

# ***Calonidade líquida: dinâmicas interculturais e a autopreservação étnica dos Calon brasileiros***<sup>1</sup>

Mário Igor Shimura (UFPR)

**Palavras-chave:** *calonidade*, líquido, hibridação

## **Introdução**

Certa vez, meu amigo Marcelo, um cigano Calon nascido e criado numa comunidade itinerante, mas que atualmente se encontra fixado, há anos num mesmo terreno, me disse: “*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*”. Essa fala foi como uma semente lançada em minha mente, gerando inúmeras reflexões. Seu comentário, no contexto da nossa conversa, indicava, dentre tantas coisas, o reconhecimento de que os Calon, representando um grupo étnico “tradicional” que busca preservar sua cultura, estão sujeitos a mudanças – culturais, identitárias, sociais etc.

Sabemos que as transformações são comuns aos tempos e contextos, em qualquer sociedade e povo, mas, e no caso dos Calon<sup>2</sup>? A cultura dita “tradicional” dos Calon realmente muda? Se muda, nos perguntamos: por que, como, quando? Poderíamos nos contentar com a simples obviedade de que “a cultura dos Calon, assim como qualquer outra, está sujeita a mudanças”, no entanto, tal afirmação é por demais provocativa, e se torna um assunto digno de investigação no presente ensaio.

Na contramão do que tem sido chamado de “rom-centrismo” (cf. Acton, 1989; Moonen, 2000<sup>3</sup>), o presente artigo dá especial atenção aos Calon, uma das etnias ciganas presentes no Brasil<sup>4</sup>. Pensando os Calon a partir da “ciganidade”, apresento uma análise

---

<sup>1</sup> Trabalho apresentado na 34ª Reunião Brasileira de Antropologia (Ano: 2024).

<sup>2</sup> Tenho em mente as comunidades Calon com as quais trabalho no campo da etnografia, desde 2012. Grupos itinerantes e sedentários, em diferentes realidades socioculturais.

<sup>3</sup> Segundo Moonen (2000) muitos pesquisadores tendem a um “rom-centrismo”, o que seria uma “ênfase” ou preferência pela pesquisa dos ciganos Rom – um dos grupos étnicos ciganos. Ele menciona Thomas Alan Acton (1989) que fala sobre os “romólogos” que, “em lugar de analisarem as diferenças existentes entre os grupos ciganos, apresentam um modelo ideal como se os ciganos formassem uma totalidade homogênea”, focando apenas nos ciganos Rom, desprezando outros grupos, os quais são vistos como “não autênticos”.

<sup>4</sup> Em produções literárias e acadêmicas no Brasil tem-se apresentado, de forma generalizada, que apenas três grupos étnicos ciganos vivem no território nacional – Rom, Calon e Sinti – no entanto, ativistas,

suscinta de sua identidade étnica, considerando suas dinâmicas em relação às transformações culturais, que ocorrem devido a diferentes fatores, dentre os quais os movimentos geográficos, condições sociais, efeitos de mudanças políticas e econômicas etc.

Destaco que não é meu objetivo aqui apresentar quaisquer conceitos e/ou ideias conclusivas, pois isso demandaria uma investigação mais profunda e uma produção ampliada, no entanto busco ao menos promover uma reflexão sobre o tema de forma a provocar o diálogo e a encorajar o debate, bem como a elaboração de produções mais densas, com dados e informações mais abrangentes e detalhadas. Reconheço que o tema, bem como o título escolhido para este trabalho, é ousado e “arriscado”, gerando-me expectativas.

Pensar os Calon pela ótica de conceitos complexos, desenvolvidos a partir de reflexões geradas em determinados lugares e contextos, como a “liquidez” de Bauman (2021) e a “hibridação” de Canclini (2019), bem pode ser visto como um atrevimento, no entanto, o risco vale seu preço, uma vez que o borbulhar do pensamento, em meio a uma possível saraiva misturada de discordâncias e de emojis de “joinha” imaginários, pode despertar novos olhares.

O ensaio começa analisando o termo ciganidade, demonstrando as possibilidades de sentido e definição. O apresento como um termo multifacetado, de difícil compreensão, e que tem sua *práxis* em diferentes formulações, como é o caso da *calonidade*, a “ciganidade Calon”. Em seguida trabalho as ideias da “liquidez” e “hibridação” como fenômenos “explicativos” para as transformações e mesclas socioculturais experimentadas pelos Calon, buscando apresentar suas culturas como flexíveis, “maleáveis”, ainda que “gabaritadas” pela noção da *calonidade*, sendo, portanto, uma “*calonidade líquida*”.

Inspirado em algumas ideias de Bauman tomo a ideia do processo cíclico do “derretimento de um sólido para a construção de outro” como base para se pensar as mudanças ocorridas no âmbito da *calonidade*, pertença essa que está em constante renovação, entre “velhos e novos sólidos”, a partir da “liquefação”, ativada por forças

---

militantes, pesquisadores e líderes de comunidades tem tido contato com ciganos pertencentes a outras identidades étnicas, oriundas de diferentes partes do mundo, como os Domari e os Romanichal. O presente artigo dá um destaque especial aos Calon no contexto brasileiro, ainda que mencione outras realidades. Os Calon estão presentes em diferentes países, no entanto, reconhece-se que os lugares onde sua concentração é maior seja o Brasil, Portugal e Espanha.

internas e externas que provocam sua ação e movimento. Como as culturas Calon mudam? A partir de que pressupostos podemos analisar esses fenômenos?

Finalizo apresentando alguns exemplos dessa “liquidez sociocultural Calon”, onde se veem diferentes processos e “versões” da *calonidade*, no tempo e no espaço, isto é, na linha da história e em diferentes contextos. Os Calon não deixam, nem renunciam ou “perdem” a sua ciganidade por ter acesso ao uso de novas tecnologias, ou por deixarem o uso de barracas como artefatos de moradia, mudando-se para casas de alvenaria, ou ainda por adotarem novas e estranhas palavras do vocabulário da língua portuguesa e/ou outros idiomas etc., mas, a despeito das mudanças culturais, seu senso de pertença étnica prevalece, assumindo “novas roupagens”, ou seja, “novos sólidos”, produzidos após a ação do “líquido”.

