais, supostamente, o país não seria capaz de enfrentar seus próprios (pretensos) problemas de forma eficaz. Os modelos internacionais, especialmente europeus, supõe-se, estiveram presentes, de alguma forma (em maior ou menor medida), nos posicionamentos ideológicos do Estado brasileiro, refletindo-se em suas leis, relações e preferências.

Mesmo no final do século XIX, com a Proclamação da República, o país seguiu numa ecopraxia a partir das estruturas portuguesas, mantendo códigos, formas, métodos, sob uma mesma mentalidade. Como antiga colônia, os governantes que ascenderam na nova república mantiveram uma aparente dependência imitativa de Portugal. Como, então, "lidaram" com o falso "problema da raça"? Copiando modelos, fortalecendo ideias, reproduzindo formas de abordagem numa esteira eugenista. E isso foi aplicado também no que diz respeito aos ciganos.

Vejamos. Em 1538, em Portugal, o rei D. João III, por meio da Lei XXIIII, proibiu a entrada de grupos ciganos no reino sob a pena de prisões, confiscos, açoites e expulsões. Séculos depois, aqui, se vê o espelhamento da mesma ação: no Governo Provisório e Constitucional de Vargas (1930-1937) reproduziu-se esses mesmos procedimentos da Coroa Portuguesa, através do Decreto Nº 24.215, de 9 de maio de 1934, que "dispõe sobre a entrada de estrangeiros em território nacional". Nesse diploma legal se estabelece, no Art. 2º, inciso VIII, a "não permissão de entrada de estrangeiro imigrante cigano ou nómada" – dentre outros grupos. Atualmente o modelo da "proibição", em suas versões adaptadas às resistências antirracistas, é efetiva, sobretudo, nos contextos dos poderes municipais e estaduais.

A *necropolítica ciganofóbica*, assim, pressupõe que as pessoas e coletivos ciganos são representações "não cidadãs", e, como princípio, é aplicada de diferentes formas, diretas e indiretas, bem como de ambas as formas simultaneamente. É direta, por exemplo, quando se expulsa ciganos de um local utilizado como acampamento, simplesmente porque são ciganos, ou quando se faz uma denúncia com o intuito de afetar violentamente os ciganos[264]. Um

[264] Como no famoso caso da jovem cigana Gervana Dias, que, foi abordada de forma truculenta por policiais e conselheiros tutelares após uma denúncia anônima, afirmando que ela usava a criança enquanto lia a mão. Com isso ela perdeu, temporariamente, a guarda de sua filha de apenas um ano, em Jundiaí-SP, no ano de 2010 (*Cf.* DOMINGOS, 2010).

exemplo dessa última forma foi o que ocorreu no caso dos ciganos Rom Pero Petrovitch Theodoro Vich, e sua mãe Vera Petrovich, que foram acusados injustamente de terem assassinado a menina Giovanna dos Reis Costa, no município de Quatro Barras-PR, no ano de 2006 (*Cf.* VEIGA; MELLO *In*: BRASIL. Ministério Público Federal, 2020).

É indireto quando, utilizando-se da estratégia da inanição, ignora-se e abandona-se os ciganos "à própria sorte", desassistindo em suas muitas necessidades e demandas, impedindo seu acesso à saúde básica, alegando-se, por exemplo, a "falta de comprovantes de residência" ou "falta de recursos". É indireto também quando, intencionalmente, exclui-se ciganos de campanhas de vacinação, omitindo-os da informação, ou quando não se aplica os recursos destinados à educação e segurança na inclusão social de crianças, mulheres e idosos ciganos em situação de risco.

A *necropolítica ciganofóbica* também pode ser percebida em formas mistas (direta e indireta) quando, em surto de violência policial, o Estado se omite, silencia, e deixa que a violência irracional e injustificada prossiga, inclusive gerando mortes, como ocorre Brasil a fora. O que o Estado brasileiro institui, desde sempre, aos ciganos brasileiros, na prática, é a máxima omissão possível em relação às suas vidas.

> Tenho pra mim que se cigano morresse tudo, pros governante é melhor. Eles já mostram que não gostam da gente, somos deixado de lado. Algum faz uma coisinha ou outra, tira foto que visitou a gente, mas mudar mesmo, não muda nada na nossa vida, só na deles (Marcelo, julho de 2024).

Diante dessas palavras, a afirmação de Mbembe no leva a refletir sobre o real direito que os ciganos brasileiros, pensando aqui no *Povo da Alaíde*, tem sobre a própria vida: alguém "é livre para viver a própria vida somente quando se é livre para morrer a própria morte" (MBEMBE, *op. cit.*, p. 66).

7.4 Resistência contra a *necropolítica ciganofóbica*

A única pessoa que, de fato, poderíamos entender como um "ativista" Calon no/do *Povo da Alaíde*, é o Rodrigo, mas quando comparamos sua atuação com a de ativistas ciganos (ou não ciganos pró-ciganos) "mais experientes" (e com muitas conexões políticas, especialmente por pertencerem a culturas mais assimiladas) e "conhecidos" (por vezes autocelebrados) no circuito político atual, percebemos que o ativismo de Rodrigo tem um perfil

particular, "sob medida", e com delimitações bem definidas, focado nas necessidades do próprio grupo.

E isso é assim, primeiro, porque com as mudanças socioculturais comuns da sociedade envolvente, a comunidade Calon tende, em parte, a buscar aprender a conviver, mesmo que mínima e/ou suficiente com essa sociedade. Isso se intensifica com a *parada* do grupo, que lhes gera novas configurações relacionais com não ciganos, nos modelos de comércio, e nas disputas por recursos[265].

Essas e outras mudanças afetam, por exemplo, as questões documentais (principalmente em relação a bancos e documentos pessoais), que hoje são, na sua maioria, digitais (algo novo, e por vezes complexo, para os ciganos devido à sua cultura oral); o modelo de comércio (produtos, pagamentos, perfis de clientes etc.); a relação com a escolarização dos filhos (que hoje é uma exigência inegociável, prevista em lei – Artigo 246 do Código Penal) etc.

Diante desses e outros aspectos de mudança da/na sociedade, a comunidade se vê carente de capacitação para lidar com esse mundo externo, e o perfil de liderança da Alaíde, considerando sua idade e geração, como já vimos, é mais voltado para dentro e não atende aos novos desafios completamente. O lançamento de Rodrigo a esse universo de fora é uma forma de se conectar com as mudanças, entendê-las e saber se relacionar, pelo menos de forma mínima, com todo esse complexo que tanto afeta a comunidade internamente.

Em outro trabalho (*Cf.* SHIMURA, 2024) fiz uma análise dos tipos ativistas do contexto político cigano brasileiro, com o intuito de apresentar uma visão da dinâmica da militância cigana e pró-cigana[266] no país, demonstrando que se trata de um ambiente sociopolítico complexo, onde se vê um pluriverso de representações marcadas por processos de apropriações políticas e sociais de agentes externos (ciganos ou não) em relação aos dramas de comunidades que não são as suas próprias.

Nessa análise cunhei dois termos antagônicos, mas interrelacionados: os *endoativistas* e os *exoativistas*. O primeiro se refere aos "que atuam a partir das próprias vivências e realidades [...], ou seja, os 'de dentro', sendo eles mesmos os que sofrem as violações de direitos" (*Ibidem*, p. 73), e o segundo, seriam os "ciganos e não ciganos, que são agentes 'de fora' da comunidade,

---

[265] Podemos concordar com a afirmação de Hall (2011, p. 15), que diz que as sociedades modernas são, por definição, "sociedades de mudança constante, rápida e permanente" e que isso seria, segundo diz, a principal distinção entre as sociedades "tradicionais" e as "modernas".

[266] No contexto do ativismo cigano brasileiro, quando se fala em "ativismo cigano e/ou pró-cigano", faz-se distinção entre ativistas que são ciganos (ativismo cigano) e ativistas não ciganos, mas que atuam em favor de ciganos (ativismo pró-ciganos).

que não vivenciam os reais sofrimentos sobre os quais precisamente reclamam perante o poder público e outras instâncias da sociedade" (*Ibidem*, p. 73, 74).

Dito isso, o *Povo da Alaíde* tem na pessoa do Rodrigo a representação do que chamo de *endoativista*, pois, sendo nativo,

> [...] é alguém que vive literalmente *na* (*dentro da*) comunidade, seja um acampamento, um rancho ou território específico, vivenciando sua cultura numa microcomunidade de forma intensa. E aqui temos esse elemento indissociável: o *endoativismo* subsiste a partir de uma ligação ao território físico e cultural. Estamos falando de um "ativista *do* povo", eleito ou reconhecido por esse, tendo a chancela e o empoderamento da sua microcomunidade. Essa pessoa é inequivocamente cigana, pois além de se autodeclarar como tal, todos da sua comunidade (e mesmo de outras) a reconhecem assim. Podem ser líderes de comunidades ciganas, ou filhos de líderes que estão sendo preparados para assumirem a liderança, chefes anciãos etc. Trata-se de alguém que nasceu, cresceu e mora numa comunidade cigana, e sua cosmovisão foi construída nesse contexto cultural fechado, de forma que seu universo se mantém a certa distância do "mundo externo", com suas leis, códigos, modelos e valores (*Ibidem*, p. 74).

No contexto das discussões políticas externas, como vimos, via de regra, é Rodrigo quem fala, e o faz com toda a propriedade sobre seu grupo, sem terceirizar, de forma a produzir uma legítima autorreferência em relação aos "seus próprios sofrimentos" enquanto um líder e pessoa Calon em situação de vulnerabilidade. Seu papel e postura tende a esvair as possibilidades de apropriação representativa de *exoativistas* que eventualmente busquem representar ilegitimamente o *Povo da Alaíde* perante governos e estruturas públicas. A existência de Rodrigo enquanto um ativista nativo, torna, a princípio, desnecessário que *exoativistas* "falem pelo grupo", o que parece ser um cenário de autonomia representativa do grupo.

Isso não significa que não haja atuação política externa, de pessoas que não pertencem ao grupo. Além da minha própria atuação (que tende a se limitar ao simples apoio, com dicas, orientações e encaminhamentos), outros ativistas, de diferentes organizações, eventualmente prestam algum apoio ao grupo, que recebe a ajuda de bom grado. Essas "ajudas" são importantes porque vez ou outra ocorrem situações de agravo à comunidade, e eles necessitam de um apoio pontual especializado. Não é raro ocorrerem situações desesperadoras com o *Povo da Alaíde*, e que exigem o acionamento do poder público, mas apresento aqui apenas alguns relatos ocorridos durante o período da pesquisa, a fim de demonstrar as dinâmicas da defesa dos direitos humanos no contexto da comunidade.

7.4.1 O impasse quanto ao tipo de parto: conflito na maternidade

Um dos casos, que julguei, comparativamente, ser mais simples de se resolver do que tantos outros, teve a ver com a gestação de Cassandra, filha da Titi. Desde que descobriu a gravidez, em março de 2024, ela buscou fazer o pré-natal, sendo acompanhada pela equipe de saúde do município. Vez ou outra eu a ouvi reclamando de preconceitos, manifestado pela forma grosseira com que alguns agentes do posto de saúde falavam com ela, sendo impacientes para tirar suas dúvidas, o que a desestimulava a continuar o programa.

> Eles não dão atenção pra gente. Falam bravo, de um jeito brigando. Mas com as outra mulher gajin não é assim. Só comigo. Decerto que é porque eu sou cigana. E eles não explicam as coisas direito, e se eu tenho dúvida, quando eu pergunto eles tratam mal a gente, não explicam, não tem paciência (Cassandra, agosto de 2024).

Mas um elemento nesse cenário agravava tudo. Há anos a Cassandra apresenta crises de epilepsia, muitas vezes a noite, durante o sono. Mesmo quando ela não estava gestante, essas crises sempre foram uma preocupação da família, de forma que buscou atendimento médico, sem, no entanto, ter tido uma solução definitiva, nem feito algum tratamento. Com a gravidez a preocupação de todos aumentou. Numa consulta do pré-natal, a médica explicou-lhe que o parto seria normal, no entanto, Titi, presente na consulta, apresentou sua preocupação, considerando as crises de epilepsia, perguntando se não havia a possibilidade do parto ser cesariana, ao que, segundo relatou, "*a médica ficou brava com nóis, e disse que vai ser normal, e não cesária, e que não era pra falar nada sobre isso, só se tivesse papel de outro médico*" (Titi, outubro de 2024).

Aflitas, Cassandra, Titi e Alaíde me pediram para conversar com a referida médica e explicar-lhe sobre as crises epilépticas "*com as palavras certas*".

> Você sabe falar Igor, você pode explicar pra médica do jeito certo. Vai que a Cassandra tem a crise no meio parto, já pensou? Deus o livre. Ela pode morrer. Ajuda nóis aí. Ajuda a gente a conseguir um papel de outro médico, pra provar pra médica que a Cassandra tem essas crises, que é perigoso (*Idem*).

No entanto, quando as ouvi falar que a médica "precisava de um atestado" (e nesse caso deveria ser de neurologista, haja visto que se tratava de epilepsia), logo me mobilizei para

conseguir ajuda. Mediante o Medprev[267] marcamos um neurocirugião, que a atendeu e pediu exames, concedendo um atestado. No documento, datado do dia 05 de novembro, constava: "Atesto que Cassandra A. S. está em tratamento para epilepsia e deve realizar parto cesariana, preferencialmente". Cassandra e seu marido, Fairan, levaram ao atestado para a médica, que, segundo relataram, insistiu, de forma grosseira, afirmando que "*o parto seria normal e não cesária*", como queriam. Mas, mesmo sob (suposto) risco de morte? Como reagir diante do parecer de alguém que tem um conhecimento "soberano" sobre o assunto? Como diz Mbembe (2023, p. 41) "a soberania é a capacidade de definir quem importa e quem não importa, quem é 'descartável' e quem não é".

> Igor do céu, o que nóis vamos fazer? As mulher lá, a médica a enfermeira, disse que esse papel do outro médico não vale nada, que é parto normal mesmo que vaio fazer. Mas, e se eu tiver crise na hora de nascer a neném? Você pode ir com a gente no hospital falar com a médica, explicar pra ela com as palavras certa? (Cassandra, novembro de 2024).

Antes de atender a esse pedido me preparei. Fiz contato com uma amiga advogada atuante na Ordem dos Advogados do Brasil, bem como com o jurídico do Conselho Regional de Medicina (CRM), a fim de entender as implicações legais e de saúde do que estava ocorrendo. Isso me daria repertório e conhecimento suficiente para uma conversa com a médica. Atendendo ao pedido do casal, fui com eles a maternidade. Lá me apresentei como presidente do Instituto PluriBrasil, entidade que atua na assistência de comunidades em situação de vulnerabilidade social. Eu fui, propositalmente, vestido de roupa social, com paletó e sapato, e busquei falar com linguagem mais "elaborada", usando palavras difíceis.

Em pouco minutos fomos convidados a entrar em lugar privativo, nas dependências do local, onde a diretora de enfermagem se colocou à disposição para nos ouvir. Cassandra iniciou a conversa explicando o que estava ocorrendo, e na sequência apresentei meu olhar enquanto quem já trabalhou na saúde e hoje atua na defesa de direitos humanos, relatando minhas conversas com a advogada e com o jurídico do CRM, sugerindo acioná-los para participar do processo, caso houvesse alguma insistência naquela forma de atendimento a Cassandra.

---

[267] É uma espécie de plataforma de saúde que oferece consultas e exames particulares com preços acessíveis. "Diferente de um plano de saúde, na Medprev o usuário paga apenas o valor da consulta ou exame de que precisa e apenas quando necessitar do serviço, sem nenhum tipo de mensalidade ou taxas de adesão. Na Medprev é assim, pague quando usar e use sempre que precisar". *Cf.* https://medprev.online/

Diante das nossas palavras, a diretora explicou que, se o médico neurologista que concedeu o atestado apenas alterasse as palavras do texto, retirando o termo "preferencialmente", trocando-o pelo imperativo "deve", o parto cesariana seria considerado. Ao ouvir isso conclui que o hospital, percebendo que a paciente buscara ajuda externa, e estava bem articulada, agora recuava na truculência do tratamento, e como, obviamente, não havia justificativa, criou-se uma superficial, ou seja, "a mudança de termos periféricos do atestado era o grande problema, mas vamos resolver".

Qual seria o grande obstáculo para se fazer o parto cesariana quando no atestado inicial já estava comunicado objetivamente que a paciente estava em tratamento para epilepsia? A recusa, associada a forma de tratamento grosseiro dispensado a Cassandra, gerava a inevitável conclusão de que se tratava de preconceito.

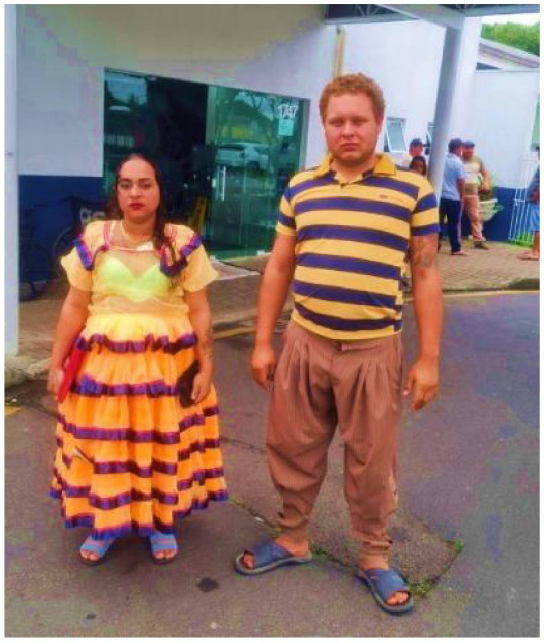


FIGURA 199: CASSANDRA E FAIRAN, LOGO APÓS A REUNIÃO COM A DIRETORA DE ENFERMAGEM DA MATERNIDADE.
FONTE: Acervo do Instituto PluriBrasil (2024).



FIGURA 200: FAIRAN, CASSANDRA, ISADORA E ARUANA.
FONTE: O autor (2025).

Por fim, acatando a orientação, nos mobilizamos, e em poucos dias tínhamos o novo atestado em mãos, onde constava: "*Atesto que Cassandra A. S. está em tratamento para epilepsia e deve realizar parto cesariana*". O resultado de toda essa situação foi que Cassandra deu à luz a Aruana, uma linda menina *calin* (*calinzinha*), que nasceu com quase 3 kg, no dia 28 de novembro, sendo uma bebê saudável. Tudo correu bem e de forma segura.

