

ENTRE LUTAS E CONQUISTAS: EXPERIÊNCIAS SOCIOCULTURAIS DE UMA COMUNIDADE CALON

BETWEEN STRUGGLES AND ACHIEVEMENTS: SOCIO-CULTURAL EXPERIENCES OF A CALON COMMUNITY

Silvia Gomes Pêgo¹
Rodrigo Corrêa Teixeira²

RESUMO

O estudo se propõe a apresentar os resultados da parte empírica de uma pesquisa, cuja seção teórica foi tratada no artigo *Casamento calon: uma celebração à virgindade e oportunidade para construção de alianças sociopolíticas* (2024), submetido para possível publicação num periódico acadêmico. A pesquisa empírica, de inspiração decolonial e caráter etnográfico sobre o sentido do casamento e da política na concepção sociocultural calon e sua relação mútua, tem como principal fonte as informações coletadas nas entrevistas. O propósito dessa coleta foi proceder à confrontação das informações empíricas com as teóricas. O estudo demonstrou que a maioria das informações teóricas levantadas na bibliografia foram confirmadas pelos dados empíricos colhidos na pesquisa de campo. Todavia, nesta pesquisa foi identificado, na comunidade calon pesquisada, um fenômeno designado *ação política feminina*, que se processa implicitamente no âmbito doméstico e reverbera nas deliberações comunitárias, mediante a figura masculina e, explicitamente, no compartilhamento da função de 'liderança' e 'chefia' exercida por um casal, aparentemente sem distinção de gênero. Isso conflita com a bibliografia que sugere a prevalência sociopolítica masculina na sociedade calon.

Palavras-chave: Casamento; Relações sociopolíticas; Cultura Calon; Resistência; Pesquisa etnográfica.

ABSTRACT

This study aims to present the results of the empirical portion of a study whose theoretical section was addressed in the article "Calon Marriage: A Celebration of Virginity and an Opportunity for Building Sociopolitical Alliances" (2024), submitted for possible publication in an academic journal. This empirical, decolonial, ethnographic research on the meaning of marriage and politics in the Calon sociocultural conception and their mutual relationship draws primarily from information collected in interviews. The purpose of this collection was to compare empirical and theoretical information. The study demonstrated that most of the theoretical information presented in the bibliography was confirmed by the empirical data collected in the fieldwork. However, this research identified, in the Calon community studied, a phenomenon called female political action. This phenomenon takes place implicitly in the domestic sphere and reverberates in community deliberations, through the male figure and, explicitly, through the sharing of the "leadership" and "headship" roles exercised by a couple, apparently without gender distinction. This conflicts with the literature that suggests male sociopolitical dominance in Calon society.

¹ Graduanda do curso de História da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas); Voluntária de Iniciação Científica no projeto Religiosidade Cigana no Brasil: memórias, territorialidades e justiça ambiental sob coordenação do professor Rodrigo Corrêa Teixeira. E-mail: sylvie.brasil@gmail.com.

² Professor vinculado ao Programa de Pós-graduação em Geografia - Tratamento da Informação Espacial da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PPGG-TIE/PUC Minas). E-mail: rteixeira@pucminas.br.

Keywords: Marriage; Sociopolitical relations; Calon culture; Resistance; Ethnographic research.

CONHECENDO O ACAMPAMENTO³ E ADENTRANDO NO UNIVERSO CALON⁴

O acampamento, onde residem 16 famílias⁵, fica num terreno praticamente plano, numa parte elevada do bairro. As moradias estão dispostas em formato de “semicírculo”, em torno de um “salão”⁶, que é uma construção coberta por um telhado de zinco, porém sem paredes, com o piso cimentado, sem revestimento cerâmico, destinado a atividades coletivas, como reuniões e festas da comunidade, que fica mais ou menos no meio do acampamento, também chamado de *Tenda do Saber*⁷. Em função da sua posição e peculiaridade, esse “salão” se destaca em meio às outras construções, sendo possível que ele atraia o olhar e desperte a curiosidade da maioria das pessoas não-ciganas que porventura visitem a comunidade desde a entrada. Essa construção transmite alguma mensagem explícita ou implícita? Se sim, qual seria?

Observando as casas não muradas, porque algumas poucas casas o são, é possível notar um certo padrão arquitetônico. A varanda coberta é um dos elementos arquitetônicos comuns nas residências, embora sejam recentes. Ela é um espaço geralmente destinado a confraternização dos moradores da casa entre si, com familiares e/ou amigos. O que chama atenção é que a varanda é um elemento que a imensa maioria das novas construções residenciais não-ciganas, diga-se de passagem verticais, não possui, mas que outrora fora comum, especialmente quando não havia tantas construções residenciais verticais. A presença de varanda nas casas transmite alguma mensagem? Se sim, qual?

Durante o deslocamento para o acampamento, precisamente quando estávamos nas proximidades dele, visualizamos vários montes de resíduos descartados irregularmente por terceiros e que exalavam um odor desagradável. Quando comentamos com Valdinalva e seu

³ A palavra é utilizada pelos próprios entrevistados para designar o seu local de residência permanente, apesar de a palavra transmitir a ideia de itinerância. O terreno em que a comunidade calon reside foi **cedido** pela Prefeitura Municipal de Ibirité por um período de 20 anos (Defensoria Pública de Minas Gerais, 2020).

⁴ O termo *calon* é usado tanto para se referir à etnia cigana calon, como ao gênero masculino dela. Enquanto o termo *calin* é usado somente para se referir ao gênero feminino da etnia, aliás, *calin* é o feminino de *calon*.

⁵ Informação fornecida por Valdinalva e Itamar, ressaltando que eram 23 famílias.

⁶ Designação dada por Valdinalva.

⁷ A construção é parte de um projeto educacional que inclui uma sala de aula montada, que é considerada a “escola” da comunidade. Valdinalva afirma que há previsão de implantação, nesse espaço, do projeto **Escola Itinerante**, criado no âmbito do Movimento dos Trabalhadores Sem Terra (MST), para alfabetização de calons e calins adultos que não concluíram os estudos na escola regular. E se mostrou insatisfeita com a protelação do poder público na implementação dessa política de educação.

esposo acerca do descarte irregular de resíduos nas proximidades do acampamento, ela denominou o fato de **racismo ambiental**. Segundo Benjamin Franklin Chavis Jr., criador do conceito,

Racismo ambiental é a discriminação racial nas políticas ambientais. É discriminação racial no cumprimento dos regulamentos e leis. É discriminação racial no escolher deliberadamente comunidades de cor para depositar rejeitos tóxicos e instalar indústrias poluidoras. É discriminação racial no sancionar oficialmente a presença de venenos e poluentes que ameaçam as vidas nas comunidades de cor. E discriminação racial é excluir as pessoas de cor, historicamente, dos principais grupos ambientalistas, dos comitês de decisão, das comissões e das instâncias regulamentadoras (Chavis, 1993, p. 03 *apud* Pacheco; Faustino, 2013, p. 85).

Racismo ambiental refere-se à desigualdade em relação a como o meio ambiente é ocupado e utilizado pelos grupos sociais e os impactos disso em suas vidas. Logo, enquanto alguns grupos lucram à custa do meio ambiente, outros arcam com os prejuízos de sua exploração predatória. Quais grupos sociais foram impactados pelo rompimento das barragens de rejeitos de minério da Vale, em Mariana, em 2015, e em Brumadinho, em 2019? Por falar nisso, qual grupo social foi atingido pelo afundamento de bairros inteiros em decorrência da mineração de sal-gema feita pela Braskem, em Maceió, em 2019?