## 1 Ciganidade e “*calonidade*”

Ciganidade<sup>5</sup> é um termo interessante. Não se encontra em dicionários ou glossários, tampouco está presente nos vocabulários nativos, naquelas falas registradas por antropólogos e repórteres. Ainda que eventualmente seja mencionado em literaturas e produções acadêmicas, raramente é usado em discursos militantes em eventos do poder público direcionados à temática cigana. Se os próprios ciganos o utilizassem – com certa frequência, certamente lhes dariam um sentido mais preciso, talvez uma definição, ou pelo menos algumas pistas de significado, desafiando os pesquisadores a captar ideias e concepções da alteridade, buscando construir uma sentença definitiva.

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 e teses afins. Se, por questões didáticas, arriscássemos relacioná-lo a algum significado, penso, o faríamos em relação a “identidade cigana”, uma vez que a ciganidade, quando utilizada, geralmente está em diálogo com o assunto. Nesse sentido, em termos associativos, o termo poderia ter sua interface relacionada a outras palavras morfológicamente semelhantes, com o mesmo sufixo e indicativas de identidade étnica

---

<sup>5</sup> 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 convencionalizado, 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.

e/ou nacional, como “brasilidade” (Lesser, 2015), “africanidade” (Ngwena, 2018) e “americanidade” (Greene *et al.*, 2020).

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. Ao seguirmos esse rumo encontramos um sem-número de questões antropológicas e sociológicas, especialmente de ordem cultural e política, dadas as suas dimensões materiais e imateriais (corporalidades, artefatos, culinária, linguística, religiosidade, comportamentos etc.). Discutir a ciganidade é, como analogia, semelhante ao ato de tricotar, sem, contudo, ter em mente a visualização da peça pronta, até porque não há, 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 deve nos entusiasmar.

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 subjetividade é intrínseca à nossa discussão. Isso posto, penso que a ciganidade tem sua imanência a partir da cultura, o que significa a convergência de um todo complexo que vivencia o teórico cujo ofício é identificar, coletar, refletir, analisar e redigir, bem como da cultura do campo etnográfico singular, de onde se captura e se recebe dados e informações.

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, cada qual resultante de inúmeras e complexas influências históricas e regionais, e, portanto, específicas e particulares. As ciganidades – no plural – como expressões 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. Ciganidade, tal qual o presente retrato a concebe, nunca é “una”, estática, delimitada e rígida, mas mosaica, plural e fluida.

Ciganidade, assim, não 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 das conexões culturais com diferentes universos externos tem seu eixo na binaridade que estabelece a diferenciação entre o “eu-nós/ eles”.

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 ampliada, o transporte é trocado, os meios de comunicação são aprimorados, os gostos musicais são alterados, etc. e tudo isso de “tempos em tempos”, a depender do lugar, do meio, das relações vivenciadas em determinado momento etc. Diante disso tudo a ciganidade é como uma linha perpassante, afetada e afetante da dinâmica da identidade e cultura do indivíduo e do coletivo cigano. A ciganidade, portanto, se faz nas relações e se constrói a partir de encontros e desencontros, valores e desvalores, relativismos e concretismos, tradições e progressismos, e nunca numa única forma.

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. Essa perspectiva, no entanto, indica a ciganidade como um “elemento âncora” que “reforça a identidade cultural”. Fonseca (1996, p. 65) fala da *romipen*<sup>6</sup> (“identidade cigana rom”, o “ser rom”) como um conjunto de mecanismos de perpetuação identitária, sendo “rígidos tabus e fórmulas”, que pode ser reconhecido como a “chave da rara capacidade que têm todos os ciganos de suportar perseguições e mudanças drásticas de muitos tipos, permanecendo sempre ciganos”.

---

<sup>6</sup> Em idioma romanês, da etnia Rom.

Tais pensamentos e reflexões – quando não, divagações – sobre a ciganidade cooperam para a elaboração de ideias que, usadas “sob medida”, 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 falam (quando falam), cada qual da sua ou de outra ciganidade, 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. Ciganidade é, nesse sentido, patrimônio a ser preservado, e, portanto, matéria-prima daquele que luta pelo direito a voz e aos espaços influentes junto à gestão pública. Nesse campo, a ciganidade é tanto um meio político que a si mesmo se contempla, como é também a substância do discurso.

Acoplada ao discurso político, a ciganidade como categoria racial, num sentido nativo, tende a prevenir uma eventual desracialização a partir do estado, que se operaria através de políticas homogeneizantes, gerando o risco da invisibilidade étnica. Falar em termos “raciais” da ciganidade, como estratégia do discurso, aproxima a categoria das pautas de outros movimentos e/ou grupos (como o movimento negro e quilombola), e assegura (ou 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 perpetuação étnico-racial, o que, em termos, justifica os cuidados e precauções quanto à miscigenação, dando seus limites, não permitindo a assimilação desenfreada e irreversível de uma suposta “raça cigana”, que, para além de cultura, se trata(ria) de um grupo interligado pelo parentesco consanguíneo.

“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. Esse anúncio da “portabilidade” de uma “racialidade 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 parece ser elemento indispensável para esse “credenciamento”.

Mas, e a *calonidade*? *Calonidade*, advogo, é uma representação 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 ou cultural Calon (se sulista, nordestino, gaúcho, paulista, baiano, etc.). O termo pode ser analisado dentro da ideia das *Categorias Identitárias Ciganas (CICs)* que organizei em outro trabalho (cf. Shimura, 2017), tratando do que chamei de “ciganidade glocal”, uma ideia dinamizada entre “micros” e “macrociganidades”.

Por “ciganidade glocal” me refiro a transversalidade geográfica, cultural e identitária do “ser cigano”, ou seja, a perspectiva de que as ciganidades possuem algo como um “degradê” entre o “aqui”, o “ali” e o “acolá”, entre o “local conhecido” (“meu grupo”, “minha cultura”) e o “geral desconhecido” (“os demais grupos” com suas próprias culturas). A ideia, basicamente, é a de que o senso de pertencimento do indivíduo e/ou coletivo cigano se dá, se baseia, a partir do seu próprio grupo local – núcleo esse que lhe fornece as referências “do que é ser cigano” (trata-se de uma “microciganidade local”). No entanto, o “universo cigano” não se detém a apenas um grupo (ou “microciganidade”), mas é composto por inúmeros grupos que representam, cada qual, a sua “microciganidade”, formando o que chamei de “macrociganidade”, um ambiente real, material e imaterial, mas que é virtualizado através da imaginação, sem um contato físico entre todos, o que seria impossível.