Esse caso nos sinaliza algo interessante, e que pode ser entendido como uma importante chave dos processos intermediários externos ao grupo, e que explica a contínua necessidade de "pessoas-pontes": a comunicação. A ideia de que "as minhas palavras" (eu, Igor) e/ou o "meu jeito de falar", seria a garantia de sucesso no contato com a médica, ou com o hospital, reside no reconhecimento de que possuo determinado conhecimento dos códigos da sociedade envolvente, juntamente com um vocabulário que se identifica, incluindo aí o tom de voz, a ausência de um sotaque étnico, bem como a forma de raciocínio durante um diálogo com um(a) *gajon*(*in*).

Enquanto o Calon, no seu próprio *jeito de falar* – considerando também, que é bilingue – apresenta uma fala coloquial, e ouve e interage a partir de uma ótica particular, própria da sua cosmovisão, eu, como alguém que está na sociedade envolvente, ainda que compartilhe da identidade étnica cigana, consigo me fazer entendido com "os de fora", jogando com as palavras, inclusive tendo a capacidade de usar a sutileza na comunicação de mensagens que bem poderiam ser consideradas ameaças ("inclusão do CRM e advogados no caso"). Portanto, a linguagem (e tudo o que ela implica) parece ser um elemento importante no exercício da defesa dos direitos ciganos, e é nesse ponto que, julgo, os ciganos (sobretudo os Calon) precisam ser capacitados.

7.4.2 A apreensão dos carros: *ciganofobia* e a burocracia

O segundo caso retrata o que poderíamos entender como a instrumentalização da burocracia como meio de constrangimento para a comunidade. A apreensão dos carros de Rodrigo e Neri, na cidade de Siqueira Campos-PR, em 15 de dezembro de 2024, quando um pequeno grupo saiu de viagem a trabalho (*ficar de escoteiro*) mostra que os sistema público, sobretudo envolvendo forças policiais, não tem a disposição à inclusão social.

Para economizar recursos, o trio (Rodrigo, Fairan e Neri) decidiu dormir nos próprios veículos (dois veículos semelhantes, modelo Santana, Wolksvagem). Ao final da tarde foram surpreendidos por policiais militares com arma em punho, ordenando que saíssem dos carros. Assustado Rodrigo, sendo conselheiro do CEPCT/PR logo se identificou, afirmando ser cigano

e que estava apenas de passagem pela cidade para vender seus produtos. Os policiais, truculentos, pediram os documentos pessoais e dos veículos e, ao verificarem, sem dar explicações, apreenderam os veículos, colocando os Calon em desespero.

Depois de muita humilhação verbal, foram liberados. Pegaram um taxi e foram para Wenceslau Braz, há cerca de 30 km de onde estavam. De lá Rodrigo tentou contato comigo através de ligação telefônica, sem sucesso (não vi a ligação), enviando posteriormente uma mensagem de áudio pelo *WhatsApp*, às 21h45: "*Boa noite Igor, viu Igor, estamos de escoteiro aqui em Wenceslau Braz, os policiais pegaram nóis, prendeu nossos carros e deixou lá. Você não tem algum advogado amigo seu pra ajudar nóis aqui?*" (Rodrigo, dezembro de 2024).

> Prenderam nossos carros, e deixaram nóis na rua, com uma mão na frente outra atrás. Mas pense num policial ignorante, Igor. Até falar de bater em nóis. Veio delegado, veio tudo [...] Venha aqui, Igor. Tu queria pra realizar tua pesquisa aí? Vem com nóis aqui pra tu vê o jeito que eles tratam nóis (*Idem*).
>
> Os carros tava parado. Não podia pegar os carro parado. Os carro tava debaixo da sombra. Chegaram e levaram os carro. Levaram o meu porquê tá com licenciamento atrasado. Tá certo. O do Neri tá tudo em dia, mas levaram por causa de um espelho [...] Vieram, quiseram bater ne nóis [...] falaram um monte. Daí veio até o delegado. Daí o cara [policial] falou assim, "se o delegado não tivesse vindo aqui eu ia arrebentar vocês no cacete". Desse jeito, Igor (*Idem*).
>
> Pois é Igor. Nóis tava debaixo da sombra. Eles tiraram a pistola e eu pensei que eles atirar em nóis, Igor. Até o Neri, que é de mais idade, espremeram o Neri, sabe? Aí falaram no nosso ouvido que se o delegado não tivesse ali, eles iam bater ne nóis, que vocês são cigano, não sei o quê, o que vocês vem fazer na nossa cidade aqui? (*Idem*).

Começamos a conversar e pensamos em algumas alternativas, dentre as quais acionar o procurador de justiça Olympio de Sá Sotto Maior Neto, conhecido amigo dos ciganos, sempre acessível às comunidades, no entanto Rodrigo disse que o faria somente no dia seguinte, entendendo "*que essa hora é chato incomodar ele*" (*Idem*), referindo-se a hora avançada da noite. Na sequência eu mesmo enviei mensagem ao Dr. Olympio naquela hora, mas ele ligou somente no dia seguinte para entender melhor a situação. Ele se prontificou a falar com alguém do MPPR naquela região, no entanto essa ação, aparentemente, estava fora das jurisdição e não conseguimos resolver por essa via.

Era final de ano, e eu estava às véspera de uma viagem com a família, motivo pelo qual não consegui ir até a cidade do ocorrido, e apenas pude auxiliar a distância. Percebendo

que o caso não se resolveria facilmente, Rodrigo e os demais retornaram a São José dos Pinhais no dia seguinte, e começaram a trabalhar para cumprir as exigências que lhes foram comunicadas, para a liberação dos veículos. O processo burocrático *gajon*, estranho ao universo dos ciganos, pareceu um instrumento de humilhação ao grupo, que, sempre que cumpria o que era exigido, recebia novas orientações, de forma que nunca chegavam ao final do processo. "*Cada dia eles pedem outra coisa*" (*Idem*).

Diante disso, Rodrigo começou a temer, bem como os demais, ter sido incluído em algum "banco de dados de criminosos", sofrendo grande tensão a cada contato com as autoridades, ainda mais porque se sentiram ameaçados. "*Igor, vê pra mim meu cpf, porque as vezes eles me colocaram como bandido, to com medo. Vai saber o que esses homem pensam*" (*Idem*). Consultei o CPF de Rodrigo, apenas para acalmá-lo, e, como esperado, não havia nenhuma pendência ou qualquer dívida perante a justiça. Os policiais não tinham chegado tão longe!

Os dias se passaram, e o caso se complicou. As autoridades haviam apresentado a exigência de algumas manutenções nos veículos (reparos esses que, segundo Rodrigo, não foram mencionados no ato da apreensão dos veículos, pois que se deu de forma muito rápida), como a colocação de pneus novos, a retirada de engates, novos vidros etc. Mesmo apresentando os documentos impressos exigidos, os carros não eram liberados para que se fizessem as manutenções e reparos, gerando confusão aos donos que, afinal, para cumprirem as exigências precisariam acessar os veículos. "*O detran tá complicando com nóis*" (Fairan, dezembro de 2024). "*Igor, você tem família tua de cartório? Pra reconhecer firma da identidade pra mim. Aqui eles são muito chato, Igor* [...] *Gastei já três mil real e não to conseguindo tirar meu carro*" (Rodrigo, dezembro de 2024).

> Pois é Igor, eu fiz a procuração pública tudo certinho. To com a foto da identidade, pra reconhecer firma [...] e os cartório pra cá, Igor do céu, se vê a ignorância. A muié que foi fazer a procuração pra mim, não deixou eu falar nem o que eu queria [...] mandou eu ficar quieto e sair pra fora [...] Se você visse a ignorância do povo aqui, Igor (*Idem*).

No dia 21 de dezembro, depois de ter cumprido cada uma das exigências, Rodrigo me enviou outra mensagem, visivelmente irado: "*Bom dia Igor. Cê acredita que aqueles lazarento lá não quis me liberar o carro, Igor?* [...] *Será que um advogado tira esse carro pra mim Igor?*" (*Idem*). Revoltado Rodrigo insistiu, e descobriu uma nova exigência. "*É só essa folha aí que falta. Eles não querem ela por causa dessa beiradinha da identidade que tá rasgado, tá vendo?*"

(*Idem*), referindo-se a uma cópia da sua carteira de identidade que havia me enviado pelo *WhatsApp*, apenas para mostrar o que estava ocorrendo.

A história se arrastou, exigindo idas e vindas, gastos financeiros e de tempo, de forma que o grupo teve que viajar quatro vezes, entre São José dos Pinhais e Siqueira Campos. No final do ano, logo após o feriado de Natal, enfim, o grupo conseguiu reaver os veículos. "*Deu certo tirar o carro, mas também deu dor de cabeça, mas deu boa. Tive que colocar os vidro, pneu. Tirei depois do natal*" (Rodrigo, janeiro de 2025).

Esse caso serve para pensarmos na realidade da truculência policial em suas abordagens aos ciganos, e, nesse caso, ao *Povo da Alaíde*. Ao identificar que se tratava de homens de etnia cigana, logo se iniciam intimidações eivadas de *ciganofobia*, inclusive fazendo-se menção da etnia de quem está sendo abordado, como se isso fosse um fator diferenciante no padrão de abordagem da polícia – e será que não se trata disso? Rodrigo, mesmo sendo um *endoativista*, empoderado como membro de um importante conselho do poder público, ligado a uma secretaria de Estado, se vê amedrontado, humilhado e oprimido, de forma que o que lhe resta é pedir socorro a quem ele acredita, pode, quem sabe, interromper uma ação evidentemente preconceituosa e injusta.

O ocorrido nos dá uma amostra de que os acionamentos em situações de exposição e vulnerabilidade não são diretamente ao poder público, mas a quem, se acredita, está próximo do poder público, e possa operar a intermediação. E é aqui que reside – ainda – o gargalo limitador do *endoativismo* de grupos Calon de populações pequenas.

Independentemente do *jeito de falar*, e/ou do seu sotaque, vocabulário coloquial, forma de raciocínio, roupas etc., dos Calon, a busca direta por agentes do poder público seria, evidentemente, outra importante chave – ou "caminho-chave" – das resoluções de muitos problemas. No entanto, *endoativistas* de comunidades menores e vulneráveis[268] se mantém (e/ou são mantidos) longe do contato direto dos agentes do poder público, de forma que o que lhes resta é acionar amigos supostamente intermediadores. É, pois, necessário que, tanto os *endoativistas* se aproximem desses atores, aproveitando oportunidades para firmar parcerias, como também é importante que os atores do poder público busquem as lideranças das comunidades. Penso que, nesse caso, os *exoativistas* podem ser, ou grandes aliados, ou grandes obstáculos.

---

[268] É importante que se diga que há *endoativistas* que circulam em ambientes elitizados, tecendo relações com pessoas estratégicas do meio político, de instâncias jurídicas, com poderes de decisão. Há *endoativistas* que desenvolvem amizades sólidas com promotores de justiça, gestores municipais e estaduais etc. São esses mesmos *endoativistas* que acabam, na tentativa de representar mesmo quem não os elegeu, se tornando *exoativistas* (*Cf.* SHIMURA *In:* BATISTA; GOLDFARB, 2024, p. 55-94).

7.4.3 A prisão da Dani: o poder *gajon* para mandar prender ciganos

Na primeira semana de julho de 2024, a Dani, esposa de Marcelo, foi presa, em Campo Largo-PR. Eu estava em viagem, e, em determinado momento percebi que havia várias chamadas perdidas de Marcelo. Preocupado, logo retornei as ligações, que não foram atendidas. Apreensivo, enviei uma mensagem pelo *WhatsApp* e logo recebi resposta. Marcelo relatou estar numa "situação difícil" e precisando de minha ajuda:

> A Dani foi presa por desacato a autoridade, entendeu? E, não sei mais o que eles ponharam lá, entendeu? Você acredita que a minha mulher passou de sábado até hoje presa já, foi liberado o mandato dela pra liberar ela né. Você acredita que estão enrolando pra liberar ainda? Meu Deus do céu cara, não é fácil não, tá loco! To numa delegacia aqui, e os cara estão enrolando só pra mandar ela embora. Mas já foi tudo, ela já tá liberada (Marcelo, julho de 2024).

Marcelo estava indignado com a prisão da esposa, porque, segundo relatou, ela estava vendendo balas, acompanhada de seu filho mais novo, de um ano e meio de idade, "*do mesmo jeito que os índios também faz, junto com filhos deles*" (nessa fala Marcelo se referiu aos indígenas *kaingang*, que comercializam produtos em sinaleiros, juntamente com seus filhos, no contexto do Estado do Paraná[269]). Em determinado momento um conselheiro tutelar a abordou e, simplesmente a acusou de estar usando a criança para comover transeuntes e conseguir vender seus produtos e/ou pedir esmolas, ao que Dani rebateu. Sua reação desencadeou uma discussão acalorada entre eles, o que gerou o acionamento da Guarda Municipal, por parte do conselheiro, que a levou presa.

> Eu vim resolver um negócio aqui em Campo Largo, entendeu? Daí a Dani atava sentada na frente de uma loja ali, entendeu? Daí chegou o conselho tutelar e chegou a polícia sabe? Aí a Dani, acho que bateu boca com eles, eles bateram boca com ela, só que daí, que nem aquele ditado né, a corda estoura sempre do lado mais fraco né? Aí prenderam ela do

[269] Os indígenas *Kaingang* vendem, geralmente acompanhados de filhos pequenos, cestos artesanais nas ruas das cidades paranaenses (em sinaleiros, calçadas, rodoviárias etc.) e, numa dinâmica complexa, há certa tolerância das autoridades. De fato não há previsões legais concretas nesses casos, no entanto, as medidas tomadas pelo poder público variam de acordo com os contextos. O direito cultural da pessoa indígena está prevista na Constituição Federal (Capítulo VIII – Dos Índios). O ECA – Estatuto da Criança e do Adolescente reproduz esse direito quando sustenta a necessidade da abordagem da criança ou adolescente indígena (e quilombola) respeitar sua identidade sociocultural, o que inclui seus costumes e tradições, instituições, mas desde que não sejam incompatíveis como o próprio ECA e a Constituição Federal, ou seja, há um grande debate em curso nesse sentido, sem, contudo uma solução/conclusão definitiva até o presente momento.

> nada, mas liberaram a criança no mesmo dia. É racismo mesmo contra o povo cigano, Igor. Tá loco (*Idem*).

A aflição de Marcelo (e de todo o *povo*, assim que a notícia chegou ao conhecimento do grupo) se deu, principalmente, porque a demora em liberá-la, mesmo após o anúncio da delegacia de que nenhum crime lhe havia sido imputado, poderia significar que possibilidade de que alguém quisesse, em tempo (antes que ela saísse), "inventar" uma história qualquer, atribuindo-lhe algum crime, de forma a reconsiderar a liberação. Isso gerou grande ansiedade em Marcelo. Ele estava tomado pela sensação de injustiça. "*Se tivesse alguém grande pra dar uma ligada pra delegacia aqui, Igor. Pra manda liberar ela, porque eu to com as crianças aqui na porta da delegacia, entendeu?*" (*Idem*). "*Quando nós tava precisando dos policial pra prende o cara lá no acampamento*[270]*, os policial disse que não podia prender, entendeu? E agora minha mulher foi presa por causa de nada, por causa de, coisa assim, não tem nada a ver, daí não libera logo?*" (*Idem*).

Dani, sendo *gajin*, experimenta, em relação a sociedade envolvente, os mesmos dramas e preconceitos sofridos pelos ciganos, *povo* do qual faz parte por ser cônjuge de Marcelo. Suas vestes, seu *jeito de falar* (assimilado com tempo), adereços e comportamentos outros, a relacionam, invariavelmente, aos Calon, de forma que fica sujeita a truculência comumente dispensada a essa comunidade por parte das autoridades. O tratamento recebido por ela, tanto da parte do conselheiro tutelar, como pelos policiais, sendo classificada como criminosa, digna de encarceramento, fez com que seu marido, Marcelo, acionasse o advogado cigano Marcelo Barbosa, na busca por soluções práticas e rápidas – já que o acesso direto a "*alguém* [considerado] *grande*" (promotor de justiça, comandante da polícia militar, delegado, políticos etc.) não estava ao seu alcance.

O que pude fazer nessa situação, ainda mais em viagem, foi pouco. A primeira coisa que fiz foi orientá-lo a tentar se acalmar e aguardar as ações do advogado, que já estava em contato com a delegacia. Também conversei com um amigo que trabalhava no governo do Estado do Paraná, pedindo alguma orientação e, se possível, intervenção, já que havia a desconfiança de um crime de preconceito ou abuso de autoridade. Fato é que, por fim, em poucas horas, a Dani foi liberada e pode voltar para sua barraca com a família.

Na comunicação de arquivamento do inquérito policial (MINISTÉRIO PÚBLICO DO ESTADO DO PARANÁ, 2024), que narra os fatos, percebe-se, por um lado, que o MPPR acata

---

[270] Aqui Marcelo se refere ao caso do homem que, supostamente em surto psicótico, invadiu o acampamento, e que foi contido pelo próprio grupo, no mês de junho (*Cf.* cap. 7; 7.4.5).

a perspectiva do conselheiro tutelar, mas, por outro, lhe resiste, arquivando a ação: "Assim, a ação praticada pela indiciada, da maneira como foi revelada pelos elementos de convicção colhidos, por mais que seja lastimável, não configura infração pena" (p. 6). Ainda que Dani estivesse "vendendo balas na rua [...] junto com seu filho I.D.F.C de apenas 01 (um) ano e 06 (seis) meses de idade" (*Ibidem*, p. 5), ela não estava cometendo delito.

> [...] não há tipificação no delito de submeter criança ou adolescente sob sua autoridade, guarda ou vigilância a vexame ou a constrangimento, eis que não houve dolo específico da genitora" [...] Outrossim é certo que pedir dinheiro nas ruas e vender balas não configura infração penal, bem como, a indiciada não agiu privando a alimentação ou cuidados indispensáveis, ou sujeitou a trabalho excessivo ou inadequado, abusando de meios de correção ou disciplina para fins de educação do menor (*Ibidem*, p. 5,6).

