



UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO MULTIDISCIPLINAR
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PATRIMÔNIO, CULTURA E SOCIEDADE

FÁBIO JOSÉ RÍSPERI ROCHA

**AS INFLUÊNCIAS NA ARTE, RELIGIOSIDADE E COMPORTAMENTOS DOS
CIGANOS POR MEIO DAS REFERÊNCIAS CULTURAIS DA FAMÍLIA
STANESCON BATULI NO RIO DE JANEIRO.**

NOVA IGUAÇU
2026





FÁBIO JOSÉ RÍSPERI ROCHA

**AS INFLUÊNCIAS NA ARTE, RELIGIOSIDADE E COMPORTAMENTOS DOS
CIGANOS POR MEIO DAS REFERÊNCIAS CULTURAIS DA FAMÍLIA
STANESCON BATULI NO RIO DE JANEIRO.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Patrimônio, Cultura e Sociedade da Universidade
Federal Rural do Rio de Janeiro, como requisito parcial
para a obtenção do grau de Mestre em Patrimônio,
Cultura e Sociedade.

Orientadora: Profa. Dra. Elis Regina Barbosa Angelo.

NOVA IGUAÇU
2026

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Biblioteca Central / Seção de Processamento Técnico

Ficha catalográfica elaborada
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

RR672a
i Rocha, Fábio José Rísperi, 1985-
AS INFLUÊNCIAS NA ARTE, RELIGIOSIDADE E
COMPORTAMENTOS DOS CIGANOS POR MEIO DAS REFERÊNCIAS
CULTURAIS DA FAMÍLIA STANESCON BATULI NO RIO DE
JANEIRO / Fábio José Rísperi Rocha. - Nova Iguaçu, 2026.
111 f. : il.

Orientadora: Elis Regina Barbosa Angelo.
Dissertação(Mestrado). -- Universidade Federal Rural
do Rio de Janeiro, Pós-Graduação em Patrimônio, Cultura
e Sociedade, 2026.

1. Ciganos. 2. Kalderash. 3. Identidade Cultural.
4. Patrimônio Imaterial. 5. Resistência. I. Angelo,
Elis Regina Barbosa, 1973-, orient. II Universidade
Federal Rural do Rio de Janeiro. Pós-Graduação em
Patrimônio, Cultura e Sociedade III. Título.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

This study was financed, in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) Finance Code 001.



**MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PATRIMÔNIO, CULTURA E
SOCIEDADE**



TERMO Nº 241 / 2026 - PPGPACS (12.28.01.00.00.00.22)

Nº do Protocolo: 23083.018438/2026-14

Nova Iguaçu-RJ, 24 de abril de 2026.

FÁBIO JOSÉ RÍSPERI ROCHA

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Patrimônio, Cultura e Sociedade no Programa de Pós-Graduação em Patrimônio, Cultura e Sociedade, Área de Concentração Patrimônio Cultural: Memória e Sociedade. DISSERTAÇÃO APROVADA EM 25/02/2026.

(Assinado digitalmente em 25/04/2026 11:48)

DEBORA PIRES TEIXEIRA
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR
DHSS (12.28.01.00.00.00.10)
Matrícula: 1880735

(Assinado digitalmente em 25/04/2026 14:35)

ELIS REGINA BARBOSA ANGELO
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR
DeptAdT/IM (12.28.01.00.00.82)
Matrícula: 1744846

(Assinado digitalmente em 25/04/2026 17:16)

EULER DAVID DE SIQUEIRA
CHEFE DE DEPARTAMENTO - SUBSTITUTO
DeptAdT/IM (12.28.01.00.00.82)
Matrícula: 1243562

(Assinado digitalmente em 24/04/2026 20:39)

THIAGO DE SOUZA DOS REIS
ASSINANTE EXTERNO
CPF: 106.055.867-05

Visualize o documento original em <https://sipac.ufrj.br/public/documentos/index.jsp> informando seu número: **241**, ano: **2026**, tipo: **TERMO**, data de emissão: **24/04/2026** e o código de verificação: **c0fbe0c638**

RESUMO

ROCHA, Fábio José Rísperi. As influências na arte, religiosidade e comportamentos dos ciganos por meio das referências culturais da família Stanescon no Rio de Janeiro. 2026. 105 folhas. Dissertação (Mestrado em Patrimônio, Cultura e Sociedade) – Programa de Pós-Graduação em Patrimônio, Cultura e Sociedade, Instituto Multidisciplinar, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Nova Iguaçu, 2026.

A presente dissertação investiga de que forma as referências culturais, religiosas e comportamentais associadas à figura pública de Mirian Stanescon Batuli e ao clã Kalderash contribuem para a construção e afirmação das identidades ciganas no estado do Rio de Janeiro. O estudo parte da constatação de que a história e a cultura dos povos ciganos têm sido sistematicamente invisibilizadas ou reduzidas a estereótipos no contexto brasileiro. A pesquisa é de natureza qualitativa, com abordagem exploratória e interpretativa, apoiando-se na análise de fontes documentais e midiáticas, como entrevistas, registros audiovisuais, documentos legislativos e produções acadêmicas. Ao longo do trabalho, são mobilizadas categorias teóricas como identidade cultural, alteridade, dominação simbólica, hibridismo e apropriação cultural para compreender os processos de patrimonialização e resistência cultural no meio urbano. A dissertação está estruturada em três capítulos interligados: o primeiro trata da história e diáspora do povo romani, com foco na origem do grupo Kalderash; o segundo capítulo examina a inserção e atuação dos Kalderash no Brasil, evidenciando práticas de resistência diante das políticas excludentes; e o terceiro capítulo analisa estratégias identitárias e de visibilidade protagonizadas por lideranças ciganas em contextos contemporâneos. Os resultados revelam que, mesmo diante de marginalização histórica e institucional, as comunidades Kalderash mantêm vivas suas práticas culturais e religiosas, reafirmando suas identidades de maneira ativa e dinâmica. Conclui-se que essas práticas constituem formas de resistência e reexistência frente aos processos de apagamento e estigmatização social.

Palavras-chave: ciganos; kalderash; identidade cultural; patrimônio imaterial; resistência.

RESUMEN

ROCHA, Fábio José Rísperi. As influências na arte, religiosidade e comportamentos dos ciganos por meio das referências culturais da família Stanescon no Rio de Janeiro. 2026. 105 folhas. Dissertação (Mestrado em Patrimônio, Cultura e Sociedade) – Programa de Pós-Graduação em Patrimônio, Cultura e Sociedade, Instituto Multidisciplinar, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Nova Iguaçu, 2026.

La presente disertación investiga cómo las referencias culturales, religiosas y de comportamiento asociadas a la figura pública de Mirian Stanescon Batuli y al clan Kalderash contribuyen a la construcción y afirmación de las identidades gitanas en el estado de Río de Janeiro. El estudio parte del reconocimiento de que la historia y la cultura del pueblo gitano han sido sistemáticamente invisibilizadas o reducidas a estereotipos en el contexto brasileño. La investigación es de naturaleza cualitativa, con enfoque exploratorio e interpretativo, y se apoya en el análisis de fuentes documentales y mediáticas, como entrevistas, registros audiovisuales, documentos legislativos y producciones académicas. A lo largo del trabajo, se movilizan categorías teóricas como identidad cultural, otredad, dominación simbólica, hibridez y apropiación cultural para comprender los procesos de patrimonialización y resistencia cultural en el medio urbano. La disertación está estructurada en tres capítulos interconectados: el primero aborda la historia y diáspora del pueblo romaní, con énfasis en el origen del grupo Kalderash; el segundo examina la inserción y actuación de los Kalderash en Brasil, destacando prácticas de resistencia ante políticas excluyentes; y el tercero analiza las estrategias identitarias y de visibilidad protagonizadas por líderes gitanos en contextos contemporáneos. Los resultados revelan que, a pesar de la marginación histórica e institucional, las comunidades Kalderash mantienen vivas sus prácticas culturales y religiosas, reafirmando activamente sus identidades. Se concluye que tales prácticas constituyen formas de resistencia y reexistencia frente a los procesos de borrado e estigmatización social.

Palabras clave: gitanos; kalderash; identidad cultural; patrimonio inmaterial; resistencia.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Mapa identificando a migração cigana a partir da Índia.	23
Figura 2 - Gravura das invasões do sultão Mahmud de Ghazni (Ferdinand Koci).	24
Figura 3 - Elymar Santos e a cigana Mirian recriam capa do LP 'Vida de Cigano'.	46
Figura 4 - Missa campal pelo dia de Santa Sara Kali em Nova Iguaçu.	47
Figura 5 - Interior de uma casa de ciganos, de Debret	65
Figura 6 - Mirian Stanescon Batuli com seus irmãos Leonor e Carlinhos e sua mãe Elza Stanescon Batuli.	70
Figura 7 - Avós maternos de Mirian Stanescon Batuli.	71
Figura 8 - Mirian Stanescon Batuli em sua formatura em 1973.	73
Figura 9 - Mirian Stanescon entre o Presidente Lula e a Primeira-Dama Marisa, em 2007	77
Figura 10 - Trajes, danças e músicas ciganas.	82
Figura 11 - Casamento de Mirian Stanescon e Fernando Siqueira em 1980.	83
Figura 12 - Mirian Stanescon desfilando no carnaval de 2013 pela escola de samba Beija-Flor de Nilópolis	84
Figura 13 - Santinho com oração à Santa Sara Kali.	86
Figura 14 - Dara (Tereza Seibnitz) e Igor (Ricardo Macchi) em Explode Coração	91

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1 ENTRE A HISTÓRIA E A DIÁSPORA CIGANA	14
1.1 Sobre a Gênese Histórica Cigana	14
1.2 Disputas Históricas e Simbólicas Sobre a Gênese Cigana	17
1.3 Língua e Migração Cigana	22
1.4 Os Ciganos no Velho Mundo	28
1.5 Transformações Históricas e Representações dos Povos Ciganos no Século XX	33
2 HISTÓRIA, ETNIA (CLÃ) KALDERASH E AS QUESTÕES CULTURAIS	36
2.1 Os Maiores Grupos Ciganos	36
2.2 História e Etnia (Clã) Kalderash	41
2.3 Língua e Oralidade entre os Kalderash	51
2.4 Diáspora Cigana para o Brasil e os Conflitos Excludentes	54
3 CIGANOS E AS IDENTIDADES NO RIO DE JANEIRO	61
3.1 Ciganos no Rio de Janeiro: Identidades e Representações	61
3.2 Mirian Stanescon Batuli: Identidade, Luta e Legado de uma Cigana Kalderash	69
3.2.1 A Celebração de Santa Sara Kali em 2025 no Rio de Janeiro: Tradição, Representatividade e Resistência Cultural dos Ciganos	76
3.3 Apropriações da Cultura Cigana na sua Diversidade (I) Material	88
3.4 As Comunidades Ciganas no Rio de Janeiro e o Desafio da Interculturalidade	96
CONSIDERAÇÕES FINAIS	99
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	101

INTRODUÇÃO

A presente dissertação propõe uma investigação crítica e aprofundada sobre as manifestações culturais, os processos de resistência e os modos de vida dos ciganos do clã Kalderash no Rio de Janeiro, com ênfase na atuação pública e simbólica da liderança de Mirian Stanescon Batuli. A abordagem se apoia em fontes bibliográficas, registros audiovisuais, documentos públicos, entrevistas disponibilizadas em mídias abertas e literatura acadêmica produzida sobre o tema.

A pesquisa parte da compreensão de que, embora os povos ciganos possuam uma longa história de presença no Brasil e no mundo, suas vivências ainda são muito marcadas por estereótipos ou simplificações, tanto nas políticas públicas quanto na historiografia dominante. É nesse cenário que lideranças como Mirian Stanescon Batuli emergem como figuras-chave para a compreensão das formas de resistência cultural, mediação institucional e afirmação étnica no contexto urbano fluminense.

A escolha do tema se deu a partir da constatação de que os estudos acadêmicos voltados para as culturas ciganas no Brasil ainda são escassos, fragmentados e, muitas vezes, atravessados por estereótipos. Diante desse quadro, observa-se a necessidade contribuir para a superação dessas lacunas, oferecendo uma perspectiva crítica e comprometida com os povos ciganos.

Essa escassez de estudos rigorosos e sensíveis não é apenas um vazio acadêmico, mas parte de um processo mais amplo de apagamento. A escassez de narrativas ciganas no registro historiográfico dominante permite que versões parciais ou distorcidas se consolidem como verdade oficial, perpetuando estigmas e invisibilizações. Veja, no romance distópico chamado *1984*, o autor George Orwell escreve uma afirmação instigante, questionando verdades ou mentiras: “(...) se todos os registros contassem a mesma história – então a mentira entrou para a história e se tornou verdade. “*Quem controla o passado*”, dizia o slogan do Partido, “*controla o futuro: quem controla o presente controla o passado*” (Orwell, 2009, p.75).

Embora inserida em um contexto literário específico, a reflexão proposta por Orwell é uma boa metáfora para se pensar os riscos de uma história oficial sem contranarrativas. Quando não se produzem estudos comprometidos com a escuta das memórias e experiências de grupos dissidentes ou marginalizados, abre-se espaço para que o passado seja continuamente moldado por lógicas de dominação e exclusão.

A partir da articulação entre patrimônio cultural, memória coletiva e identidade étnica, este trabalho busca preencher lacunas existentes na produção acadêmica, oferecendo um olhar

comprometido com a valorização das vozes ciganas. Assim, essa investigação se estrutura em torno da análise de fontes secundárias que tratam da presença cigana no estado do Rio de Janeiro, com destaque para materiais como entrevistas televisivas (incluindo a participação de Mirian Stanescon no extinto programa do Jô Soares e no Globo Repórter, ambos exibidos pela TV GLOBO), reportagens jornalísticas, artigos científicos, livros, teses, dissertações e documentos históricos, inclusive de origem portuguesa, que ajudam a contextualizar os fluxos migratórios e os marcos jurídicos que impactaram os povos ciganos no Brasil.

A relevância científica desta pesquisa está ancorada na possibilidade de construir, por meio dessas fontes, uma narrativa que articule a memória coletiva, identidade étnica e práticas culturais como dispositivos de resistência e reexistência. Ao valorizar as expressões artísticas, religiosas, linguísticas e políticas dos povos ciganos, a dissertação visa não apenas contribuir para o fortalecimento de sua memória social, mas também questionar modelos hegemônicos e eurocêntricos de representação cultural no Brasil.