Essa composição marca a característica *glocal* da ciganidade, isto é, uma “globalidade” constituída por “localidades”. Essa “glocalidade” pode ser pensada a partir do conceito de Benedict Anderson (2008), quando fala de “comunidades imaginadas”, uma vez que a pessoa/comunidade cigana local entende estar interligada com algo maior, global e desconhecido, que na sua mente é uma abstração subjetiva. “Na verdade, qualquer comunidade maior que a aldeia primordial do contato face a face (e talvez mesmo ela) é imaginada” (Anderson, 2008, p. 33).

Segundo Anderson (*ibidem*, p. 32), a “comunidade imaginada” “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 da comunhão entre eles”. A “ciganidade glocal”, portanto, pode ser compreendida a partir dessa perspectiva:

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).

Em termos práticos, podemos pensar, por exemplo, que os Calon da Bahia, cuja cultura está repleta de elementos regionais (culinária, vestimentas, moradias, etc.), são diferentes dos Calon itinerantes do estado de São Paulo (que moram em barracas, viajam constantemente, exercem determinados tipos de comércio, marcam seus corpos de formas particulares, etc.). Ampliando o leque étnico, podemos pensar que os Rom, com suas “romanidades” particulares, são diferentes dos Calon, com suas “*calonidades*” particulares. Também podemos considerar que, assim como há distinções entre *calonidades* e *calonidades*, há também “romanidades” e “romanidades” (e “sintidades” e “sintidades” [Sintis], “domaridades” e “domaridades” [Domaris], etc.). A “romanidade” dos ursari da Romênia, outro exemplo, é distinta da “romanidade” dos Rorarranê do estado do Paraná, no Brasil.

Quanto a isso, Souza (2017, p. 26) diz o seguinte:

[...] 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, calonidade que não é a mesma entre os calons no geral, que cada grupo pode ter a sua calonidade específica, independente de se autodenominarem calon.

Ferrari (2010, p. 19) elaborou a ideia de *calonidade* evitando a noção de “identidade Calon”, apontando 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.

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.

## 2 O “líquido” e o “híbrido”

Certa vez um amigo, engenheiro civil, me disse que “a água é uma das maiores inimigas do engenheiro, pois se infiltra nas paredes, através de pequenas brechas, se espalhando entre os tijolos”. Uso a palavra “líquido” apenas como metáfora para analisar e tentar compreender, pelo menos em parte, o fenômeno das transformações culturais que podem ser observadas entre os Calon nos diferentes tempos e contextos. O “líquido”, sendo um elemento fluido, maleável e formatável, sem rigidez alguma, nos serve como ilustração para se pensar nas mudanças, em formas de adaptação às “brechas”, geradas a partir do “derretimento dos sólidos” (Bauman, 2021).

Antes de prosseguir, no entanto, é necessário dizer que, ao pensar em mudanças culturais também estou associando a identidade, mais precisamente a “identidade cultural”, sob a ótica da noção sociológica de que existe uma interação entre o “eu” e a sociedade (Mead, 1932; Cooley, 1902), considerando que esse “eu” é formado e modificado em diálogo com os mundos culturais externos (da sociedade em que está inserido, dela participa e/ou é influenciado), bem como com as identidades que o mundo externo oferece, e pelo “mundo interno” é internalizada.

As mudanças culturais ocorrem tanto nas “sociedades modernas” como nas ditas “sociedades tradicionais” (cf. Hall, 2011). Essas últimas, geralmente em condição minoritária<sup>7</sup> – como é o caso dos Calon, estão sujeitas aos efeitos diretos e indiretos das

---

<sup>7</sup> Capotorti (1979) apresenta um conceito de minoria 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,

mudanças ocorridas nas sociedades hegemônicas em um determinado contexto, ou seja, a mutabilidade das culturas majoritárias afetam, de uma forma ou de outra, as culturas minoritárias. Quais as implicações disso?

Quanto a isso, a reflexão de Santos (1993, p. 31) é oportuna:

Sabemos hoje que as identidades culturais não são rígidas nem, muito menos, imutáveis. São resultados sempre transitórios e fugazes de processos de identificação. Mesmo as identidades aparentemente mais sólidas, como a de mulher, homem, país africano, país latino-americano ou país europeu, escondem negociações de sentido, jogos de polissemia, choques de temporalidades em constante processo de transformação, responsáveis em última instância pela sucessão de configurações hermenêuticas que de época para época dão corpo e vida a tais identidades. Identidades são, pois, identidades em curso.

“Identidades em curso”, não rígidas, apontam, como diz Hall (2011, p. 13), para “identidades culturais provisórias” e faz eco nas realidades comunitárias Calon. “*Ser calon hoje não é a mesma coisa que antigamente*” é uma fala recorrente no campo etnográfico entre amigos Calon em processo de sedentarização. Uma vez que, por se tratar de grupos geralmente periféricos – e muitas vezes socialmente vulneráveis, com uma relação interdependente para com a sociedade envolvente (seja por conta do comércio, dos serviços de saúde, uso de terrenos públicos, etc.), os Calon – se itinerantes ou não, se economicamente abastados ou não – experienciam acachapantes imposições de saberes, artefatos, tecnologia etc. não ciganas (coisas sem as quais sua qualidade de vida, no presente tempo, poderia ser afetada<sup>8</sup>), e com isso recebem significativa influência externa, estando sujeitos as mutações em seu *ethos*.

O conceito de “modernidade líquida” de Zygmund Bauman (2021), aqui tomado como principal referência, pode nos ajudar a pensar na ideia de uma “*calonidade líquida*”, uma vez que falamos em fluidez ou “liquidez” das relações, tema que dialoga com os processos de mudanças socioculturais entre os Calon. Para pensarmos nisso de forma mais prática, uso como ilustração uma experiência pessoal. Certa vez me envolvi num debate acalorado com um indivíduo, não cigano, que afirmava insistentemente – ainda que sem argumentos plausíveis, que certa comunidade Calon, onde tínhamos amigos em

---

pelo menos de maneira implícita, um sentido de solidariedade, dirigido à preservação de sua cultura, de suas tradições, religião ou língua”.