Embora o conceito tenha surgido no contexto de discriminação dos negros estadunidenses, ele não se restringe aos negros e nem aos Estados Unidos, conforme demonstra o caso da comunidade cigana de Ibitité, mencionado por Valdinalva. Embora ela tenha informado que o local onde a comunidade reside tenha melhorado se comparado à sua situação anterior, quando era um terreno baldio na divisa entre Contagem, Ibitité e Betim. Parece que as melhorias ainda não atenderam todas as necessidades da comunidade⁸. Sendo assim, por que não há uma política pública ambiental efetiva, no âmbito municipal, para mitigar o descarte irregular de resíduos? Será que haveria o descarte irregular de resíduos feita por terceiros, ausência de rede de esgoto e arborização⁹ se na localidade, ao invés da comunidade cigana, residissem pessoas brancas de classe média/alta?

Diego Pereira (2023) observa que, em função do racismo estrutural, também percebido no Direito, o termo “racismo ambiental” não aparece em documentos oficiais. Não raro, ele

⁸ Sobre as melhorias no local e arredores onde a comunidade se situa, Valdinalva disse “[...] nessa área aqui, nós trouxemos iluminação, policiamento, aqui hoje tem coleta de lixo, que não existia”. Segundo ela, o Ministério Público Federal pediu que a comunidade se reunisse com a Prefeitura Municipal de Ibitité para apresentar as demandas referentes ao reparo e à limpeza da rua que dá acesso à comunidade e também à rodovia federal próxima dali.

⁹ Não há arborização significativa nas proximidades, bem como dentro do acampamento, um dos fatores que contribui para a elevação da temperatura no local em dias quentes.

costuma ser substituído pelos termos “justiça ambiental” ou “justiça climática”, o que obstrui o debate sobre as causas das questões ambientais e climáticas e possíveis soluções que perpassam pela diminuição da desigualdade socioeconômica que afeta principalmente grupos sociais historicamente marginalizados. O termo “justiça climática” apareceu pela primeira vez, segundo Pereira (2023), no Acordo de Paris¹⁰ em 2015.

Henri Acselrad *et al* (2009, p. 16), recorrendo à definição do Movimento de Justiça Ambiental dos Estados Unidos, afirmam que:

[Justiça ambiental] [é a condição de existência social configurada] através do tratamento justo e do envolvimento significativo de todas as pessoas, independentemente de sua raça, cor ou renda no que diz respeito à elaboração, desenvolvimento, implantação e aplicação de políticas, leis e regulações ambientais. Por tratamento justo entenda-se que nenhum grupo de pessoas, incluindo-se aí grupos étnicos, raciais ou de classe, deva suportar uma parcela desproporcional das consequências ambientais negativas resultantes da operação de empreendimentos industriais, comerciais e municipais, da execução de políticas e programas federais, estaduais, ou municipais, bem como das consequências resultantes da ausência ou omissão destas políticas.

O conceito de justiça ambiental sugere um tratamento igualitário aos grupos sociais no que diz respeito às questões ambientais, desconsiderando o fato de que há segmentos sociais que são segregados nos atuais modelos de sociabilidade forjados pelo colonialismo, cujo legado é a colonialidade (Ballestrin, 2013). Posto isso, a opinião dos indígenas foi levada em consideração durante as deliberações sobre a construção da hidrelétrica de Belo Monte, no Pará, em 2010? O Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) e o Movimento dos Trabalhadores Sem Teto (MTST) são convidados para participarem da construção de políticas públicas acerca de suas respectivas reivindicações, reforma agrária e moradia digna, nos espaços de poder? A comunidade quilombola de Alcântara (MA) foi consultada acerca da instalação do Centro de Lançamento de Alcântara (CLA), que provocou a remoção compulsória de trezentas famílias durante a década de 1980? Chama atenção a comunidade possuir acesso à água tratada, coleta de resíduos, mas ainda não possuir rede de esgoto, tendo que fazer uso de fossa. Tendo em vista que a coleta e o tratamento de esgoto são serviços essenciais tanto para a saúde humana como para a preservação do meio ambiente, por que ainda não estão disponíveis para a comunidade?

¹⁰ O Acordo de Paris é um tratado global, adotado em dezembro de 2015 pelos países signatários da Convenção-Quadro das Nações Unidas sobre Mudança do Clima (UNFCCC, acrônimo em inglês), durante a 21ª Conferência das Partes (COP21). Esse acordo rege medidas de redução de emissão de dióxido de carbono a partir de 2020 e tem por objetivos fortalecer a resposta à ameaça da mudança do clima e reforçar a capacidade dos países para lidar com os impactos gerados por essa mudança (Ministério da Ciência, Tecnologia, Inovações e Comunicações, 2017).

O terreno que a comunidade ocupa atualmente foi cedido pela Prefeitura Municipal de Ibitaré em 2018, em consequência de um acordo entre o poder público municipal, a Agência Nacional de Desenvolvimento e Recursos Assistenciais do Povo Cigano¹¹, presidida por Itamar, e o Ministério Público Federal. Essa história começou no dia 27 de abril de 2017, quando a Prefeitura Municipal de Ibitaré impetrou uma ação de reintegração de posse em desfavor de um não-cigano casado com uma cigana¹², mas que pressionava pela expulsão das doze famílias ciganas que, à época, residiam no acampamento no bairro São Pedro em Ibitaré, segundo Moreira (2018). Ele afirma que a liminar de reintegração de posse foi concedida ao poder público municipal no dia 03 de julho de 2017 e o mandado de reintegração de posse expedido em 20 de abril de 2018. No dia 21 de maio de 2018 foi realizada uma audiência de conciliação entre a comunidade e a Prefeitura Municipal de Ibitaré.

Conforme Moreira (2018) e Baeta (2018), o poder público municipal não apresentou nenhuma alternativa para as famílias ciganas diante da iminente desocupação do território que ocupavam há muitos anos. Baeta (2018) expôs, na ocasião, o que parece ser a real motivação por trás do despejo da comunidade:

Atualmente o acampamento está em um terreno público considerado oficialmente como “área verde”, mas estranhamente, quando as primeiras famílias ciganas ali chegaram, já encontra[ra]m um terreno com lixo e entulho. O que mais chama a atenção é que a Prefeitura parece pretender doar justo esta “área verde” para duas empresas e por isto quer que as famílias ciganas desocupem este local, todavia, não indicou um novo terreno adequado para elas se instalarem (Baeta, 2018, s/p).

A comunidade conseguiu a reversão do mandado de despejo, porém optou por se mudar para outro terreno escolhido por ela, mediante acordo mencionado acima. Sobre isso, Itamar disse:

Aí a prefeitura entrou com reintegração de posse, a gente derrubou a liminar e tinha ganhado lá. Mas muitos vizinhos ficavam de olho nas nossas festas, som alto, aí os vizinhos ficavam incomodando muito. Aí nós que pedimos para trocar o terreno. E foi que, no início, até que nós tínhamos até um pouco arrependido. Mas depois que a gente foi acostumando aqui, aí hoje já não troca aqui para lá mais.

É digno de nota que a mobilização da comunidade pelo direito à moradia contou com o apoio da rede formada pelo Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva (CEDEFES), pela Comissão Pastoral da Terra de Minas Gerais (CPT/MG), pela Associação Nacional das Etnias

¹¹ Associação constituída pela comunidade calon de Ibitaré.

¹² Informação fornecida por Valdinalva.

Ciganas do Brasil (ANEC), pela Rede Nacional de Advogados e Advogadas Populares (RENAP/MG), pelo Ministério Público Federal (MPF), entre outros (Moreira, 2018).

É oportuno esclarecer que os nomes dos ciganos e ciganas entrevistados neste estudo não foram substituídos por nomes fictícios, por solicitação de Valdinalva, depois de ler este texto que lhe foi enviado, via *WhatsApp*, no dia 09/08/2025, antes de ser submetido para apresentação em evento ou para publicação em periódico acadêmico.