Para a análise proposta nesta dissertação, adota-se uma perspectiva teórica interdisciplinar, articulando contribuições da antropologia, da história cultural, dos estudos pós-coloniais e da sociologia crítica. Conceitos-chave como alteridade (Said, 2007; Todorov, 1999), identidade cultural (Hall, 2006), hibridismo (Bhabha, 1998), poder disciplinar (Foucault, 1987) e dominação simbólica (Bourdieu, 1989) serão mobilizados de forma integrada para compreender como se constituem os processos de resistência e afirmação étnica entre os ciganos Kalderash, com foco na atuação de Mirian Stanescon Batuli.

O conceito de alteridade, conforme formulado por Edward Said (2007), é essencial para compreender a forma como os povos ciganos têm sido historicamente representados a partir de um olhar externo, ocidental e eurocêntrico, que os reduz à condição de “outros” exóticos ou desviantes. Tzvetan Todorov (1999), por sua vez, aprofunda esse debate ao destacar como o encontro com o “outro” é quase sempre marcado por tentativas de assimilação, negação ou inferiorização. Essa negação da alteridade se traduz, no caso dos ciganos, em processos de marginalização institucional, repressão cultural e estigmatização simbólica.

No campo das identidades, Stuart Hall (2006) propõe a compreensão da identidade cultural como uma construção social, histórica e contingente, ou seja, não essencializada, mas produzida em contextos específicos e por meio de relações de poder. Essa perspectiva é particularmente produtiva para analisar como os Kalderash constroem e negociam suas formas de pertencimento, especialmente em contextos urbanos como o da Baixada Fluminense, onde a visibilidade pública e a patrimonialização da cultura cigana coexistem com dinâmicas de exclusão social.

A noção de hibridismo cultural, conforme desenvolvida por Homi Bhabha (1998), será utilizada para compreender os processos de reconfiguração identitária vividos pelos ciganos em contato com outras tradições religiosas, culturais e políticas. A atuação de Mirian Stanescon Batuli como liderança espiritual e política é um exemplo da articulação de elementos tradicionais e contemporâneos, criando formas híbridas de existência cultural que desafiam a lógica da pureza étnica ou da identidade fixa.

No que diz respeito às relações de poder, Michel Foucault (1987) oferece ferramentas conceituais para analisar como as práticas discursivas, inclusive aquelas sobre os ciganos, funcionam como dispositivos de disciplinamento, vigilância e exclusão. O poder, em sua concepção, não é apenas repressivo, mas produtivo: ele organiza saberes, regula condutas e define os modos legítimos de ser e de falar no espaço público. Isso se manifesta, por exemplo, nas formas como a cultura cigana é representada na mídia, nos discursos institucionais ou nas políticas públicas.

Por fim, a teoria da dominação simbólica de Pierre Bourdieu (1989) contribui para a compreensão dos mecanismos sutis de reprodução das desigualdades culturais. Ao identificar que certas formas de linguagem, estética ou comportamento são legitimadas como superiores, geralmente as da elite hegemônica, enquanto outras são desqualificadas, o autor nos ajuda a compreender como práticas culturais de minorias étnicas, como os povos ciganos, são frequentemente reduzidas à superstição, em vez de serem reconhecidas como expressões legítimas de uma identidade étnica.

Como objetivo geral, destaca-se: Compreender como as referências culturais, religiosas e comportamentais associadas à figura pública de Mirian Stanescon Batuli, bem como ao clã Kalderash, contribuem para a formação e afirmação das identidades ciganas no estado do Rio de Janeiro, a partir de registros disponíveis em fontes documentais e midiáticas.

Como objetivos específicos, pretende-se: (1) Identificar os principais elementos de memória e identidade presentes nas entrevistas, discursos públicos e representações sobre Mirian Stanescon Batuli; (2) Analisar como práticas culturais ciganas são apropriadas, ressignificadas ou preservadas em contextos urbanos fluminenses; (3) Investigar as estratégias simbólicas de resistência presentes nos discursos, nos rituais religiosos e nas expressões artísticas registradas em mídias abertas e in loco em festividades; (4) Refletir sobre os limites e possibilidades da patrimonialização das culturas ciganas em um contexto de exclusão e disputa por reconhecimento.

A pergunta norteadora da pesquisa se concentra em: Como as referências culturais da família Stanescon Batuli contribuem para a preservação, resistência e afirmação da identidade cigana Kalderash no contexto urbano do Rio de Janeiro?

Como hipótese, parte-se da premissa de que as práticas culturais, espirituais e comportamentais dos ciganos funcionam como formas ativas de resistência frente ao apagamento histórico e à marginalização, articulando memória, tradição e transformação social.

Quanto aos procedimentos metodológicos, a pesquisa adota uma abordagem qualitativa, de natureza exploratória e interpretativa, centrada em análise documental e midiática. O corpus da investigação será composto por: (1) Fontes audiovisuais públicas, como entrevistas de Mirian Stanescon Batuli, vídeos em plataformas digitais e registros de eventos; (2) Documentos institucionais, como legislações sobre os povos ciganos, registros da Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro - ALERJ, atas de conselhos e publicações de órgãos oficiais; (3) Textos acadêmicos, incluindo artigos, livros, teses e dissertações que abordem a cultura Kalderash, as políticas públicas voltadas aos povos ciganos; (4) Fontes históricas relevantes, como arquivos portugueses e brasileiros que ajudem a contextualizar a presença cigana no país.

A oralidade, ainda que acessada de forma indireta (por meio de vídeos e entrevistas gravadas), será valorizada como fonte legítima de saber e tratada como forma de “memória performada” (Pollak, 1989; Halbwachs, 2006), integrando o arcabouço metodológico que articula cultura e experiência vivida.

Assim, a presente dissertação está estruturada em três capítulos, cada um deles articulado para contribuir com a compreensão sobre os processos de construção e afirmação da identidade cigana Kalderash no estado do Rio de Janeiro. A partir do Capítulo 1 – Entre a história e a diáspora cigana, desenvolve-se uma análise histórica e teórica sobre a origem dos povos ciganos, destacando suas rotas migratórias, a diversidade de grupos e subgrupos e os processos de marginalização aos quais foram submetidos ao longo dos séculos. Este capítulo também enfatiza a construção identitária em trânsito, pautada na oralidade, nos deslocamentos e nas negociações simbólicas em diferentes contextos geográficos e históricos. O Capítulo 2 – História, etnia (clã) Kalderash e as questões culturais aprofunda a presença dos ciganos Kalderash no Brasil. Analisa a diáspora para o território brasileiro, os conflitos excludentes enfrentados, o apagamento social promovido por políticas estatais e a ressignificação das práticas culturais como forma de resistência. Também são discutidos os elementos linguísticos, religiosos e familiares que sustentam a coesão e a memória coletiva do grupo. Já o Capítulo 3 – Ciganos e as identidades no Rio de Janeiro volta-se à atuação contemporânea de lideranças como Mirian Stanescon Batuli, investigando como as referências culturais, espirituais e

políticas associadas ao clã Kalderash se manifestam como formas simbólicas de resistência. O capítulo discute as apropriações imateriais da cultura cigana, as tensões entre visibilidade e invisibilidade social, e os processos de preservação e reinvenção da identidade em meio a contextos urbanos marcados pela exclusão, articulando os conceitos de memória, tradição e representação com base em autores como Stuart Hall, Homi Bhabha e Tzvetan Todorov.

1 ENTRE A HISTÓRIA E A DIÁSPORA CIGANA

Este capítulo propõe apresentar um panorama da história, cultura e identidade dos povos ciganos, por meio de uma abordagem interdisciplinar, que articula história, antropologia, linguística, sociologia e estudos culturais. Assim, pretende-se lançar luz sobre os processos de estigmatização, resistência e ressignificação identitária enfrentados pelos povos ciganos ao longo dos séculos.

A análise é organizada em cinco eixos principais: a gênese histórica e folclórica do povo cigano; as disputas históricas e simbólicas sobre a gênese cigana; a língua e migração cigana; os ciganos no velho mundo; e, por fim, povos ciganos e transformações históricas no século XX. O tratamento dos dados foi realizado com base em fontes bibliográficas diversas, combinando autores clássicos como Angus Fraser, Frans Moonen, Ian Hancock e Michel Foucault, com estudos contemporâneos nacionais como Débora Soares Karpowicz e Rodrigo Corrêa Teixeira, além de documentos históricos, registros audiovisuais, legislação e produções da própria comunidade cigana.

Destaca-se, neste percurso, a ênfase nas formas de oralidade, na espiritualidade e nos modos de vida que desafiam modelos normativos de organização social ocidental. Essas dimensões são compreendidas não apenas como expressões culturais, mas como formas de resistência frente à violência simbólica e institucional exercida pelas sociedades majoritárias.

Ao longo do capítulo, são empregadas teorias críticas para desconstruir estereótipos e revelar os mecanismos de exclusão histórica sofridos pelos ciganos. Conceitos como o de alteridade (Said, 2007) (Todorov, 1999), identidade cultural (Hall, 2007), hibridismo (Bhabha, 1998), poder disciplinar (Foucault, 1987) e dominação cultural (Bourdieu, 1989) são mobilizados para aprofundar o debate. Assim, busca-se construir uma narrativa crítica, reflexiva e comprometida com a justiça histórica e o reconhecimento dos povos ciganos como sujeitos ativos na constituição do nosso passado e do nosso presente.

1.1 Sobre a Gênese Histórica Cigana

A história dos Rom ou Roma – termo que em romani significa “homem” (Batuli, 2007, p.13), Romani ou popularmente conhecidos como Ciganos, é marcada por uma intrincada rede de complexidades e nuances, caracterizada por simbolismos profundos, interações culturais diversificadas e uma constante adaptação a distintos contextos geográficos e sociais (Batuli, 2007, p. 13). A acadêmica e professora Brigitte Grossmann Cairus ensina que: “Embora o uso do termo “cigano” e “rom” aconteça de forma intercambiável, o termo no tempo presente, mais

adequado indica ser “rom” “roma” ou “romani”, este último também podendo se referir à linguagem usada pelos ciganos” (Cairus, 2018, p. 48).

A origem etimológica do termo “cigano” é objeto de debate e permanece incerta, sendo alvo de diversas interpretações. Embora não haja um consenso definitivo, distintas hipóteses têm sido propostas ao longo do tempo. O escritor Donald Kenrick, em sua obra *Historical Dictionary of the Gypsies*, defende a hipótese do termo “cigano” ser originado da palavra “egípcio” e explica que:

A palavra “cigano” é uma abreviação de “egípcio”, o nome pelo qual os imigrantes romanis foram chamados pela primeira vez na Europa Ocidental, porque se acreditava que vinham do Egito. A palavra francesa “gitan” e a espanhola “gitano” também vêm dessa etimologia. A palavra alemã “Zigeuner” e a eslava “tsigan” ou “cigan” têm uma fonte diferente. Elas vêm da palavra grega “athinganos”, que significa “pagão”. Esse termo foi originalmente usado para uma seita herética em Bizâncio e, porque os ciganos que chegaram à Europa não eram cristãos, receberam o nome dessa seita (Kenrick, 2007, p. 37).

Segundo o autor Frans Moonen (2013), essa suposta origem egípcia nasceu no período de imigração para a Europa, quando alguns ciganos diziam ser originários de uma terra chamada “Pequeno Egito”. Os europeus logo imaginaram tratar-se do Egito situado no continente africano, contudo, mais tarde, estudos identificaram que o Pequeno Egito seria, na verdade, uma região situada na Grécia (Moonen, 2013, p. 09).

Em função do romani ser uma língua ágrafa (não escrita), nenhum escrito foi produzido pelos povos ciganos para registrar seu passado; então, não é possível concluir como se identificavam na época. Em sua maioria, pois comumente adotam denominações diferentes, os povos ciganos preferem ser chamados de Romani. Isso ocorre porque a palavra “cigano” decorre de uma crença errada sobre a origem egípcia e tem uma carga histórica associada a estereótipos negativos, além de não representar a diversidade interna desses povos (ENCICLOPÉDIA BRITÂNICA, 2025). Em sua obra *História do Povo Cigano*, o autor e historiador britânico Angus Fraser diz: “Desde o século XV a palavra “cigano” é utilizada como um insulto” (Fraser, 1992, p. 48).

Os Romani são um grupo étnico cuja origem ainda é desconhecida, entretanto, a teoria mais aceita, baseada em estudos e investigações genéticas, históricos e linguísticos, indica que a sua origem remonta à região noroeste do subcontinente indiano, atualmente Paquistão e Índia, aproximadamente entre os séculos V e XI. Contudo, ainda não há comprovação empírica (Moonen, 2013).

As provas linguísticas surgiram por acaso em 1753 quando, numa universidade holandesa, um estudante húngaro descobriu semelhanças entre a língua cigana do seu

país e a língua falada por colegas indianos. Constatou-se assim um evidente parentesco entre as línguas ciganas e o sânscrito. A teoria da origem indiana das línguas ciganas seria divulgada somente anos depois na Alemanha, por Christian Büttner em 1771, por Johann Rüdiger em 1782, e por Heinrich Grellmann em 1783, este o mais conhecido dos três (Moonen, 2013, p. 10).

As evidências linguísticas ligam genealogicamente a língua “romani” (língua indo-europeia pertencente ao ramo indo-ariano) aos dialetos dessa região, especialmente o punjabi (língua indo-ariana falada principalmente na Índia e no Paquistão) e o rajasthani (língua indo-ariana do oeste), indicando uma origem comum.

Grellmann criticou primeiro as teorias linguísticas até então existentes sobre a origem das línguas ciganas, principalmente aquelas que falavam da origem egípcia. Depois fez uma análise de quase quatrocentas palavras e constatou que de cada trinta palavras ciganas, doze a treze eram de origem hindi, uma língua derivada do sânscrito. Apesar de reconhecer que ainda existiam falhas em seu trabalho, acreditou que a origem indiana tinha sido suficientemente comprovada. Na segunda edição de seu livro, Grellmann cita também outros cientistas que na mesma época tinham chegado a conclusões idênticas (Moonen, 2013, p. 10).

Ian Hancock, uma das figuras mais influentes nos estudos sobre o povo Romani, destacou-se por suas contribuições à linguística e à história desse grupo. Em suas análises comparativas, ele estabeleceu uma conexão sólida entre a língua dos ciganos e os idiomas indo-arianos, como o hindi - um dos oficiais da Índia - e o sânscrito, pertencente ao ramo indo-ariano da família indo-europeia. Ao demonstrar que esse idioma integra o conjunto indo-ariano, Hancock evidenciou suas raízes no subcontinente indiano (Hancock, 2005, p. 5). Essa relação linguística não apenas reforça a origem histórica dos ciganos, mas também ressalta a riqueza de sua herança cultural, preservada ao longo de séculos de diáspora.