<sup>8</sup> Me refiro aqui, por exemplo, ao uso de determinadas medicações (como antibióticos e analgésicos), ou a necessidade de aplicativos de celulares (seja de comunicação ou de administração de contas bancárias), o uso do transporte público etc., coisas essas que advêm de saberes e produção externa, e que, nos dias atuais proporcionam a melhoria da qualidade de vida.

comum, “já não era mais cigana de fato” (uma vez que, deixando a itinerância, se encontravam residindo num mesmo local há décadas e não mais usavam determinadas roupas, nem apresentavam certos traços diacríticos que, disse, “se esperava que ciganos usassem”, e sequer exerciam “ofícios tidos como típicos de ciganos”).

Com limitada paciência lhe ofertei uma breve aula, elementar, mas necessária para o momento, apresentando algumas características da cultura, dentre as quais o dinamismo. Demonstrei que a cultura é dinâmica e que sua mudança “pode surgir em consequência de fatores internos – *endógenos* (descoberta e invenção) ou externos – *exógenos* (difusão cultura)” (Marconi; Presotto, 1985, p. 61). Com isso procurei mostrar que as mudanças culturais sofridas pelo referido grupo não os desqualificava enquanto ciganos, pois a ciganidade não é estática e nem tem um “estatuto-geral”, tal qual uma constituição hiper-rígida e atemporal, que descreveria e/ou regeria alguma imaginária uniformidade do “ser cigano/a”, tampouco indicaria as características “genuínas” que uma comunidade deveria apresentar para ser reconhecida por alguém “de fora” como “de fato cigana”.

Além do mais, a referida comunidade a si mesma se identifica como “povo cigano”, não obstante não atender a expectativa do referido indivíduo, que se baseava em estereótipos. As transformações ocorridas entre uma geração e outra tratou de gerar uma “versão Calon” – e, assim, uma *calonidade* – contextualizada com o tempo e espaço. Encerrei a discussão afirmando que a tentativa de invalidação da autoidentificação do grupo, com base em observações e vereditos externos, desprovidos de lugar de fala, só demonstrava um pensamento e atitude colonialista que busca silenciar a voz daqueles que tem o direito de falar por si. Afirmei ainda que a cultura, em seu dinamismo, pode “mudar”, considerando circunstâncias históricas, políticas e sociais, mas isso não significa necessariamente a extinção do grupo e sua etnicidade.

Outro ponto da cansativa discussão em referência às diferentes “versões” de cultura e identidade cigana esteve ligada à comparação entre ciganidades com base em essencialismos que situam “os ciganos” como “culturas homogêneas”, “padronizadas” e “cristalizadas”, como se “engessadas” fossem, o que é visivelmente um equívoco e só contribui para a exotização do grupo, coisa que, por consequência, pode gerar sua exclusão social<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> Pensemos, como exemplo, no caso do processo jurídico que buscou a regularização fundiária em benefício da comunidade Calon do Bairro São Gabriel, em Belo Horizonte-MG. Autoridades públicas argumentavam contrariamente ao benefício com base na ideia de que “ciganos são nômades” e, portanto, não precisam de

A “microciganidade” da referida comunidade, no atual momento, expressada com novos (e/ou alterados) elementos, resulta de sua trajetória histórica e sociocultural, passos que a trouxeram ao presente lugar e contexto, exigindo-lhe adaptabilidade a realidade no processo de sedentarização que adentraram, em que novos desafios lhes são postos, especialmente no que diz respeito as relações com um determinado ambiente sociocultural. Trata-se de um momento real em que o grupo, tomada as decisões, consciente ou não, voluntariamente ou não, vivencia seus desdobramentos.

Como comunidade humana, que produz cultura, trata de empreender reelaborações adaptativas ao contexto no qual se encontra, resignificando elementos, importando e exportando outros, assimilando palavras e expressões idiomáticas, vestimentas, culinária etc. Não se trata de “deixar de ser cigano”, mas de “mudar a versão”, a “roupagem” da sua “microciganidade”, reorganizando-a face a outra realidade, diferente da que se passou.

A contextualização cultural decorrida do “derretimento do sólido anterior” se dá pela chegada do “novo” pela via da “liquefação”. Ainda sobre a referida comunidade, centro da presente reflexão, em decorrência do entediante debate mencionado, o “sólido anterior”, caracterizado pelas fluidas viagens, o uso de barracas como moradia, os vestidos esvoaçantes e rendados das mulheres, os marcadores de trajeto nas viagens e a utilização de jumentos como bagageiros se “derrete” diante de uma nova realidade onde tais elementos perdem, em termos, a utilidade, sem contudo perder o sentido, uma vez que faz parte da memória.

Esse novo sólido, até que venha outro, substitui as lonas por telhas, animais de carga por motores, roupas de tecido leve e multicolorido por vestes mais baratas e monocolors.

Lembremos, no entanto, que tudo isso seria feito não para acabar de vez por todas com os sólidos e construir um admirável mundo novo livre deles para sempre, mas para limpar a área para novos e aperfeiçoados sólidos; para substituir o conjunto herdado de sólidos deficientes e defeituosos por outro conjunto, aperfeiçoado e preferivelmente perfeito, e por isso não mais alterável (Bauman, 2021, p. 10).

Numa perspectiva étnica, cuja visão contempla e se organiza para além do que apenas itens da cultura material, e mesmo incluindo o relacionamento com não ciganos,

---

territórios. Um nítido equívoco baseado em imagens estereotipadas (e estigmatizadas) cuja característica se prende a uma perspectiva essencialista sobre o ser cigano (cf. Dolabela, 2023). Nesse sentido o essencialismo pode gerar exclusão social.

o “novo sólido” nem sempre é visto como um “aperfeiçoamento” pelo grupo. No entanto, sua praticidade ou utilidade para os desafios das novas relações com tempos, elementos, ambientes e relacionamentos, tornam-se, assim, “melhorias” sem as quais sua adaptação ou é inviabilizada ou prejudicada. A cultura da itinerância, no caso do referido grupo, tal como um “tijolo concreto”, com sua estrutura e formas, não coube na forma da proposta da sedentarização, tendo que ser avaliado, revisto e reelaborado, dissolvido, e tornado “líquido”, para que o grupo então, livre para “(re)modelar” a si mesmo – e deixar-se “(re)modelar”, pudesse substituí-la por uma nova dinâmica, “aperfeiçoada”, nesse sentido, para o momento e lugar.