O presente artigo é resultado da parte empírica da pesquisa, cuja seção teórica resultou na elaboração do artigo *Casamento calon: uma celebração à virgindade e oportunidade para construção de alianças sociopolíticas* (2024)¹³, submetido para possível publicação em periódico acadêmico. O objetivo desse artigo é confrontar as informações teóricas com dados empíricos, coletados no trabalho de campo, sobre a perspectiva calon acerca do casamento e da política e sua inter-relação nessa dinâmica social.

Trata-se de uma pesquisa empírica de tipologia qualitativa por amostragem de inspiração decolonial e caráter etnográfico. Ela tem como principal fonte as informações coletadas nas entrevistas gravadas¹⁴ realizadas com quatro casais, maiores de idade, durante as três visitas realizadas na comunidade calon de Ibirité/MG. As visitas foram efetuadas no dia 28/02/2025, ocasião em que foram entrevistados Valdinalva e Itamar¹⁵; no dia 22/05/2025 foram entrevistados Roberto e Aniceia (Dona Penha, mãe de Aniceia, participou da entrevista), Genival e Vanusa e Adriano e Yasmin; e dia 29/05/2025¹⁶ realizou-se a entrevista somente com Valdinalva. Cada visita tinha um objetivo e roteiro específicos: 1) conhecer o espaço físico e a história da comunidade¹⁷; 2) averiguar a concepção da comunidade sobre política, a partir da sua cultura, e como se sucedem as relações sociopolíticas no seu contexto social¹⁸; 3) averiguar a concepção da comunidade sobre casamento e como os laços matrimoniais são constituídos na sua cultura¹⁹. Nas duas primeiras visitas, conseguimos conversar com os casais previstos (um

¹³ O artigo foi elaborado no âmbito da iniciação científica no projeto Religiosidade Cigana no Brasil: memórias, territorialidades e justiça ambiental, sob coordenação do professor Rodrigo Corrêa Teixeira, pelo Fundo de Incentivo à Pesquisa da PUC Minas (FIP/PUC Minas).

¹⁴ As entrevistas foram transcritas no *Google AI Studio* nas versões *Gemini 2.5 Pro Preview* e *Gemini 2.5 Pro*, utilizando-se o *prompt* “converta todo o áudio em texto identificando todos os narradores, não subtraindo informações, não adicionando informações e não inventando informações”.

¹⁵ Eles são as lideranças da comunidade pesquisada.

¹⁶ Neste dia, foram entrevistados três casais, por sugestão de Valdinalva: Joelton entrevistou Adriano e Yasmin (o áudio dessa entrevista não foi disponibilizado e por esse motivo não foi utilizado na elaboração deste texto); eu entrevistei Roberto e Aniceia; e juntos entrevistamos Genival e Vanusa.

¹⁷ 1ª visita.

¹⁸ 2ª visita.

¹⁹ 3ª visita.

casal na 1ª visita e três casais na 2ª visita), contudo, na 3ª visita não foi possível conversar com três casais previstos.

Na ocasião da terceira visita, os calons²⁰ com quem iríamos conversar estavam participando da animada comemoração, ao som de música sertaneja²¹ e bebida, de uma catira que incluiu um carro,²² realizada por um parente. Sendo assim, conversamos somente com a Valdinalva, com quem já havíamos conversado na 1ª visita, só que dessa vez sem a participação de seu marido, Itamar, que preferiu sair a participar, inclusive, da referida comemoração. Em função disso, o texto contém mais as declarações dela que dos demais entrevistados, inclusive pela sua disposição e desenvoltura para se comunicar.

Numa conversa via *WhatsApp*, no dia 28/06/2025, Valdinalva, ao saber do título do artigo referente à parte teórica desta pesquisa, *Casamento calon: uma celebração à virgindade e oportunidade para construção de alianças sociopolíticas*, manifestou certo incômodo com o uso da palavra *virgindade*. Ela solicitou a troca da palavra *virgindade* pela palavra *inocência*, explicando que ela expõe a intimidade de uma calin e que a palavra *inocência* ou outra similar não teria tanto peso. Valdinalva sublinha que a “[...] palavra virgindade, pra nós, é *vergonha*, é como se você estivesse nos expondo”. Esse pedido, somado à recusa de falar sobre as regras femininas no cenário calon²³, demonstra a forte “operacionalização da *vergonha*” (Campos, 2015, p. 81, grifo da autora). Não é a minha intenção desrespeitar a cultura calon e nem a pessoa de Valdinalva ou de qualquer outra calin, todavia, não é possível substituir a palavra *virgindade* por *inocência* neste texto, porque isso poderia comprometer o sentido da informação e confundir os(as) leitores(as). O que posso e vou fazer é comentar somente o necessário sobre o assunto.

CASAMENTO CALON: o mecanismo de construção de redes sociopolíticas de apoio

Numa catira de um bem, um calon interessado negocia o valor diretamente com o não-cigano e, ao chegarem num acordo, fecham negócio. Numa ‘breganha’ de casamento, de acordo

²⁰ Nem suas respectivas esposas e nem outras calins da comunidade participaram da comemoração durante o tempo que Joelton e eu estivemos na comunidade, possivelmente, porque não quiseram, se quisessem podiam fazê-lo reunidas numa mesa à parte da que estavam reunidos os homens, segundo Valdinalva.

²¹ Parece ser um gênero musical muito apreciado por ciganos, havendo inclusive ciganos formando duplas sertanejas, como é o caso das duplas **Edy Britto & Samuel** e **Marcos & Mateus**, conhecidos como **Os Irmãos Ciganos**, que têm contato com a comunidade.

²² Honda HRV.

²³ Quando Valdinalva afirmou claramente na última entrevista, “cigano nem comenta sobre isso [regras femininas]”, o assunto não foi mais mencionado.

com Itamar, o pai de um calon não fala do interesse matrimonial de seu filho por uma calin diretamente com o pai dela, mesmo que as famílias se conheçam. Itamar nos explicou que o pai do calon pede a um amigo em comum para falar com o pai da calin acerca do interesse matrimonial. O pai da calin, por sua vez, pede à esposa ou a uma outra mulher, provavelmente próxima da família, para falar com sua filha sobre o interesse matrimonial do calon por ela.

Se a calin demonstrar interesse em casar, o pai dela convida, por intermédio do amigo em comum, o pai do calon para uma conversa sobre o casamento. Parece que os pretendentes a noivos também participam desta conversa e manifestam perante os pais o consentimento mútuo para o casamento e, diante disso, é acordada a data do noivado²⁴. Os pretendentes a noivos podem ou não se conhecer ou mesmo morar ou não no mesmo acampamento. Itamar, entretanto, salienta que a família do candidato a noivo “**tem que ser** ou parente ou muito amigo da família [da candidata à noiva], [tem que ser] muito próximo²⁵”. Ele enfatiza que “**não pode ter conflito nenhum**” entre as famílias. Isso indica que o casamento não costuma encerrar conflitos e nem restabelecer vínculos rompidos. Aniceia, por sua vez, sugere que isso acontece quando o motivo do conflito é demasiadamente grave, caso não seja, pode acontecer o casamento, porém isso não quer dizer que o matrimônio reconciliará as famílias conflitantes, o que é preocupante nesse cenário social, a julgar pelo fato de os casamentos serem os elos que formam as redes de apoio.

É interessante notar como uma negociação, seja de casamento ou de um bem, pode revelar a eficiência da rede familiar que esse grupo étnico tece por meio do matrimônio, seja para avisar sobre uma calin disponível para casamento ou um bem à venda que pode interessar. Essa rede familiar viabiliza, inclusive, que se obtenha um empréstimo para concluir uma transação comercial considerada vantajosa, entre outros aspectos da vida social cotidiana.