"Sendo assim", conclui o promotor de justiça da 2º Promotoria de Justiça do Foro Regional de Campo Largo, "não há, de fato, que se falar na abertura de ação penal", já que "inexistem indícios de conduta atípica" (*Ibidem*, p. 6), de forma que o Ministério Público do Estado do Paraná, por seu agente firmatário, promoveu o arquivamento do inquérito.

O que se vê nesse caso, é o poder que um agente público tem para encarcerar quem lhe resiste, lhe contesta quando está se defendendo de acusações infundadas. Dani foi duramente acusada de um crime que não estava acontecendo, e ao se indignar foi colocada numa cela. E se ela tivesse se calado? E se ela tivesse se submetido? Sua dignidade falou mais alto e a prisão, mesmo que temporária, foi a consequência. O que os *sinais diacríticos* Calon (*vestido de cigana*, *dentes de ouro*, *tatuagens* etc.) tem a ver com isso? Certamente são elementos centrais da motivação que levou um agente público – repreendido, em parte, pelo instrumento documental de arquivamento do inquérito – a "mandar prender". Esse, pois, é um dos riscos de ser cigano no Brasil: ao resistir às acusações infundadas, não há recuo da parte agressora, mas a força de contenção violenta. Seria isso influência de uma mentalidade totalitária comum dos soldados nazistas de Auschwitz?

7.4.4 A construção do banheiro na comunidade: *dignidade*

A construção de um banheiro no acampamento tem um destaque especial nesta pesquisa, pois foi a partir da demanda da comunidade – através de Rodrigo – foi que tomei a

decisão de realizar a etnografia em seu grupo[271]. A inquietação de Rodrigo, e de toda a comunidade, se dava por dois motivos. Primeiro, por conta do desconforto, e consequente constrangimento, dos usuários, gerados pelo cheiro da latrina (ou *patente*[272]), que alcançava grande parte do terreno, especialmente em dias quentes. O acúmulo de dejetos piorava o odor, situação rara em tempos itinerantes, já que, na dinâmica do movimento constante, o curto prazo de uso não permitia chegar nesse ponto[273]. Em segundo lugar, o grupo estava incomodado com olhares nada discretos de transeuntes que por ali circulavam e observavam as pessoas da comunidade entrando e/ou saindo da latrina. Isso era mais constrangedor para as mulheres e meninas, que se sentiam expostas e muito desconfortáveis.

Havia um histórico de relativo insucesso em relação ao projeto do banheiro[274], em 2015, quando o grupo não estava completamente fixado no terreno – mas já com intenção de

---

[271] Essa nota é importante, neste momento e lugar, pois a construção do banheiro está muito relacionada às negociações que geraram o processo da presente pesquisa. Inicialmente minha intenção era fazer uma pesquisa no *Povo do Antonio*, uma vez que eu estava de mudança para Curitiba e eles se encontravam na região metropolitana, em Araucária, sem previsão de mudança, o que facilitaria idas e vindas à comunidade. No entanto, repentinamente eles voltaram ao noroeste do Estado, devido ao fato de que muitos da comunidade contraíram covid-19, e, associado a isso, tiveram dificuldades financeiras na região. Isso me deixou sem um campo de pesquisa definido para a doutorado, cuja tema era sobre ciganos. Cheguei a considerar em voltar a fazer a pesquisa no *Povo do Biráco*, grupo pesquisado no mestrado, mas essa seria uma opção onerosa, pois é um grupo que se movimenta muito, andando de cidade em cidade constantemente. Nesse período de incertezas, Rodrigo me chamou para conversar, pois queria me pedir ajuda para incidência política junto a prefeitura visando conseguir autorização para a construção de um banheiro no acampamento, um projeto antigo do *povo*. Nessa visita ele me contou o que de fato eu já sabia, ou seja, que por estarem no terreno há alguns anos, sem intenção de saírem, gostariam de ter um banheiro para atender a comunidade, já que o que eles tradicionalmente utilizavam era uma latrina improvisada.

[272] *Patente* é o termo usado pelo grupo para se referir a latrina. Tratava-se de uma estrutura simples que consistia, basicamente, num buraco na terra, de cerca de um metro de profundidade por cerca de um metro e meio de circunferência, cercado por uma cabine feita de lona usada, com teto de ripas de madeira e lona usada, e com uma *entrada* fechada por um pedaço de lona, que servia como porta, a fim de dar privacidade ao usuário.

[273] Com a proposta da sedentarização, estando *parados* há anos num mesmo local, para se evitar o mal cheiro o grupo adotou a prática de renovar a latrina de tempos em tempos, ou seja, interditava uma e montava outra, em lugar próximo, o que se esperava, poderia ao menos minimizar a questão do acúmulo de dejetos, o que não teve sucesso. Como uma microárea definida para a latrina, dentro do terreno, era limitada a um canto (aos fundos) o grupo já havia feito várias latrinas, e o problema da concentração de dejetos, e seus efeitos, persistia. Somado a isso, havia ocorrido alguns pequenos acidentes, como a queda de crianças, idosos e mulheres gestantes dentro do buraco, bem como a concentração de moscas, a interrupção não intencional – mas constrangedora – de usuários enquanto outro(a) estava usando a estrutura, a ida de cachorros ao local etc., o que exigia uma solução digna para essa situação.

[274] Em 2015 o *Povo da Alaíde*, entre idas e vindas, estava instalado temporariamente no terreno, e já sinalizava o objetivo de *parar*. Nessa época o grupo pediu a ajuda do advogado do Instituto PluriBrasil, o Calon Marcelo Barbosa, para intermediar uma conversa com a prefeitura, a fim de solicitar a colocação de um relógio da água e pedir a autorização para construção de um banheiro no local. Marcelo, sendo morador de São José dos Pinhais (na época ele estava morando numa barraca dentro do acampamento), tinha contatos com a administração municipal, o que lhe facilitou a incidência política. Nas tratativas foi autorizada a instalação do relógio da água pela Sanepar, mas, diante de questões legais e políticas, não foi permitido a construção do banheiro, sendo possível negociar apenas o empréstimo de dois banheiros químicos para a comunidade, o que foi bem aceito pelo grupo. A autorização para o relógio da água estava condicionada ao cumprimento da exigência de que uma organização (pessoa jurídica) assumisse a titularidade. Foi vetada a ideia de colocar a conta no nome de pessoa física, bem como em nome da prefeitura. Diante desse requisito o Instituto PluriBrasil (na época com o nome Associação Social de Apoio Integral aos Ciganos – ASAIC), se colocou à disposição, buscando facilitar o processo para a comunidade, de forma que até o presente momento a conta de água está em nome do Instituto, ainda que toda a

fazê-lo – e por isso, em 2021, quando o grupo já se encontrava em processo de *parada*, o tema foi retomado, onde se pensava em mais uma vez lutar por um banheiro para o acampamento. Ao ouvir Rodrigo tive a oportunidade para apresentar a ideia da pesquisa do grupo, atrelando o futuro resultado do trabalho à luta política pelos direitos ciganos, incluindo a autorização da gestão municipal para que se pudesse construir o banheiro. Estando em acordo, o grupo expressou sua satisfação, desejando contribuir com a pesquisa, de forma que esse empreendimento acadêmico se tornou, simultaneamente, uma ação política (ou seja, agregando um objetivo político), como uma espécie de "pesquisa-ação política", objetivando apresentar "quem é o *Povo da Alaíde*" num material que pudesse, posteriormente, ser lido e referenciado na luta pelos direitos do grupo (quiçá também de outras comunidades).

Perceba-se, então, à título de revisão, que há dois "grandes momentos" que envolvem todo o processo da construção do banheiro: o primeiro, em 2015, onde se conseguiu a colocação do relógio de água e a concessão da prefeitura, que instalou banheiros químicos temporariamente, e o segundo, em 2021, quando Rodrigo retoma o assunto comigo, objetivando finalmente conseguir a autorização para a construção do banheiro[275].

Resumidamente, o que aconteceu após a solicitação de ajuda por parte do Rodrigo, foi que logo em seguida – entre os meses de abril e maio de 2021 – busquei, juntamente com ele[276], contatos estratégicos na prefeitura de São José dos Pinhais. A administração municipal não era mais do prefeito Luiz Carlos Setim (cuja equipe, em 2015, conhecia a demanda), mas da prefeita Nina Singer, e estávamos em plena pandemia de Covid-19. As abordagens eram truncadas, limitadas, e não tínhamos retorno das pessoas contatadas, que não demonstravam interesse pelo assunto.

---

despesa seja paga pelos usuários, que possuem suas próprias dinâmicas de uso e rateio para o pagamento. Uma vez instalados e em pleno uso, os banheiros químicos mudaram a dinâmica do grupo, que deixou de usar a latrina improvisada. Esses equipamentos permaneceram na comunidade por cerca de seis meses. Ocorreu que os produtos químicos eram trocados de tempos em tempos, como deve ser, devido a necessidade de limpeza, no entanto, houve dificuldades da prefeitura com essa manutenção, de forma que os equipamentos começaram a exalar um forte cheiro (que se sentia mesmo de longe, fora da comunidade), tornando sua permanência no local insuportável. Diante disso os banheiros foram retirados pela prefeitura, e a comunidade voltou a usar a latrina improvisada.

[275] Ao iniciar a pesquisa, minha expectativa era de que, com a conclusão, este trabalho pudesse servir para as tratativas futuras com a prefeitura, de forma que, enfim, obtivéssemos a autorização para a construção do banheiro. Isso significa que eu estava ciente de que algo desse porte poderia demorar alguns anos, uma vez que as implicações políticas e legais pesariam na conjuntura do processo. Eu sabia que a prefeitura estava ciente de que a permissão para a construção de um banheiro estabeleceria o grupo ainda mais no terreno, e isso teria desdobramentos. Não se tratava de algo simples de se conseguir, considerando o desinteresse dos gestores e a possibilidade de preconceitos. Para minha surpresa (e de toda a comunidade), muito antes do término da pesquisa já havíamos obtido êxito no processo da autorização, tendo, na sequência, construído o banheiro.

[276] Como foi ele a pessoa a me solicitar apoio, sendo um dos responsáveis, era ele quem me acompanhava na maior parte das abordagens e reuniões presenciais com o poder público. De fato, após o seu pedido de ajuda, Alaíde e Marcelo o empoderaram, como que estivessem designando-o para uma missão, a falar pelo grupo em relação a esse assunto.

Nos poucos contatos que conseguimos realizar não nos foram passadas instruções de procedimentos, ainda que tivéssemos ouvido promessas de que "em breve" nos contatariam. Ingenuamente aguardamos retorno, que nunca acontecia, pelo que, em diálogo com a *chefe* e os *responsáveis*, decidimos enviar um ofício[277], via Instituto, ao Ministério Público do Estado do Paraná – MPPR, buscando seu apoio diante da demanda, em julho de 2021.

Em seu ritmo de prazos, dando atenção a demanda, o MPPR expediu ofício ao Município de São José dos Pinhais, "informando que esta Promotoria de Justiça recebeu demanda envolvendo eventual violação de direitos da comunidade cigana, instalada na Rua Guaraqueçaba, esquina com a Rua Mandaguari, Bairro Cruzeiro, neste Município de São José dos Pinhais/PR" (MINISTÉRIO PÚBLICO DO ESTADO DO PARANÁ, 2022, p. 2), solicitando "esclarecimentos se a municipalidade tem conhecimento acerca da referida comunidade cigana e, em caso positivo, as providências adotadas para assegurar os direitos de seus integrantes, que se trata, inclusive, de crianças e idosos" (*Ibidem*, p. 3).

O MPPR solicitou ainda "a realização de visita *in loco*, com o objetivo de verificar se a comunidade se encontra em situação de risco e vulnerabilidade. Em caso positivo, solicitou-se a realização dos encaminhamentos necessários" (*loc. cit.*). O MPPR também oficiou a 3ª Promotoria de Justiça do Foro Regional de São José dos Pinhais, "informando a demanda recebida envolvendo a comunidade cigana em questão, bem como foi encaminhada cópia dos presentes autos para adoção das providências que entendesse cabíveis, no âmbito da Proteção da Criança e do Adolescente" (*loc. cit.*).

Em resposta, tempos depois, o município, através da sua Secretaria Municipal de Assistência Social informou que

> [...] no dia 02 de agosto de 2021, a equipe técnica realizou visita no acampamento da comunidade cigana, oportunidade em que as profissionais foram recepcionadas pelo representante Rodrigo Dourado da Silva, o qual confirmou a necessidade urgente de construção de um banheiro feminino e masculino, mediante a instalação de chuveiro elétrico, considerando que há água e luz no local. Neste ato, segundo informado, ele relatou as dificuldades de utilização de apenas um banheiro químico, por 10 (dez) famílias. Ainda, informou que a comunidade necessita de roupas, cobertas e cestas básicas, além de orientações para adesão aos Programas Sociais do Governo Federal (*Ibidem*, p. 3,4).

---

[277] Ofício Nº 006/2021. 02 jul. 2021. Assunto: necessidade urgente de autorização para a construção de banheiro com chuveiro na Comunidade Cigana Calon em São José dos Pinhais.

Curiosamente, nove meses após o envio do ofício ao MPPR, em abril de 2022, o órgão nos notificou sinalizando a "promoção de arquivamento" de procedimento administrativo[278]. Isso se deu porque os responsáveis da área consideraram as diligências *in loco* da prefeitura aparentemente satisfatórias, mesmo que essas não tenham resultado em oferta de soluções efetivas e concretas para atender as demandas da comunidade, especialmente em relação a autorização para a construção do banheiro. O MPPR também considerou que o fato de não haver sido protocolado um requerimento da comunidade/Instituto junto a prefeitura, anteriormente ao ofício ao MPPR: "[...] afirmou que não foi localizado, pela Divisão competente, nenhum requerimento anterior para a construção de banheiros, formulado pela referida comunidade" (*Ibidem*, p. 4).

No documento do procedimento lemos que o MPPR trabalhou de forma eficiente e expediu ofício "à Secretaria Municipal de Assistência Social de São José dos Pinhais/PR, para que, em complementação ao Ofício nº. 1047/2021-SEMAS/DPSB, esclarecesse quais as demandas sociais foram identificadas na comunidade cigana e os encaminhamentos realizados" (*Ibidem*, p. 5). Em resposta a referida Secretaria informou que

> [...] no dia 02 de agosto de 2021, parte da equipe técnica do CRAS José Zen composta por Assistente Social, Psicóloga e Pedagoga realizou visita ao acampamento cigano em questão, oportunidade em que foi pontuado pelo representante, Sr. Rodrigo Dourado da Silva, a necessidade prioritária e urgente de um banheiro para homens e um banheiro para mulheres, com a instalação de chuveiro elétrico, considerando que há luz e água no local. Ainda, o Sr. Rodrigo relatou sobre a dificuldade de ter apenas um banheiro químico, para uso de diversas famílias (*Loc. cit.*).

No relatório da prefeitura consta, conclusivamente, que "todas as famílias estão referenciadas ao CRAS José Zen no Cadastro Único do Governo Federal, de modo que a maioria é beneficiada pelo Programa Bolsa Família" e que "não foi identificada situação de risco no local e que as famílias possuem grau de parentesco e são unidas" (*loc. cit.*). E quanto ao banheiro, o principal assunto da demanda? O MPPR fez contato com Rodrigo e o orientou a "realizar a solicitação [de autorização para a construção do banheiro] de maneira formal, por meio do protocolo geral da Prefeitura Municipal de São José dos Pinhais, mediante obtenção

[278] Procedimento Administrativo Nº MPPR 0046.21.095793-5.

de número do protocolo" (*Ibidem*, p. 6), sugerindo esse caminho como parte essencial da solução do problema que se arrastava há anos.

O que pareceu ter sido concluído pelo MPPR foi que, uma vez que, se "não há nenhuma solicitação de construção de banheiros, realizada pela comunidade cigana em questão" (*Loc. cit.*), então não há "mais o que fazer", dependendo agora da formalização de pedido do Instituto e comunidade junto a prefeitura. Sendo assim, sem qualquer audiência (que era uma expectativa do grupo) ou insistência de contato pessoal por parte do MPPR (o documento de promoção de arquivamento menciona a tentativa, sem sucesso, de contato telefônico com Rodrigo), a fim de avançar na agenda apresentada pela comunidade, e assim buscar concluir o atendimento a demanda central do grupo, preferiu-se pelo "sobrestamento dos autos" (*loc. cit.*). Por mais que tenha sido, em algum momento, por parte do MPPR, "expedido ofício ao Município de São José dos Pinhais, com o fito de verificar a possibilidade de construção de banheiro no local, objetivando a melhoria da qualidade de vida e privacidade à comunidade" (*Ibidem*, p. 7), o processo foi, por fim, interrompido.

Tal ocorrência – a promoção de arquivamento – foi recebida pela comunidade com muita frustração, acreditando tratar-se de um descaso por parte do MPPR, e associando esse fato com a primeira tentativa de desenvolver o projeto do banheiro, em 2015, junto a gestão municipal. Por mais que eu buscasse esclarecer a todos, sugerindo a continuidade do processo (interposição de recurso), o grupo decidiu desistir naquele momento, e aguardar um tempo (considerando também que estávamos em plena pandemia) para, futuramente, fazer uma nova investida. Respeitando a decisão do grupo, não insistimos (como Instituto) e decidimos aguardar. A pesquisa, no entanto, prosseguiu sem efeitos colaterais.

Com a continuidade dos problemas relacionados a latrina, e com fim da pandemia, o grupo decidiu retomar o tema, onze meses depois, em fevereiro de 2023. Diante disso entendemos que deveríamos "dobrar a aposta" e agir estrategicamente. Novamente contatamos agentes da prefeitura pessoalmente, dessa vez já sem expectativa de sermos atendidos (continuava a mesma equipe de gestão municipal). Uma eventual omissão da prefeitura daria subsídios para uma nova ação, dessa vez numa instância maior: o Ministério Público Federal – MPF.