Os fluidos se movem facilmente. Eles “fluem”, “escorrem”, “esvaem-se”, “respingam”, “transbordam”, “vazam”, “inundam”, “borrifam”, “pingam”; são “filtrados”, “destilados; diferentemente dos sólidos, não são facilmente contidos – contornam certos obstáculos, dissolvem outros e invadem ou inundam seu caminho (Bauman, 2021, p. 8).

Portanto, a “liquidez” não é sinônimo de “extinção”, mas de reelaboração. Outra forma de pensar esse processo é mediante o conceito da “hibridação” de Néstor García Canclini (2019). A partir da sua teoria penso numa “hibridação enriquecida”, ou seja, num processo “superaquecido” de mesclas promovidas pelo contato intercultural intenso. No caso dos Calon o que temos é uma constante “hibridação”, inevitável e frenética, por conta de suas características relacionais. Lembremos que os Calon brasileiros estão nas cidades e coexistem com não ciganos cotidianamente, numa relação de interdependência para o comércio, tratamentos de saúde, alimentação etc.

Suas idas ao mercado, ao banco, ao posto de saúde, à farmácia, ao fórum, etc. os torna indivíduos e coletivos em “hibridação constante”, todos os dias absorvendo informações externas, significando-as para si, utilizando-as e convertendo-as para, de algum modo, “enriquecer sua cultura”, talvez como pensou Salisbury (1984) em relação aos Cree do Quebec, Canadá, que, em contato com o colonizador, acabou incorporando certas lógicas, com suas materialidades e comportamentos, internalizando-as e transformando-as para o próprio benefício – o conceito de *cultural enhancement*.

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<sup>10</sup>) eu argumentei que os Cree, como muitos grupos pequenos,

---

<sup>10</sup> 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.

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 (Silverman, 2004, p. 323, tradução nossa).

Essa mesma lógica Cree observada por Salisbury, com sua *cultural enhancement*, faz-nos pensar na hidridação de Canclini, que a define como “processos socioculturais nos quais “estruturas ou práticas discretas” de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas” (Canclini, 2019, p. xix). “Estruturas ou práticas discretas”, diz o autor, “foram resultado de hibridações, razão pela qual não podem ser consideradas fontes puras” (*id.*), demonstrando, em sua teoria, de que não existe “purismo cultural”, mas processos de constantes mesclas (“ciclos de hibridação”):

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).

O conceito de Stross (1999), tal como Canclini o apresenta, isto é, os “ciclos de hidridação”, expressa bem a relação do “líquido” e a “hibridação” que contemplo aqui. Não há “fonte pura”, mas “elementos híbridos” (“estruturas ou práticas discretas”), que, ainda que com eventual *status* de “puro”, se mescla a outros “elementos híbridos” (outras “estruturas ou práticas discretas”), formando novos elementos híbridos, que por sua vez são “novas estruturas ou práticas discretas” que, em outro processo, se mesclarão a outras estruturas ou práticas discretas. É a “liquidez” e a “hibridação” em processo. Tal é a “*calonidade líquida*”.

### **3 “Calonidade líquida”: culturas híbridas**

O contato e subsequente “adoção” de novas tecnologias é um exemplo dos processos que envolvem o que temos chamado aqui de “liquidez cultural” dos Calon brasileiros. A presença da televisão e da internet nos acampamentos e casas ciganas, bem como o uso de *smartphones*, com seus muitos aplicativos, alterou significativamente alguns costumes e modos de vida de diferentes comunidades. A fala de um interlocutor Calon, morador de um acampamento no Paraná – onde realizei uma pesquisa etnográfica

– é uma expressão desse “momento de mudanças a partir das tecnologias” que caracteriza o que estou chamando aqui de *calonidade líquida*:

Cigano mudou muito com o celular. Antes, nas nossas rodas de conversa, todo mundo ficava ali, escutando todo mundo, dando atenção. Hoje todo mundo tem celular e fica no celular. Nós até nos reunimos, mas é um ouvindo mensagem do whatsapp lá, outro assistindo videozinho ali, outro ligando. Não tem mais aquela atenção nas conversas, entende? Mudou muito (M.S., novembro de 2023).

Sabemos, a partir da disciplina antropológica, que as culturas são complexas, compostas por partes distintas que, interligadas, funcionam como um sistema organizado. O olhar antropológico, dedicado a observar culturas, busca analisar o contexto geral e examinar as ligações de cada parte. “Uma das características da abordagem antropológica é que se esforça e leva tudo em conta, isto é, de estar atenta para que nada lhe tenha escapado” (Laplantine, 2007, p. 156). A *calonidade líquida* desafia o olhar antropológico por ser um fenômeno cuja *hidridação* é intensificada continuamente, e de forma acelerada, especialmente quando os fluxos migratórios e/ou os processos de sedentarização são intensos – onde, em ambos os casos, há contato direto e indireto com pluralidades geográficas e suas singularidades culturais.

Num mundo “globalizado” as comunidades Calon, no mundo inteiro, passam por esses processos, uma vez que a fluidez dos contatos interculturais comuns aos ciganos lhes conduzem a essas vivências e “câmbios”. Como sabemos – e esse assunto já foi amplamente discutido (cf. Sahlins, 1997) – as culturas não estão morrendo (aplicando-se ao nosso assunto: “os Calon não estão desaparecendo”), mas se reinventando. Latour (1996, p. 5) escreve sobre isso ao dizer que:

As culturas supostamente em desaparecimento estão, ao contrário, muito presentes, ativas, vibrantes, inventivas, proliferando em todas as direções, reinventando seu passado, subvertendo seu próprio exotismo, transformando a antropologia tão repudiada pela crítica pós-moderna em algo favorável a elas [...] Essas culturas, tomadas de um novo ímpeto, são fortes demais para que nos demorem sobre nossas infâmias passadas ou nosso atual desalento.

Essa dinâmica, que pode ser vista como uma “resistência reelaborativa” à luz de novos tempos e contextos, pode ser analisada a partir de diferentes etnografias. Em produções futuras, deste autor e/ou de outros, em tempo oportuno, poderemos pensar nas configurações políticas, nas relações de gênero, nas questões do trabalho e economia, etc., no entanto, para o presente trabalho me detenho a dois aspectos, apenas como ensaio.