Frans Moonen (2013), no entanto, lembra da ponderação feita por Angus Fraser (1992) ao ter cuidado para estabelecer certezas sobre a origem de uma etnia apenas por “falar línguas aparentadas”:

Fraser (1992: 22), no entanto, lembra que a “linguística histórica não pode determinar a origem racial e étnica dos indivíduos que falavam Romani..... Não se pode ter certeza que grupos ou povos são racialmente aparentados apenas porque falam línguas aparentadas”. Ou seja, estas semelhanças linguísticas podem significar também, e tão somente, que os assim chamados ciganos, durante muito tempo e por motivos ainda ignorados, viveram na Índia, sem serem e nunca terem sido indianos, ou que tiveram contato com indianos ou não-indianos que falavam o hindi, mas fora da Índia (Moonen, 2013, p. 10).

Além das evidências linguísticas que apontam para a origem indiana do povo Romani, estudos recentes em genética populacional têm aprofundado e fortalecido essa tese. Um exemplo notável é o trabalho de Mendizabal *et al.* (2011), que utilizou dados do DNA mitocondrial e do cromossomo Y para traçar a origem e a dispersão desse povo. Os resultados

indicam que os ancestrais dos povos ciganos europeus partiram do noroeste da Índia há cerca de 1.500 anos, migrando inicialmente para o Irã e, posteriormente, para o sudeste europeu e regiões balcânicas. Essa abordagem multidisciplinar corrobora os achados da linguística histórica, ao mesmo tempo que traz uma nova camada de evidência empírica sobre a trajetória diaspórica dos Romani.

Diante das diversas abordagens existentes sobre a origem dos povos ciganos, esta pesquisa adota, de forma criteriosa, a teoria mais recorrente e consolidada na literatura especializada, segundo a qual os Romani teriam se originado no noroeste do subcontinente indiano, abrangendo as atuais regiões da Índia e do Paquistão. Essa perspectiva é fundamentada em evidências linguísticas, históricas e genéticas amplamente documentadas por estudiosos como Hancock (2005), Moonen (2011), Leite (2014) e Matras (2006), além de ser reconhecida por instituições de referência como a Enciclopédia Britânica (2025). Ressalta-se, contudo, que essa escolha não implica a adoção de uma verdade absoluta, mas sim o alinhamento metodológico com os aportes teóricos que oferecem maior robustez explicativa para os objetivos desta pesquisa. Trata-se, portanto, de uma decisão analítica que reconhece a complexidade e as lacunas ainda existentes na historiografia dos povos ciganos.

1.2 Disputas Históricas e Simbólicas Sobre a Gênese Cigana

A gênese cigana sempre esteve envolta em mistérios e múltiplas interpretações, tornando-se um campo de disputas históricas e simbólicas. Desde os primeiros registros sobre a presença cigana na Europa no século XIV, diversas teorias emergiram para explicar sua origem. Essas narrativas foram construídas não apenas com base em estudos linguísticos e etnográficos, mas também por meio de percepções externas, muitas vezes carregadas de estereótipos e interesses políticos.

No entanto, é imprescindível para compreensão desse processo etimológico que a ideia de cultura, ou seja, como foi sendo para os Romani dentro do seu próprio movimento de deslocamentos humanos, que é uma trajetória já bastante referenciada nos seus apelos vividos, seja aprendido em termos de compreensão do que essa relação signifique, um conceito complexo que inclui conhecimento, crença, arte, moral, lei, costume e todas as demais capacidades e hábitos adquiridos pelo homem enquanto membro da sociedade (Laraia, 2001).

Nessa proporção, e, atento aos estilos forjados por essas complexas relações Pierre Bourdieu (1989) considera hierarquias como meios de transformação desse processo cultural, no qual:

A cultura dominante contribui para a integração real da classe dominante (assegurando uma comunicação imediata entre todos os seus membros e distinguindo-os das outras classes); para a integração fictícia da sociedade no seu conjunto, portanto, à desmobilização (falsa consciência) das classes dominadas; para a legitimação da ordem estabelecida por meio do estabelecimento das distinções (hierarquias) e para a legitimação dessas distinções. Este efeito ideológico produ-lo a cultura dominante dissimulando a função de divisão na função de comunicação: a cultura que une (intermediário de comunicação) é também a cultura que separa (instrumento de distinção) e que legitima as distinções compelindo todas as culturas (designadas como subculturas) a definirem-se pela sua distância em relação à cultura dominante (Bourdieu. 1989, p. 11).

A partir dessa perspectiva, compreender a gênese cigana não se limita a rastrear sua origem geográfica, mas também a analisar como essa identidade foi moldada em diferentes contextos históricos. Entre as principais hipóteses sobre a origem dos ciganos, destacam-se três grandes correntes: (1) a teoria indiana, amplamente aceita por estudos linguísticos e antropológicos; (2) a teoria egípcia, fundamentada em narrativas dos próprios ciganos e em suposições europeias da Idade Média; e (3) outras teorias alternativas, como a armênia e a etíope. Cada uma dessas versões não apenas contribui para a compreensão da trajetória cigana, mas também revela os processos de categorização e apropriação simbólica desse povo ao longo da história.

A teoria indiana é a mais aceita pela historiografia contemporânea e baseia-se em análises linguísticas e etnográficas que demonstram a relação do idioma romani com as línguas indo-arianas. Francisco Adolpho Coelho (1892) foi um dos primeiros pesquisadores a estabelecer essa conexão, ao identificar semelhanças entre o romani, o sânscrito e outros dialetos neohindus. Estudos posteriores, como os de Ian Hancock (2005), reforçam essa hipótese ao indicar que a dispersão dos ciganos da Índia para a Europa teria ocorrido entre os séculos IX e XI, possivelmente em decorrência das diversas invasões islâmicas na região.

Mais do que um deslocamento geográfico, a diáspora cigana deve ser compreendida dentro de um processo de adaptação cultural e resistência identitária. Como argumenta Bourdieu (1989), a cultura dominante não apenas impõe seus valores sobre os grupos subalternos, mas também define sua identidade de maneira a manter estruturas de poder preexistentes. A aceitação tardia da origem indiana dos povos ciganos pode ser vista como parte desse processo, em que a cultura hegemônica europeia negou aos povos ciganos uma historicidade própria, relegando-os à posição de um povo "errante" e desprovido de raízes.

Edward Said, em sua obra *Orientalismo* (2007), desenvolve o conceito de alteridade a partir da crítica ao modo como o Ocidente construiu uma imagem do "outro", nesse caso, o Oriente, como exótico, irracional, passivo e inferior, em contraste com a racionalidade e superioridade atribuídas ao Ocidente. Para Said, essa construção não é apenas um erro de

representação, mas um instrumento claro de dominação: o discurso cria uma identidade oriental que serve à lógica colonial e eurocêntrica, naturalizando desigualdades. A alteridade, assim, é o lugar simbólico atribuído ao sujeito dominado, que é falado, descrito e categorizado a partir de fora, nunca por si próprio. Exatamente como ocorre com os povos ciganos. Said mostra, ainda, que a relação com o outro não é neutra, mas marcada por relações de poder em que o conhecimento é utilizado para exercer controle sobre os sujeitos representados.

A teoria egípcia, por sua vez, teve origem em autodeclarações dos próprios ciganos, que, ao chegarem à Europa, se identificavam como oriundos do "Pequeno Egito" (Moonen, 2013, p.20). Esse dado histórico foi interpretado de diferentes formas ao longo do tempo, e alguns pesquisadores associam essa autodenominação a uma estratégia de aceitação social. Em um contexto medieval em que estrangeiros eram frequentemente perseguidos, alegar uma conexão com o Egito poderia lhes conferir um status exótico, mas menos ameaçador. A própria Mirian escreveu em sua cartilha: “No entanto, os ingleses acreditavam que os ciganos vinham do Egito, tanto que os chamaram de gypsies. Porém, os ciganos chamam a si próprios Rom ou Roma, que significa “homem” no seu idioma” (Batuli, 2007, p.13).

Mello Moraes Filho (1885), ao analisar diferentes hipóteses sobre a origem dos ciganos, destacou que essas identificações variáveis refletem não apenas o desconhecimento europeu sobre sua origem, mas também a forma como os próprios ciganos negociavam sua presença em sociedades hostis. Como aponta Hall (2006), a identidade cultural não é fixa, mas construída em relação ao "outro", sendo constantemente negociada em contextos específicos. A associação com o Egito pode, assim, ser vista como uma estratégia discursiva para evitar perseguições, ao mesmo tempo em que reforça o imaginário europeu sobre os ciganos como um povo místico e enigmático.

Em tempos mais recentes, conforme argumenta Frans Moonen (2013), essa negociação estratégica da identidade continua a ocorrer, agora marcada por uma invisibilização voluntária: ciganos que escondem ou negam sua etnicidade para escapar da marginalização no mercado de trabalho, ou para evitar a exclusão institucional nas escolas. A negação da identidade étnica, nesse contexto, representa uma forma de “autodefesa simbólica”, diante de sistemas que ainda operam com base em dispositivos de exclusão étnico-racial. Esse fenômeno reflete o que Homi Bhabha (1998) chama de ambivalência da identidade subalterna, ora marcada pela resistência, ora pela assimilação, e evidencia a persistência das disputas identitárias contemporâneas, que não se restringem ao plano simbólico, mas se desdobram em efeitos concretos de exclusão e apagamento cultural.

Além das teorias indiana e egípcia, outras hipóteses foram formuladas ao longo dos séculos. José B. d'Oliveira China (1936) menciona a possibilidade de que os ciganos tenham origem na Armênia ou na Etiópia, apoiando-se em documentos históricos que os relacionam aos Anthingans, um grupo aprisionado pelo rei Constantino V Coprônimo no século VIII. No entanto, essa teoria carece de evidências linguísticas e arqueológicas.

Mais do que determinar uma origem definitiva, o campo de disputas gerado por essas múltiplas narrativas evidencia o caráter fluido da identidade cigana. Como aponta Canclini (2005), a interculturalidade se manifesta na interação constante entre diferentes grupos culturais, gerando novos significados e reconfigurações identitárias. No caso dos ciganos, sua identidade não se construiu apenas em torno de um passado comum, mas também através das experiências de deslocamento, resistência e adaptação às sociedades em que viveram.

Nesse sentido, a trajetória dos povos ciganos pode ser entendida como um processo dinâmico de hibridismo cultural, no qual elementos de diferentes sociedades foram incorporados e ressignificados, dando origem a uma identidade única e multifacetada. Essa perspectiva é reforçada por Homi Bhabha (1998), que define o hibridismo como um espaço de "tradução cultural", no qual identidades e significados são constantemente negociados e transformados (Bhabha, 1998, p. 60). Para os ciganos, esse processo de hibridismo se manifesta na forma como incorporaram elementos das culturas locais em suas tradições, ao mesmo tempo em que mantiveram uma identidade distinta e resistente às pressões assimilacionistas.

Diante desse panorama, a questão que se coloca não é apenas "de onde vieram os ciganos?", mas "como a construção da sua origem influenciou sua posição nas sociedades onde se estabeleceram?". Essa reflexão é central para esta pesquisa, pois permite compreender como as narrativas sobre a gênese cigana foram utilizadas para justificar a exclusão social, a marginalização e até mesmo processos de apropriação cultural.

Além disso, a forma como diferentes sociedades interpretaram a identidade cigana ao longo do tempo impactou diretamente as políticas públicas, a percepção da cultura cigana na mídia e sua luta por reconhecimento. Como argumenta Hancock (2005), a noção de que os ciganos são um povo "sem nação" tem sido historicamente usada para negar-lhes direitos fundamentais, dificultando sua inclusão em programas de cidadania e reconhecimento cultural.

O autor Rodrigo Corrêa Teixeira, ao escrever o prefácio do livro *Ciganos – História, Identidade e Cultura* da autora Débora Soares Karpowicz, diz:

A história dos ciganos é a história de um povo mundializado desde os seus primeiros tempos. Essa característica os aproxima dos judeus, tanto na longa duração e ampla distribuição geográfica, quanto nas perseguições sofridas. A diferença fundamental

entre o antissemitismo e o racismo anticigano é que aos judeus é retirado o seu valor, enquanto aos ciganos não é reconhecido valor algum. (Karpowicz, 2018, p.14)

Essa disputa identitária é atravessada por estruturas históricas de poder que definem quem pode produzir e validar narrativas sobre os povos ciganos. Edward Said (2007), em *Orientalismo*, argumenta que a construção do "outro", frequentemente não europeu, é forjada por categorias criadas por instituições ocidentais que detêm poder político, científico e midiático. Esse processo produz sujeitos representados a partir da diferença e da exotização, retirando deles o poder de autodefinição. No caso cigano, essa lógica aparece na forma como sua origem é debatida mais por não ciganos do que pelos próprios Romani, revelando uma assimetria profunda na produção de conhecimento.

“É preciso que o meu povo também vá tomando consciência da enorme necessidade que temos de nos mostrar como realmente somos. Quanto mais nos escondermos, mais damos margem ao aparecimento de falsas idéias a nosso respeito. (...) Eu espero que este trabalho possa agradar a todos, ciganos e gadjés, e que possamos, juntos, buscar novos caminhos de solidariedade e paz” (Caldeira, 1996, p. 99).

Tzvetan Todorov (1999), ao analisar a Conquista da América, mostra como a colonização implicou não só uma imposição física, mas também simbólica, apagando ou distorcendo cosmologias, memórias e linguagens de povos considerados "bárbaros". Essa reflexão é útil para pensar os ciganos, cuja historicidade tem sido sistematicamente ocultada ou ressignificada a partir do olhar do colonizador ocidental, como mostra Moonen (2013).

Essas disputas identitárias também operam como formas de dominação simbólica (Bourdieu, 1989), na medida em que determinadas narrativas sobre os povos ciganos são legitimadas por instituições do Estado, da ciência e da mídia, enquanto outras, sobretudo aquelas produzidas pelos próprios ciganos, são invisibilizadas ou deslegitimadas. Essa assimetria se reflete nas políticas públicas, nos currículos escolares, nas enciclopédias e até nas produções artísticas e televisivas.

Portanto, a gênese cigana, longe de ser uma questão puramente histórica, envolve disputas identitárias e narrativas de poder que persistem até os dias atuais. A origem indiana, hoje amplamente aceita, não invalida a relevância das outras hipóteses, que revelam como a identidade cigana foi sendo moldada tanto por sua experiência diaspórica quanto pelas percepções das sociedades com as quais interagiram.

Compreender esses processos é fundamental para discutir a identidade cigana no Brasil e as formas de resistência e adaptação desse grupo em contextos urbanos, como o Rio de Janeiro.

1.3 Língua e Migração Cigana

O linguista José Luiz Fiorin (2009) explica em sua obra *Língua, discurso e política* que a linguagem é: “[...] a capacidade de os seres humanos comunicarem-se por meio de um sistema de signos. Essa faculdade corporifica-se em línguas, sistemas de signos utilizados por diferentes comunidades linguísticas” (Fiorin, 2009, p. 149).