Para iniciarmos essa nova tentativa, convidamos a então secretaria de Assistência Social de São José dos Pinhais, Juliana Saraiva, e a então diretora de Igualdade Racial da Secretaria da Mulher e Igualdade Racial do Paraná (SEMI)[279], Clemilda Santiago, para uma

[279] Nessa época a secretaria ainda não incluía em sua nomenclatura a pessoa idosa. Atualmente se refere a Secretaria de Estado da Mulher, Igualdade Racial e Pessoa Idosa (SEMIPI). *Cf.* https://www.semipi.pr.gov.br/.

reunião no acampamento. Juntar agentes representantes do município e do Estado numa mesma reunião em que trataríamos sobre o assunto dos banheiros parecia ser uma boa estratégia para fortalecer a demanda perante esses agentes públicos, especialmente expondo a prefeitura perante o governo do Estado. Na reunião, no dia 29 de março, além da secretária e da diretora, participaram a diretora da Mulher do Governo do Paraná, Mariana Neris, e o então vice-presidente do Conselho Nacional da Igualdade Racial – CNPIR, Sergio da Silva, e assessores.



FIGURA 201: REUNIÃO DA COMUNIDADE COM REPRESENTANTES DO MUNICÍPIO DE SÃO JOSÉ DOS PINHAIS E DO GOVERNO DO ESTADO DO PARANÁ.
FONTE: Acervo do Instituto PluriBrasil (2023).



FIGURA 202: RODRIGO MOSTRANDO A LATRINA AOS PARTICIPANTES DA REUNIÃO.
FONTE: Acervo do Instituto PluriBrasil (2023).



FIGURA 203: FOTO COM ALGUNS PARTICIPANTES DA REUNIÃO.
FONTE: Acervo do Instituto PluriBrasil (2023).

A comunidade estava representada por Alaíde e Rodrigo, bem como por alguns parentes. Eles expuseram a todos os presentes a trajetória da difícil luta em torno da busca pela autorização para a construção do banheiro, e levaram os visitantes para verem, pessoalmente, a latrina que usavam. Essa experiência gerou reações da secretária Juliana Saraiva, que garantiu que solucionaria o problema em poucos dias ou semanas. Essas falas já eram conhecidas, e não

estávamos certos de que algo realmente aconteceria, pelo contrário, eventuais promessas não cumpridas seriam a matéria-prima para uma denúncia formal ao MPF.

O grupo já sabia esperar e já não se frustrava com facilidade. Isso não significa que não insistíamos com a prefeitura, cobrando o que havia sido prometido. Em seguida enviamos um ofício à prefeita Nina Singer[280] onde solicitamos

> A construção de 2 (dois) banheiros (masculino e feminino), com pias, vasos sanitários e chuveiros e esgoto, no Acampamento; o cercamento de toda a extensão do terreno, para segurança de crianças e idosos; o asfaltamento das duas entradas do terreno (cerca de 8x8 metros cada); a instalação de 2 postes de luz elétrica (1 em cada extremidade do local) (INSTITUTO PLURIBRASIL, 2023).

Não havendo resposta, buscamos intermediários, a saber, assessores da prefeita, insistindo com a demanda. Ao sermos recebidos fomos informados, por terceiros, que a prefeita não autorizaria a construção do banheiro, sem explicar os motivos da recusa, ignorando a comunidade. Diante disso, uma vez com fatos concretos e documentados, contatamos um grande amigo dos ciganos em todo o Brasil, o Subprocurador-Geral da República, Luciano Mariz Maia, que, como referência internacional de alguém sensível ao sofrimento do povo Calon, nos orientou a contatar a 6ª Câmara de Coordenação e Revisão (6º CCR) do MPF[281], o que fizemos, em 06 de junho de 2023[282]. No ofício enviado expusemos toda a trajetória do processo até aqui relatado, explicando que em 2021 recorremos ao MPPR, e não obtivemos a solução de demanda relacionada à saúde pública e direitos básicos para o *Povo da Alaíde*, solicitando então, uma ação enérgica do MPF que assegurasse os direitos humanos ao grupo.

O resultado disso foi que em poucos dias fomos contatados pelo MPPR (que na sequência havia sido notificado pelo MPF) e pela própria prefeita, que nos recebeu em seu gabinete para uma conversa acerca das demandas – reunião ocorrida em 25 de julho de 2023, e que contou com a presença da promotora de Justiça Silvia Campelo. O encontro resultou na promessa, sob a supervisão do MPPR, de que a comunidade teria, enfim, a permissão para construir o banheiro, bem como o cercamento do terreno com cerca viva (uma barreira formada por arbustos ou árvores). No dia 08 de agosto de 2023 a prefeitura publicou o Decreto nº 5.508

---

[280] Ofício 016/2023, de 12 de maio de 2023.

[281] Trata-se da câmara temática voltada às "populações indígenas e comunidades tradicionais, que trata especificamente dos temas relacionados aos grupos que têm em comum um modo de vida tradicional distinto da sociedade nacional majoritária, como, indígenas, quilombolas, comunidades extrativistas, comunidades ribeirinhas e ciganos" (MPF). *Cf.* https://www.mpf.mp.br/atuacao-tematica/ccr6.

[282] Ofício nº 18/2023. Assunto: Direitos humanos – comunidade Cigana Calon, endereçado a Dra. Eliana Peres Torelly de Carvalho, Procuradora-geral da República (PGR).

(SÃO JOSÉ DOS PINHAIS, 2023), autorizando a construção do banheiro. Finalizava ali uma longa luta, com a vitória sobre os poderes que insistiam em negar o direito à dignidade da comunidade.

Em quase todo o tempo a demanda era de que a prefeitura concedesse a autorização para construir, e não que construísse. Apenas eventualmente, em oportunidades que pareciam promissoras, houve pedidos para a construção do banheiro (como no ofício dirigido a prefeita, em maio de 2023), já que se trata de uma construção onerosa – mas a prefeitura nunca mostrou nenhuma disposição em arcar com esse custo, ainda que Rodrigo e Marcelo tenham tentado conseguir essa ajuda. Sendo assim, logo que saiu o decreto a comunidade festejou, pois algo inédito, e pelo qual se lutou por anos, estava acontecendo.

Alaíde, Marcelo e Rodrigo, juntamente com outras pessoas da comunidade, começaram as discussões sobre onde o banheiro poderia ser construído e qual seria o modelo. Considerou-se que, uma vez que algo desse porte iria ser construído, então bem se poderia fazer algo que atendesse a todos da melhor maneira, ou seja, um banheiro bipartido, para homens e mulheres, com os vasos sanitários separados dos chuveiros.

Dois engenheiros voluntários, amigos do Instituto PluriBrasil, se dispuseram a ajudar com o projeto, e alguns empresários se colocaram à disposição para auxiliar com materiais de construção. Marcelo consultou um pedreiro conhecido, mas ele cobrou um valor muito alto. Os orçamentos começaram a assustar o grupo. Diante disso o Instituto assumiu alguns itens da construção, conseguindo recrutar pedreiros voluntários e adquirindo tijolos, madeira, cimento e areia. Marcelo foi o que mais se envolveu, doando alguns dos elementos necessários para a construção, e estando presente na construção cotidianamente, à disposição para ajudar os pedreiros.

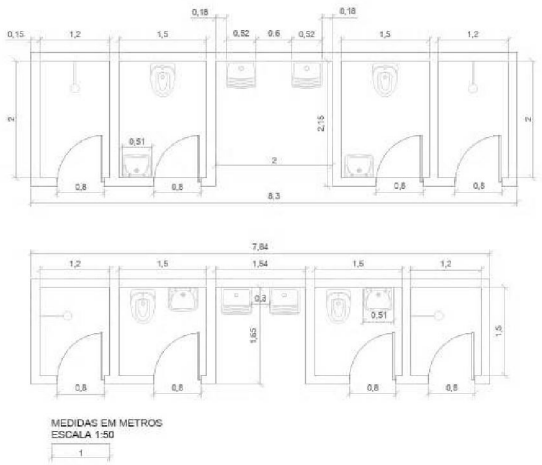


FIGURA 204: PRIMEIRO PROJETO DE ENGENHARIA DO BANHEIRO.
FONTE: Acervo do Instituto PluriBrasil (2023).



205



206



207



208

FIGURA 205: PRIMEIRO DIA DA CONSTRUÇÃO. PEDREIROS E ENGENHEIRO.
FONTE: Acervo do Instituto PluriBrasil (2023).



209

FIGURA 206: PISO PRONTO E INÍCIO DAS PAREDES.
FONTE: Acervo do Instituto PluriBrasil (2023).

FIGURA 207: MOMENTO EM QUE SE INICIAVA O LEVANTAMENTO DAS PAREDES LATERAIS.
FONTE: Acervo do Instituto PluriBrasil (2023).

FIGURA 208: PEDREIROS VOLUNTÁRIOS E MARCELO.
FONTE: Acervo do Instituto PluriBrasil (2023).

FIGURA 209: BANHEIRO COM AS PAREDES LEVANTADAS. MARCELO AJUDANDO NA REDE DE ENCANAMENTOS.
FONTE: Acervo do Instituto PluriBrasil (2024).

210



FIGURA 210: SEU LUIZ, ELETRICISTA VOLUNTÁRIO, E MARCELO AO SEU LADO, AUXILIANDO-O.
FONTE: Acervo do Instituto PluriBrasil (2024).

FIGURA 211: BANHEIRO COM A ESTRUTURA CONCLUÍDA.
FONTE: Acervo do Instituto PluriBrasil (2024).

FIGURA 212: EU E MARCELO AO LADO DO BANHEIRO, ONDE FOI ESCRITO “DIGNIDADE”, COMO FOI APELIDADA A CONSTRUÇÃO.
FONTE: Acervo do Instituto PluriBrasil (2024).

FIGURA 213: EU, CRIANÇAS, FABIO E CASSIANO APÓS TERMOS PINTADO O BANHEIRO COM AS CORES DA BANDEIRA CIGANA.
FONTE: Acervo do Instituto PluriBrasil (2024).

FIGURA 214: CASSIANO TERMINANDO DE PINTAR A PARTE DOS FUNDOS DO BANHEIRO, NA PAREDE ONDE ESTÁ ESCRITO “DIGNIDADE”.
FONTE: Acervo do Instituto PluriBrasil (2024).

FIGURA 215: BANHEIRO CONCLUÍDO, PINTADO COM AS CORES DA BANDEIRA CIGANA.
FONTE: Acervo do Instituto PluriBrasil (2024).

211



212



213



214



215



As crianças estavam sempre por perto, pois uma construção no acampamento era novidade. O banheiro começou a ser construído na segunda semana de dezembro de 2023 e foi concluído na terceira semana de janeiro de 2024. Em minhas conversas sobre a construção, com o grupo, eles citavam, vez ou outra, a palavra "dignidade", e forma que tivemos a ideia de denominar o banheiro com esse nome. "*Esse banheiro dá dignidade, porque onde já se viu que nós não tinha um banheiro pra gente, e ainda tinha gente que não queria deixar?*" (Marcelo, dezembro de 2023). "*Esse banheiro é a dignidade da gente*" (Alaíde, dezembro de 2023). "*Agora sim, temos pelo menos uma dignidade naquelas hora, sem os risco de cair no buraco e se sujar*" (Rodrigo, janeiro de 2024).

Pintamos o banheiro com as cores da bandeira cigana, e ao final, no dia simbólico de inauguração (dia 5 de março de 2024) – quando contamos com a presença do vice-prefeito de São José dos Pinhais (Professor Assis Pereira), o presidente do CEPCT/PR (Gustavo Mussi) e servidores e assessoria da Secretaria de Estado da Mulher, Igualdade Racial e Pessoa Idosa (SEMIPI) – fixamos o decreto 5.508 da prefeitura, na parede frontal do imóvel. O banheiro hoje simboliza a importância de luta pelos direitos básicos do grupo, e já inspira outros Calon.

7.4.5 Projetos vinculados: avanços como formas de resistência

A construção do banheiro foi como uma "locomotiva que puxa vagões", isto é, a partir desse projeto surgiram e/ou foram resgatados outros projetos, interrelacionados. A intenção em relação a regularização fundiária, por exemplo, sendo uma aspiração anterior, foi impulsionada no processo de busca pela autorização para construção do banheiro. Outros projetos, derivados, foram o cercamento do terreno, a elaboração de um protocolo de consulta prévia e a construção da pequena casa de Bastião. Antes do banheiro, porém, a comunidade pediu ao Instituto que montasse uma tenda que serve como uma espécie de "espaço social", onde o grupo poderia usar para festividades, reuniões com visitantes do poder público, e onde são ofertados minicursos, palestras e aulas, visando o compartilhamento de diferentes conhecimentos, capacitações profissionalizantes etc.

No *Espaço Social Calon – Povo da Alaíde*, como foi chamado, já foram realizados cursos de bijuterias, aulas sobre história dos ciganos e alfabetização. Também já serviu de espaço de recepção temporária para famílias que chegaram para acampar em momento de chuva, e não puderam montar as tendas imediatamente. O espaço é equipado com internet banda larga, mesas e cadeiras, piso de cimento e armários. Trata-se de um lugar que representa um avanço no estabelecimento do grupo enquanto moradores fixados num mesmo lugar.

216



217



218

Espaço
Social
Calon
Povo da Alaíde

219



FIGURA 216: ALAÍDE AO LADO DO *BANNER* COM A LOGO DO *ESPAÇO SOCIAL CALON*.
FONTE: Acervo do Instituto PluriBrasil (2023).

FIGURA 217: INAUGURAÇÃO DO *ESPAÇO SOCIAL CALON – POVO DA ALAÍDE*.
FONTE: Acervo do Instituto PluriBrasil (2023).

FIGURA 218: LOGO DO ESPAÇO.
FONTE: Acervo do Instituto PluriBrasil (2023).

FIGURA 219: AULA DE ALFABETIZAÇÃO.
FONTE: Acervo do Instituto PluriBrasil (2023).

Quanto ao protocolo de consulta, trata-se de um instrumento previsto na Resolução nº 230, de 8 de junho de 2021, do Conselho Nacional do Ministério Público (CNMP), que "disciplina a atuação do Ministério Público brasileiro junto aos povos e comunidades tradicionais" (CONSELHO NACIONAL DO MINISTÉRIO PÚBLICO, 2021). Sua inspiração, em termos jurídicos, está, principalmente na Convenção nº 169 sobre povos indígenas e tribais, onde, em seu artigo 1º, lemos, sobre sua aplicação:

> 1. A presente Convenção aplica-se a; a) povos tribais em países independentes cujas condições sociais, culturais e econômicas os

> distingam de outros segmentos da comunidade nacional e cuja situação seja regida, total ou parcialmente, por seus próprios costumes ou tradições ou por uma legislação ou regulações especiais; (ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO, 2011).

Seu lançamento foi celebrado pela comunidade, bem como por acadêmicos e agentes públicos mais próximos, pois é uma inciativa inédita no Estado do Paraná, sendo o segundo protocolo de ciganos na história do Brasil – o primeiro foi elaborado em Minas Gerais, no ano de 2020, sob a coordenação da Associação Estadual Cultural de Direitos e Defesas dos Povos Ciganos[283].

Sua elaboração se deu, em parte, com minhas anotações do processo relacionado ao banheiro, consultando modelos de outros protocolos, de outros PCTs, e utilizando a legislação. Empoderado pela *chefe* como organizador do texto, buscamos o endosso da Comissão de Igualdade Racial da OAB/PR, que confirmou sua participação, selando o material com sua logo.

Pensando na estética e apresentação, criamos uma logo do *Povo da Alaíde*, onde ela mesmo é representada, numa silhueta de cor roxa (representando um dos vestidos que ela comumente usa), cuja parte inferior (a saia do vestido) apresenta as fitas de renda em cor alaranjado, e detalhes em branco. O protocolo, sendo um "produto" local, de apenas um *povo* (comunidade), se inicia com uma "palavra de apresentação", onde Alaíde apresenta a si mesma e o grupo, e firma suas intenções de permanecer no local, definindo São José dos Pinhais como "seu lugar e casa". "Meu nome é Alaíde. Sou cigana do Povo Calon, chefe da minha comunidade [...] Há mais de quarenta anos a cidade de São José dos Pinhais é o meu lugar, a minha casa. Tenho foto da minha filha Titi neste lugar" (SOARES *In:* POVO DA ALAÍDE, 2024).

Fizemos um lançamento singelo do material, que tem o modelo de cartilha, levando cópias do texto à Coordenação do CAOP (Centro de Apoio Operacional) de Proteção aos Direitos Humanos do MPPR, considerando a importância do protocolo ao Núcleo de Promoção da Igualdade Étnico-Racial e Núcleo de Proteção aos Direitos dos Povos e Comunidades Tradicionais, bem como à Prefeitura de São José dos Pinhais. Os servidores do MPPR elogiaram o material e a assessora jurídica Ana Carolina Brolo de Almeida nos informou da inclusão do material na página de internet do MPPR, referente a materiais de consulta prévia,

---

[283] O *Protocolo de Consulta Povos Ciganos – Etnia Calon (2020)* diz respeito às comunidades da etnia Calon que estão nos municípios de Juiz de Fora, Pedro Leopoldo, Santa Bárbara, Ibirité, Ribeirão das Neves, Barbacena e Conselheiro Lafaiete, no Estado de Minas Gerais. *Cf.* https://www.mpf.mp.br/atuacao-tematica/ccr6/documentos-e-publicacoes/protocolos-de-consulta/docs/protocolo-de-consulta-povos-ciganos-calon.pdf

livre e informada[284]. Como o material tem suas versões física e *online* (inclusive podendo ser acessado por QR CODE), o distribuímos livremente via *WhatsApp* e e-mail para diferentes pessoas e instituições.

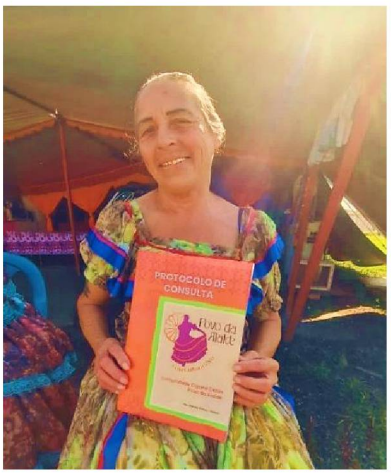
220



221



222



223

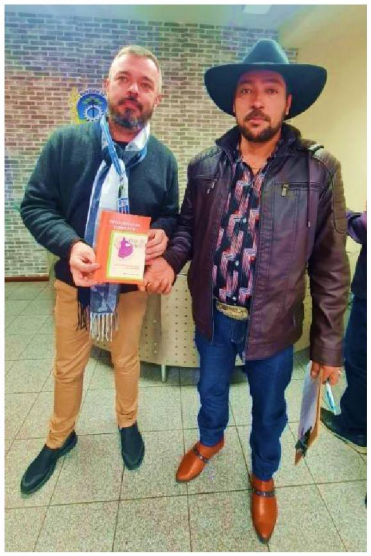


FIGURA 220: REUNIÃO COM AGENTES PÚBLICOS – ENTREGA DE CÓPIAS DO PROTOCOLO DE CONSULTA À COORDENAÇÃO DO CAOP DE PROTEÇÃO AOS DIREITOS HUMANOS DO MPPR.
FONTE: O autor (2024).