Sobre o noivado, Itamar diz: “aí é uma festa que é praticamente quase um casamento, só que é um dia só”. Em seguida, ele fala sobre a data do casamento, não ficando claro se o casamento é marcado no dia do noivado ou após. Itamar salienta que a festa de casamento pode se prolongar por cinco a seis dias consecutivos (Campos 2015; 2020). Isso demonstra o quão elementar é o casamento nesta sociedade, visto que “o “eu” cigano é um “eu” coletivo, ele não existe apartado da família [...], pois o indivíduo somente se tornará *pessoa* de fato quando for marido ou esposa de alguém” (Campos, 2015, p. 84, grifo da autora). Itamar frisou que, antes, eram somente os pais da calin que decidiam se ela se casaria ou não com determinado pretendente. Agora, ela decide se quer ou não casar, isto é, a opinião dela é levada em

²⁴ Genival e Vanusa disseram que o casamento deles foi negociado entre a mãe de Genival e o pai de Vanusa.

²⁵ Geralmente, o casamento calon é realizado entre primos, atualmente entre 14 e 15 anos (sendo o calon dois anos mais velho que a calin), mas antigamente era entre 11 e 12 anos no máximo, conforme Valdinalva.

consideração²⁶. Aniceia ratifica essa atual liberdade de escolha dos filhos. Não obstante, Dona Penha, sua mãe, argumenta: “se o pai e a mãe não quiser o casamento, nós não casa”. Itamar também destacou que “namoro só depois do casamento”, e completou dizendo que só no dia seguinte ao casamento que o noivo “tem acesso” à noiva, dia esse conhecido como *dia da entrega*, em que o pai ou os padrinhos entregam a moça ao rapaz (Campos, 2015; 2020; Moraes Filho, 1979).

Valdinalva ressalta que “esse é o mais **sagrado**, a *entrega*”. Explicando acerca da *entrega* e da *prova da virgindade*²⁷, ela disse que no *dia da entrega* os padrinhos dão conselhos matrimoniais aos recém-casados e que, no dia seguinte às núpcias, a calin “tem que mostrar” para alguém de sua família e da família de seu marido, geralmente em particular, “a mancha de sangue”²⁸. Todavia, Moraes Filho (1979) e Campos (2020), ao mencionarem essa prova, insinuam que ela é mostrada, sobretudo, aos parentes do marido.

O termo “namoro” parece significar, nesse contexto sociocultural, intimidade sexual e/ou física, o que evidencia uma forte noção de moral presente na tradição dessa etnia, que não está necessariamente associado à religião, como ocorre em outras sociedades. Há um entendimento de que o amor nasce ao longo da relação matrimonial. Tanto Hobsbawn (2008) quanto Silva e Silva (2009) definem, em linhas gerais, o conceito de tradição como práticas e princípios repassados de geração em geração e internalizados pelos indivíduos do grupo.

A propósito, Itamar afirma que o acampamento “acredita só em Deus”, dizendo que lá “tem cigano evangélico, tem cigano espírita, tem [cigano] católico”. E que em função dessa diversidade religiosa **não há mais** festa de cunho religioso. Mas, segundo ele, outros acampamentos fazem festa em honra à Nossa Senhora Aparecida (Cruz; Cruz, 2019). Independente da religião, o casamento religioso parece ser mais significativo do que o casamento civil, porque, de acordo com Valdinalva, “[...] cigano acredita mais na **lei de Deus** do que na do homem. O cigano casa primeiro na igreja para futuramente casar no civil, [se assim desejar]” (Cruz; Cruz, 2019).

²⁶ Valdinalva e Itamar revelaram que, antigamente, o casamento também era negociado entre as famílias durante ambas as gestações dos futuros noivos, acordo esse que não podia ser quebrado por um ou por ambos quando atingissem a idade considerada apropriada para casar.

²⁷ A virgindade é muito prezada nesse ambiente sociocultural. Segundo Valdinalva, ela é uma exigência tanto para a calin como para o calon, o que conflita com essa exigência centrada na figura feminina, mencionada por Campos (2015; 2020), Moraes Filho (1979) e Knibiehler (2016). Valdinalva assevera que a virgindade significa a “pureza” e a “dignidade”, sobretudo no primeiro casamento, o que corrobora os postulados teóricos de Campos (2015; 2020), Moraes Filho (1979) e Knibiehler (2016), que versaram acerca do valor social conferido à virgindade. Essa questão não se aplica a um(a) cigano(a) viúvo(a) ou divorciado(a) que decida se casar novamente.

²⁸ Valdinalva esclareceu que, antigamente, esse procedimento era público, o que dá a entender que fosse para a comunidade.

Quando questionados sobre a possibilidade de casamento por conveniência, com vistas à vinculação a uma família com prestígio sociopolítico no meio calin, Valdinalva e Itamar foram categóricos em dizer: “não, não, no meio cigano não existe isso”, mesma opinião ratificada por Roberto e Aniceia. Depreende-se que a boa reputação do pretendente a noivo e de sua família é o que mais pesa numa negociação de casamento, principalmente para a família da calin, haja vista que isso transmite confiança de que ela será bem tratada pelo futuro marido e seus familiares após o casamento. Por isso, é imprescindível que a família da calin conheça a família do pretendente.

Quanto à transição da infância para a vida adulta, Campos (2015, p. 80) afirma que “[...] um calin e uma calin deixarão de ser crianças quando se casarem”. Porém, é digno de nota que o casamento, em si, parece não marcar a transição para a vida adulta do calin e da calin. Nesse sentido, Valdinalva sugere que isso acontece durante a preparação feita pela família para esse momento, ao afirmar que:

[...] a moça [...] entra [...] na [...] fase adulta, quando ela, no lugar de brincar de boneca, ela aprende a cozinhar, a lavar, a passar. A gente ensina isso tudo antes do casamento. Então, a partir dos 10 anos, ela já começa [...] a aprender [...] a cozinhar, aprender a lavar uma roupa, aprender a cuidar de uma casa. Entendeu? Aprender a cuidar do pai para cuidar do marido. E o homem é a mesma coisa, aprender a cuidar da mãe para cuidar da esposa. **A gente já começa a fazer esse treinamento. Quando casa, já casa preparado.**

Comentando sobre o casamento recente de uma de suas filhas, Valdinalva e Itamar deram a entender que o principal motivo para o aval ao casamento dela foi a proximidade com familiares do pretendente a noivo à época, o que lhes inspirou confiança. Valdinalva afirmou que “antes [...] de dar a [Zuleica²⁹] para casar aqui, outras pessoas pediram. Parente também, né? Mas a gente sabe que não presta para a família”. E Itamar completou, “mas como o pedido chegou até a mim, eu nem falei para ela [Zuleica]”.

Parece que não há uma norma que determine que uma moça se mude para o acampamento do marido depois de casada, como indica Campos (2020, p. 52), ao dizer que “a calin que se casa, por sua vez, vai morar ao lado dos sogros, passando a fazer parte da ‘turma’ do marido”. Aniceia respalda a autora, ao afirmar que a calin, ao se casar, **sempre** se muda para o acampamento do marido. Porém, o casamento da filha de Valdinalva destoa disso. Segundo ela, Zuleica

²⁹ Nome fictício para preservar a identidade da calin.