Primeiro, a questão da moradia e, segundo, a religiosidade. Quais são os rearranjos sociais gerados, produzidos, exigidos ou decididos que se difundem dessas questões?

Pensando em moradias, consideremos o caso da comunidade Calon da cidade de Sousa-PB, cujo grupo vivencia um processo de sedentarização que já dura mais de quatro décadas. Alguns antropólogos realizaram pesquisas de campo na referida comunidade, produzindo um conhecimento útil para pensarmos na *calonidade líquida* (Goldfarb, 2013; Moonen, 1993; Siqueira, 2014).

Goldfarb (2013) nos apresenta um olhar antropológico em relação ao “tempo de morada” dos Calon de Sousa, relacionando-o à memória étnica, revelando as tensões do processo de sedentarização e suas implicações decorrentes da assimilação sociocultural num tempo presente. O grupo, que antes tinha um modo de vida nômade, agora se encontra “parado” num mesmo lugar, tendo que se adaptar a uma nova lógica (a da sedentarização) que afeta sua visão de mundo, identidade e cultura. Agora, com uma identidade “descentrada”, isto é, “deslocada ou fragmentada” (Hall, 2011, p. 8), que se forma na substituição de diferentes elementos, dentre os quais a moradia – antes em barracas e agora em residências de taipa ou alvenaria – percebe-se o momento do “derretimento dos sólidos anteriores” (identificados nos relatos do que foi chamado de “tempo de atrás”, categoria nativa).

As concepções sobre o tempo de atrás (nomadismo) são construídas em oposição ao tempo de morada (sedentarização). Em várias entrevistas deparei-me com as denominações, “privados” ou “trancados”, usadas para definir a vida de moradia quando comparada com a “vida de liberdade” da época do nomadismo (Goldfarb, 2013, p. 152).

Tal percepção demonstra um processo de exigente reelaboração, tal como uma “calibragem identitária, cultural e social” diante de um novo cenário. Se antes sentenças definitórias de identidade podiam ser descritas como “ser cigano é o mesmo que viver em barracas, em condição nômade”, o mesmo não pode ser dito hoje, em que o “ser cigano” está, na prática, desconectado de barracas e de viagens. O “ser cigano” precisa, agora, de novas bases para se afirmar, uma vez que elementos da cultura anterior (o “velho sólido”) foram e/ou estão sendo dissolvidos: “Assim, a sedentarização é concebida como um movimento propiciador de perdas culturais” (*ibidem*, p. 154).

Nessa dinâmica, “o essencial é que traços diacríticos sejam reforçados para que a identidade cultural seja mantida” (*ibidem*, p. 156), o que conduz a comunidade à novas configurações socioculturais, pois que precisam adaptar seus códigos tidos como

“essenciais” a uma nova realidade, bem como se veem obrigados a criar outros, de forma a constituírem a (auto)imagem cigana customizada num novo tempo e lugar. E aí está a *calonidade líquida* do referido grupo: sua solidez anterior, no “tempo de atrás”, se “derreteu” pela via da “liquefação” da mudança de cultura de mobilidade, do nomadismo para o sedentarismo.

Por isso, diz Maria, cigana, interlocutora de Goldfarb (cf. *ibidem*, p. 158): “*O que mudou é que agora nós temos residências fixas, não somos mais nômades e muitos já fazem parte da sociedade, já temos mais uma influência na sociedade*”. “Deste modo, os jovens sublinham os benefícios da cidade: acesso à escola e mais influência junto aos jurons<sup>11</sup> – numa busca por estilos de vida “mais modernos”, marcando um desejo de integrar-se à “sociedade juron” e ao “mundo do consumo” (*id.*).

O segundo caso tem a ver com a religiosidade. O contato Calon com a sociedade envolvente gera o que Fernando Ortiz ([1940] 2022) chamou de *transculturación*, e que Malinowski resumiu como um processo de trocas (*toma y daca*), tal como o ciclo de Stross, em relação a *hidridação*.

Todo cambio de cultura, o como diremos desde ahora en lo adelante, toda transculturación, es un proceso en el cual siempre se da algo a cambio de lo que se recibe; es un “toma y daca”, como dicen los castellanos. Es un proceso en el cual ambas partes de la ecuación resultan modificadas. Un proceso en el cual emerge una nueva realidad, compuesta y compleja; una realidad que no es una aglomeración mecánica de caracteres, ni siquiera un mosaico, sino un fenómeno nuevo, original e independiente (Malinowski In: Ortiz, [1940] 2022, p. 125).

Objetivamente podemos pensar a partir da análise de Cantón Delgado (2004) acerca dos *gitanos pentecostales* na Espanha, que, no processo de “derretimento de sólidos” criaram “*un movimiento religioso específicamente gitano*”, cuja constituição é “*unicamente por gitanos*” (Cantón Delgado *et al.*, 2004, p. 66). Esse fenômeno de *calonidade líquida* gerou uma igreja

[...] *que han hecho suya y con la que han ressignificado una vertiente del cristianismo reformado en cuyo texto normativo – la Biblia – quedaría recogido para ellos el destino mismo del pueblo gitano. Pero si podemos afirmar que se há llegado a convertir en una iglesia gitana no es sólo debido al creciente número de gitanos convertidos sino, sobre todos, a que la conversión y la pertinencia a una congregación evangélica de la denominación Filadelfia se há vuelto un elemento más, para muchos un elemento decisivo, de distinción étnica (id.)*.

---

<sup>11</sup> Termo do dialeto nordestino do idioma dos Calon (*chibi*) que significa “não cigano”.

Essa “ressignificação” do cristianismo reformado – de linha pentecostal – bem poderia ser compreendido como uma “*calonização*”, processo esse de adoção de elementos externos (não ciganos), transformados, a partir de então, em seus próprios traços diacríticos (Barth, 2011). Não obstante a referida religião ter sido informada e inserida, primeiramente por um agente externo (o pastor francês, não cigano, Clement Le Cossec; cf. 1991), a *calonização* a tornou uma “religião cigana”, de forma que, como fenômeno sociorreligioso, chegou a alcançar 200 mil *gitanos* (cf. Phillips; Myers, 2003).