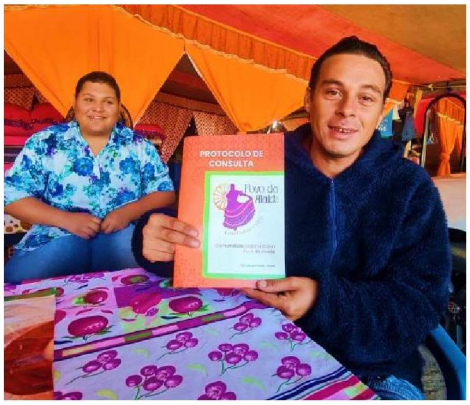
FIGURA 221: LOGO DO *POVO DA ALAÍDE* NA CAPA DO PROTOCOLO DE CONSULTA.
FONTE: Acervo do Instituto PluriBrasil (2024).

FIGURA 222: ALAÍDE COM UMA CÓPIA DO PROTOCOLO DE CONSULTA QUE LEVA O SEU NOME.
FONTE: Acervo do Instituto PluriBrasil (2024).

FIGURA 223: RODRIGO ENTREGANDO UMA CÓPIA DO PROTOCOLO DE CONSULTA A UM SERVIDOR PÚBLICO DA PREFEITURA DE SÃO JOSÉ DOS PINHAIS.
FONTE: Acervo do Instituto PluriBrasil (2024).

[284] *Cf.* https://site.mppr.mp.br/direito/Pagina/Consulta-Previa-Livre-e-Informada

224



225



FIGURA 224: FABIO E CASSIANO COM UM EXEMPLAR DO PROTOCOLO DE CONSULTA.
FONTE: Acervo do Instituto PluriBrasil (2024).

FIGURA 225: ALAÍDE AO LADO DA PLACA CONFECCIONADA PARA DIVULGAR O PROTOCOLO DE CONSULTA AOS VISITANTES CIGANOS E NÃO CIGANOS NA COMUNIDADE.
FONTE: Acervo do Instituto PluriBrasil (2024).

Quanto ao cercamento do terreno, tratou-se de uma ação da própria comunidade, e se deu devido a falha do compromisso da prefeita Nina Singer, que em julho de 2023 se comprometeu em cercar o local com cerca viva. A ideia de colocar arbustos em torno do terreno foi da própria prefeita quando ouviu, da boca de Marcelo, que o grupo estava considerando a ideia construir um muro, como forma de proteção contra acidentes de carro, já que já havia ocorrido alguns casos de motoristas que perderam a direção e acabaram batendo nas barracas, sem maiores danos.

Como a promessa da prefeita não constava no Decreto 5.508 que autorizou a construção do banheiro, Rodrigo e Marcelo tentaram cobrar a gestora pessoalmente, sem sucesso, indo, então, atrás de um de seus assessores, que parecia acessível, o senhor Luiz Paulo de Lima (hoje vereador), mas que por fim já ignorava as tentativas de contato. O grupo chegou a fazer orçamentos em empresas, mas o modelo que se pretendia era muito caro, chegando a mais de R$ 40 mil, e, portanto, inviável para as condições da comunidade.

Com o passar do tempo o assunto foi esquecido, até que no dia 14 de junho de 2024 a comunidade foi invadida e agredida por homem em surto psicótico que entrou bruscamente no acampamento, usando um carro alugado, xingando todos que via ela frente, tentando destruir objetos, fazendo sinais obscenos e se colocando nu na frente de todos[285]. Foi uma situação

[285] Nessa data, estando eu em Foz do Iguaçu-PR, recebi mensagens e ligações de Cassiano, Duda e Titi, pedindo socorro e meu comparecimento "urgente" na comunidade, afirmando que "um homem estranho estava dentro do acampamento brigando com todo mundo". Angustiado, expliquei que me encontrava muito longe, mas que

atípica, mas que acendeu um alerta na comunidade, afinal, o que mais poderia acontecer? Além do risco de veículos se acidentarem a acabarem invadindo o terreno, e pior, passando por cima de uma barraca, agora há risco de ataques de estranhos?

A ideia do muro se tornou uma prioridade. O Instituto mais uma vez se colocou como instrumento auxiliar e assessorou Rodrigo para que protocolasse uma carta endereçada à prefeita Nina Singer[286]. Marcelo e Rodrigo pensaram em alternativas, mas a mais viável economicamente foi cercar o terreno com arame farpado, o que fizeram.

Desde setembro de 2024 o acampamento conta com uma cerca que a envolve, promovendo, ao menos um sentimento de maior proteção. Até que haja alguma mudança no cenário (se houver) das condições do acampamento, no sentido da possibilidade de regularização fundiária, ou mudança de local, essa estrutura tende a permanecer.



FIGURA 226: MARCELO, FABIO E IVAN INSTALANDO A CERCA.
FONTE: Acervo do Instituto PluriBrasil (2024).



FIGURA 227: VISTA LATERAL DO ACAMPAMENTO, CERCADO COM ARAME FARPADO.
FONTE: Acervo do Instituto PluriBrasil (2024).

acionaria imediatamente amigos do poder público, dentre os quais um assessor do governador do Paraná e um amigo policial que mora em São José dos Pinhais, pessoas que prontamente atenderam a demanda, não obstante a polícia militar já estar no local (mas se recusavam a prender ou retirar o indivíduo da comunidade). Os policiais que atenderam a ocorrência entenderam que essa pessoa estava sob efeitos de drogas e/ou em surto psicótico. Todos ficaram assustados com o ocorrido e reforçaram medidas de cuidado e proteção.

[286] Protocolada em 02 de julho de 2024 (Protocolo nº 20247024613100055).

FIGURA 228: ENTRADA DO ACAMPAMENTO CERCADO, E COM A PLACA QUE CONTÉM *CR CODE* PARA ACESSO AO PROTOCOLO DE CONSULTA DO GRUPO.



FONTE: Acervo do Instituto PluriBrasil (2024).

Por fim, a construção de uma pequena casa para Bastião se revela um passo ousado do grupo (a construção dessa pequena casa aconteceu quando eu já estava em processo de conclusão da escrita da presente pesquisa). Depois de tantos anos trabalhando para obter a autorização para a construção do banheiro, e com tantas promessas não cumpridas, o grupo, vendo a situação da pessoa mais idosa da comunidade, decidiu ajudá-lo a realizar um sonho: construir uma casa. Segundo o que foi relatado, os recursos foram do próprio Bastião, que recebeu um valor que estava em juízo, podendo gastá-lo conforme desejasse. Adquiriu um veículo e construiu a casa, de apenas um cômodo.

Marcelo e outros amigos e parentes o ajudaram no sentido de auxiliá-lo na escolha dos materiais e acompanhamento da construção, feita por um pedreiro *gajon* conhecido. Como já dito, Bastião é viúvo há alguns anos, e vivia sozinho num canto do terreno, numa pequena barraca. Como idoso solitário, por vezes ficava enfermo e tinha dificuldades com a barraca, que era pequena e o deixava muito vulnerável durante a chuva e o frio. Nos últimos tempos – especialmente nos primeiros meses de 2024 – ele percebeu um aumento da presença de camundongos em sua barraca, o que o alarmou, desejando viver num espaço mais protegido.

Em agosto, tendo posse do valor que havia recebido por conta de uma ação, deu início a construção, que durou poucos dias. Trata-se de uma casa de madeira, simples, sob um piso de cimento. Há apenas uma porta e duas janelas, e fora há uma área que serve de garagem para seu carro. Quando recebi a mensagem de Rodrigo, com a foto da casa quase pronta, me assustei e perguntei-lhe, curioso, sobre quem seria o morador. Rodrigo (em agosto de 2024) me respondeu: "*Já começou as obra aí ó, Igor* [...] *É do Bastião, que ele recebeu um aposentinho*

lá, sabe aquele negócio lá da, da muiesinha dele que morreu. Ele pegou um dinheirinho, e fez uma casinha aqui. Até agora ninguém incomodou ele".

229



230



231



232



FIGURA 229: CASA DO BASTIÃO, AINDA SEM PINTURA.
Fonte: O autor (2024).

FIGURA 230: CASA DO BASTIÃO, VISTA DE LADO, JÁ PINTADA DE AZUL.
Fonte: O autor (2024).

FIGURA 231: ALAÍDE EM FRENTE A CASINHA DO BASTIÃO.
FONTE: O autor (2024).

FIGURA 232: REUNIÃO EM FRENTE A CASINHA DO BASTIÃO.
FONTE: O autor (2024).

Para concluir, é importante dizer que, mesmo que o campo etnográfico em tela esteja em constante transformação, haja vista sua transição de *parada* para a *morada* (o que gera incertezas), há uma nova iniciativa da comunidade em curso: a busca pela inclusão do *Povo da Alaíde* (e, por consequência, espera-se, de outros *povos* Calon), no protocolo de intenções do governo do Paraná, que visa a elaboração de um programa de construção de casas sustentáveis

para pessoas em vulnerabilidade no meio rural, como famílias de baixa renda, indígenas e quilombolas(*Casa Rural Sustentável*[287]).

O passo dado, através de reuniões estratégicas, ainda não dá certezas de êxito, sendo algo totalmente imprevisível, considerando, inclusive, o já curto prazo de término do atual governo estadual neste momento. No final de janeiro de 2025 tivemos uma reunião com o Ministério Público do Estado do Paraná, onde apresentamos essa demanda, solicitando seu apoio e engajamento. Dentre as possíveis implicações do referido projeto está a possibilidade da criação de uma associação independente, particular do próprio grupo, algo como uma "*Associação do Povo da Alaíde*", pessoa jurídica e que, à princípio, deve facilitar a busca por direitos humanos. Também, segundo nos foi orientado, se faz necessário a elaboração de um laudo antropológico, bem como a elaboração de projetos-propostas para o empreendimento (que pode envolver a ornamentação e paisagismo do lugar, focando em contornos turísticos – "turismo étnico"), sem contar com o inescapável processo de incidências políticas junto a políticos e gestores públicos.

Pensando nas bases para tamanho empreendimento sociopolítico (que ainda carece de uma formulação estratégica mais consistente), recorremos aos princípios que norteiam as leis 9636, de 15 de maio de 1998, 11.481, de 31 de maio de 2007, e 11.952, de 25 de junho de 2009, que dispõem sobre questões fundiárias e podem embasar eventuais ações de regulação voltada para ciganos, em especial, aqui, considerando o *Povo da Alaíde*, haja visto sua história e cenário de relações com o terreno que se pretende regularizar.

Tal como o antropólogo José Pereira Bastos[288], que pesquisou ciganos em Portugal, entendo que, diante de todo o sofrimento que vimos e dos quais, em parte, participei, o Estado (em suas diferentes instâncias e esferas) deve desculpas ao *Povo da Alaíde*[289]. E mais do que isso, deve reparação, não somente pelos sofrimentos gerados em tempos idos, mas também por atrocidades que acontecem, pasmem, nos dias de hoje, ao vivo e a cores.

Para os projetos que se seguem, esperamos que a realidade das relações entre ciganos e não ciganos realmente mude. Espera-se, agora, que a inclusão seja real e efetiva. Que haja,

---

[287] PARANÁ. **Programa do Estado vai atender pessoas em vulnerabilidade com casas rurais sustentáveis**. Agência Estadual de Notícias. 18/09/2024. Disponível em: *Cf.* https://www.aen.pr.gov.br/Noticia/Programa-do-Estado-vai-atender-pessoas-em-vulnerabilidade-com-casas-rurais-sustentaveis Acesso em 27 fev. 2025.

[288] Autor de diversas obras, dentre as quais (como organizador) o livro *Portugueses ciganos e ciganofobia em Portugal* (2013). BASTOS, J. **Portugueses ciganos e ciganofobia em Portugal**. 1ª ed. Lisboa: Colibri, 2013.

[289] Bastos afirmou que Portugal deveria pedir desculpa aos ciganos (portugueses) "e resolver o problema da habitação, apontando que não adianta de nada haver um dia nacional do cigano". *Cf.* LUSA. Portugal devia "pedir desculpa aos ciganos". **Público**. 23 de Junho de 2019, 9:09. Disponível em: https://www.publico.pt/2019/06/23/sociedade/noticia/portugal-pedir-desculpa-ciganos-antropologo-1877356 Acesso em 10 mar. 2025.

nesse processo, a mesma perspectiva inclusiva para ciganos que motivou a elaboração do Programa Nacional de Direitos Humanos 3 (PNDH-3) (mais especificamente em seu Eixo Orientador III, diretriz 7, objetivo estratégico III, ações pragmáticas k[290]) e que abordou a questão do acesso à terra[291], permeie as discussões com o poder público na história que se segue. Lutar pelos direitos ciganos é um ato de humanidade, uma declaração de guerra ao sistema excludente da sociedade, e uma forma de protesto e resistência à *necropolítica ciganofóbica*.

[290] No texto fala-se da proteção de grupos vulneráveis, incluindo-se aí os ciganos, garantindo-lhes "condições para a realização de acampamentos ciganos em todo o território nacional visando a preservação de suas tradições, práticas e patrimônio cultural" (*Cf.* BRASIL. Secretaria Especial de Direitos Humanos, 2010).

[291] Os diplomas legais em processo neste momento, relacionados a ciganos no Brasil, parecem contraditórios, desconexos e incompletos em relação as distintas realidades. Note-se que o Artigo 11 (Capítulo VI - Do acesso à terra) do PL 1387/2022 (que cria o Estatuto dos Povos Ciganos), fala em "políticas públicas voltadas para a promoção do acesso dos povos ciganos **à terra e às atividades produtivas no campo**" (*Cf.* BRASIL. Câmara dos Deputados, 2022, grifo nosso), sem mencionar nada sobre as comunidades itinerantes, os grupos mais vulneráveis no país. O Plano Nacional de Políticas para Povos Ciganos (Decreto nº 12.128, de 1º de agosto de 2024), por sua vez, menciona a itinerância, ao propor um de seus objetivos (Artigo 4º; II) – "reconhecer a territorialidade própria dos povos ciganos, **considerada a dinâmica de itinerância das rotas**" (*Cf.* BRASIL. Casa Civil, 2024, grifo nosso) – mas não aborda diretrizes e processos de regulação fundiária, tema necessário para o atual momento das comunidades no país.

CONCLUSÃO

O *Povo da Alaíde* pode ser pensado, dentro do que chamei de *macrociganidade*, como uma das expressões da *calonidade*, dentre tantas outras. O grupo tem seu próprio modo de viver, com suas roupas, barracas, hábitos, jeito de falar e de pensar, crer e se comportar dentro e fora de seu universo. Ao observá-los tenho em mente que se trata de um "mundo peculiar à parte", particular, fechado, de limitado acesso a não ciganos e a ciganos desconhecidos pelo grupo. É um *povo* que se não permite "desvendar" facilmente. Não é possível conhecê-lo numa visita rápida, ou numa conversa acelerada enquanto se toma um café. Para (realmente) acessá-los há regras, códigos e rituais comportamentais.

Não obstante essa característica de "restrição" (e, como vimos, isso se dá por inúmeras razões), é um *povo* que, especialmente nesse momento de *parada*, busca se relacionar com a sociedade envolvente, inclusive, apresentando dependência em alguns setores, uma vez que esse é um grupo que não produz os elementos dos quais necessita para manter sua própria cultura (lona, tecidos, roupas, metais etc.), nem possui ou realiza os serviços dos quais se utiliza para sua saúde e outras relações (odontologia, direito, medicina, tecnologia etc.).

É um *povo* cuja própria história se intersecciona com a história de outros *povos* ciganos e não ciganos (principalmente pela via do matrimônio, amizade e apadrinhamentos), de forma que representa o resultado da interação entre diferentes, formando um mosaico intercultural, étnico-racial e social. Como vimos, sua peculiaridade nos impede de associá-los a um "bloco homogêneo cigano", de maneira que não se pode pressupor essencialismos homogeneizantes, mas, pelo contrário, são relativos a si mesmos e tudo o que isso implica.

Dito isso, para mim, depois de mais de duas décadas de convivência, sendo padrinho de suas crianças e amigo dos líderes, conhecendo seus movimentos, cultura e problemas sociais, penso que a melhor expressão para descrevê-los é: esse é, simplesmente, o *Povo da Alaíde*! E o que isso representa? Essa nomenclatura carrega um enorme significado (ou significados?), que mesmo uma dezena de teses de doutorado jamais poderia alcançar êxito em descrevê-lo(s). Seus muitos aspectos materiais e imateriais, físicos, psicológicos, espirituais etc. representam um desafio à disciplina antropológica.

O *Povo da Alaíde* me comove. Como diz a Alaíde, "*cigano luta pra existir!*". As pessoas ali enfrentam, destemidamente, uma sociedade não cigana imensurável, preconceituosa, *ciganofóbica*, e "armada" com todos os meios (indevidos) para excluí-los, muitas vezes empreendendo perseguições por ação e/ou inanição. Sua resiliência diante disso, no entanto, é, ao mesmo tempo, tanto comovente e inspiradora, como também é constrangedora.

Porque eles precisam "lutar para existir"? Porque, sendo humanos, precisam desafiar um mundo comandado por outros humanos para serem o que são, e preservar sua vida e identidade?

Ao observá-los em meio aos conflitos políticos e sociais, não somente durante a pesquisa, mas mesmo antes, percebo que as pessoas que compõem o *Povo da Alaíde* são insistentes sobreviventes em meio a um mundo que constantemente se lhes resiste e que bem gostaria de "desfigurá-los" enquanto cultura e identidade, como que "*descalonizá-los*". Cada recusa recebida no comércio, cada maltrato numa loja, cada olhar discriminatório no mercado, ou cada expressão de desprezo que recebem de não ciganos na rua, seriam, possivelmente, transformadas em algum gesto mais "educado" e inclusivo, talvez com sorrisos, demonstração de aceitação, atenção, respeito e consideração, se simplesmente esses ciganos "não fossem ciganos".