Segundo Michel Foucault (1995), a linguagem ocupa uma posição central na constituição do sujeito e na forma como o mundo é compreendido. Ela não é apenas instrumento de nomeação, mas um campo onde o saber e o poder se articulam profundamente. Por meio da linguagem, os indivíduos não apenas acessam o conhecimento de si mesmos e do mundo que os cerca, mas também são moldados pelas categorias e representações que essa linguagem impõe. Assim, a linguagem não é neutra: ela carrega uma inscrição de poder que atua tanto na definição do sujeito quanto na ordenação dos discursos possíveis. Nessa perspectiva, o sujeito emerge como efeito das práticas discursivas, e sua posição nas redes de poder condiciona as formas pelas quais pode falar, agir e ser reconhecido.

A linguagem é, portanto, uma faculdade universal dos seres humanos, que permite a construção e a transmissão de sentidos e de poder por meio de sistemas de signos (Fiorin, 2009, p.149). Essa capacidade abstrata se realiza concretamente nas línguas, conjuntos estruturados de signos e regras compartilhadas por comunidades linguísticas. Como ensina Ferdinand de Saussure (1969), a língua não se confunde com a linguagem em sua totalidade; ela representa um de seus componentes fundamentais, atuando como “um produto social da faculdade da linguagem” e, ao mesmo tempo, “um conjunto de convenções necessárias, adotadas pelo corpo social para permitir o exercício dessa faculdade nos indivíduos” (Fiorin, 2009, p.149). A língua, portanto, é tanto um sistema quanto uma prática social estruturada, funcionando como princípio de organização e classificação do mundo simbólico.

Assim como o povo romani, a língua romani também não é homogênea. Veja:

1. Os Rom, ou Roma, que falam a língua romani; são divididos em vários sub-grupos, com denominações próprias, como os Kalderash, Matchuaia, Lovara, Curara e outros. São predominantes nos países balcânicos, mas a partir do Século 19 migraram também para outros países europeus e para as Américas.
2. Os Sinti, que falam a língua sintó, são mais encontrados na Alemanha, Itália e França, onde também são chamados Manouch.
3. Os Calon ou Kalé, que falam a língua caló, os “*ciganos ibéricos*”, que vivem principalmente em Portugal e na Espanha, onde são mais conhecidos como Gitanos, mas que no decorrer dos tempos se espalharam também por outros países da Europa e foram deportados ou migraram inclusive para a América do Sul (Moonen, 2013, p. 12).

Conforme ensina Fraser (1992), apenas na Europa haveria mais de sessenta dialetos diferentes, ou seja, não existe um romani único ou padronizado. Hancock (2005) e Mantras (2002) explicam que ela se desdobra em uma variedade de dialetos, cada um influenciado pelo contexto geográfico e cultural dos grupos que o falam. Entre os principais dialetos, destacam-se o romani balcânico, falado em países como Sérvia, Bulgária e Macedônia; o romani vlax, predominante na Romênia, Moldávia e Ucrânia; o sinti-manouch, utilizado por comunidades na Alemanha, França e Itália; o caló, uma variante ibérica falada na Espanha e Portugal; e o Romanichal (Angloromani), presente no Reino Unido. Essa diversidade dialetal reflete a adaptação dos povos ciganos aos diferentes ambientes sociolinguísticos com os quais entraram em contato ao longo de sua história.

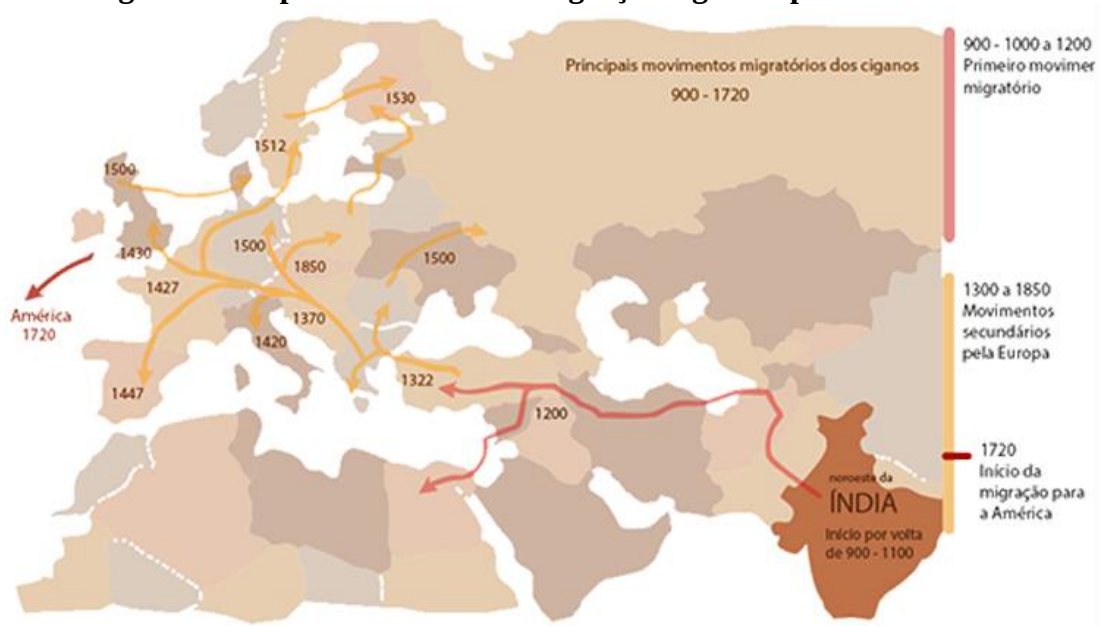
As línguas romani são um grupo de 60 ou mais dialetos altamente divergentes, geneticamente relacionados às línguas indo-arianas (índicas). As línguas romani são faladas por mais de três milhões de pessoas em todo o mundo, e as línguas Romani, embora mais remotamente relacionadas, são um grupo de línguas com parentesco mais distante. (Bagchi, 2024, s.p.)

Ian Hancock (2005), acadêmico romani, ressalta que o vocabulário romani apresenta notáveis similaridades com outras línguas indo-arianas, especialmente em termos básicos como numerais e palavras relacionadas à família. Por exemplo: “No hindi, “rupias” significa dinheiro, enquanto no Romani, “rupuno” refere-se à prata; no hindi, “zhal” significa “vá”, e no Romani, “zha” carrega o mesmo sentido” (Leite, 2014, p. 128).

Essas correspondências linguísticas não apenas reforçam a origem indiana dos povos ciganos, mas também ilustram a persistência de traços linguísticos ancestrais, mesmo após séculos de dispersão e contato com outras culturas.

Além disso, Hancock (2005) explora como o romani incorporou elementos linguísticos de outros idiomas ao longo das migrações dos povos ciganos para a Europa. Influências do persa, grego, línguas eslavas e até de idiomas ocidentais enriqueceram o romani, moldando seu vocabulário e estrutura gramatical.

Figura 1 - Mapa identificando a migração cigana a partir da Índia.



Fonte: GIPSY PEOPLE, 17 junho 2013. Disponível em: <https://www.behance.net/gallery/9347095/Povos-Ciganos-Gipsy-people-infographic>. Acesso em: 16 mar. 2025.

As migrações para fora da Índia começaram em algum momento entre os séculos VI e XI. Embora as causas exatas ainda sejam debatidas pelos acadêmicos, algumas teorias sugerem que invasões muçulmanas e a consequente desintegração de reinos na Índia podem ter precipitado a saída destes grupos em busca de segurança e novas oportunidades (Moonen, 2011). Observemos o que disse o autor Frans Moonen:

Não sabemos, por exemplo, por quais motivos estes bandos ciganos, provavelmente em épocas diferentes, resolveram migrar da Índia para os Balcãs, e depois para a Europa Ocidental. Alguns autores afirmam que foi por causa das guerras contra os turcos, outros afirmam que foi por causa disto ou daquilo, mas na realidade ninguém sabe nada com certeza. O único fato devidamente comprovado é que, a partir do início do Século 15, bandos "ciganos" migraram para a Europa Ocidental (Moonen, 2011, p. 23).

Hancock (2005) é outro autor que vê as atividades militares ocorridas com as incursões islâmicas como um dos principais motivos para os povos ciganos deixarem a Índia.

Figura 2 - Gravura das invasões do sultão Mahmud de Ghazni (Ferdinand Koci).



Gravura das invasões do sultão Mahmud de Ghazni (Ferdinand Koci).

Fonte: New Perspectives on the Genesis of Gypsy History, 2024, p.124.

Ao deixarem a Índia, os povos ciganos passaram pela rota persa, onde hoje fica o Irã. Durante essa fase, eles assimilaram influências significativas da língua e cultura persas, refletidas no romani moderno. Como exemplo, é possível citar *harbuz* ("melão"), *mom* ("cera"), *pošti* ("pele") e *zor* ("força") (Hancock, 2002, p.9 e 10).

No site Enciclopédia Britânica (2025) é dito que:

É geralmente aceito que os grupos ciganos deixaram a Índia em repetidas migrações e que estavam na Pérsia no século XI, no sudeste da Europa no início do século XIV e na Europa Ocidental no século XV. Na segunda metade do século XX, eles se espalharam para todos os continentes habitados (BRITÂNICA EDITORS, 2025, s.p.).

Ao entrarem no Império Bizantino, que no seu auge dominava territórios da Europa, Oriente Médio e África, os povos ciganos encontraram um ambiente culturalmente diverso e absorveram elementos do grego bizantino. A longa permanência dos povos ciganos na região resultou na integração de palavras gregas, como *andar* ("de dentro"), *opre* ("acima") e *kathe* ("aqui"), o que indica que a língua romani passou por um período de forte influência helênica antes de se expandir para outras regiões da Europa (Hancock, 2002).

Inclusive, para retratar esse período, o autor Frans Moonen (2013) apresenta um dos documentos mais antigos citando os povos ciganos, que teria sido produzido em 1050 pelo imperador de Constantinopla:

Um dos documentos mais antigos é de um monge grego segundo o qual, no ano de 1050, o imperador de Constantinopla (hoje Istambul, na Turquia), para matar uns animais ferozes, solicitou a ajuda de adivinhos e feiticeiros chamados Adsincani. No início do século seguinte, outro monge se refere a domadores de animais, em especial de ursos e cobras, e a indivíduos lendo a sorte e prevendo o futuro, que eram chamados Athinganoi. No Século 13, o patriarca de Constantinopla adverte o clero contra adivinhos, domadores de ursos e encantadores de cobras e solicita não permitir a entrada destes Adingánous nas casas, “porque eles ensinam coisas diabólicas” (Fraser, 1992). É possível que estes tenham sido antepassados (embora não necessariamente os únicos) dos indivíduos hoje chamados “ciganos”, e neste caso já estariam na Turquia pelo menos desde meados do Século 11 (Moonen, 2013, p. 9).

A travessia pelo Império Bizantino também representou um período crucial de adaptação e mudança, à medida que os ciganos ajustavam seu modo de vida às novas realidades socioeconômicas (Moonen, 2013).

Por volta do século XIV, os primeiros grupos de ciganos chegaram aos Bálcãs. Constituindo uma porção do território europeu, os Bálcãs ou Península Balcânica estão localizados na região sudoeste do continente e atualmente são compostos pelos seguintes países: Albânia, Bósnia e Herzegovina, Bulgária, Croácia, Eslovênia, Grécia, Macedônia, Montenegro, Romênia, Sérvia e Turquia (parte europeia da Turquia) (Moonen, 2013).

O contato com línguas eslavas (um grupo de línguas pertencente à família indo-europeia) gerou alterações tanto no vocabulário quanto na estrutura gramatical da língua. Por exemplo, as línguas eslavas contribuíram para a introdução de prefixos aspectuais dos verbos romani, uma característica tipicamente eslava (Matras, 2006).

A partir dessa região, os povos ciganos se espalharam lentamente por toda a Europa Central e Ocidental ao longo dos séculos XV e XVI. Contudo, a dispersão não foi uniforme, alguns grupos permaneceram nas regiões balcânicas, enquanto outros continuaram a migrar em busca de novas oportunidades.

A trajetória histórica dos povos ciganos, marcada por constantes deslocamentos geográficos e contatos interculturais, imprimiu nas línguas romani uma profunda marca de diversidade e adaptação. À medida que migravam, os diferentes grupos foram incorporando elementos linguísticos dos territórios por onde passavam, persa, grego, eslavo, entre outros, refletindo em seus dialetos os encontros, tensões e acomodações culturais vivenciados. Nesse processo, a língua romani não apenas preservou traços de sua origem indo-ariana, como também se constituiu em um espaço dinâmico de resistência e reinvenção identitária. Assim, a migração e a língua caminharam juntas como dimensões interdependentes de uma experiência coletiva, em que o deslocamento físico se traduziu em transformações simbólicas.

A língua romani, em sua pluralidade, torna-se, portanto, um testemunho vivo das interações históricas dos ciganos com os contextos sociais diversos que os acolheram ou rejeitaram, revelando como a memória, a cultura e a identidade se constroem em trânsito.

Como destaca Hall (2006), a identidade cultural não é uma essência fixa, mas um processo em constante formação, marcada por deslocamentos, rupturas e rearticulações históricas e discursivas.

Em toda parte, estão emergindo identidades culturais que não são fixas, mas que estão suspensas, em transição, entre diferentes posições; que retiram seus recursos, ao mesmo tempo, de diferentes tradições culturais; e que são o produto desses complicados cruzamentos e misturas culturais que são cada vez mais comuns num mundo globalizado. Pode ser tentador pensar na identidade, na era da globalização, como estando destinada a acabar num lugar ou noutro: ou retornando a suas "raízes" ou desaparecendo através da assimilação e da homogeneização. (Hall, 2006, p. 88)

A compreensão da identidade dos povos ciganos exige um afastamento das visões homogêneas e essencialistas que historicamente marcaram sua representação. Ian Hancock (2015) aponta que os ancestrais dos Romani não constituíam um único povo ou grupo étnico unificado ao deixarem a Índia, mas sim um conjunto composto por diversas comunidades etnolinguísticas. Hancock (2002) propõe que a identidade Romani, assim como a língua, não são apenas heranças da Ásia, mas sim um produto híbrido de interações com o Ocidente. A entrada na Europa se deu por diversas migrações fragmentadas ao longo de dois séculos, e isso explica por que não há uma consciência histórica de unidade entre os ciganos como um povo único. Essa perspectiva contribui para entender as múltiplas expressões culturais e identitárias dos povos ciganos ao redor do mundo, reconhecendo, como destaca Stuart Hall (2006), que a sua identidade sempre esteve em processo, sendo formada e reformada nas relações com o outro, nas experiências históricas compartilhadas e nas diversas estratégias de resistência.