Esse processo, todavia, também ocorre no Brasil, não somente relacionado à religiosidade evangélica (cf. Souza, 2017), mas também em relação ao catolicismo. Quanto a isso, Senna (2005) nos apresenta relatos interessantes. Diferentemente do caso dos ciganos pentecostais da Espanha, os Calon de Utinga-BA, ressignificaram a própria imagem da santa católica Nossa Senhora Aparecida, submetendo-a ao processo de “liquefação” interna, derretendo “figuras sólidas” anteriores, como por exemplo, a da Santa Sara Kali, ou, quem sabe, da deusa hindu Kali<sup>12</sup>. Fato é que a Nossa Senhora Aparecida, uma vez *calonizada*, se torna uma figura mitológica interna, do próprio grupo, dando-nos a indicação do processo de “hibridação”, que produz uma “versão de cultura (religiosa) *calônica*” remodelada a partir de uma nova narrativa binária, que tanto afeta a *calonidade* como a própria história da trajetória da santa, que agora se encontra no universo Calon.

No relato abaixo, da cigana Rubenan Francisca (cf. Senna, 2005, p. 171), temos a exemplificação dessa mescla e transformação cultural:

Antigamente, quando os ciganos, acompanhados por Nossa Senhora, andavam juntos pelos campos, de fazenda em fazenda iam pedindo rancho (solicitando alimentos). Mas, como nem sempre conseguiam, a virgem pedia às ciganas que colhessem, nas roças, batatas, espigas de milho e melancias (plantas comuns da região – pode ser uma adequação mítica) para alimentarem as crianças.

Outra narrativa associa a santa aos ciganos de forma afetiva, considerando sua corporalidade, memória materna e comportamentos. Rubenan Francisca diz que

Os ciganos são abençoados porque Nossa Senhora deu mama aos seus filhos e, por esse motivo, ganharam o direito de xingar, já que a salvação está assegurada nas mãos de Deus, faça o que fizerem, menos o crime (possuem

---

<sup>12</sup> Em alguns lugares da Europa os ciganos são devotos de Santa Sara Kali. Essa santa tem alguma semelhança com a Deusa Kali do hinduísmo. Nas palavras de Mio Vacite (*apud* Campos, 1999, p. 30), “Santa Sara é nossa padroeira mundial, mas como os ciganos adotam a religião do país em que vivem, a padroeira dos ciganos no Brasil é a Nossa Senhora de Aparecida, coincidentemente de pele negra”.

noções contraditórias sobre o que seria um ato criminoso). Adquiriram, também, o direito de roubar não ciganos (o que seria um ato de esperteza e não, a rigor, furto ou roubo) para não passar fome, por que, se isso acontecesse, aqueles que foram amamentados por Maria, teriam sido aleitados em vão” (Francisca *apud Ibidem*, p. 170-171).

Esses exemplos apontam esse processo de mudanças culturais, vinculadas a autopercepções identitárias, com efeitos sociais, políticos e eventualmente econômicos – já que os elementos “importados” trazem consigo novas demandas, que podem incluir novos investimentos. O “derretimento dos sólidos”, portanto, é dialético e move a *calonidade* em seu “ciclo de hibridação particular”, gerando suas novas versões, com novos códigos e traços.

## Conclusão

As mudanças culturais, e que afetam a percepção identitária dos Calon, se dão por diferentes formas, ora impositivas, ora circunstanciais, ora por livre escolha individual e/ou coletiva. A oportunidade dos Calon de Sousa, ao receberem apoio político para se estabelecerem na cidade, os levou a decisão de parar, e com isso experimentaram (e ainda experimentam) grandes mudanças em todo o seu modo de vida. Por outro lado, as perseguições e/ou expulsões contra alguns grupos Calon itinerantes lhes impõem o contato com diferentes multiversos culturais, que por sua vez lhes influenciam, alterando seus modos de vida.

Da mesma forma, os processos de *calonização* de elementos externos, sejam religiosos, tecnológicos, habitacionais, linguísticos ou de outras naturezas, lhes provoca uma reorganização cultural, uma reelaboração identitária a partir da *calonidade*, gerando novas “versões” Calon, adaptadas no tempo e espaço. Essas são as dinâmicas próprias dos contatos interculturais, da exposição às mudanças de ambientes sociais, políticos e econômicos, e das estratégias de sobrevivência.

Por isso, num mundo versátil, plural, difuso, a *calonidade líquida*, híbrida e flexível, é um fenômeno de resistência étnica, onde a homogeneidade é apenas um discurso (especialmente em contextos políticos e/ou etnocêntricos), e a heterogeneidade é uma configuração de ordem prática. Diante disso, o “ser Calon” é um desafio aos estereótipos que desenham e divulgam a ciganidade como uma monocultura “sólida”. Ao que parece, a “liquidez” característica das dinâmicas de vida Calon desafiam até a

definição legal que lhes é atribuída como um dos “povos e comunidades tradicionais” brasileiros.

Ao invés de “grupos culturalmente diferenciados” – tal como aponta o Decreto 6.040, de 7 de fevereiro de 2007 (Brasil, 2007) acerca dos Povos e Comunidades Tradicionais – os Calon bem poderiam ser definidos, no sentido em que aqui falamos, como “grupos culturalmente adaptáveis”. O que ocorre é que, de acordo com o contexto, reorganizam suas próprias formas de organização social e outras características, ocupando territórios temporária ou permanentemente, (re)criando sua cultura, sociedade, religião etc., utilizando conhecimentos, inovações e práticas internas e externas, e tudo isso porque sua *calonidade* é “líquida”.

Por isso o uso da categoria “cultura cigana” (ou “cultura Calon”), tal como se diz, apontando para uma suposta e imaginária “homogeneidade cultural”, pode ser considerado um equívoco, e a expressão “os ciganos” é apenas uma abstração. Sobre qual “cigano” (etnia, grupo, subgrupo, local etc.) se refere quando se fala em “cultura cigana/Calon”? A ciganidade não é um fenômeno que pode ser definido a partir de estereótipos. Chapéus, botas, vestidos rendados, dentes de ouro são reais apenas em algumas culturas Calon. Danças, crenças, histórias, dialetos estão sempre em processo de mudança, nos inúmeros contextos socioculturais em que se reproduzem.