Casou com ele, ele é de [Timóteo³⁰], mas o irmão dele tá aqui, o outro irmão dele tá aqui, o pai dele tá aqui. Então, optou por casar aqui, foi bom que ela aceitou para ficar aqui. Mas **supomos que fosse um cigano estranho, ou seja, conhecido da família, mas tá longe, não tem ninguém aqui, aí fica mais difícil a gente aceitar o casamento, porque a gente não sabe se a menina vai sofrer.**

Parece que a mudança ou não da calin para a comunidade do marido pode depender das circunstâncias e/ou da família. Nota-se nas palavras de Valdinalva um forte senso de proteção e cuidado dos pais, sobretudo com a calin, que engloba o cotidiano dela dentro e fora da comunidade. Segundo a referida entrevistada, “elas não saem sozinhas, sempre saem com os pais, com os tios, com alguém mais velho.” Ressalta, ainda, que o mesmo acontece com os calons que, de acordo com ela, também são supervisionados dentro e fora da comunidade. Num país em que foram realizados 380 mil partos de genitoras de **até dezenove** anos de idade somente no ano de 2020³¹, não seria desarrazoado considerar esse cuidado exagerado?

Valdinalva afirmou que, na comunidade calon, a liderança é exercida pela pessoa mais velha³², insinuando que esse é o costume do grupo (Campos, 2020). Ela ressaltou dois pontos acerca dessa função: o primeiro é que a liderança “respeita a individualidade de cada um”; o segundo, que quando é necessário tomar uma decisão, isso é feito em conjunto com a comunidade, provavelmente em situações em que o interesse coletivo está em jogo. Em relação a isso, ela esclareceu que “[...] os homens [se] reúnem entre eles lá. Os homens que decidem as coisas, as mulheres, nesse ponto dentro da comunidade, acompanham, não decidem.” Campos (2020, p. 51, grifos nossos), ao comentar acerca do exercício da autoridade entre os calons, diz que:

Os calons diferenciam o conceito de ‘chefia’ e o de ‘liderança’, sendo este último termo usado para se referir àqueles calons ou calins que possuem um papel de mediação com o Estado. Nesse sentido, há ‘lideranças’ mulheres, mas os **‘chefes de turma’ são sempre homens.**

Na comunidade pesquisada não é bem assim, haja vista que se depreende que a ‘liderança’ e a ‘chefia’ são exercidas por um casal, sem comprometer os papéis sociais de gênero masculino e feminino. Roberto, diante do questionamento sobre a função de liderança do casal na comunidade, disse categoricamente “é o chefe”, sem fazer diferença de gênero.

³⁰ O nome da cidade citada foi trocado para preservar a privacidade do calon.

³¹ GRAVIDEZ na adolescência: 380 mil partos foram realizados por mães com até 19 anos somente em 2020 no Brasil. Agência Gov. Brasília: Ministério dos Direitos Humanos e da Cidadania, 29 jan. 2024. Disponível em: <https://agenciagov.ebc.com.br/noticias/202401/protecao-lei-brasileira-visa-prevenir-gravidez-na-adolescencia-no-pais-somente-em-2020-380-mil-partos-foram-realizados-por-maes-com-ate-19-anos>. Acesso em: 01 jul. 2025.

³² O viúvo, pai de Itamar, é a única pessoa idosa da comunidade. Segundo Vanusa, a comunidade se reveza nos cuidados com ele. Valdinalva comenta que ele não exerce a liderança em razão de problemas de saúde.

Falando nisso, os casais entrevistados expressaram respeito e gratidão pelo casal de liderança da comunidade. Valdinalva deu a entender que essa experiência de autoridade compartilhada está sendo difundida entre as comunidades calons mineiras como estratégia de **empoderamento** das lideranças e das respectivas comunidades na luta por direitos.

Valdinalva explica como se processa o que vou chamar aqui de **ação política feminina** na comunidade. Ela compara o seu marido à “cabeça” e compara a si mesma ao “pescoço”. Valdinalva reitera que, embora o “pescoço” não fale ou não participe das deliberações da comunidade, ele direciona a “cabeça” por meio do diálogo na privacidade do lar, **respeitando invariavelmente o papel do marido** naquela dinâmica social.

Porque a mulher, ela acaba tendo mais voz que o marido. Entendeu? É [...] aparentemente, é o marido que tem voz, mas na realidade é nós mulheres [...], **a gente conversa, no nosso particular, [...] a gente orienta**. No outro dia ele pega a nossa conversa. Então, o que ele chega a fazer lá, é o que nós conversamos antes. É assim o nosso relacionamento (Valdinalva, 2025).

Esse fenômeno não é explorado na literatura pesquisada que, via de regra, centraliza a ação política mais na figura masculina (Campos, 2015; 2020). Quando indagada se a sociedade calon é uma sociedade *patriarcal*, como sugerem Cunha e Athias (2019); Medeiros e Goldfarb, (2020); e Campos (2015; 2020), Valdinalva associou a palavra *patriarcal* com a palavra *machismo* e, visivelmente incomodada com o termo, disse explicitamente que:

Não, não existe machismo, não. [...] Não, nós temos respeito ao nosso esposo. Mas para isso, ele tem que ter também respeito a nós. Tem um diálogo, a gente conversa, a gente resolve. Eh, e a mulher, ela tem que aprender a respeitar o marido e tem que entender também o lugar dela. A gente não tem que ficar de igual para igual. Se não existir um respeito, as coisas não caminham. Eu, eu penso assim (Valdinalva, 2025).

Valdinalva sublinha que, na sociedade calon, “cada um tem o seu papel, e um respeitando o outro”. É preciso esclarecer que *patriarcado* e *machismo* não são exatamente sinônimos, ainda que em alguns contextos socioculturais possam estar intimamente relacionados, como no caso da sociedade brasileira. Conforme Macedo e Amaral (2005, p. 145), patriarcado

[...] é o termo que descreve um **sistema de organização social**, formado a partir de **células familiares estruturadas** de tal forma que as **tarefas, as funções** e a noção de identidade **de cada um dos sexos estão definidas de uma forma distinta** e oposta, sendo estabelecido que as posições de poder, privilégio e autoridade pertencem aos elementos masculinos, quer ao nível familiar, quer ao nível mais lato da sociedade no seu todo [...]

Ainda segundo as citadas autoras, machismo ou **androcentrismo** é o termo usado “[...] para designar um sistema de **pensamento centrado nos valores e identidade masculinos**, no qual **a mulher é vista como um desvio à norma**, tomando como referência o masculino” (Macedo; Amaral, 2005, p. 03. Grifos nossos).

Com base no conceito de patriarcado citado, a comunidade calon apresenta traços que podem ser percebidos como patriarcais por não-ciganos(as). Porém, isso não significa necessariamente que os homens calons, indiscriminadamente, sejam machistas ou androcentristas, conforme definição supracitada. Embora haja alguns não-ciganos(as) que realmente considerem os calons como machistas, torna-se oportuno questionar: que moral um(a) não-cigano(a) tem para rotular os homens dessa referida etnia quando no Brasil foram registrados, **só no ano passado, 1.450 feminicídios, 2.485 homicídios dolosos e lesões corporais** seguidas de morte e **71.892 estupros** de mulheres³³? É provável que esses números sejam ainda maiores, se levarmos em conta casos subnotificados e não denunciados pelas vítimas por uma série de circunstâncias, entre outros.

No que se refere à constituição da comunidade, Valdinalva disse: “aqui é família, [...] cigano [...] é clã, é família”, sugerindo que isso é um padrão entre os ciganos, ao afirmar que “onde tem cigano, ali é uma família” ou um clã. Quando interpelada quanto à possibilidade de existência de **turmas dentro da comunidade**, complementou que “não, não existe isso no meio do cigano, não”. Porém, em seguida comentou que “já existiu há muito tempo”. Valdinalva declara que a existência de “turma” pressupõe “divisão”, “individualidade” e “richa” e que, quando algum cigano(a) de outra comunidade é acolhido temporária ou definitivamente na comunidade, ele(a) “[...] já se torna **quase** uma família”.