Portanto, "ser cigano", ou, acrescente-se, "ser cigano Calon", implica em pagar um alto preço social, e um preço tal que quem não é cigano jamais compreenderá em sua profundidade. E, melhorando a afirmação: somente ciganos Calon em situação de vulnerabilidade econômica e social sabem o preço de tal condição. Isso significa que nem mesmo ativistas ciganos, pertencentes a outras comunidades, cuja vida é, quem sabe, confortável, e/ou culturalmente próxima do universo não cigano, morando em boas casas, tendo acesso a estudos e maiores recursos, jamais poderão compreender do que se trata aquele "ser cigano Calon".

Um retrato em tópicos:

1) O *Povo da Alaíde*, estando em *parada* (objetivando a *morada*), se encontra no meio de um processo complexo, rico em eventos e relações que combinam, em tensão, assimilação e resistência cultural. O futuro revelará se ocorrerá alguma integração de fato, e em que termos, dimensões e graus isso aconteceria;
2) A sociedade envolvente em torno do grupo, se torna, ao longo do tempo, por meio da convivência, "menos estranha" – ainda que o grupo não se lhe torne "menos estranho" a essa sociedade – e as trocas interculturais ocorrem com mais frequência e intensidade: as crianças vão à escola, o grupo utiliza mais o posto de saúde, os funcionários do mercado já conhecem seus rostos e sabe seus nomes, o mecânico já os considera clientes frequentes etc.;

3) Nesse cenário não devemos pensar em "riscos de desaparecimento" cultural, ou algo como uma "desculturação"[292] (ou, basicamente, uma "perda cultural"), mas as mudanças socioculturais (todas, inclusive as que poderiam ser consideradas "pequenas") decorridas desse contato cotidiano entre ciganos e não ciganos, é evidente e inegável. No entanto as mudanças provocadas pelo contato intenso com a sociedade que os cerca não resulta na "*desciganização* ou *descalonização*". Sua identidade e suas formas de identificação, ainda que se alterem (por somas e subtrações), permanecem ancoradas em diferentes elementos subjetivos de sustentação, mantendo-se contrastiva em relação aos não Calon. Nesse sentido, cabe o que como escreveu Cunha (*In:* SALLUM JÚNIOR *et al.*, 2018, p. 44): "toda identidade é contrastiva, ou não seria identidade". O "ser Calon" é inegociável neste momento da história e sua diferença é deliberadamente exaltada, marcada, evidente;
4) O grupo mantém sua autodeclaração enquanto "cigano Calon", bem como seus *sinais diacríticos* mais caros, preservando-se como uma comunidade tradicional, identificada e autoidentificada como um povo de cultura distinta e particular, associada a um segmento étnico-racial presente e estabelecido há séculos no país, os ciganos;
5) A busca pelo direito à terra é uma estratégia de sobrevivência, visando a perpetuação física e cultural do grupo, buscando segurança, estabilidade e uma relação materializada com a memória, considerando o histórico do vínculo do *Povo da Alaíde* com o lugar onde se encontram;
6) A resistência ao ódio *ciganofóbico* faz parte da dinâmica das relações com a sociedade envolvente. Esse ódio – em suas muitas formas possíveis de manifestação – parece (ao contrário do que pode-se pensar) ser um elemento utilitário no recrudescimento da identificação Calon perante o outro não cigano. Como o "ser Calon" é algo inegociável, as manifestações (em suas diferentes formas) se incorporam na dinâmica das relações externas, constituindo a visão de mundo do grupo;

---

[292] Termo usado pelo antropólogo cubano Fernando Ortiz ([1940] 1978). Ele desenvolveu o conceito de *transculturación* (*transculturação*) em seu livro *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, o qual sugere, basicamente, o processo de trocas culturais e hibridismos no contato entre distintas culturas. Ortiz fala em "desculturação" como um dos processos que culmina na *transculturação*, antecedendo a "neoculturação". "*Entendemos que el vocablo transculturación expresa mejor las diferentes fases de proceso transitivo de una cultura a otra, porque éste no consiste solamente en adquirir una distinta cultura, que es lo que en rigor indica la voz anglo-americana aculturation, sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial desculturación y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse de neoculturación*" (ORTIZ, *op. cit.*, p. 86).

7) Portanto, ser e manter-se "diferente", para o *Povo da Alaíde* implica não apenas em "contrastar-se" com os de fora (não ciganos e outros ciganos), mas assumir-se "diferente" indiferentemente se os de fora alterarem-se a ponto de convergirem semelhanças. Mesmo que, hipoteticamente, os *vestidos de cigana*, ou o uso de *dentes de ouro*, ou ainda a morada em barracas se tornasse uma "moda" na sociedade envolvente, o *Povo da Alaíde* não mudaria a si mesmo apenas para "contrastar-se" aos de fora. Sua identidade estabelecida independe necessariamente do contraste, ainda que isso seja uma realidade nas relações;
8) O grupo se sujeita às relações difíceis e desafiadoras, muitas vezes conflituosas, com o poder público, numa busca por direitos que, descobriu, estão à sua disposição. Nesse sentido pensamos numa relação utilitária com inimigos históricos deliberados (os "agentes do poder púbico"), que também, num novo tempo e por força de mudanças na visão social e política nacional, entram num processo de aprendizado (muitas vezes forçado), o que é (ou pode ser) produtivo para ambas as partes;
9) Ao *parar* com vistas ao *morar*, o recado, pois, que o *Povo da Alaíde* apresenta, não somente à sociedade são-joseense, mas à sociedade envolvente paranaense e brasileira, é algo como: "*chegamos, paramos e se tudo der certo, não sairemos mais!*" (Marcelo, agosto de 2024). As implicações disso veremos no futuro;
10) E, pensando num projeto de futuro, é necessário que se considere, primeiro, que a mentalidade dos Calon do grupo é caracterizada por uma amálgama entre "tradicionalismo" e "existencialismo", no sentido de, simultaneamente, dar valor aos costumes e tradições (do "passado"), bem como viver o hoje (o "presente"), de forma intensa, sem grandes expectativas, pensamentos e elaborações de futuro. No entanto, uma mentalidade mais, digamos, "progressista" (no sentido de mudanças relativamente aceleradas), se constrói e se estabelece hoje, com a atual experiência da sedentarização. A pergunta "*qual será o nosso futuro?*", em outro tempo, não teria tanto sentido para o grupo, no entanto, hoje é algo comum de se ouvir, e, é evidente, é algo inquietante para a comunidade.

Sobre esse futuro, algo que naturalmente é indefinido, é necessário que se saiba que se trata de algo que se constrói hoje com um propósito, haja visto a ideia da *morada*. E essa construção se faz com mesclas de elementos do passado e do presente. Há um desejo pela casa, mas há também uma escolha pela manutenção de estilos, das roupas, dos adereços etc. Se deseja a regulação fundiária, mas isso não significa, obrigatória, ou necessariamente, o fim dos ofícios, das rodas de conversas, das dinâmicas relacionais etc. Há medos, receios e dúvidas, mas

também há lugar para a esperança, na esteira da luta política e social, bem como na unidade, autoproteção e organização interna.

Ao analisarmos a trajetória do *Povo da Alaide* vemos que o grupo encontrou tanto obstáculos como oportunidades, e com isso fez escolhas e definiu rumos. Engana-se quem pensa que a *parada* não tem o seu cálculo, não obstante os percalços que geraram esse fenômeno. O que podemos, pois, concluir? Talvez não haja uma conclusão satisfatória, definitiva e concreta para uma pesquisa como esta. Por isso adapto, oportunamente, a conhecida expressão de Rita Laura Segato (2014): o *Povo da Alaíde*, em sua caminhada, continuará "tecendo os fios da sua própria história".

"Povo da Alaíde"

Um povo sofrido;
Maltratado por aqueles que lhes escondem o rosto e lhes negam mãos e ouvidos;
Os opressores, obstinados, desejam manter esse povo oprimido.

Curioso! Ainda assim, esse é um povo querido;
sempre contente, lutador, vívido e colorido.

Chegue lá! Te recebem com alegria, com sorrisos, com uma conversa e uma xícara de café;
Não param de contar histórias, causos, eventos e ainda falam sobre sua fé.

Como aquele menino que empina a pipa no acampamento, soltando e puxando o fio;
O *Povo da Alaíde*, corajoso, enfrenta verdadeiros lobos e aceita desafios.

Puxa, solta, equilibra;
Agem como quem dribla.
Driblam o mundo como quem dribla o cerol de pipas sorrateiras no ar;
Esse povo habilidoso encara o mal, e busca se empoderar.

Vivendo o presente, tendo um passado difícil, buscam um futuro;
Um tempo distinto, algo especial com aquilo que houver de mais puro.

Sim, puro! Pura humanidade! Puro acolhimento! Pura aceitação!
Um futuro sem opressão e sem expulsão.

Um inimigo? A praga do racismo!
Sua luta é viver e existir, sem nenhum segregacionismo.

Meu respeito a esse povo, meu respeito ao meu povo;
Que dias melhores venham, dias de renovo.

FIGURA 233: IVAN SOLTANDO PIPA NO ACAMPAMENTO.



FONTE: O autor (2024).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACTON, Th. "Oppositions théoriques entre 'tsiganologues' et distinctions entre groupes tsiganes", In: Williams, P. (ed.). **Tsiganes: identité, évolution**, Paris: Études Tsiganes/Syros Alternatives, 1989.

ACTON, Thomas; Caffrey, Susan; Mundy, Gary. Theorizing Gypsy Law. In: Weyrauch, Walter O. **Gypsy law:** romani legal traditions and culture. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2001.

ADOLFO, Sérgio Paulo. **Rom:** uma odisséia cigana. Londrina: Ed. UEL, 1999.

AITCHISON, Jean. **Introdução aos estudos linguísticos**. Portugal: Publicações Europa-América, 1997.

ALMEIDA, Manuel Antônio de. (1854) **Memórias de um sargento de milícias**. São Paulo: Editora Ática: 2006.

ALVES, José Carlos Moreira. **Direito Romano**. 18 Ed. Rio de Janeiro: Forense, 2017.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas:** reflexões sobre a origem a difusão do nacionalismo. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ANDRADE JÚNIOR, Lourival. **Os ciganos e os processos de exclusão**. Revista Brasileira de História, v. 33, n. 66, p. 95-112, out. 2013.

ANEC. **Nota de repúdio contra a divulgação e o ensino das línguas ciganas para pessoas não ciganas no Brasil.** Sobradinho-DF, 06 de abril de 2021.

APOLINÁRIO, Valdir. **Entrevista concedida à Mario Igor Shimura**. Santa Fé do Sul-SP, 2023.

APPADURAI, Arjun. **Dimensões culturais da globalização**. Lisboa: Editorial Teorema, 2004.

AQUINO, Rosa Maria. **Entrevista com o Mestre em Ciências Sociais e cigano Igor Shimura**. Revista Cadernos de Ciências Sociais da UFRPE, Volume I, número 17, 2021. Disponível em: https://www.journals.ufrpe.br/index.php/cadernosdecienciassociais/article/view/3750/482484292 Acesso em: 11 set. 2024.

ARIÈS, Philippe. **História social da infância e da família**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA (ABA). **Documento do Grupo de Trabalho sobre Comunidades Negras Rurais**. Boletim Informativo Nuer, v. 1, n. 1, 1997 [1994].

_____. **Código de ética do antropólogo e da antropóloga**. Criado na Gestão 1986/1988 e alterado na gestão 2011/2012. Disponível em: https://portal.abant.org.br/codigo-de-etica/ Acesso em: 12 set. 2024.

AUGÉ, Marc. **Não-lugares:** introdução a uma antropologia da supermodernidade. Tradução Maria Lúcia Pereira. Campinas, SP: Papirus, 1994.

BALANDIER, Georges. **Antropologia política.** Tradução de Octavio Mendes Cajado. São Paulo: Difusão Europeia do Livro; Editora da Universidade de São Paulo, 1969.

BARBETTA, Pedro Alberto. **Estatística aplicada às Ciências Sociais.** I Pedro Alberto. Barbetta. 8. ed. rev. - Florianópolis: Ed. da UFSC, 2012.

BARBOSA JÚNIOR, Ademir. **Laroiê pombagiras ciganas**. São Paulo: Anúbis, 2014.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrick Barth In: PUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FERNART, Jocelyne. **Teorias de etnicidade:** seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrick Barth. Tradução Elcio Fernandes. 2 ed. São Paulo: Ed. Unesp, 2011.

BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Tradução John Cunba Comeford. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

BASTOS, Daniel Schneider. **O direito à subsistência em xeque:** um olhar sobre a lei dos pobres e o ato de emenda de 1834. História Econômica & História de Empresas, vol. 21, no 1 (2018), 135-173. Disponível em: https://www.hehe.org.br/index.php/rabphe/article/view/546/402 Acesso em: 09 set. 2024.

BATESON, Gregory. **Naven:** um exame dos problemas sugeridos por um retrato compósito da cultura de uma tribo da Nova Guiné, desenhado a partir de três perspectivas. Tradução Magda Lopes. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2018.

BAUER, Martin W.; GASKELL, George (orgs.). **Pesquisa qualitativa com texto:** imagem e som: um manual prático. 13 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

BAUMAN, Zygmund. **Ensaios sobre o conceito de cultura**. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

BERKHOF, Louis. **Systematic theology**. Eerdmans, Grand Rapids, 1949.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues; BORGES, Maristela Correa. **A pesquisa participante:** um momento da educação popular. Rev. Ed. Popular, Uberlândia, v. 6, p.51-62. jan./dez. 2007. Disponível em: Vista do A pesquisa participante: um momento da educação popular (ufu.br) Acesso em: 16 out. 2024.

BRASIL. **1ª Semana Nacional dos Povos Ciganos teve início nesta segunda (20).** Ministério dos Direitos Humanos e da Cidadania. 30/07/2013. Disponível em: https://www.gov.br/mdh/pt-br/sdh/noticias/2013/maio/1a-semana-nacional-dos-povos-ciganos-teve-inicio-nesta-segunda-20 Acesso em: 11 set. 2024.

_____. Câmara dos Deputados. **Projeto de lei 1387/2022 (nº anterior: PLS 248/2015).** Cria o Estatuto dos Povos Ciganos. Brasília/DF: Câmara dos Deputados, 2022. Disponível em: https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=2325085&fichaAmigavel=nao Acesso em: 18 jun. 2024.

_____. **Caravana Brasil Cigano chega ao Nordeste para construir políticas públicas**. Agência Gov. 30/01/2024 Disponível em: https://agenciagov.ebc.com.br/noticias/202401/caravana-brasil-cigano-desembarca-na-regiao-nordeste-para-construir-politicas-publicas-escutando-vozes-ciganas Acesso em: 10 jan. 2024.

_____. Casa Civil. **Decreto nº 12.128, de 1º de agosto de 2024.** Institui o Plano Nacional de Políticas para Povos Ciganos. Brasília: Secretaria Especial para Assuntos Jurídicos, 2024. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2023-2026/2024/decreto/D12128.htm Acesso em: 29 de abril de 2025.

_____. Código Civil (2002). **Código civil brasileiro e legislação correlata**. – 2. ed. – Brasília: Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 2008. 616 p.

_____. **Decreto nº 181, de 24 de Janeiro de 1890**. Promulga a lei sobre o casamento civil. Brasília: Câmara dos Deputados, 1890. Disponível em: https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-181-24-janeiro-1890-507282-publicacaooriginal-1-pe.html#:~:text=Promulga%20a%20lei%20sobre%20o%20casamento%20civil. Acesso em: 02 set. 2024.

_____. **Decreto-lei no 2.848, de 7 de dezembro de 1940**. Código Penal. Casa Civil. Disponível em: https://bibliotecadigital.mdh.gov.br/jspui/handle/192/8101 Acesso em: 02 set. 2024.

_____. **Lei nº 13.811, de 12 de março de 2019.** Confere nova redação ao art. 1.520 da Lei nº 10.406, de 10 de janeiro de 2002 (Código Civil), para suprimir as exceções legais permissivas do casamento infantil. Ministério da Justiça, Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos, Presidência da República. Disponível em: https://bibliotecadigital.mdh.gov.br/jspui/handle/192/6140 Acesso em 02 set. 2024.

_____. Ministério Público Federal. **MPF move ação de usucapião coletiva para regularizar moradias da maior comunidade cigana Calon estudada e documentada do Brasil**. 2021. Disponível em: https://www.mpf.mp.br/pb/sala-de-imprensa/noticias-pb/mpf-move-acao-de-usucapiao-coletiva-para-regularizar-moradias-da-maior-comunidade-cigana-calon-estudada-e-documentada-do-brasil Acesso em: 15 jun. 2024.

_____. **Povo cigano:** o direito em suas mãos. Secretaria Especial de Direitos Humanos. Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. Secretaria de Políticas para Comunidades Tradicionais. Secretaria da Identidade e da Diversidade Cultural. Fundação Santa Sara Kali. Brasília: Presidência da República, setembro de 2007.

_____. Presidência da República. Decreto 6.040, de 7 de fevereiro de 2007. **Casa Civil**. Brasília, DF, 7 fev. 2007. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm Acesso em: 10 jul. 2024.

_____. Secretaria de Especial de Direitos Humanos (SEDH). **Terceiro Programa Nacional de Direitos Humanos – PNDH 3**. Brasília: 2010.

_____. Secretaria-Geral. Decreto nº 8.750, de 9 de maio de 2016. Brasília, DF, 9 mai. 2016. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2016/decreto/d8750.htm Acesso em: 10 jul. 2024.

CAMPOS, Cláudia Camargo de. **Ciganos e suas tradições**. São Paulo: Madras Editora,1999.

CAMPOS, Juliana Miranda Soares. **Casamento cigano:** produzindo parentes entre os Calon do São Gabriel. 161 f. 2015. Dissertação (mestrado em antropologia social) - Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Minas Gerais, 2015. Disponível em: https://sucupira.capes.gov.br/sucupira/public/consultas/coleta/trabalhoConclusao/viewTrabalhoConclusao.jsf?popup=true&id_trabalho=3049063 Acesso em: 02 ago. 2024.

CANDAU, Joël. **Memória e identidade.** Tradução Maria Letícia Ferreira. São Paulo: Contexto, 2014.