O “jeito de falar Calon” é, na verdade, apenas e tão somente o “jeito de falar” daquele grupo que afirma “tê-lo”. Não há “religião” ou “padroeira oficial” de “todos os Calon”, nem “lendas”, ou “músicas”, ou “dança coletiva dos Calon no mundo”, mas a *calonidade líquida*, como uma propriedade adaptativa, se “formata” a partir de determinado contexto, entrando por entre as “brechas”, reelaborando suas próprias formas de ser.

## Referências bibliográficas

Acton, T. A.: Oppositions théoriques entre "tsiganologues" et distinctions entre groupes tsiganes In: Patrick Williams (ed.): **Tsiganes: Identité, Évolution**. Actes du Colloque pour le trentième anniversaire des Etudes Tsiganes, S.87-97, Paris, 1989.

Anderson, Benedict. **Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**. Tradução 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.

Barth, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras [1969]. In: Poutignat, Philippe; Streiffenart, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. Tradução Elcio Fernandes. 2. Ed. São Paulo: Ed. Unesp, 2011.

Bauman, Zygmund. **A cultura no mundo líquido moderno**. Tradução Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

\_\_\_\_\_. **Ensaio sobre o conceito de cultura**. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

\_\_\_\_\_. [1999] **Modernidade líquida**. Tradução Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

Brasil. Presidência da República. Decreto nº6.040, de 7 de fevereiro de 2007. **Casa Civil**. Brasília, DF, 7 fev. 2007. Disponível em: <https://bibliotecadigital.mdh.gov.br/jspui/handle/192/7768> Acesso em: 18 jun. 2024.

Campos, Cláudia Camargo de. **Ciganos e suas tradições**. São Paulo: Madras, 1999.

Canclini, Néstor Garcia. **Culturas híbridas**: estratégias para entrar e sair da modernidade. Tradução Heloísa Pezza Cintrão, Ana Regina Lessa. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2019.

Cantón Delgado, M., Marcos Montiel, C. Medina Baena, S. & Mena Cabezas, I., 2004. **Gitanos pentecostales**: una mirada antropológica a la Iglesia Filadelfia em Andalucía. Signatura Demos, Sevilla.

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.

Cooley, Charles Horton. 1902. “The Looking-Glass Self.” Pp. 189 In: **Social Theory: The Multicultural Readings** (2010) edited by C. Lemert. Philadelphia: Westview Press.

Dolabela, Helena. Ciganos como povos e comunidades tradicionais: reconhecimento e direitos territoriais. **Dossiê: ciganos no Brasil: relações entre continuidade, mudança e diferença**. Civitas – Revista de Ciências Sociais, vol. 23, e43113, 2023. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/index.php/civitas/article/view/43113> Acesso em: 11 jun. 2024.

Ferrari, F. **O mundo passa**: uma etnografia dos calon e suas relações com os brasileiros. Tese de Doutorado, Antropologia Social, FFLCH – Universidade de São Paulo 2010.

Fonseca, Isabel. **Enterre-me em pé**: os ciganos e a sua jornada. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

Goldfarb, Maria Patrícia Lopes. **Memória e etnicidade entre os ciganos calon em Sousa-PB**. João Pessoa: Editora da UFPB, 2013.

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.

Hall, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro. 11 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2011.

Kroeber, Alfred L.; Clyde Kluckhohn, **Culture**. A Critical Review of Concepts and Definitions, 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.

Laplantine, François. **Aprender antropologia**. Tradução Marie-Agnês Chauvel. São Paulo: Brasiliense, 2007.

Laraia, Roque de Barros. **Cultura: um conceito antropológico**. 24 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

Latour, Bruno. 1996. “Not the Question”. **Anthropology Newsletter**, 37 (3):1–5.  
Le Cossec, Clement. **My adventures with gypsies: faith-miracles**. Bangalore: The Indian Gypsy Work Fellowship, 1997 [1991].

Lesser, Jeffrey. **A invenção da brasilidade: identidade nacional, etnicidade e políticas de imigração**. São Paulo: Editora UNESP, 2015.

M.S. **Entrevista concedida à Mario Igor Shimura**. São José dos Pinhais, 2023.

Marconi, Maria de Andrade; Presotto, Zelia Maria Neves. **Antropologia: uma introdução**. São Paulo: Editora Atlas, 1985.

Mead, G. H. 1932. “Emergence and identity”. In: **The Philosophy of the Present**, London, England: Open Court Publishing Company, pp. 32-46.

Moonen, Frans. **Rom, sinti e calon: os assim chamados ciganos**. E-texto n.1. Recife: Núcleo de Estudos Ciganos, 2000.

\_\_\_\_\_. **Ciganos calon na Paraíba, Brasil**. Recife: E-texto n.4. Núcleo de Estudos Ciganos, 1993.

Myers, Glenn; Phillips, David. **Nômades**. Camanducaia: Horizontes, 2003.

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.

Ortiz, Fernando. **Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar**. Madrid: Cátedra, 2002 [1940].

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.

Sahlins, Marshall. **O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte I)**. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 41-73, abr., 1997.

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.

Santos, Boaventura de Sousa. Modernidade, identidade e a cultura de fronteira. In: **Tempo Social; Rev. Social**, USP, S. Paulo, 5(1-2): 31-52, 1993 (editado em nov. 1994).

Senna, Ronaldo. **A seda esgarçada: configuração sociocultural dos ciganos de Utinga**. Feira de Santana: Universidade Estadual de Feira de Santana, 2005.

Shimura, Mário Igor. **Ser cigano: a identidade étnica em um acampamento calon itinerante**. 2017. 169 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Universidade Estadual de Maringá (UEM) - Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais – PGC. Maringá, Paraná, 2017. Disponível em: <https://pgc.uem.br/arquivos-dissertacoes/mario-igor-shimura.pdf> Acesso em: 18 jun. 2024.

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.

Silverman, Marilyn. **Ethnography and development: the work of Richard F. Salisbury**. Montreal, QC, McGill University Libraries, 2004.

Siqueira, Robson de Araújo. **Os calon do município de Sousa-PB: dinâmicas e transformações culturais**. Recife: Editora UFPE, 2014.

Souza, Maráisa 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 jun. 2024.

Stross, Brian. **The Hybrid Metaphor: From Biology to Culture**. *The Journal of American Folklore*. Vol. 112, No. 445, Theorizing the Hybrid, Published By: American Folklore Society. (Summer, 1999), pp. 254-267.

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.