O que é significativo sobre isso é que agora entendemos que nossos ancestrais nunca foram um povo falando uma única língua quando saíram da Índia, mas que estes incluíam muitos componentes etnolinguísticos diferentes. Eu argumentei em outro lugar que, como a nossa língua, nossa identidade como Roma surgiu durante o período sedentário da Anatólia, com o status profissional dos indianos e a variedade de contato de sua língua cristalizando-se na língua e no povo Romani, particularmente sob a influência do grego bizantino. Os "Roma" não existiam como tal antes da Anatólia. Eu gostaria de avançar aqui uma perspectiva diferente que, creio eu, fornece uma maneira alternativa de entender a questão da identidade e por que a questão da identidade confunde jornalistas e sociólogos, e por que nos causa tanto problema. À luz dos detalhes particulares de nossas origens e de nossa história social compartilhada e não compartilhada desde então, certas conclusões devem ser tiradas: **primeiro**, que a população foi compósita desde o seu início, e naquela época era mais ocupacional do que etnicamente definida; **segundo**, enquanto os componentes mais antigos - lingüístico, cultural e genético - são rastreados para a Índia, nós essencialmente constituímos uma população que adquiriu nossa identidade e linguagem no Ocidente (aceitando o Império Bizantino de língua grega e cristão, como lingüisticamente e culturalmente "ocidental"), e **terceiro**, que a entrada na Europa desde o que é hoje a

Turquia não foi realizada através de um povo único, mas como um número de migrações menores num período de dois séculos. Esses fatores se combinaram para criar uma situação que é em algum sentido única, ou seja, somos uma população de origem asiática que passou essencialmente todo o período da nossa existência no Ocidente. Nós somos a cavilha proverbial quadrada tentando se encaixar em um buraco redondo. Mas a menos que nossas diferenças culturais e linguísticas como um povo de raízes asiáticas no Ocidente sejam devidamente levadas em conta, os problemas persistirão. Como a população estava se fragmentando e se mudando para a Europa durante o período em que uma identidade étnica estava surgindo, não há a menor sensação de termos sido um povo único e unificado em um só lugar ao mesmo tempo. Podemos falar de um “núcleo de retenção direta” consistindo de fatores genéticos, linguísticos e culturais rastreáveis para a Ásia e evidentes em maior ou menor grau em todas as populações que se identificam como Romani, mas também devemos reconhecer que todas essas áreas também foram elaboradas, como acabei de dizer, através do contato com povos e culturas europeias, e são as últimas contribuições que explicam as diferenças, por vezes extremas, de um grupo para outro (Hancock *apud* Cairus, 2018, p. 49, grifos do autor).

Esse entendimento nos permite compreender como a identidade cigana foi formada e reformada forma dinâmica, permeada por múltiplas temporalidades, geografias e experiências de resistência. Longe de representar um bloco homogêneo e estático, os diferentes grupos ciganos, como os Kalderash, Lovara, Sinti, Calon, entre outros, desenvolveram estratégias identitárias singulares, muitas vezes marcadas por negociações frente a contextos de marginalização, repressão ou invisibilidade. Nesse sentido, a identidade cigana é também construída na tensão entre reconhecimento interno e imposições externas, sendo atravessada por disputas simbólicas que desafiam tanto a lógica da assimilação quanto as leituras essencialistas. Como aponta Bhabha (1998), é no “entre-lugar” do discurso cultural, esse espaço de ambiguidade e deslocamento, que se articulam os significados identitários, reafirmando a hibridez como um elemento constitutivo da experiência cigana. Ao incorporar esses referenciais teóricos, esta pesquisa busca observar como os marcadores linguísticos, as práticas culturais e os modos de vida dos povos ciganos evidenciam identidades em permanente (re)construção frente aos desafios da diáspora, da exclusão e da interculturalidade.

1.4 Os Ciganos no Velho Mundo

A chegada desses grupos vistos como “diferentes”, na Europa, segundo a maioria dos autores entre 800 e 1000 depois de Cristo (Pereira, 2009, p. 19-20), atraiu a atenção de curiosos e provocou um choque com o encontro de culturas.

Os primeiros registros oficiais da presença desses povos que posteriormente seriam identificados como ciganos datam do início do século XV (Costa, 2006, p.154), quando são mencionados nos arquivos de algumas comunas europeias sob os nomes de "boêmios" ou "sarracenos". Em documentos da Hungria e do norte da Alemanha, por volta de 1417, esses

grupos aparecem se apresentando como reis e duques, alegando origem no Pequeno Egito (Bataillard, 1844, *apud* Martinez, 1989, p. 12).

Conforme explicam Pereira (2009) e Karpowicz (2018):

É importante destacar que esses grupos não chegaram a Europa sem ordem e disciplina. Eles organizavam-se em “kumpanias”, com chefes a frente dos bandos ostentando títulos de nobreza. Constatações feitas, a maioria, a partir de mediadores – viajantes, chefes de polícia, clérigos – que ao deparar-se com “tipos” tão “diferentes” relataram a estranheza diante dos mesmos. (Karpowicz, 2018, p.67)

Já em território francês, há registro datado de 17 de agosto de 1427 que descreve a chegada desses grupos vistos como “diferentes”, identificados como provenientes do Baixo Egito. Nesse relato, afirmam estar cumprindo uma penitência imposta por um papa, que os condenaria a vagar por sete anos (LES RECHERCHES DE LA FRANCE, 1664, *apud* Martinez, 2006, p. 13).

Eles contam falsamente que são do Egito e que foram forçados ao exílio pelos deuses, e sem vergonha nenhuma fingem estar expiando, através de um banimento de sete anos, os pecados dos seus antepassados que enxotaram a Nossa Senhora com o Menino Jesus ... (Moonen, 2013, p.22)

Segundo Sérgio Rosa Paiva (2006), o País de Gales e a região da Andaluzia, na Espanha, são alguns dos poucos lugares onde os povos ciganos foram bem recebidos, onde puderam se misturar mais facilmente com a população local e influenciar na cultura. Contudo, não demorou para que o que inicialmente era percebido como exótico passasse a ser interpretado como ameaça.

O autor Frans Moonen, em seu livro “Anticiganismo: Os ciganos na Europa e no Brasil”, escreve sobre as primeiras notícias de ciganos viajando pela Europa: “No início do século 15 aparecem na Europa Ocidental as primeiras notícias sobre viajantes exóticos, indivíduos com uma pele escura ou “preta” e, segundo muitos cronistas, com uma “aparência horrível” e com alguns hábitos nada agradáveis (Moonen, 2013, p. 19).

A falecida Mirian Stanescon Batuli, cigana do clã Kalderash, escreveu na Cartilha: Povo Cigano – o direito em suas mãos:

As razões históricas que levaram os ciganos a se espalharem por várias zonas da Europa, devem-se, essencialmente, à sua difícil integração social, porque devido ao tom escuro da sua pele, eram vistos nas terras aonde chegavam pelos Gadjes (não ciganos em Romanês) como malditos ou enviados do demônio. Por outro lado, o fato de alimentarem práticas de quiromancia e adivinhação, fez com que fossem repudiados pela Igreja Católica e pelas diferentes religiões cristãs. (Batuli, 2007, p. 14)

A fala de Mirian (2007) sobre as dificuldades de integração social dos ciganos na Europa evidencia dois aspectos centrais que marcaram a história desse povo: a discriminação racial e a repressão religiosa. O tom escuro da pele dos ciganos, associado a estereótipos negativos, contribuiu para que fossem colocados à margem da sociedade.

Esse preconceito racial, somado às práticas culturais distintas, como a quiromancia e a adivinhação, reforçou a sua marginalização, especialmente diante da Igreja Católica, que os considerava hereges ou praticantes de feitiçaria (Fraser, 1992; Hancock, 2002).

Esse contato entre grupos de diferentes cores, origens, línguas e culturas potencializou uma análise tendenciosa, classificatória e comparativa dos europeus que tomavam por base padrões civilizacionais da Europa. Essa “análise” colocou os povos ciganos como uma ameaça por não se enquadrar nos padrões civilizacionais europeus. Conforme a autora Débora Karpowicz: “Num certo sentido, a Europa “inventou” os ciganos, criando imagens que não correspondem à realidade social, apresentando-os como incapazes de se desenvolverem, evoluírem ou se adaptarem cultural ou civilizatoriamente” (Karpowicz, 2018, p.14).

A partir do estudo da obra *Ética da Libertação* de Enrique Dussel (2000), é possível compreender como o conceito de higienismo emerge como uma política que busca “purificar” o corpo social, eliminando ou marginalizando os considerados “impuros”, “atrasados” ou “degenerados”. Impondo padrões morais, raciais, culturais e comportamentais que excluem aqueles que não se adequam ao ideal normativo do sujeito ocidental, branco, racional e urbano.

Essa lógica se conecta diretamente à forma como os povos ciganos foram historicamente tratados, ou seja, associados à desordem e à desconfiança. O etnocentrismo, como denunciado por Dussel (2000), opera como uma racionalidade colonial que classifica e hierarquiza culturas a partir de um ponto de vista único, o do colonizador.

Na modernidade, o etnocentrismo europeu foi o primeiro etnocentrismo “mundial” (o eurocentrismo foi o único etnocentrismo mundial que a história conhece: universalidade e europeísmo tornam-se idênticos; é desta falácia reducionista que deve libertar-se a filosofia). O mundo ou a eticidade do filósofo - como é o de um sistema hegemônico (grego, bizantino, muçulmano, cristão medieval e, principalmente, o moderno) - pretende se apresentar como “o mundo” humano por excelência; o mundo dos outros é barbárie, marginalidade, não-ser. (Dussel, 2000, p.67)

Os povos ciganos, por recusarem as normas de sedentarismo, propriedade privada fixa e inserção em estruturas formais de trabalho, são frequentemente vistos como “desviantes” do projeto civilizatório moderno, o que justifica sua marginalização sob o pretexto de proteção social ou “higiene moral”. Isso se traduz, por exemplo, em políticas públicas assimilacionistas, remoções forçadas de acampamentos e estigmas institucionais que reduzem toda a sua

diversidade a estereótipos exóticos ou delinquentes. Assim, o higienismo e o etnocentrismo se tornam expressões da violência simbólica e estrutural contra os povos ciganos, pois atuam na supressão de suas formas de vida legítimas, baseadas em outros valores, temporalidades e sistemas de conhecimento.

Não demorou para que essa análise enviesada passasse a ações concretas contra os povos ciganos. No século XIV, na Valáquia e na Moldávia (atual Romênia), por exemplo, foram escravizados por séculos pelos proprietários de terra (Karpowicz, 2018).

O conhecido reformador e abolicionista romeno Kogalniceanu escreveu que pelas ruas se viam:

[...] seres humanos acorrentados pelos braços e pernas, outros com grilhões de ferro nas cabeças e outros ainda com coleiras de metal ao redor dos pescoços. Eram punidos cruelmente, seja pela fome, pelo confinamento solitário ou sendo jogados nus na neve ou em um rio congelado [...]. Da santidade do casamento e dos laços familiares eram feitas zombarias: a esposa era separada de seu marido, [...] as crianças tomadas da mãe e vendidas como gado a diferentes compradores pelos quatro cantos da Romênia (Resende, 2000, p.104, in Fraser, 1995, p. 224).

Em lugares como a Albânia e a Grécia, como medida para desestimular a sua permanência, foram compelidos a pagar impostos mais altos do que os do resto da população (Karpowicz, 2018, p.67). Ainda segundo Karpowicz (2018) “Na Alemanha, as crianças foram retiradas das famílias com a justificativa de que iriam estudar.” (Karpowicz, 2018, p.67).

Na Dinamarca, a perseguição aos ciganos inicia a partir de 1554: é proibido hospedar ciganos e quem matá-los pode ficar com suas propriedades; as autoridades locais que permitirem a presença de ciganos tornam-se responsáveis pelos danos por eles causados (Fraser 1992: 112-121; Gilsenbach 1994 *apud* Moonen, 2013, p.21).

Documentos históricos da época os retratavam como ladrões, espiões ou mesmo aliados dos turcos otomanos, exacerbando a hostilidade contra eles. A reforma protestante levou a Europa a um conflito religioso e as constantes invasões otomanas contribuíram para exacerbar os ânimos e aumentar a desconfiança sobre os povos ciganos (Moonen, 2013).

Segundo a revista The National WWII Museum – New Orleans, no artigo “Fascinação e ódio: os ciganos na cultura europeia” (2020):

Em 1498, o Sacro Imperador Romano Maximiliano I ordenou a expulsão dos ciganos, acusando-os de apoiar os turcos (alguns ciganos se converteram ao islamismo em áreas sob controle otomano). No entanto, a ordem não foi rigorosamente aplicada. Muitos outros atos semelhantes se seguiram. De acordo com Jennifer Illuzzi, entre 1551 e 1774, governantes nas terras alemãs aprovaram mais de 130 leis contra os ciganos (Dawsey, 2020).

A partir daí, é deflagrada uma série de atitudes hostis que resultam em legislações que restringem severamente as atividades dos povos ciganos. Muitas autoridades civis e religiosas

promulgaram leis que proibiam, por exemplo, práticas de cura e adivinhação, levando a perseguições, prisões e até execuções sob acusações de bruxaria. Essas ações eram, em parte, uma tentativa de manter o controle social e religioso, protegendo a ordem estabelecida contra influências vistas como desestabilizadoras.

No século XVII, o padre português Raphael Bluteau confecciona o primeiro dicionário de Portugal e, ao conceituar o que seria um cigano, deixa clara a posição da Igreja frente ao povo considerado herege. Veja:

Ciganos – Nome que o vulgo dá a uns homens vagabundos e embusteiros, que se fingem naturais do Egito e obrigados a peregrinar pelo mundo, sem assento nem domicílio permanente, como descendentes dos que não quiseram agasalhar o Divino Infante quando a Virgem Santíssima e S. José peregrinavam com ele pelo Egito. (Bluteau, 1712, p. 311-312)

Com todas essas informações, fica claro que a migração foi intensa e o clima de instabilidade social seguiu a mesma proporção.

Com base na obra *A Conquista da América: A questão do outro*, de Tzvetan Todorov (1999), o conceito de alteridade é tratado a partir da experiência do encontro entre europeus e indígenas americanos durante o processo de colonização. Para Todorov, alteridade diz respeito à forma como o "eu" percebe e reage diante do "outro", aquele que é culturalmente distinto. No livro, o autor mostra como os colonizadores frequentemente não reconheciam os indígenas como sujeitos com culturas próprias, línguas válidas e formas legítimas de organização social. Em vez disso, interpretavam essas diferenças a partir de seus próprios referenciais, muitas vezes negando qualquer valor ao que não fosse europeu. Nesse sentido, a alteridade, para Todorov, está intimamente ligada ao reconhecimento da diferença e à capacidade, ou recusa, de compreender o outro em seus próprios termos, e não como um reflexo do “mesmo”.