Parece que a palavra **turma** é usada para se referir a ciganos de alguma comunidade localizada em outro espaço geográfico (Campos, 2020). Sobre isso, Itamar explica que “se vier outras **pessoas de fora**, [e] quiser morar com nós, a gente deixa, mas só se for **muito amigo, muito próximo**, para não trazer problema para dentro da comunidade”. A confiança aliada ao respeito parecem orientar as relações sociopolíticas entre os calons (Campos, 2020). Diga-se de passagem, a boa reputação é a base da confiança. A expressão “não trazer problema para dentro da comunidade” sinaliza um zelo pela harmonia interna da comunidade, o que pode incluir a percepção que o público externo (não-cigano) tem dela.

³³ ALMEIDA, Daniella. Brasil registra 1.450 feminicídios em 2024, 12 a mais que ano anterior. **Agência Brasil**, Brasília, 25 mar. 2025. Direitos Humanos. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2025-03/brasil-registra-1450-feminicidios-em-2024-12-mais-que-ano-anterior>. Acesso em: 29 jul. 2025.

Por mais que se tente zelar pela harmonia comunitária, não se pode descartar a possibilidade de acontecer algum conflito por algum motivo. Indagado sobre essa possibilidade, Itamar disse que “aí resolve entre todo mundo, aí reúne todo mundo, vamos sentar e conversar e resolver todo mundo. Aí já envolve todo mundo, até mesmo briga de marido e mulher envolve todo mundo aqui”. Características como essa demonstram o quanto essa sociedade é estruturada pela noção de coletividade.

Valdinalva, comentando sobre o papel da liderança na comunidade, disse que **“liderança é aquele que sabe trabalhar em equipe para nós”**. E sugere que quem exerce o papel de líder não é superior aos demais, o que parece denotar uma ausência de hierarquia no grupo. A entrevistada reforça essa ideia, ao reiterar que **a liderança não controla a vida** dos demais membros da comunidade. Mas quando acontece um problema que afeta a coletividade, a liderança intervém. Segundo ela, “é assim que funciona em geral as comunidades ciganas”. Roberto e Aniceia, ao comentarem sobre a relevância do respeito na comunidade, associaram-no à noção de igualdade nas relações interpessoais que não estão desconectadas das relações políticas.

Itamar está ciente de que os homens calons são considerados machistas, algo que parece incomodá-lo. Ele atribui isso ao fato de não-ciganos pensarem que os homens obrigam as mulheres ciganas a usarem saias longas que cobrem completamente suas pernas. O entrevistado afirma que os homens ciganos não fazem isso, asseverando que “uma mulher nossa aqui não sai de roupa curta. Ela não veste nem aqui dentro, nem fora porque isso faz parte da cultura”.

Itamar acrescentou que, mesmo que o marido permita que sua mulher use roupa curta, as outras mulheres ciganas a repreendem se a virem assim. Isso sugere que há uma norma incorporada na cultura que, entre outros, norteia o modo de se arrumar e se comportar dentro e fora da comunidade. Antropologicamente falando, segundo David Schneider, citado por Laraia (2021, p. 63),

Cultura é um sistema de símbolos e significados. Compreende categorias ou unidades e regras sobre relações e modos de comportamento. O *status* epistemológico das unidades ou 'coisas' culturais não depende da sua observabilidade: mesmo fantasmas e pessoas mortas podem ser categorias culturais.

Os costumes constituem a maneira de ser e estar no mundo de um grupo. Logo, não necessitam ser colocados por escrito (código legal), amiúde são percebidos mais como identidade (indicativo de pertencimento) do que como meramente regra (restrição). E

normalmente são transmitidos por meio da oralidade e do convívio familiar e comunitário no cotidiano.

Inquiridos sobre a possibilidade de acolhimento de um(a) não-cigano(a) (presumivelmente não casado com calon ou calin) e da expulsão de um membro da comunidade, Itamar e Valdinalva apresentaram justificativas que convergem para a manutenção da harmonia comunitária. Sobre o acolhimento de não-cigano(a), a entrevistada disse não ser viável, porque ele(a) poderia “trazer problema[s] pra comunidade”, além da impossibilidade de adaptação à cultura calon. Sobre a expulsão de algum membro da comunidade, o que inclusive já ocorreu, Itamar disse que pode ocorrer, caso um indivíduo ou família cause problema(s) que afete(m) outros na comunidade e se recusar a mudar de procedimento, mesmo após ser admoestada(o) pelas lideranças, bem como pelos demais membros da comunidade.

O entrevistado, comentando acerca da separação, disse que o casal pode se separar e que isso é até considerado normal. Porém, Valdinalva salientou que antigamente isso não era permitido. No que concerne à separação, Aniceia afirma que “[...] se a mulher falar que vai embora, a gente só leva aquilo que a gente conquistou, tipo assim, a gente comprou com o nosso próprio dinheiro [incluindo os bens ela levou quando casou],” independente de haver ou não bens adquiridos pelo casal durante o matrimônio. O desapego a bens materiais presente nessa e em outras circunstâncias pode estar intimamente ligado à ideia de **liberdade** que os calons têm, sendo, inclusive, um conceito valioso para eles, conforme Valdinalva.

Comentando sobre a situação dos filhos em caso de separação do casal, Aniceia assevera que a calin fica com os filhos. Sobre isso, Valdinalva afirma que, no meio cigano, se o casal tiver dois filhos “[...] a mãe leva um e o pai fica com o outro”. Segundo ela, antigamente, em caso de separação, a família do pai **tinha o direito** de ficar com o **único filho** do casal, dando a entender que isso era um “direito” conferido pela norma cultural. Porém, na atualidade, as calins reconhecem que têm o direito de ficar com seus filhos e lutam por isso. Valdinalva ressalta que esse, entre outros entendimentos, foram incorporados à cultura cigana.

Itamar e Valdinalva disseram que um calon ou uma calin solteiros podem casar com um(a) não-cigano(a), caso queiram, o que não significa que seja algo desejável em razão de dissonâncias culturais. É possível inferir que, antigamente, as normas eram inflexíveis quanto ao casamento arranjado e sua longevidade. Entretanto, não é possível precisar se essa flexibilidade atual é resultado de fatores internos ou externos ao grupo ou uma combinação de ambos. Não obstante, Valdinalva salienta que o não-cigano(a) “não consegue adaptar com a

cultura” e, em seguida, citou o caso de uma não-cigana que se amasiou com um cigano³⁴ da comunidade e não conseguiu se adaptar aos costumes do grupo.

Ao comentar sobre a eventualidade do falecimento do cônjuge de uma calin ou de um calon, Valdinalva explicou que ambos devem guardar o luto³⁵ por no mínimo um ano, em sinal de respeito. Todavia, após o luto, se desejar contrair outro matrimônio, pode fazê-lo e, nesse caso, a calin deverá retornar para a família de seu pai, já que a morte do cônjuge rompe seu vínculo³⁶ com a rede familiar dele. Se a calin tiver filhos, deverá zelar pela preservação do vínculo deles com o acampamento de seu falecido pai, porque eles são considerados filhos daquele acampamento. Se o calon tiver filhos, também deverá preservar o vínculo deles com a família da falecida mãe, de acordo com Valdinalva.

Num dado momento da conversa, a entrevistada fez um comentário muito interessante que mostra como a ausência de um território influenciou as relações matrimoniais. Ela disse que, antigamente, quando os ciganos não tinham território e eram forçados a se deslocar constantemente, as jovens calins eram as que mais sofriam. Valdinalva conta que a situação era tão dramática que compelia as **mulheres ciganas a entregar seus filhos** para famílias não-ciganas cuidarem, uma vez que os meios necessários para cuidar da própria prole eram negados a elas, até mesmo **um território**. Segundo ela, apesar de as mulheres ciganas serem acusadas de roubar crianças, na realidade, elas é que entregavam seus filhos para os outros.