CAPOTORTI, F. **Study on the rights of persons belonging to ethnic, religious, and linguistic minorities.** New York; United Nations, 1979, E/CN4/SUB2/384/REV 1, UN Sales No E91XIV2 at 96.

CARUCHET, William. **Le tatouage ou le corps sans honte**. Paris: Éditions Séguier, 1995.

CHINA, José B. D'Oliveira. **Os Ciganos do Brasil (Subsidios historicos, ethnographicos e linguísticos)**. Separata da Revista do Museu Paulista - Tomo XXI. São Paulo: Imprensa Official do Estado, 1936.

CIMORRA, Clemente. **Los gitanos**. Buenos Aires: Editorial Atlantida, 1944.

COELHO, Francisco Adolpho. **Os Ciganos de Portugal**. Com um estudo do calão. Lisboa: Imprensa Nacional, 1892.

COLLINS, Patricia Hill. **Aprendendo com a outsider within:** a significação sociológica do pensamento feminista negro. Revista Sociedade e Estado, v. 31, n. 1, p. 99-127, Janeiro/Abril 2016. Disponível em: https://www.scielo.br/j/se/a/MZ8tzzsGrvmFTKFqr6GLVMn/?format=pdf&lang=pt Acesso em: 05 mar. 2025.

COMERFORD, John Cunha. **Como uma família:** sociabilidade, territórios de parentesco e sindicalismo rural. Rio de Janeiro: Relume Dumará : Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ, 2003.

CONNER, Walter Thomas. **Christian doctrine**. Nashville, Tenesse: Broadman Press, 1949.

CONSELHO NACIONAL DO MINISTÉRIO PÚBLICO. **Resolução nº 230, de 8 de junho de 2021**. Brasília-DF: Conselho Nacional do Ministério Público, 2021. Disponível em: https://www.cnmp.mp.br/portal/images/CDDF/Resoluo-n-230-2021.pdf Acesso em: 24 jan. 2025.

CONVENÇÃO para a grafia dos nomes tribais. **Revista de Antropologia**, v. 2, n. 2, 1954.

COUTINHO, Cassi. **Os Ciganos nos registros policiais mineiros (1907-1920)**. Salvador: Sagga Editora, 2024.

CUNHA, Jamilly Rodrigues da. **Olhe nosso Centro! Aqui somos todos ciganos?:** construções identitárias e dinâmicas políticas entre os calon de Sousa-PB. 136 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2015. Disponível em: https://repositorio.ufpe.br/bitstream/123456789/27668/1/DISSERTA%c3%87%c3%83O%20Jamilly%20Rodrigues%20da%20Cunha.pdf Acesso em: 10 jun. 2024.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Identidade étnica In: SALLUM JR, Brasilio; SCHWARCZ, Lilia Moritz; VIDAL, Diana; CATANI, Afrânio. **Identidades.** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2018. p. 43-48.

DAMATTA, Roberto. O oficio de etnólogo ou como ter anthropological blues. In: NUNES, E. de O. **A aventura sociológica**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. p 23-35.

DEBRET, Jean Baptiste. **Viagem pitoresca e histórica ao Brasil**. São Paulo: Martins, 1972. 3v.

DEFOE, Daniel. **The history of the devil**: ancient and modern. London: Thomas Allman, 42, Holborn Hill, 1726. Disponível em: https://dn720002.ca.archive.org/0/items/b33028606/b33028606.pdf Acesso em: 25 jan. 2025.

DISTRITO FEDERAL. Secretaria de Estado da Mulher. **Governo concede terra para comunidade cigana do DF**. 25/06/15 às 1h27. Disponível em: https://www.mulher.df.gov.br/governo-concede-terra-para-comunidade-cigana/ Acesso em: 19 abr. 2024.

DOMINGOS, Roney. **Após decisão da justiça, cigana leva filha para casa**. G1. 18/03/10, 18h55 . Disponível em: https://g1.globo.com/Noticias/SaoPaulo/0,,MUL1535524-5605,00-APOS+DECISAO+DA+JUSTICA+CIGANA+LEVA+FILHA+PARA+CASA.html Acesso em: 23 jan. 2025.

EVANS-PRITCHARD, E. E.. [1940] **Os nuer:** uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota. São Paulo: Editora Perspectiva, 1999.

FAIGUENBOIM, Guilherme; VALADARES, Paulo; CAMPAGNANO, Anna Rosa. **Dicionário sefaradim de sobrenomes**. São Paulo: Fraiha, 2003.

FARELLI, Maria Helena. **A astrologia dos ciganos.** 3 ed. Rio de Janeiro: Luz de Velas, 1995.

FERRARI, Florência. **O mundo passa: uma etnografia dos calon e suas relações com os brasileiros**. 380 f. 2010. Tese (doutorado em antropologia social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010. Disponível em: https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-02082010-191204/publico/FlorenciaFerrari_2010.pdf Acesso em: 02 ago. 2024.

FERREIRA, J. S. A. B. N.; RÖRHMANN, K. **As famílias pluriparentais ou mosaicos**. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE DIREITO DE FAMÍLIA: FAMÍLIA E DIGNIDADE HUMANA, 5, 2006, Belo Horizonte. Anais [...]. Belo Horizonte: IBDFAM, 2006.

FIGUEIREDO, Francisco Soares. **Calon: história e cultura.** João Pessoa: Sal da Terra Editora, 2010.

FONSECA, Isabel. **Enterrem-me em pé:** os ciganos e a sua jornada. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

FOTTA, Martin. **The Bankers of the Backlands:** Financialisation and the Calon-Gypsies in Bahia. Goldsmiths College, University of London, 2012. Disponível em: https://research.gold.ac.uk/id/eprint/7808/1/ANT_thesis_Fotta_2012.pdf Acesso em: 19 ago. 2024.

FOUCAULT, MICHEL. **Vigiar e punir:** nascimento da prisão. Tradução de Raquel Ramalhete. 42 ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2014.

FRASER, Angus. **História do povo cigano**. Tradução de Telma Costa. Lisboa: Editorial Teorema, 1997.

FUNDAÇÃO GETÚLIO VARGAS; MEC. **Dicionário de ciências sociais**. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas; MEC – Fundação de Assistência ao Estudante. 1987.

FUNDACIÓN SECRETARIADO GITANO. **Guía práctica para periodistas: igualdad de trato, médios de comunicación y comunidade gitana**. Madrid: Fundación Secretariado Gitano (FSG), 2010.

G1. **Ciganos de Sousa, PB, denunciam invasões, e MPF recomenda à Prefeitura regularização de área**. Paraíba, 25/07/2020 16h11. Disponível em: https://g1.globo.com/pb/paraiba/noticia/2020/07/25/ciganos-de-sousa-pb-denunciam-invasoes-e-mpf-recomenda-a-prefeitura-regularizacao-de-area.ghtml Acesso em: 04 jun. 2024.

GAMA, Ricardo Rodrigues. **Dicionário básico jurídico**. Campinas: Russell Editores, 2009.

GAMELLA, Juan F.; ROMERO, Cayetano Fernández; NIETO, Magdalena; ADIEGO, Ignasi-Xavier. **La agonía de una lengua.** Lo que queda del caló en el habla de los gitanos. Parte II. Un modelo de niveles de competencia y formas de aprendizaje. Voces y campos semánticos más conocidos. Gazeta de antropología, Nº. 28, 1, 2012. Disponível em: https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4282909#:~:text=El%20cal%C3%B3%20es%20el%20idioma,portugu%C3%A9s%20en%20sus%20otras%20variedades). Acesso em: 11 ago. 2024.

GANS, Herbert J. Symbolic ethnicity: the future of ethnic groups and cultures in America in **Ethnic and Racial Studies**, 2:1, 1-20, 1979.

GASPARET, Murialdo. **O rosto de Deus na cultura milenar dos ciganos.** São Paulo: Pastoral dos Nômades; Paulos, 1999.

GLOBO. **Dicionário de sociologia**. Porto Alegra: Editora Globo, 1974.

GOFFMAN, Erving. **Estigma:** notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. Tradução de Márcia Bandeira de Mello Leite Nunes. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.

GOLDFARB, Maria Patrícia Lopes. **Memória e etnicidade entre os ciganos calon em Sousa-PB.** João Pessoa: Editora da UFPB, 2013.

GOLDFARB, Maria Patrícia Lopes; Dantas, José Aclecio. O "**trabalho formal"/negócios entre os ciganos:** encontros e desencontros. Revista de Ciências Sociais, nº 51 Julho/Dezembro de 2019, p. 145-163.

GOMES, Marcilânia. In: JORNAL DA PARAÍBA. **Dia nacional do cigano:** comunidade de Sousa, no sertão, preserva cultura milenar por meio da música. 25/05/2022. Disponível: https://jornaldaparaiba.com.br/comunidade/dia-nacional-do-cigano-comunidade-preserva-cultura-e-idiona-na-pb-sousa?d=1 Acesso em: 08 set. 2024.

GOODY, J. The **Domestication of the Savage Mind**, Cambridge University Press, London, 1977.

GOOGLE MAPS. **Rua Mandaguari – Cruzeiro**. Google Maps. https://www.google.com/maps/place/R.+Mandaguari+-+Cruzeiro,+S%C3%A3o+Jos%C3%A9+dos+Pinhais+-+PR,+83010-040/@-25.53735,-49.1914182,322m/data=!3m1!1e3!4m10!1m2!2m1!1srua+mandaguari!3m6!1s0x94dcf0b3ba0b2971:0xcc0e62c28dcd5b01!8m2!3d-25.5372635!4d-49.1898335!15sCg5ydWEgbWFuZGFndWFyaZIBBXJvdXRl4AEA!16s%2Fg%2F1ymtct1w9?entry=ttu Acesso em: 10 abr. 2024.

GREENE, Stacey; Gray, Gabrielle; Carter, Niambi Michele; Block, Ray. 2020. Americanness and the "Other" Americans An Examination of the American Identity and Political Behavior of Racial and Ethnic Minorities in the United States. In: **National Review of Black Politics**, Vol. 1, Number 3, pp. 396–429, by the National Conference of Black Political Scientists.

GUIMARAIS, Marcos Toyansk Silva. **O associativismo transnacional cigano:** identidades, diásporas e territórios. 231f. Tese (Doutorado em Geografia Humana) – Departamento de Geografia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2012. Disponível em: https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8136/tde-22022013-124150/publico/2012_MarcosToyanskSilvaGuimarais_VCorr.pdf Acesso em: 25 nov. 2024.

HALBWACHS, Maurice. **Memória coletiva**. São Paulo: Edições Vértice, 1990.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade.** Tradução Tomaz Tadeu da Silva, Guaraci Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&S, 2011.

HAVILAND, William A.; PRINS, Harald E. L.; WALRATH, Dana; MCBRIDE, Bunny. **Princípios de antropologia**. Tradução Elisete Paes e Lima. São Paulo: Cengage Learning, 2011.

HEREDIA, Beatriz. **A morada da vida**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

HEREDIA, Juan de Dios Ramírez. **En defensa de los míos**, Barcelona: Ediciones 29, 1980.

_____. **"A propósito de nuestra lengua".** I Tchatchipen, n° 2, abril-junio 1993, pág. 38-40.

_____. **Nós, os ciganos**. Tradução de P. Filipe de Figueiredo. Braga: Editorial Franciscana, 1974.

INSTITUTO DE CULTURA GITANA. **Curso de lengua romaní:** cultura y lengua gitanas. 16 oct. 2018 [?]. Disponível em: https://institutoculturagitana.es/curso-de-lengua-romani-cultura-y-lengua-gitanas/ Acesso em: 09 ago. 2024.

INSTITUTO PLURIBRASIL. **Gabinete do Prefeito:** Ofício 016/2023. Instituto PluriBrasil. São José dos Pinhais, 12 de maio de 2023.

IPDA. **Credencial de membro**. Regulamento Interno. Igreja Pentecostal Deus é Amor, 2021.

_____. **História da IPDA**. [20--]. Disponível em: https://ipda.com.br/pagina/50539/hist%C3%B3ria-da-ipda Acesso em: 28 ago. 2024.

JIMÉNEZ, Pascual. **La pastoral aplicada a la idiosincrasia gitana**, en "La promoción gitana", Secretariado Gitano, Barcelona, 1967.

JUSBRASIL. **Ciganos Calon recebem certidão que reconhece posse de imóvel ocupado há 30 anos Intenção é que a União lhes conceda direito real de uso sobre o território**. 2013. Disponível em: https://www.jusbrasil.com.br/noticias/ciganos-calon-recebem-certidao-que-reconhece-posse-de-imovel-ocupado-ha-30-anos-intencao-e-que-a-uniao-lhes-conceda-direito-real-de-uso-sobre-o-territorio/112265722#:~:text=A%20certid%C3%A3o%20que%20reconhece%20o,todos%20os%20limites%20do%20im%C3%B3vel. Acesso em: 10 jun. 2024.

KENRICK, Donald. **The a to z of the gypsies (romanies).** Lanham, Maryland: Scarecrow Press, Inc., 2010.

KROEBER, Alfred L.; Clyde Kluckhohn, **Culture**. A Critical Review of Concepts and Defi nitions, assistance of Wayne Untereiner, appendices by Alfred G. Meyer, Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University, vol. XLVII, no. 1, Cambridge, Massachusetts 1952.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura:** um conceito antropológico. 24 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

LE GOFF, Jacques. **História e memória.** 5 ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2003.

LEACH, Edmund R. **L'unité de l'bomme et autres essais**, Paris, Gallimard, 1980.

LEITE, André Luiz. **Militância, ativismo:** cinco perguntas fundamentais. Porto Alegre: Comprehensive Peer, 2020.

LESSER, Jeffrey. **A invenção da brasilidade**: identidade nacional, etnicidade e políticas de imigração. São Paulo: Editora UNESP, 2015.

LYONS, John. **Introdução à linguística teórica**. Tradução de Rosa Virgínia Mattos e Silva e Hélio Pimental; revisão e supervisão Isaac Nicolau Salum. São Paulo: Ed. Nacional; Ed. da Universidade de São Paulo, 1979.

LYONS. **Linguagem e linguística:** uma introdução. Rio de Janeiro: Editora Guanabara Koogan, 1987.

MACÊDO, Oswaldo. **Ciganos, natureza e cultura**. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

MACHADO et. al. **Manual de normalização de documentos científicos de acordo com as normas da ABNT.** 2. ed. Curitiba: UFPR: SiBi, 2024.

MAIA, Cleiton M. **Optcha!** Cigano não é religião? Uma análise da atuação, performance e rituais entre ciganos na cidade do Rio de Janeiro. GIS - Gesto, Imagem e Som - Revista de Antropologia, São Paulo, v.7, n.1, 2022. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/gis/article/view/185829/182356 Acesso em: 28 ago. 2024.

MAIA, Luciano Mariz. 1995. **The rights of the Gypsies under English and Brazilian Law**. LLM dissertation, School of Oriental and African Studies, London.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do pacífico ocidental:** um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MALTHUS, Thomas. **An essay on the principle of population.** Eletronic Scholarly

MAPA DE CONFLITOS. **MG – Ciganos lutam por regularização fundiária em favor da comunidade Calon, do bairro São Gabriel**. [2014?]. Disponível em: https://mapadeconflitos.ensp.fiocruz.br/conflito/mg-ciganos-lutam-por-regularizacao-fundiaria-em-favor-da-comunidade-calon-do-bairro-sao-gabriel/ Acesso em: 06 jun. 2024.

MARCONI, Marina de Andrade; PRESOTTO, Zelia Maria Neves. **Antropologia: uma introdução**. São Paulo: Editora Atlas S.A., 1985.

MARICATO, Ermínia. **Brasil, cidades:** alternativas para a crise urbana. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

MASS, Peter. **O rei dos ciganos**. Portugal, Ed. Portugália, 1949.

MAYO, D. Francisco de Sales. **El gitanismo:** historia, costumbres y dialecto de los gitanos. Sevilla, España: Extramuros Edición, 1870.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. São Paulo: N-1 Edições, 2023.

MEAD, M.; BATESON, G. **Balinese character:** a photographic analysis. New York: New York Academy of Sciences, 1962. Special publication, v. 2.

MELLO FILHO, Rogério Machado. **Pluralismo jurídico no Brasil**. Revista da EMERJ, v. 8, n. 29, 2005. Disponível em:

https://www.emerj.tjrj.jus.br/revistaemerj_online/edicoes/revista29/Revista29_233.pdf Acesso em: 11 set. 2024.

MELO, Fabio J. Dantas de. **Os ciganos calon de Mambaí:** a sobrevivência de sua língua. Brasília: Thesaurus, 2005.

MEYER, Eduard. **Histoire de l'Antiquité**. Tome I. Paris: Librarie Paul Geuthner, 1912.

MILLER, Daniel. **Trecos, troços e coisas:** estudos antropológicos sobre a cultura material. Tradução Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. Trabalho de campo: contexto de observação, interação e descoberta. In: MINAYO, Maria Cecília de Souza; DESLANDES, Suely Ferreira; GOMES, Romeu. **Pesquisa social:** teoria, método e criatividade. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

MINISTÉRIO PÚBLICO DO ESTADO DO PARANÁ. **Comunicação.** 2º promotoria de Justiça do Foro regional de Campo Largo. Comarca da Região Metropolitana de Curitiba. Campo Largo, Jul./2024.

_____. **Procedimento de arquivamento administrativo nº MPPR – 046.21.095793-5.** 2º Gabinete da 2ª Promotoria de Justiça do Foro Regional de São José dos Pinhais. Comarca da Região Metropolitana de Curitiba/PR. São José dos Pinhais/PR, 11 de abril de 2022.

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL. **Parecer técnico nº 397/2022-CNP/SPPEA antropologia**. Procuradoria Geral da República. Secretaria de Perícia, Pesquisa e Análise. Centro Nacional de Perícia, 2022. Disponível em: https://www.mpf.mp.br/atuacao-tematica/ccr6/grupos-de-trabalho-1/comunidades-tradicionais/ParecerTcnicon3972022CNPSPPEAAntropologia.pdf Acesso em: 10 ago. 2024.

MOONEN, F. **Ciganos calon na Paraíba, Brasil.** Recife: E-texto n.4. Núcleo de Estudos Ciganos, 1993.