Assim como os indígenas na América, os ciganos foram (e ainda são) frequentemente lidos a partir de um olhar etnocêntrico que recusa sua diferença. A ausência de reconhecimento pleno de sua cultura, língua e modos de vida permitiu a aplicação de políticas de exclusão, perseguição e assimilação forçada. Ao não serem vistos como sujeitos legítimos, mas como nômades perigosos, exóticos ou incivilizados, os povos ciganos tornaram-se alvo da violência simbólica e institucional, perdendo o direito de definir sua própria identidade.

1.5 Transformações Históricas e Representações dos Povos Ciganos no Século XX

Ao longo do século XX, as experiências históricas dos povos ciganos passaram por transformações significativas, resultantes tanto das mudanças políticas ocorridas em escala global quanto da consolidação dos Estados nacionais e de suas políticas de controle sobre

populações consideradas socialmente ou culturalmente desviantes. Ainda que a presença cigana na Europa seja registrada desde o final da Idade Média, foi principalmente no século XX que as relações entre comunidades ciganas e as sociedades majoritárias passaram a ser interpretadas de maneira mais sistemática pelos campos da história, da antropologia e das ciências sociais. Nesse período, os povos ciganos passaram a ocupar uma posição paradoxal: ao mesmo tempo em que continuaram sendo alvo de estigmatização e exclusão, também começaram a protagonizar processos de afirmação identitária e reivindicação de direitos (Teixeira, 2008).

Uma característica recorrente da história cigana é o fato de que grande parte das fontes documentais disponíveis foi produzida por observadores externos às próprias comunidades ciganas. Como observa Rodrigo Corrêa Teixeira (2008), os registros históricos raramente refletem a perspectiva interna desses grupos, sendo frequentemente elaborados por autoridades ou representantes da sociedade gadjé. Nesse sentido, o autor afirma que os povos ciganos aparecem raramente nos documentos escritos e, quando aparecem, geralmente são descritos a partir de um olhar externo e muitas vezes hostil (Teixeira, 2008). Esse fenômeno contribuiu para a manutenção de representações sociais marcadas por estereótipos, nas quais os ciganos eram frequentemente associados à marginalidade, ao nomadismo ou à desordem social.

Essas representações foram reproduzidas ao longo do século XX em diferentes contextos históricos, influenciando tanto a opinião pública quanto a formulação de políticas estatais direcionadas às populações ciganas. Frans Moonen (2013) observa que, historicamente, diversos Estados europeus adotaram políticas anticiganas baseadas em estratégias de controle, segregação ou assimilação cultural. Entre essas práticas estavam medidas como deportações, confinamento em áreas específicas ou tentativas de eliminação das diferenças culturais. Conforme destaca o autor, tais políticas muitas vezes se fundamentavam em concepções profundamente enraizadas de preconceito e exclusão, podendo ser definidas como “*atitudes, atos ou políticas contrárias aos interesses e direitos ciganos*” (Moonen, 2013, p.5).

A radicalização dessas políticas ocorreu de forma particularmente dramática durante a primeira metade do século XX, quando regimes autoritários e ideologias raciais intensificaram a perseguição a diversas minorias étnicas na Europa. Nesse contexto, milhares de ciganos foram vítimas de deportações, prisões e execuções durante o regime nazista na Alemanha e em territórios ocupados durante a Segunda Guerra Mundial. Esse episódio histórico, conforme explica Moonen (2013), constitui “*A mais selvagem e bárbara perseguição aos ciganos de que se tem notícia, em toda a História da Humanidade, ocorreu em pleno Século 20, na Alemanha, país (pelo menos até então) considerado “civilizado”*” (Moonen, 2013, p. 50). Denominado Porajmos ou holocausto cigano, essa crueldade desumana evidencia como discursos raciais e

preconceituosos puderam ser mobilizados para justificar políticas de extermínio e perseguição sistemática contra essas populações (Moonen, 2013).

No Brasil, embora a repressão aos ciganos não tenha assumido a mesma dimensão genocida observada na Europa durante o período nazista, também se observa a presença de mecanismos históricos de exclusão, estigmatização e controle social. Veja o trecho destacado por Cairus (2018):

Ao mesmo tempo, teorias europeias racistas, intensamente utilizadas pelos fabricantes de políticas de imigração, tiveram um grande impacto sobre os intelectuais brasileiros durante os anos 1930. O conceito de eugenia racial foi incorporado na política nacional e manifestou-se nos regulamentos de imigração usados para “preservar” a integridade étnica. Ciganos, ao lado de judeus, negros e asiáticos, foram incluídos entre aqueles que não deveriam ser assimilados, uma vez que eram vistos como “impróprios” para o processo de construção do nacionalismo, a “brasileiridade”. Os estrangeiros só deveriam ser aceitos caso pudessem branquear a população mestiça dominante, e somente se fossem capazes de se adaptar totalmente à cultura brasileira, a fim de criar uma “cidadania nacional homogeneizada”. Portanto, no início do século XX, especialmente entre 1934 e 1942, as políticas de imigração brasileiras, seguindo uma velha “tradição” europeia, continuaram a situar os ciganos na categoria de pessoas indesejáveis (Carneiro & Strauss, 1996 *apud* Cairus, 2018, s.p.).

A documentação histórica revela que as autoridades frequentemente demonstravam preocupação com a circulação de grupos ciganos, associando sua mobilidade a possíveis ameaças à ordem pública. Como observa Teixeira (2018), muitas das referências documentais aos povos ciganos surgiam justamente em contextos de vigilância policial ou de conflitos com autoridades locais, o que certamente contribuiu para reforçar representações negativas desses grupos ao longo do tempo (Teixeira, 2008).

Quando os ciganos passavam pelas cidades, era comum relacionarem a eles roubos ou crimes, mesmo que não tivessem relação com o grupo. Isso provado que, por serem portadores de estigmas, a imagem existente do grupo era de perturbadores da ordem. Assim, conforme relata o telegrama do delegado Raimundo Francisco Lima, do município de Itabira, no ano de 1919, para o chefe de polícia do estado de Minas Gerais, um bando de setenta ciganos pedem licença para acampar amanhã nesta cidade. Peço urgentes instruções. (Coutinho, 2018, p. 187)

A partir da segunda metade do século XX, contudo, esse cenário começou a apresentar mudanças importantes. O avanço dos debates internacionais sobre direitos humanos, aliado ao fortalecimento de movimentos sociais e à emergência de organizações ciganas em diferentes países, contribuiu para ampliar a visibilidade dessas populações e para questionar as representações historicamente construídas sobre elas.

Uma curiosidade histórica relacionada à presença cigana no Brasil refere-se à possível ascendência cigana de uma das figuras políticas mais conhecidas do país. Segundo Rodrigo Corrêa Teixeira (2008), há indícios de que um dos antepassados do ex-presidente Juscelino

Kubitschek possuía origem romani. Conforme aponta o autor, registros históricos indicam que o imigrante Jan Nepomusky Kubitschek teria chegado ao território mineiro no século XIX.

De acordo com as informações que pudemos apurar, o Rom que mais cedo chegou ao território mineiro foi Jan Nepomusky Kubitschek, que trabalhou como marceneiro no Serro e em Diamantina. Atendendo pela alcunha de João Alemão, era um "imigrante vindo da Boêmia, então parte do Império Austro-Húngaro, que deve ter entrado no Brasil por volta de 1830-1835, casando-se pouco depois com uma brasileira". Em seu matrimônio com Teresa Maria de Jesus, teve pelo menos dois filhos. O primeiro foi João Nepomuceno Kubitschek, que viria a ser um destacado político. O segundo foi Augusto Elias Kubitschek, um comerciante com escassos recursos, que viveu toda sua existência em Diamantina. Augusto Kubitschek foi designado como 1º suplente de subdelegado de polícia em 1889. Também consta que teve pelo menos uma filha, Júlia Kubitschek, que viria a ser a mãe de Juscelino Kubitschek (1902-1976), que depois se tornou Presidente do Brasil (1956-60), também conhecido pelo apelido "JK", o fundador da atual capital Brasília. Ou seja, um dos mais conhecidos e mais famosos presidentes do Brasil do Século XX foi um cigano, ou pelo menos um descendente de ciganos, fato que, obviamente, nenhum livro didático nem historiador algum menciona (Teixeira, 2008, p.28).

Como destaca Moonen (2013), somente nas últimas décadas do século XX começaram a surgir iniciativas mais consistentes voltadas ao reconhecimento das identidades ciganas e à formulação de políticas públicas destinadas a combater a discriminação histórica enfrentada por esses grupos (Moonen, 2013).

Dessa forma, o século XX pode ser compreendido como um período de inflexão na história dos povos ciganos. Se, por um lado, persistiram práticas de exclusão e estigmatização herdadas de períodos anteriores, por outro, também emergiram novos processos de mobilização política, reconhecimento cultural e produção de conhecimento acadêmico sobre essas populações. A análise dessas transformações permite compreender que as identidades ciganas se constituem historicamente a partir de relações dinâmicas com as sociedades envolvidas, sendo continuamente reelaboradas em diferentes contextos sociais e culturais.

É nesse quadro histórico mais amplo que se insere a presença e a trajetória de diferentes grupos ciganos no Brasil, incluindo os Kalderash, cuja formação histórica, práticas culturais e experiências sociais serão discutidas de forma mais aprofundada nos capítulos seguintes desta dissertação.

2 HISTÓRIA, ETNIA (CLÃ) KALDERASH E AS QUESTÕES CULTURAIS

O presente capítulo tem como objetivo aprofundar a análise da história, da etnicidade e dos marcadores culturais do clã Kalderash, um dos principais subgrupos do grupo Rom. A partir de uma abordagem multidisciplinar, que integra referenciais da Antropologia, da História Social e dos Estudos Culturais, busca-se compreender como esse grupo tem estruturado suas

formas de pertencimento, identidade e resistência frente às pressões de assimilação cultural e exclusão social.

Dividido em quatro seções, o capítulo inicia com a apresentação dos maiores grupos ciganos identificados na literatura especializada; em seguida, o foco recai sobre história do clã Kalderash; segue para a língua e a oralidade entre os Kalderash; e finaliza com a diáspora cigana para o Brasil.

O tratamento dos dados baseia-se na articulação entre fontes primárias e secundárias, incluindo entrevistas televisivas, reportagens jornalísticas, artigos científicos, livros, teses, dissertações e documentos históricos. O capítulo também incorpora trechos narrativos oriundos da tradição oral, valorizando o ponto de vista dos próprios sujeitos Kalderash, na figura da Mirian, sobre sua história e cultura, perspectiva fundamental, dada a centralidade da oralidade na produção e transmissão de saberes nesses grupos.

A análise busca evidenciar como elementos como a língua, a religiosidade (com destaque para a devoção a Santa Sara Kali), os códigos de pureza, a estrutura familiar e as práticas de comércio e de nomadismo constituem não apenas expressões culturais, mas também estratégias de resistência e de afirmação identitária. Ao final, o capítulo contribui para problematizar os estereótipos ainda prevalentes sobre os povos ciganos e propõe uma leitura crítica que reconheça suas formas próprias de existir, resistir e significar o mundo.

2.1 Os Maiores Grupos Ciganos

A história da etnia cigana é marcada por um longo processo de migração, dispersão e adaptação às sociedades em que se inseriram, constituindo uma identidade móvel e multifacetada, construída por interações com diferentes contextos culturais e históricos. Conforme explica a autora Ellis Cashmore (2000), o termo “etnia” “deriva do grego *ethnikos*, adjetivo de *ethos*, e refere-se a povo ou nação” e também “descreve um grupo possuidor de algum grau de coerência e solidariedade composto por pessoas conscientes, ao menos de forma latente, de terem origens e interesses comuns” (Cashmore, 2000, p.196).

Contudo, o que chamamos de “povo cigano”, segundo Débora Soares Karpowicz (2018), em sua obra *Ciganos: História, Identidade e Cultura*, é uma macro-identidade plural, composta por grupos distintos que compartilham ancestralidade indiana, mas desenvolveram características culturais específicas conforme os locais por onde passaram. Ou seja, descreve a forma como diferentes grupos ciganos compartilham uma identidade coletiva mais ampla, apesar de suas diferenças internas (linguísticas, rituais, culturais etc.). A subdivisão desses

grupos em clãs ou vitsas reflete essas diferenças de percurso histórico, de organização social, de religião, de práticas culturais e da linguagem.

O grupo Rom se formou a partir de processos históricos complexos que envolveram migrações, adaptações culturais e ocupacionais, especialmente durante o período em que esses povos saíram da região do subcontinente indiano e atravessaram territórios do Oriente Médio até chegarem à Europa.

Durante essa longa migração, muitos desses grupos permaneceram por um período significativo na Anatólia, região que hoje corresponde à Turquia. Foi ali que, segundo Ian Hancock (2015), os traços culturais, ocupacionais e linguísticos começaram a se consolidar e a identidade Romani começou a se formar como a conhecemos hoje. Ele argumenta que a identidade do grupo Rom não existia antes do período de permanência na Anatólia, e que foi a interação com o Império Bizantino, cristão e de língua grega, que moldou profundamente a cultura, os ofícios e a língua desse grupo.

Assim, o grupo Rom se configurou como uma população de diferentes origens étnico-linguísticas, unificada principalmente por ocupações itinerantes e por elementos culturais comuns desenvolvidos em contato com o mundo bizantino e, posteriormente, com diferentes culturas europeias. Essa identidade se cristalizou especialmente durante os processos de marginalização e exclusão sofridos na Europa, o que acabou reforçando os laços internos e os códigos culturais próprios (Cairus, 2018).