Nesse cenário, Valdinalva sugere que o casamento era uma estrutura de apoio para as calins vulnerabilizadas pela itinerância forçada e para os calons que ampliavam sua rede de apoio familiar ante à marginalização sociogovernamental. A lógica de rede apoio familiar ainda opera acentuadamente entre os calons. A entrevistada confirma isso, ao dizer “meu marido é casado comigo, Valdinalva. Então, é casado com a Valdinalva, aí ele não é casado só com a Valdinalva. Ele é casado com a turma toda de [Curvelo³⁷], [Timóteo³⁸], onde tem a família da Valdinalva. Aí se ele precisar [...] já tem as pessoas para [...] proteger ele [...]”. É possível deduzir que tanto Valdinalva como Itamar podem recorrer à rede de apoio e proteção familiar um do outro em caso de necessidade. Na atualidade, essa rede de relações é potencializada pelas

³⁴ A esposa cigana havia se separado dele.

³⁵ Isso significa que, nesse período, a calin ou o calon não pode usar vestimenta de festa e nem se aproximar de outros calons/calins e vice-versa, conforme Valdinalva.

³⁶ Segundo Valdinalva, o divórcio/separação também constitui a ruptura de vínculos com a rede de apoio familiar do cônjuge, com exceção dos filhos, tal como em caso de falecimento do cônjuge.

³⁷ O nome da cidade citada foi trocado para preservar a privacidade de Valdinalva.

³⁸ O nome da cidade citada foi trocado para preservar a privacidade de Valdinalva.

mídias sociais, apropriadas pelo grupo e adaptadas à sua cultura³⁹, encurtando distâncias e facilitando a comunicação. É válido frisar que os efeitos dos recursos tecnológicos não se restringem à rede de relações, estendendo-se também à prática da catira.

Valdinalva, ao discorrer sobre a discriminação de colegas e pais contra as crianças ciganas na escola, evidenciou os riscos que esse ambiente ocasiona para os costumes calons. Como citado, nessa cultura não há interação entre o sexo oposto, que é considerado expressão de respeito, salvo nos bailes que ocorrem nas festas,⁴⁰ conforme Valdinalva. Porém, no ambiente escolar não é assim. Nele, crianças e adolescentes comumente namoram e trocam carícias em público sem o menor pudor, algo que pude observar durante o estágio obrigatório da docência no ensino fundamental II.

Valdinalva dá a entender que a exposição constante a esse meio pode influenciar os meninos e meninas ciganos a desrespeitarem as normas socioculturais calons — calons não namoram, se casam. E como recurso de proteção tanto dos indivíduos como da tradição calon, não é incomum que se interrompam os estudos antes de completar a formação escolar básica.

Valdinalva, comentando acerca da mobilização da comunidade na luta por direitos junto às autoridades governamentais, assinalou como a denominação “nômade”, normalmente usada para caracterizar os povos ciganos, muitas vezes os prejudica, principalmente no tocante à reivindicação de território. Ela disse claramente que “**cigano não é nômade**”, o que sugere que a itinerância cigana não é um traço sociocultural. É possível supor que a itinerância é o sintoma da negação histórica de direitos a esse grupo, como acesso a um território para morar e oportunidades de geração de renda, alinhadas à atividade tradicional⁴¹ onde se encontram⁴². Itamar, referindo-se ao passado, conta como os ciganos eram tratados:

[...] se fosse comunicar o município que a gente ia acampar ali, eles não deixavam. A gente acampava ali até que eles viessem tirar. [...] E realmente vinham. [...] Aí eles chegavam: "Ó, vocês tem que sair amanhã". Se a gente não sáisse no dia que eles marcou, aí eles vinham com abuso de autoridade. Vinha a polícia e batia em todo mundo, fazia todo mundo ir embora.

³⁹ Valdinalva comentou sobre a existência de grupos de *WhatsApp* separados de calons e de calins, provavelmente de dentro e fora do Brasil. Segundo ela, “os assuntos de mulher é um, de homem é outro, e a gente não mistura”. Isso mostra que os costumes são levados em consideração, seja no ambiente virtual ou real.

⁴⁰ Valdinalva disse que os calons e as calins que desejam dançar costumam permanecer no salão onde ocorrerá o baile. Nessa ocasião, o costume é que os homens tomem a iniciativa de chamar as mulheres para dançar. Ela explicou que, caso a mulher ou o homem não queira dançar, deve se retirar do salão no momento do baile, o que pressupõe uma etiqueta sociocultural.

⁴¹ Segundo Itamar, o comércio é o meio de renda do povo cigano.

⁴² Valdinalva dá a entender que, por necessidade, há ciganos que mesmo possuindo moradia fixa precisam se deslocar temporariamente em função de oportunidades de trabalho, inclusive fazendo uso de barraquinhas simples para isso. Contudo, retornam para sua casa quando auferem o sustento da família.

É importante destacar que a romantização do “nomadismo cigano”, bem como de outros estereótipos, pela indústria cultural de massa, além de reforçar a ciganofobia e o anticiganismo, servem também para mascarar sérias violações de direitos humanos. Infere-se que a relação entre os ciganos e as autoridades governamentais, em especial estaduais e federais, melhorou consideravelmente. Todavia, não se pode dizer o mesmo com relação às autoridades municipais. Valdinalva afirma que, quando os ciganos chegam em algum município, eles recebem apoio dos governos federal ou estadual, entretanto “sempre os problemas é dentro [ou com os] dos municípios”. Ela disse que, quando isso acontece, os ciganos acionam as autoridades federais e/ou estaduais em busca de assistência.

A comunidade de Valdinalva fez exatamente isso quando a Prefeitura Municipal de Ibirité requereu judicialmente o despejo do terreno onde residiam, conforme mencionado. Ela enfatizou que o acordo firmado entre Ministério Público Federal, a comunidade cigana e a Prefeitura Municipal de Ibirité, além de possibilitar a escolha de outro território, também garantiu à comunidade acesso à saúde, à educação, entre outros serviços públicos, conforme a necessidade. Não obstante, essas conquistas não isentam a comunidade de racismo ambiental, como identificado pela entrevistada.

O amparo legal e institucional e a participação em alguns espaços de decisão não facultam à comunidade calon participação na elaboração de políticas públicas em defesa da justiça ambiental, haja vista ser um tema tratado ainda com descaso por todas as esferas do poder público, o que contribui para a incompreensão quanto a sua seriedade pela sociedade civil (cigana e não-cigana), vide a emergência climática contemporânea.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este estudo mostrou resultados significativos, o que não descarta novas investigações e aprofundamentos em temas não desenvolvidos neste texto. Em termos gerais, ele confirmou a maioria das informações levantadas na pesquisa teórica acerca do casamento e da política na concepção sociocultural calon e sua relação mútua, que, aliás, poderia ser lida como simbiótica.

O estudo possibilitou a identificação da ação política feminina na sociedade calon, que se processa no diálogo entre o casal na privacidade do lar que depois é reverberado publicamente pelo marido nas deliberações comunitárias. Esse fenômeno, ao que parece, é potencializado, nesta comunidade, pelo fato da função de ‘liderança’ e ‘chefia’ (Campos, 2020) ser compartilhada por um casal, ao que parece sem distinção de gênero. Isso permite depreender

que embora haja expectativas de gênero, isso não quer dizer necessariamente que elas sejam cristalizadas.

O casamento é um fenômeno social produtor e produto das relações sociopolíticas que, por sua vez, estruturam e são estruturadas pelas redes de apoio familiar. O respeito e a confiança são os alicerces sobre os quais são construídas as alianças interpessoais. No ambiente sociocultural calon, o respeito se caracteriza pelo apreço aos papéis de gênero e aos costumes tradicionais e a confiança se caracteriza pela boa reputação do calon e da calin, no sentido de “eu” coletivo (Campos, 2015).