_____. **Anticiganismo:** os ciganos na Europa e no Brasil. Recife: 3º Edição Revista e Atualizada, 2011.

_____. **Ciganos calon na Paraíba, Brasil.** Recife: E-texto n.4. Núcleo de Estudos Ciganos, 1993.

_____. **Ciganos e ciganólogos:** estudar ciganos para quem e para quê? 2012. Disponível em: http://pt.scribd.com/doc/145745722/FMO-Ciganos-e-Ciganologos-2012#scribd Acesso em: 10 abr. 2024.

_____. **Políticas ciganas no Brasil e na Europa**: subsídios para encontros e congressos ciganos no Brasil. Recife, 2012. Disponível em: ANTICIGANISMO E POLÍTICAS CIGANAS (fiocruz.br) Acesso em: 11 set; 2024.

_____. **Rom, sinti e calon.** Os assim chamados ciganos. E-texto nº 1. Recife: Núcleo de Estudos Ciganos, 2000.

MORAES FILHO, Mello. **Os cancioneiros no Brasil e cancioneiro dos ciganos.** Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1981.

MORGAN, D. L. **Focus group as qualitative research**. London: Sage, 1997.

MURATA, Elza Kioko Nakayama Nenoki. **O romanês falado pelos ciganos kalderash do município de Aparecida de Goiânia – Goiás**. Revista Eletrônica Via Litterae, Anápolis, v. 2, n. 2, p. 368-383, jul./dez. 2010. Disponível em: https://www.revista.ueg.br/index.php/vialitterae/article/download/5424/8175 Acesso em: 02 set. 2024.

NADAL, Juan Carlos Barranco. **Avance para um estudio de los gitanos en la toponímia valenciana**. La Linde. Revista digital de arqueología professional. Valencia: 8-2017, pp. 10-58.

NADEL, S. F. **A Black Byzantium, the Kingdom of Nupe in Nigeria**. 1969. London: Oxford University Press, 1969.

NAKAGAWA, Hisayasu. **Introdução à cultura japonesa:** ensaio de antropologia recíproca. Tradutor Estela dos Santos Abreu. São Paulo: Martins, 2008.

NGWENA, C. 2018. **What Is Africanness?** Contesting Nativism in Race, Culture and Sexualities. Pretoria University Law Press (PULP); Pinetown Printers, South Africa, January 1, 2018.

NOVO AURÉLIO SÉCULO XXI: **o dicionário da língua portuguesa**. Edição: 3. ed. Local de publicação / Editora: Rio de Janeiro : Nova Fronteira, 1999.

OKELY, J. 'Thinking through fieldwork' In: BURGESS, R., BRYMAN, A. (eds) **Analysing Qualitative Data.** London: Routledge, 18–34.

OLIVEIRA, Cêurio de. **Dicionário cartográfico.** Rio de Janeiro: IBGE, 1980.

OLIVEIRA FILHO, J. P. **"O nosso governo":** os Ticuna e o regime tutelar. 1988. 315 p. Tese. São Paulo, SP; [Brasília]: Marco Zero: MCT/CNPq.

OLIVEIRA, Marco Davi de. **A religião mais negra do Brasil:** porque mais de oito milhões de negros são pentecostais. São Paulo: Mundo Cristão, 2004.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais, 1976.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO. **Convenção n° 169 sobre Povos Indígenas e Tribais e resolução referente a ação da OIT**. Brasília: OIT, 2011.

ORTIZ, Fernando. **Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar**. Caracas, Biblioteca Ayacucho, [1940] 1978.

PABANÓ, F. M. **Historia y costumbres de los gitanos**. Barcelona: Extramuros Edición, S.L., 1915.

PAPALIA, Diane E.; OLDS, Sally Wendkos; FELDMAN, Ruth Duskin. **Desenvolvimento humano**. 12. ed. Porto Alegre: Artmed, 2013

PEREIRA, Antonio A. **Entrevista concedida à Mario Igor Shimura**. Maringá-PR, 2024.

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

_____. **Povo cigano**. Rio de Janeiro [s/n], 1985.

PEREIRA, Helena Dolabela Luciano. **Palavra e catira:** orientações cosmológicas e práticas de negociação calon em contexto de reconhecimento e direitos no Brasil (2013-2018). 240f. Tese (Doutorado em antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Minas Gerais, 2019. Disponível em: https://repositorio.ufmg.br/bitstream/1843/45836/1/Tese%20organizada-02.06.22_Helena.pdf Acesso em: 10 jun. 2024.

PERISTIANY, J. G. [1988 (1965)], Honra e vergonha numa aldeia cipriota In: J. Peristiany (org) **Honra e Vergonha, valores das sociedades mediterrâneas**: 3-10, 139-155, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

PIERONI, Geraldo. **Vadios e ciganos, heréticos e bruxas:** os degredados no Brasil-colônia. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil; Fundação Biblioteca Nacional, 2000.

PIRES FILHO, Nelson. **Ciganos. rom** – um povo sem fronteiras. São Paulo: Madras, 2005. Publishing Project, 1998.

QUINDALÉ, Francisco de Sales Mayo. **El gitanismo**. Historia, costumbres y dialecto de los gitanos. Madrid: Extramuros Edición, 1870.

REALE, Miguel. **Filosofia do Direito**. São Paulo: Saraiva, 1996.

RECASENS, Andreu Viola. In: LEENHARDT, Maurice. **Do kamo:** la persona y el mito em el mundo melanesio. Barcelona, Buenos Aires, Ediciones Paidós, 1997.

REISS, Carlos; EHRLICH, Michel. **Holocausto:** tudo o que você precisar saber: 70 perguntas e respostas. São Paulo: Ed. dos Autores, 2023.

REZENDE, Dimitri Fazito de Almeida. **Transnacionalismo e etnicidade:** a construção simbólica do romanesthàn (nação cigana). 2000. 192 f. Dissertação de Mestrado em Sociologia. Universidade Federal de Minas Gerais, 2000.

RIBEIRO, Gustavo Lins; OLIVEN, Ruben George. Apresentação. In: LIMA, Roberto Kant de (Organizador). **Antropologia e direitos humanos 2**. Niterói: EdUFF, 2001.

RIO GRANDE DO NORTE. **Moradia digna:** Governo aprova cessão de terreno à comunidade cigana no RN para construção de unidades habitacionais. Disponível em: https://www.sead.rn.gov.br/materia/moradia-digna-governo-aprova-cessao-de-terreno-a-comunidade-cigana-no-rn-para-construcao-de-unidades-habitacionais/ Acesso em: 25 ago. 2024.

RIOS, Dermival Ribeiro. **Grande Dicionário da Língua Portuguesa**. São Paulo: DCI, 2010.

ROCHA, Everardo. **O que é etnocentrismo**. São Paulo: Brasiliense, 2006.

ROSSO, Renato. **Ciganos:** um povo de Deus. Além Paraíba: Fundação Resende Costa: 1988.

ROTHBARD, Murray N. **Anatomia do estado.** Tradução de Paulo Polzonoff. E ed. São Paulo: LVM Editora, 2018.

SALISBURY, Richard F. 1984. "Affluence and Cultural Survival: An Introduction". In: R. F. Salisbury e E. Tooker (orgs.), **Affluence and Cultural Survival**. Washington, DC: The American Ethnological Society. pp. 1-11.

SANDBERG, Neil C. **Ethnic Identity and Assimilation:** The Polish-American Community, New York, Praeger, 1974.

SANT'ANA, Mª Lourdes. **Os ciganos:** aspectos da organização social de um grupo cigano em Campinas. São Paulo, FFLCH/USP, 1983.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, Quilombo:** modos e significados. Brasília: INCTI; UnB; INCT; CNPq; MCTI, 2015.

SANTOS, Boaventura de Souza**. Uma concepção multicultural de direitos humanos**. Lua Nova, 39, 1997.

SÃO JOSÉ DOS PINHAIS. **Decreto nº 5.508, de 8 de agosto de 2023**. Atos do Poder Executivo. Diário Oficial Eletrônico. Edição 1412, Ano 6, 11/08/2023. Disponível em: https://sisazul.sjp.pr.gov.br/anexos/doe/20230811_090016_12526.pdf Acesso em: 20 jan. 2025.

SÃO JOSÉ DOS PINHAIS. **Guia amarela**. GEOSJP. Prefeitura de São José dos Pinhais. Consulta de parâmetros construtivos e parcelamento do solo. Disponível em: https://www.sjp.pr.gov.br/secretarias/secretaria-urbanismo/webgeo-sjp/ Acesso em: 20 Mar. 2025.

SARĂU, Gheorghe; STĂNESCU, Camelia. **Manual de alfabetizare în limba rromani pentru copii, tineri şi adulţi.** Bucureşti: Vanemonde, 2002.

SARRAMONE, Alberto. **Gitanos:** historia, costumbres, misterio y rechazo. Buenos Aires: Editorial Biblos Azul, 2007.

SCHEPIS, Rosaly Mariza. **Ciganos:** os filhos mágicos da natureza. São Paulo: Madras Editora, 1999.

SEGATO, Rita. **Crítica da colonialidade em oito ensaios:** e uma antropologia por demanda. Tradução: Danielli Jatobá e Danú Gontijo. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

_____. **Que cada povo teça os fios da sua história:** o pluralismo jurídico em diálogo com legisladores. Revista de Direito da UNB, vol. 01, n. 01, janeiro-junho, 2014. p. 65-92. Disponível em:

https://periodicos.unb.br/index.php/revistadedireitounb/article/view/24623/21802 Acesso em: 27 ago. 2024.

SEMEONIS, Symon (1322). **Itinerarium Symonis Semeonis ab Hybernia ad Terram Sanctam**. Dublin, Dublin Institute for Advanced Studies, 1960. Disponível em: https://archive.org/details/itinerariumsymon0000symo/mode/2up Acesso em: 25 jan. 2025.

SENADO FEDERAL. **Acordo ortográfico da língua portuguesa:** atos internacionais e normas correlatas. – 2. ed. – Brasília: Senado Federal, Coordenação de Edições Técnicas, 2014.

SENNA, Ronaldo. **A seda esgarçada:** configuração sociocultural dos ciganos de Utinga. Feira de Santana: Universidade Estadual de Feira de Santana, 2005.

SERHIYCHUK, Volodymyr. **Holodomor dos anos 1932-1933 como genocídio do povo ucraniano.** Tradução de Emilio Gaudeda. Curitiba, PR: Representação Ucraniano Brasileira, 2022.

SEVERINO, Antônio Joaquim. **Metodologia do trabalho científico**. 23 ed. São Paulo: Cortez, 2007.

SHIMURA, Mário Igor. "Ativismo cigano" no Brasil: entre a (in)visibilidade e o (des)empoderamento. In: BATISTA, Mércia Rejane Rangel; GOLDFARB, Maria Patrícia Lopes (organizadoras). **Apresentando ciganos no Brasil:** políticas e representações em contextos múltiplos de pesquisa. Campina Grande: EDUFCG, 2024.

_____. **Ciganidade reconstituída e os "ciganos descendentes"** In: Encontro anual da anpocs, 45. Online. SPG20: Experiências etnográficas entre povos ciganos no Brasil e América Latina, 2021. Anais eletrônicos, 2021. Disponível em: https://biblioteca.sophia.com.br/terminal/9666/acervo/detalhe/294?guid=1726105485655&returnUrl=%2fterminal%2f9666%2fresultado%2flistar%3fguid%3d1726105485655%26quantidadePaginas%3d1%26codigoRegistro%3d294%23294&i=1 Acesso em: 11 set. 2024.

_____. **Duvelismo:** uma perspectiva cigana sobre as relações entre identidade e religiosidade. 39 f. Trabalho de Conclusão de Curso (especialização em antropologia cultural) – Escola de Educação e Humanidades, Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), Curitiba, 2014.

_____. "Get out of here": discrimination and prejudice Against ciganos in the contexto of the pandemic. In: BLASCO, Paloma Gay y; FOTTA, Martin. **Romani chronicles of covid-19**. New York, Oxford, Berghahn, 2023.

_____. **Ser cigano:** a identidade étnica em um acampamento Calon itinerante. 2017. 169 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais – PGC - Universidade Estadual de Maringá. Maringá, 2017. Disponível em: https://pgc.uem.br/arquivos-dissertacoes/mario-igor-shimura.pdf Acesso em: 05 mai. 2024.

_____. Um ensaio sobre as dimensões do ativismo cigano brasileiro. **Blog Estudos Ciganos Brasileiros**, Curitiba, 17 abr. 2020. Disponível em: https://estudosciganosbrasileiros.blogspot.com/2020/04/um-ensaio-sobre-as-dimensoes-do.html Acesso em: 18 jul. 2023.

SILVA, Valeria Sanchez. **Devir cigano** - o encontro cigano-não cigano (rom-gadjé) como elemento facilitador do processo de individualização. 2006. 247 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2006.

SIQUEIRA, Robson de Araújo. **Os calon do município de Sousa-PB:** dinâmicas e transformações culturais. Recife: Editora UFPE, 2014.

SMITH, Linda Tuhiwai. **Descolonizando metodologias:** pesquisa e povos indígenas. Tradução Roberto G. Barbosa. Curitiba: Ed. UFPR, 2018.

SOARES, Alaíde In: POVO DA ALAÍDE. **Protocolo de consulta**. São José dos Pinhais: Instituto PluriBrasil; Comissão de Igualdade Racial, 2024. Disponível em: https://www.pluribrasil.org.br/wp-content/uploads/2024/06/ProtocoloDeConsultaPovodaAlaide2024.pdf Acesso em: 24 jan. 2025.

SOUZA, Maraísa Lisboa. **Atualização e manutenção da identidade étnica:** etnografia sobre o processo de conversão religiosa de ciganos em Cruz das Almas/BA. 2017. 147 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Universidade Federal do Recôncavo da Bahia – UFRB. Centro de Artes, Humanidades e Letras – CAHL. Programa de pós-graduação em Ciências Sociais – PPGCS, Cachoeira, Bahia, 2017. Disponível em: https://www1.ufrb.edu.br/pgcienciassociais/dissertacoes-de-mestrado/category/21-2017?download=109:maraisa-lisboa-de-souza Acesso em: 18 jul. 2024.

SOUZA, Mirian de Alves. **Ciganos, roma e gypsies:** projeto identitário e codificação política no Brasil e Canadá. 2013. 350 f. Tese (Doutorado) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia – ICHF, Universidade Federal Fluminense (UFF), Antropologia, Rio de Janeiro, 2013.

SPYER, Juliano. **Povo de Deus:** quem são os evangélicos e por que eles importam. São Paulo: Geração Editoral, 2020.

TÉCHIO, Kachia Hedeny. **Transformando a água em sangue:** uma análise sobre a exportação evangélica brasileira através das perfomances da IPDA. 2011. 346 f. Dissertação de Doutoramento em Antropologia – Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, 2011.

TEIXEIRA, Daniel de Azevedo. **Fisiologia humana**. Teófilo Otoni/MG: Faculdade Presidente Antônio Carlos de Teófilo Otoni, 2021.

TEIXEIRA, Rodrigo Corrêa. **História dos ciganos no Brasil.** Núcleo de Estudos Ciganos: Recife, 2000.

ÜNALDI, Halime. **Türkiye'de yaşayan kültürel bir farklılık:** çingeneler. Batman University Journal of Life Sciences, Volume 1, Number 1, 2012. Disponível em: https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/313589 Acesso em: 13 ago. 2024.

UNICEF. **Dicţionar român-rrom (Lexicul rrom modern, rar şi vechi)**. Gheorghe Sarau, Corina Hristu, Iuliana Bãzdãgã. Bucuresti: Vanemonde, 2003.

UNITED NATIONS. **Roma, sinti, travellers**. 05 mai. 2024. Disponível em: https://www.un.org/en/fight-racism/vulnerable-groups/roma-sinti-travellers#:~:text=Who%20are%20the%20Roma%3F,world's%20most%20populous%20marginalized%20community%22. Acesso em: 05 mai. 2024.

VALLOIS, Henri V. **Raças humanas**. Tradução de Y. Leite. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1959.

VEIGA, Felipe Berocan; MELLO, Marco Antonio da Silva. "A culpa é dos ciganos": o caso Giovanna dos Reis Costa (2006-2012) e a incriminação da diferença. In: BRASIL. Ministério Público Federal. Câmara de Coordenação e Revisão, 6. **Coletânea de artigos**: povos ciganos: direitos e instrumentos para sua defesa / 6ª Câmara de Coordenação e Revisão, Populações Indígenas e Comunidades Tradicionais. – Brasília : MPF, 2020. 467 p.; p. 225-248. Disponível em: https://www.mpf.mp.br/pgr/documentos/maio_cigano_coletanea_versao_final.pdf Acesso em: 23 jan. 2025.

_____. O "dia nacional do cigano" no Brasil: espaços simbólicos, estereótipos e conflitos em torno de um novo rito do calendário oficial. In: Goldfarb, Maria Patrícia Lopes; Toyansk, Marcos; Chianca, Luciana de Oliveira. **Ciganos:** olhares e perspectivas. João Pessoa: Editora UFPB, 2019. pp. 149-191.

VELHO, Gilberto; Castro, Viveiros de. "**O conceito de cultura e o estudo das sociedades complexas**". Cadernos de Cultura. USU (Universidade Santa Úrsula), ano 2, nº 2, Rio de Janeiro, 1980.

VERA, Saro. **El Paraguayo**: un hombre fuera de su mundo. Asunción: El Lector, 1996.

VIT, Sérgio Marcos. **Entrevista concedida à Mario Igor Shimura**. Maringá-PR. 2024.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade**: fundamentos da Sociologia Compreensiva. v. 1. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: Editora UnB, 1991.

WILLIAMSON, J. **Decoding Advertisements:** Ideology and Meaning in Advertising. Londres: Penguin, 1978.

WIPPERMANN, W. 1997. **"Wie die Zigeuner":** Antisemitismus und Antiziganismus im Vergleich, Berlin: Elefanten Press.

ZAHOVA, Sofiya. **History of Romani Literature with Multimedia on Romani kids' publications**. Paradigma, 2014.

ZILLES, Urbano. **Antropologia teológica**. São Paulo: Paulos, 2011.

ZONABEND, Françoise. **La mémorie longue.** Temps et histoire au village, Paris, PUF,1980.

ZUMBROICH, Thomas J.; SALVADOR-AMORES, Analyn. **Gold work, filing and blackiling and blackened teeth:** dental modifications in Luzon. Cordillera Review 2 (2), 3-42, 2010.