A diversidade interna dos povos ciganos é marcada por profundas distinções e, embora muitas vezes sejam tratados de forma homogênea, esses povos se organizam em coletividades distintas, cada uma com seus próprios costumes, línguas e trajetórias migratórias. Conforme aponta Guimarães (Guimarães, 2012, p.76-77):

O primeiro grupo, roma, é originário da Europa Oriental e é encontrado em quase toda Europa e em diversas partes do mundo. É o mais numeroso e possui diversos clãs, como rudari, ursari, matchuaia, lovari, kalderash – o mais rico e prestigiado clã de ciganos (ACHIM, 2004:124). Cada grupo com suas próprias especificidades culturais, profissionais e linguísticas. A maioria, como os kalderash, fala algum dialeto romani com elementos do romeno, chamado de vlax romani. Outros não falam romanês, como os rudari, por exemplo. É um dos principais grupos presentes desde o século 19 no Brasil. O segundo grupo, chamado de sinti é encontrado principalmente na Alemanha, Holanda, França, Itália, Áustria, Bélgica, e com menores concentrações na Hungria, Eslováquia, República Tcheca, Rússia e ex Iugoslávia. Muitas vezes os sinti rejeitam o termo genérico roma para designar todos os grupos ciganos, insistindo numa identidade separada em vez de aceitar a condição de sub-identidade roma. Por isso, muitas vezes encontramos o termo “sinti e roma”. O termo manush (manouche) é aplicado aos sinti da França com alguma presença na Itália, Holanda e Bélgica. A etimologia do nome manush é indiana e significa ser humano em sânscrito e romani (ROMBASE). Há poucos no Brasil. O grupo romanichel/romanichal vive principalmente no mundo anglo-saxão e por vezes remete suas origens à Hungria. Falam o anglorromani (inglês com palavras em romani) e estão presentes

principalmente na América do Norte, Oceania, Grã-Bretanha, País Basco, Escandinávia e Criméia (KLIMOVÁ-ALEXANDER, 2005:30). Por fim, o grupo *calon/calé/caló* é proveniente dos países ibéricos. Imigraram em grandes números para o continente americano (dos Estados Unidos à Argentina) e possuem concentrações na França, Alemanha e Grã-Bretanha. O termo *cale* significa “preto” (em *romani*) e falam geralmente espanhol ou português e *chib* (derivado do *romani*). Foram os primeiros a chegar ao Brasil, como deportados de Portugal a partir do século 16. Ao lado dos *roma*, compõem um grupo numeroso no Brasil. (Guimarães *apud* Cairus, 2018, p. 48).

A consolidação de uma identidade coletiva entre os diversos grupos ciganos no Ocidente não ocorreu de forma uniforme ou espontânea. Ao contrário, resultou de um longo e complexo processo histórico, marcado por deslocamentos forçados, estigmatizações e tentativas de organização política em meio à diáspora. Nesse contexto, a escolha do termo “Rom” como forma de autodenominação adquiriu forte valor simbólico e político. O uso generalizado da palavra, que significa “homem” ou “pessoa” em *romani*, passou a representar não apenas uma identidade linguística comum, mas também uma tentativa de coesão entre grupos historicamente distintos. Essa articulação ganhou força a partir do Primeiro Congresso Internacional da União Romani, realizado em Londres, em 1971 (Fraser, 1995, p. 316–317). A maior parte dos ciganos ocidentais, na atualidade, se autodenominam “Rom” (com o plural *roma* na maioria dos dialetos), e esse uso pode representar tanto uma identidade compartilhada entre os quatro principais grupos do Ocidente — *rom*, *sinti*, *romanichal* e *calon* — quanto, mais restritamente, uma referência específica aos ciganos oriundos da Europa Oriental (Cairus, 2018).

O grupo étnico Rom, considerado o mais numeroso dentre os povos ciganos, é subdividido em diferentes clãs, que também guardam entre si especificidades linguísticas, culturais e ocupacionais. De acordo com Achim (Achim, 2004, p. 124), citado por Grossmann Cairus (2018, p. 48), entre os principais clãs destacam-se os *Rudari*, *Ursari*, *Matchuaia*, *Lovari* e *Kalderash*. Cada um desses subgrupos apresenta uma trajetória histórica própria, formas específicas de organização familiar, modos distintos de inserção profissional e, em muitos casos, dialetos singulares.

Os *Kalderash*, por exemplo, são amplamente reconhecidos por sua especialização tradicional no trabalho com metais (ferreiros e caldeireiros), o que lhes conferiu um certo prestígio em relação a outros clãs. Já os *Ursari* ficaram conhecidos por suas performances com ursos, enquanto os *Lovari* se destacaram no comércio de cavalos. Em termos linguísticos, a maioria desses subgrupos ou clãs, como os *Kalderash*, utiliza o *vlox romani*, um dialeto do *romani* fortemente influenciado pelo *romeno*. Outros clãs, como os *Rudari*, não utilizam o *romani*, o que evidencia a pluralidade no grupo Rom. A complexidade dessas subdivisões

desautoriza qualquer tentativa de homogeneização cultural e evidencia como a identidade cigana é profundamente marcada por processos históricos e regionais distintos (Cairus, 2018).

Um clã (ou vitsa, termo derivado do romani) é a unidade básica de organização social entre os grupos que formam os povos Romani, funcionando como uma rede de famílias extensas ligadas por parentesco, tradições e identidade coletiva (Acton, 1974).

A divisão em vitsas ou clãs também possui implicações sociais e políticas. Como explica Moonen (2013), cada uma delas constitui uma unidade autônoma de convivência, respeitando as normas internas e hierarquias, sendo regida por princípios ético-jurídicos próprios. Neste contexto, práticas como o casamento não são apenas decisões individuais, mas também rituais profundamente enraizados em códigos simbólicos e mecanismos de regulação interna. É comum, por exemplo, que um cigano de um clã não possa se casar com alguém de outro clã sem cumprir determinados rituais e autorizações familiares, o que evidencia que, na perspectiva antropológica, o casamento opera como uma instituição reguladora das alianças sociais e um instrumento de reprodução do grupo, como já observado por Lévi-Strauss (2012) em sua teoria do parentesco e das trocas. Segundo esse autor, o casamento, em muitas sociedades, não é apenas uma união entre indivíduos, mas também um mecanismo de troca simbólica entre grupos, consolidando alianças, evitando conflitos e preservando fronteiras identitárias.

Do mesmo modo, autores como Jack Goody (1977) e Maurice Godelier (1986) chamam atenção para o papel do casamento como marcador de pertencimento étnico e como forma de garantir coesão e continuidade das estruturas tradicionais. Entre os ciganos Kalderash, por exemplo, as normas matrimoniais muitas vezes regulam não apenas a escolha de parceiros, mas o status social, a circulação de bens e os papéis de gênero. Assim, essas práticas não devem ser vistas como arcaicas ou folclóricas, mas como formas adaptativas de resistência cultural, que expressam uma lógica própria de organização da vida coletiva e proteção do grupo diante de pressões externas.

A antropologia contemporânea rejeita qualquer ideia de “ciganidade essencial” e enfatiza a diversidade interna. Fraser (1992) e Moonen (2013) criticam a tendência rom-centrada na produção acadêmica e política, que toma o grupo Rom como modelo normativo do que seria ser cigano.

De todos os ciganos, os Rom são os mais estudados e descritos. Isto porque estes ciganos, e entre eles principalmente os Kalderash e os Lovara - inclusive no Brasil -, costumam considerar-se a si próprios ‘ciganos autênticos’, ‘ciganos nobres’, e classificar os outros apenas como ‘ciganos espúrios’, de segunda ou terceira categoria. Como antropólogos e linguistas tendem a estudar de preferência povos “autênticos”, que ainda conservam sua cultura e língua tradicional, a quase totalidade dos estudos

ciganos trata de ciganos Rom e praticamente nada se sabe dos outros grupos, Calon e Sinti. (Moonen, 2013, p. 12)

Essa construção identitária, baseada em critérios internos como a preservação da língua, o respeito à hierarquia familiar e a observância de códigos morais tradicionais (como o marime), reforça o pertencimento simbólico e social ao grupo. Conforme Barth (1969), a etnicidade não reside em traços culturais objetivos, mas nas fronteiras simbólicas de pertencimento que são continuamente negociadas, conceito aplicável à forma como os Rom performam e atualizam sua identidade em diferentes contextos sociais.

Essas práticas não apenas definem o grupo internamente, mas também servem como marcadores e representações culturais frente à sociedade majoritária. Como explica Hancock (2002), a língua e a memória oral são exemplos de mecanismos de resistência simbólica e reprodução cultural, mantendo vivos os traços da trajetória histórica comum, mesmo diante da fragmentação geográfica e das pressões assimilacionistas.

Veja que essa abordagem passa a ideia dos Rom como ciganos legítimos, os coloca na centralidade de estudos acadêmicos (Moonen, 2013, p.12) e colabora para o apagamento das especificidades de outros grupos como o Calon e o Sinti, além de contribuir para exclusões dentro da própria comunidade cigana.

A dificuldade de mapear e compreender plenamente a diversidade interna dos povos ciganos é amplamente reconhecida na literatura especializada, que denuncia a tendência à generalização e ao chamado “rom-centrismo”, isto é, a centralização do grupo Rom como representante legítimo e exclusivo da identidade cigana (Moonen, 2013, p.13). Essa visão hegemônica, criticada por autores como Acton (1974), tem historicamente obscurecido a pluralidade dos modos de vida, línguas e tradições presentes entre os diversos grupos e subgrupos.

Consciente desse risco analítico, a presente pesquisa delimita seu objeto de estudo ao clã Kalderash, pertencente ao grupo Rom, com ênfase na figura da Mirian Stanescon Batuli e em sua presença no estado do Rio de Janeiro. Essa delimitação não apenas assegura maior precisão etnográfica, como também evita a reprodução de estereótipos e o apagamento de outras experiências ciganas. Reconhecer a complexidade e as especificidades dos grupos étnicos que compõem o universo cigano é condição indispensável para a produção de um conhecimento ético, crítico e comprometido com a diversidade cultural.

2.2 História e Etnia (Clã) Kalderash

O Clã Kalderash constitui um dos subgrupos do grupo Rom, mais amplamente reconhecidos no mundo. Etimologicamente, o nome “Kalderash” tem origem no romani *kalderáša*, derivado do romeno *căldărar*, que significa “caldeireiro”, profissão tradicionalmente exercida por esse clã desde seu estabelecimento na região da Moldávia e da Valáquia, atual Romênia (Capella, 2025).

Entre os ciganos, o subgrupo Kalderash (em Romani, literalmente "caldeireiro") do grupo Rom, constituiu-se por se especializarem no manejo de metais (principalmente, bronze, cobre e latão) para a fabricação de tachos de cobre, alambiques e muitas outras peças. (Teixeira. 2008, p. 29)

Conforme Ian Hancock (2002), essa associação ocupacional serviu, ao longo do tempo, como um marcador identitário do grupo dentro da própria diversidade cigana, o que demonstra como a etnicidade é articulada também por meio das práticas laborais e de reprodução simbólica.

Estes grupos e dezenas de sub-grupos, cujos nomes muitas vezes derivam de antigas profissões (Kalderash = caldeireiros; Ursari = domadores de ursos, e.o.) ou procedência geográfica (Moldovaia, Piemontesi, e.o.), não apenas têm denominações diferentes, mas também falam línguas ou dialetos diferentes (Moonen, 2011, p. 13).

A etnicidade, como conceito antropológico, remete à ideia de identidade coletiva baseada em ancestralidade, cultura, língua, história ou território comum. Para Fredrik Barth (1969), trata-se de uma construção social dinâmica, constantemente negociada por fronteiras de pertencimento e de reconhecimento, tanto internas quanto externas. No caso dos Kalderash, essa etnicidade é performada em práticas cotidianas e relações de continuidade histórica, que incluem a oralidade, a religião, a língua, a organização familiar e os códigos simbólicos próprios.

A história dos Kalderash está profundamente enraizada nas dinâmicas de escravidão nos principados da Valáquia e da Moldávia, onde os ciganos foram submetidos à servidão por séculos.

A origem desta escravidão cigana nos Bálcãs ainda não está devidamente esclarecida: podem ter sido prisioneiros de guerra, ou servos que se transformaram em escravos, ou pessoas famintas que se venderam para sobreviver. Seja como for, já desde o Século 14 há notícias nestes principados de escravos ciganos, a serviço da Corôa, de mosteiros, nobres, fazendeiros ou cidadãos abastados (Hancock, 1987; Crowe, 1996 *apud* Moonen 2013, p.65).

Segundo Moonen (2013), o processo de abolição da escravidão cigana na região da atual Romênia foi gradual e refletiu tanto a pressão de movimentos abolicionistas europeus quanto

as transformações políticas internas dos principados da Valáquia e da Moldávia. No século XIX, especialmente entre as décadas de 1830 e 1860, diversas iniciativas de libertação foram promovidas por autoridades civis e religiosas. A primeira grande ação ocorreu em 1837, quando a Coroa da Valáquia libertou cerca de quatro mil famílias ciganas. Em seguida, medidas semelhantes foram adotadas pelos mosteiros ortodoxos, grandes senhores de escravos, com destaque para as libertações de 1842, na Moldávia, e de 1847, novamente na Valáquia. Ainda que essas ações fossem significativas, a escravidão cigana só foi formalmente declarada ilegal em 1855 (Moldávia) e em 1856 (Valáquia). A abolição definitiva ocorreria apenas com a unificação dos dois principados em 1864, marco da formação do Estado Romeno moderno. O legado desse sistema escravista, profundamente racializado e dirigido especificamente aos ciganos, deixou marcas duradouras na marginalização social e econômica desses povos até os dias atuais (Moonen, 2013).

Quase todos estes escravos ciganos eram Rom-Kalderash, cujos descendentes hoje tentam de qualquer forma esconder e esquecer (ou esqueceram de fato) este seu comprovado e bem documentado passado de quase 500 anos de escravidão. Os ciganos escravos conseguiram conservar - mais do que os ciganos livres em outros países - alguns poucos elementos culturais, principalmente sua língua, em parte porque eram escravos e portanto sedentários, em parte também porque casamentos e relações sexuais entre livres e escravos eram proibidas (o que não significa que não tenham ocorrido). (Moonen, 2013, p.66)

Com base nas informações trazidas por Frans Moonen (2013), é possível compreender que a experiência histórica de séculos de escravidão vivida pelo grupo Rom-Kalderash contribuiu significativamente para a preservação de certos elementos culturais distintivos. Ao serem forçados à sedentarização, condição que os escravizava às propriedades da Coroa, da Igreja ou de senhores particulares na atual Romênia, esses grupos desenvolveram dinâmicas sociais relativamente isoladas, especialmente pela proibição de casamentos e de relações sexuais entre ciganos escravizados e indivíduos livres (gadje). Essa limitação, ainda que não tenha impedido completamente tais relações, criou um ambiente de relativa endogamia (elemento cultural marcante do clã Kalderash), que, por sua vez, favoreceu a manutenção da língua romani e de práticas culturais que se tornaram identitárias. Nesse contexto, alguns aspectos culturais hoje atribuídos aos Kalderash, como o uso do idioma e determinadas normas de convivência, se encontram bem conservados em relação a outros grupos ciganos livres espalhados pela Europa.

Ao mesmo tempo, nota-se que muitas práticas tradicionalmente atribuídas à cultura Rom, como o kris (tribunal) e a pomana (rito funerário), foram, na verdade, assimiladas da população romena rural, revelando um processo de hibridização cultural no qual a opressão e a convivência

forçada também produziram trocas significativas. Tal constatação aponta para a complexidade da construção identitária Rom, que se forma tanto pela resistência quanto pela adaptação em contextos de dominação (Moonen, 2013).