O senso de coletividade pode ser observado na arquitetura das casas avarandadas e na sua disposição ao redor da Tenda do Saber, cuja posição estratégica parece indicar a relevância da convivência comunitária naquele local. Valdinalva ratifica o peso sociocultural da família, ao dizer “[...] cigano não dá valor a bens materiais, [...] o valor do povo cigano [...] está na família, no convívio familiar”. Contrariando o senso comum que romantiza o nomadismo e o coloca como característica típica cigana, Valdinalva declara “nós queremos o território pra fixar e pra trazer políticas públicas, principalmente educação, porque educação transforma vidas⁴³. Então esse é o nosso, a nossa luta”.

O desejo de entender os ciganos pela ótica deles foi o principal fator catalisador da pesquisa de campo associado ao fato de considerar o campo uma “sala de aula”. A investigação empírica foi uma tentativa de produzir um trabalho orientado pela decolonialidade sobre esse grupo social historicamente silenciado pelo racismo (Ballestrin, 2013). Nesse período de pesquisa teórica e empírica foi possível perceber, a despeito de alguns avanços, a resistência do meio acadêmico à temática cigana. O que a torna um ato de resistência e uma forma de militância que confere visibilidade à causa cigana.

Não tenho lugar de fala para questionar os costumes ciganos, contudo como não-cigana, tenho lugar de fala para utilizar os saberes sociopolíticos e culturais do grupo auferidos na pesquisa para questionar a sociedade na qual vivo. Partindo desse pressuposto proponho as seguintes reflexões, por que a boa reputação não é premissa primordial para posição ou cargo de autoridade, seja no âmbito da política institucional ou não? Por que os diversos movimentos sociais não se organizam e atuam em rede? Independente da reivindicação, todos não lutam

⁴³ Valdinalva, que faz graduação em Antropologia, afirma “[...] a educação mudou a minha vida, pode mudar a vida dos outros [ciganos e ciganas] também”.

essencialmente pelo “direito a ter direitos”⁴⁴? O que é preciso acontecer para a sociedade perceber o quão nocivo o individualismo tem sido para o tecido social?

REFERÊNCIAS

BAETA, Alenice. O que comemorar no Dia Nacional do Cigano? Resistência e Luta na Região Metropolitana de BH. In: **Racismo Ambiental**. [s.l.], 22 maio 2018. Disponível em: <https://racismoambiental.net.br/2018/05/22/o-que-comemorar-no-dia-nacional-do-cigano-resistencia-e-luta-na-regiao-metropolitana-de-bh/>. Acesso em: 05 abr. 2025.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n. 11, p. 89–117, 2013. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/rbcp/article/view/2069>. Acesso em: 24 jul. 2025.

BRASIL. Ministério da Ciência, Tecnologia, Inovações e Comunicações. **Acordo de Paris**. Brasília: Secretaria de Políticas e Programas de Pesquisa e Desenvolvimento, 2017. Disponível em: https://www.gov.br/mcti/pt-br/acompanhe-o-mcti/sirene/publicacoes/acordo-de-paris-e-ndc/arquivos/pdf/acordo_paris.pdf. Acesso em: 10 abr. 2025.

CAMPOS, Juliana Miranda Soares. **Casamento cigano**: produzindo parentes entre os Calons do São Gabriel. 2015. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2015.

CAMPOS, Juliana Miranda Soares. **O nascimento da esposa**: movimento, casamento e gênero entre os Calons mineiros. 2020. Tese (Doutorado em Antropologia) - Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2020.

CRUZ, Jucelino Dantas da; CRUZ, Tarciso José Martins Dantas da. O catolicismo e a ciganidade brasileira. In: GOLDFARB, Maria Patrícia Lopes; TOYANSK, Marcos; OLIVEIRA, Luciana de (org.). **Ciganos**: olhares e perspectivas. João Pessoa: Editora UFPB, 2019. Parte 2. p. 213-228.

CUNHA, Jamilly Rodrigues da; ATHIAS, Renato Monteiro. Ser cigano: identidade, etnicidade e essencialismo. In: GOLDFARB, Maria Patrícia Lopes; TOYANSK, Marcos; OLIVEIRA, Luciana de (org.). **Ciganos**: olhares e perspectivas. João Pessoa: Editora UFPB, 2019. Parte 2. p. 127-147.

DEFENSORIA PÚBLICA DE MINAS GERAIS. **Comunidade cigana consegue reconhecimento territorial em Ibirité**. Belo Horizonte: DPMG, 2020. Disponível em: <https://defensoria.mg.def.br/comunidade-cigana-consegue-reconhecimento-territorial-em-ibirite/>. Acesso em: 23 jul. 2025.

DOMINGUES, José Maurício. **Criatividade social, subjetividade coletiva e a modernidade brasileira contemporânea**. Rio de Janeiro: Contracapa, 1999.

⁴⁴ DUARTE, André de Macedo. Direito a ter direitos como performatividade política: reler Arendt com Butler. **Caderno CRH**, Salvador, v. 33, p. 1-17, e020014, 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/crh/article/view/35322>. Acesso em: 9 ago. 2025.

HOBBSBAWM, Eric. A invenção das tradições. *In*: HOBBSBAWM, Eric; RANGER, Terence. (org.). **A invenção das tradições**. Tradução de Celina Cardim Cavalcante. 6. ed. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2008. p. 09-23.

KNIBIEHLER, Yvonne. **História da virgindade**. São Paulo: Editora Contexto, 2016.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura**: um conceito antropológico. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

MACEDO, Ana Gabriela; AMARAL, Ana Luísa (org.). **Dicionário da Crítica Feminista**. Porto: Edições Afrontamento, 2005.

MEDEIROS, Jéssica Cunha de; GOLDFARB, Maria Patrícia Lopes. Os ciganos do nordeste em Sousa (PB): estratégias de visibilização e representação. *In*: BRASIL. Ministério Público Federal. **Coletânea de artigos**: povos ciganos: direitos e instrumentos para sua defesa. Brasília: MPF, 2020. p. 78-108. Disponível em: <https://biblioteca.mpf.mp.br/server/api/core/bitstreams/2a0f5c81-494f-4a44-a65e-1ba83277ae21/content>. Acesso em: 28 jul. 2025.

MORAES FILHO, Melo. **Festas e Tradições Populares do Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1979.

MOREIRA, Gilvander. Comunidade Cigana de São Pedro, em Ibirité, MG, na iminência de despejo, clama por terreno adequado e por direitos. Nota Pública. **Site do Frei Gilvander Moreira**. [S.l.], 27 maio 2018. Disponível em: <https://gilvander.org.br/site/comunidade-cigana-de-sao-pedro-em-ibirite-mg-na-iminencia-de-despejo-clama-por-terreno-adequado-e-por-direitos-nota-publica/>. Acesso em: 05 abr. 2025.

PACHECO, Tania; FAUSTINO, Cristiane. A iniludível e desumana prevalência do racismo ambiental nos conflitos do mapa. *In*: PORTO, Marcelo Firpo; PACHECO, Tania; LEROY, Jean Pierre. (org.). **Injustiça ambiental e saúde no Brasil**: o mapa de conflitos. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2013, p. 73-114. Disponível em: <https://doi.org/10.7476/9788575415764>. Acesso em: 08 abr. 2025.

PEREIRA, Diego. Justiça ambiental. *In*: BELMONT, Mariana. (org.). **Racismo ambiental e emergências climáticas no Brasil**. São Paulo: Instituto de Referência Negra Peregum, 2023.

SILVA, Kalina; SILVA, Maciel Henrique. Tradição. *In*: SILVA, Kalina; SILVA, Maciel Henrique. **Dicionário de conceitos históricos**. 2. ed. São Paulo: Editora Contexto, 2009. p. 405-408.