Com a libertação, muitos Kalderash se dispersaram pela Europa e pelas Américas. Migraram inicialmente para países como Hungria, Bulgária, Rússia, França e Alemanha, e posteriormente chegaram ao Brasil. Essa dispersão foi acompanhada de um fortalecimento das regras endogâmicas e da autoridade familiar, especialmente como formas de resistência cultural. Acresce que o nomadismo, outro elemento cultural, embora associado ao estigma da desordem, também foi, por muito tempo, uma estratégia de sobrevivência diante das perseguições.

No Brasil, os Kalderash constituem uma das principais subdivisões dos ciganos Rom, ao lado dos Matchuaia e Lovara, com presença em estados como Goiás, Minas Gerais, Rio de Janeiro e São Paulo. Conforme Karpowicz (2018), mantêm práticas como o casamento endogâmico, a observância de normas próprias de pureza, a hierarquia patriarcal e a atuação em atividades comerciais itinerantes.

“Endogamia” é a norma que refere que num casamento, legalmente reconhecido, o homem e a mulher devem unir-se dentro de um determinado grupo de pertença, ou seja, o “princípio que exige que o ego escolha o seu cônjuge dentro do agrupamento ou status em que está filiado” (Maia, 2002) ou como refere Bernardi (2007, p. 300) a endogamia (casamento dentro) é a norma que prescreve a escolha no interior de um determinado grupo: a unidade social dentro do qual o matrimônio se deve realizar. (Mourão, 2011, p. 73)

Um elemento central da identidade Kalderash é a oralidade. Cristina da Costa Pereira (2003) destaca que a oralidade não é apenas técnica de comunicação, mas sistema de conhecimento. Entre os Kalderash, transmite-se através da oralidade a memória histórica, os mitos de origem, os ensinamentos sobre pureza, o casamento e os códigos de conduta. Segundo Hancock (2002), essa oralidade é uma estratégia de resistência cultural diante da hegemonia da cultura escrita e do silenciamento institucional.

O uso da língua romaní é outro pilar identitário. Elza Kioko Nakayama Nenoki Murata (2010), em estudo com Kalderash em Aparecida de Goiânia, mostra que a língua é mantida viva em contextos domésticos, religiosos e comunitários, sendo usada inclusive em cultos religiosos. Falar romaní é um ato performativo de resistência e pertencimento. Como Bourdieu (1989) nos lembra, a linguagem não é apenas um meio de expressão, mas também um instrumento de distinção simbólica e de reprodução de estruturas sociais.

Para Bourdieu (1989), toda prática linguística está situada em um campo social desigual, em que determinadas formas de falar são legitimadas como “corretas” ou “cultas”, geralmente

aquelas associadas à elite dominante, enquanto outras são desqualificadas, marginalizadas ou ridicularizadas. Essa desqualificação não é neutra, opera como um instrumento de dominação simbólica, pois subordina os grupos falantes dessas formas “desviantes” à hegemonia cultural de um grupo dominante.

Esse mesmo princípio de hierarquização simbólica, observado por Bourdieu (1989) nas práticas linguísticas, manifesta-se também nas relações internas entre os próprios povos ciganos. Essa classificação interna, que atribui prestígio a determinadas linhagens e modos de vida, reflete uma disputa por legitimidade étnica que ultrapassa as fronteiras da própria coletividade cigana. O mais preocupante, no entanto, é que tal lógica excludente tem sido amplamente reproduzida por agentes externos (gadje), como pesquisadores e formuladores de políticas públicas, que passam a reconhecer como “representativos” apenas os grupos que se encaixam nesse ideal.

Em alguns contextos europeus, por exemplo, indivíduos de outras origens se autodenominam Kalderash ou Lovara para obter maior reconhecimento institucional e acesso a benefícios sociais, como aponta Okely (1983). Assim, o que se observa é a transposição de uma dominação simbólica interna para o campo externo, consolidando visões estereotipadas e simplificadas sobre a identidade cigana e reforçando disputas infrutíferas sobre a autenticidade, em um cenário em que critérios objetivos e universalmente aceitos para definir “quem é cigano” permanecem ausentes e, talvez, inatingíveis.

A estrutura familiar Kalderash é marcada por uma lógica de parentela extensa, com forte autoridade masculina e respeito aos anciãos. Cada grupo é organizado em vistas, que se articulam em redes matrimoniais e normas consuetudinárias reguladas por instituições como o kris Romani, tribunal tradicional onde conflitos internos são resolvidos com base em valores culturais próprios (Moonen, 2013; Hancock, 2002).

[...] o kris romani, uma espécie de tribunal cigano, sempre apresentado como algo tipicamente “cigano”, quando, segundo Formoso (1986), na realidade é um elemento cultural apenas dos Kalderash, que o tomaram emprestado da sociedade rural romena. Como nas aldeias não existiam juízes, e nunca aparecia um juiz de fora qualquer, os aldeões resolveram eles próprios fazer justiça, nomeando como “juízes” os mais velhos da aldeia [...] (Moonen, 2013, p.13).

Na Cartilha nomeada *Povo Cigano – o direito em suas mãos*, Mirian Stanescon fala do Krhis Romaí como se fosse um elemento cultural comum a todos os grupos, subgrupos e clãs:

O povo cigano é uma nação dentro de outra nação e, mesmo espalhada pelo mundo, possui um Conselho de Sentença (Krhis Romaí) para resolver seus problemas internos; embora respeitando as leis do país que o abraça e amando o solo que o acolhe. (Batuli, 2007, p. 19-20)

Além do Kris romani, o marimé, relacionado à pureza e à impureza, e a pomana ligada a rituais funerários são exemplos de cultura Rom tratados genericamente como elementos da “cultura cigana” (Moonen, 2013).

Outros dois exemplos seriam o marimé, as idéias sobre pureza / impureza, que na realidade são de origem árabe e turca, e a pomana, o ritual funerário, de origem romena. O kris, o marimé e a pomana costumam ser descritas por nove entre dez ciganólogos como se fossem comuns a todos os ciganos, quando se trata apenas de características culturais kalderash (Martinez 1989). A cultura kalderash - praticamente a única conhecida do grande público não-cigano - é apenas uma das inúmeras sub culturas ciganas hoje existentes em todo mundo, cada uma das quais com características próprias, resultantes de histórias diferenciadas de convivência, quase nunca pacífica, com as mais diversas sociedades e culturas. (Moonen, 2013, p.13)

Veja que a lógica excludente realmente acaba sendo reproduzida por agentes externos. A vereadora Laura Carneiro, do Rio de Janeiro, ao formular o requerimento nº 665/2014 para a concessão da medalha Pedro Ernesto a Mirian, usou diversas vezes a ideia de “verdadeiros ciganos” e “verdadeiros costumes e tradições” em sua justificativa ao pedido:

Autora do 1º livro escrito por uma real cigana – *Lilá Romái – Cartas Ciganas*, que além de resgatar o oráculo dos verdadeiros ciganos, resgata os verdadeiros costumes e tradições deste povo milenar, que passa até este momento, suas tradições, culturas e crenças de forma oral. O livro não contém bibliografia, pois todos os ensinamentos nele contidos, foram aprendidos oralmente através de seus ancestrais, que de geração a geração traduziram e perpetuaram a história dos clãs atuais. (Carneiro, 2014, p.1)

A religiosidade Kalderash, embora marcada por múltiplas influências, tem se transformado significativamente com a adesão crescente a igrejas evangélicas. Ainda assim, práticas como a devoção a Santa Sara Kali, padroeira do povo cigano, continuam fundamentais.

Santa Sara Kali é venerada como a protetora das mulheres que desejam engravidar devido à associação com a fertilidade e a maternidade na tradição cigana. Ela é considerada uma proteção às tentantes — termo popular usado para mulheres que estão na jornada em busca de ter filhos. Segundo a lenda, ela ajudou a salvar três mulheres santas, Maria Madalena, Maria Salomé e Maria de Cleofas, durante uma tempestade no mar. Em agradecimento pela fé inabalável, as ciganas passaram a invocá-la em momentos de necessidade, especialmente em questões de maternidade. Sua figura representa esperança e fé, atributos essenciais para quem enfrenta dificuldades para conceber. Assim, Santa Sara Kali se tornou um símbolo de proteção e intercessão divina, inspirando confiança e esperança nas mulheres que buscam a “bênção da gravidez” (Reis. 2024, s.p.).

A atuação de lideranças como Mirian Stanescon Batuli reforçaram a presença Kalderash no campo político e cultural brasileiro, promovendo o reconhecimento oficial de datas e espaços sagrados para os povos ciganos, como a Gruta de Santa Sara no Rio de Janeiro (Gomes, 2021).

No Rio de Janeiro, de 2006 a 2022 (falecimento), Mirian Stanescon Batuli liderou e, agora, os seus filhos lideram anualmente a Celebração a Santa Sara Kali, no dia 24 de maio, na

Gruta de Santa Sara Kali, localizada no Parque Garota de Ipanema, zona sul da capital fluminense.

O 1º Templo Oficial do Brasil e da América Latina é a Gruta de Santa Sara Kali, que está localizada no Parque Garota de Ipanema, Arpoador, Rio de Janeiro, Brasil. Antes de sua instituição só havia o da França, em Saint Marie de La Mer. A data da Santa Padroeira dos Ciganos - 24 de maio - é comemorada na Gruta desde 1998. E, em 2003, a Santa Sara Kali foi assentada, definitivamente na Gruta, através da Secretaria das Culturas da Prefeitura do RJ e, posteriormente, o Estado reconheceu o Templo como Patrimônio Histórico-cultural e faz parte do Roteiro de Turismo Religioso do Rio de Janeiro. Há 25 anos, no dia 24 de maio, na GRUTA DE SANTA SARA KALI, comemoramos o Dia Nacional do Cigano e o dia da NOSSA PADROEIRA, com ritual e bênçãos ciganos, com distribuição dos pãezinhos bentos de Santa Sara, seguidos de uma grande festa com música, dança, comida típica, muita energia e muita alegria! Tudo isso com entrada gratuita é um evento a céu-aberto para todos aqueles que adoram a cultura cigana e, principalmente, para os devotos de Santa Sara Kali. No último ano reunimos mais de 5.000 pessoas que oraram, se abençoaram e curtiram conosco! Na Gruta de Santa Sara Kali já aconteceram muitos milagres. Todos os dias 24 de cada mês fazemos um grupo de oração à Santa Sara Kali. Muitos devotos vão para agradecer e dar seus testemunhos. É emocionante! É uma satisfação muito grande poder proporcionar alegria, divulgar a verdadeira cultura cigana e poder semear a sementinha da esperança, da união, do respeito e da Paz em cada coração. Até dia 24/05/2023, às 16h! Esperamos todos vocês lá! Idealização: Mirian Stanescon, Co idealização: Lhuba Stanescon Batuli, Realização e Produção: Lhuba Stanescon Batuli e Loralaine Stanescon Batuli. (Stanescon. 2023, s.p.)

O evento combina elementos religiosos, cívicos e culturais e foi incorporado ao calendário oficial de eventos da cidade.

Lei nº 8.447/2019 cujo artigo 1º diz: “Fica incluído no anexo da Lei nº 5.645, de 06 de janeiro de 2010, que consolida a legislação das datas comemorativas do Calendário Oficial do Estado do Rio de Janeiro, o “Dia de Santa Sara Kali e do Povo Cigano”, a ser comemorado, anualmente, no dia 24 de Maio”. (RIO DE JANEIRO, 2019)

Durante os rituais, Mirian realizava performances públicas que reinterpretavam a religiosidade cigana e reafirmavam sua posição de liderança política e espiritual. Como analisado por Cleiton Machado Maia (2022), esse ritual ressignifica o espaço urbano ao transformá-lo em lugar de memória, de visibilidade e de disputa simbólica pelo reconhecimento social e religioso da cultura dos povos ciganos no Brasil.

Figura 3 - Elymar Santos e a cigana Mirian recriam capa do LP 'Vida de Cigano'.



Fonte: DANDARA, Luana. Foto publicada em: O DIA. Festa cigana terá show gratuito de Elymar Santos, 24 maio 2019. Disponível em: <https://odia.ig.com.br/diversao/2019/05/5645832-festa-cigana-tera-show-gratuito-de-elymar-santos.html>. Acesso em 20 set. 2025.

Além do santuário no Parque Garota de Ipanema, Arpoador - RJ, destaca-se também a presença de uma igreja dedicada exclusivamente a Santa Sara Kali, no município de Nova Iguaçu, na Baixada Fluminense, na região de Tinguá. Inaugurado em 2021, o templo se tornou um dos principais pontos de turismo religioso da Baixada Fluminense, atraindo milhares de devotos ciganos e não ciganos de diferentes regiões do país e até do exterior. Durante as celebrações do Dia Nacional do Cigano e de Santa Sara Kali, o local é palco de missas campais, danças típicas, apresentações culturais e rituais de fé profundamente enraizados na tradição Romani. (Martins. 2024, s.p.)

A imagem apresentada a seguir antecipa a discussão sobre a presença dos Kalderash no estado do Rio de Janeiro, especialmente no município de Nova Iguaçu, temática que será desenvolvida de forma mais aprofundada no Capítulo 3 – Ciganos e as Identidades no Rio de Janeiro.

Figura 4 - Missa campal pelo dia de Santa Sara Kali em Nova Iguaçu.



Fonte: CORADELO, Renato. Foto publicada em: jornal Correio da Manhã, 28 de maio de 2024. Disponível em: <https://www.correiodamanha.com.br/baixada/2024/05/134986-devotos-lotam-igreja-de-santa-sara-kali-em-nova-iguacu.html>. Acesso em 20 set. 2025.

De acordo com os líderes locais, como o Barô Max Silves, a igreja atua não apenas como espaço espiritual, mas também como polo de ações sociais, promovendo a distribuição de cestas básicas e apoio a famílias vulneráveis. O reconhecimento institucional da fé cigana também se expressa no município com a criação do Dia Municipal de Santa Sara Kali, celebrado em 24 de setembro, estabelecido por lei aprovada na Câmara Municipal. Esses elementos revelam a crescente visibilidade da espiritualidade no espaço público e sua contribuição para a consolidação de territórios sagrados, que articulam religiosidade, identidade e cidadania. (Martins. 2024, s.p.)

Como ressalta o professor Thiago Simão Gomide, do canal “Tá na História”, a presença cigana no municípios de Nova Iguaçu, na Baixada Fluminense, é forte e vibrante:

Perceba bem esse lugar (Tenda Tzara Ramirez) que eu tô! As festas dos ciganos de Nova Iguaçu são tão fortes que viraram patrimônio imaterial da cidade. Dois grandes momentos do ano, são as homenagens a Santa Sara Kali, em 25 de maio e Nossa Senhora Aparecida em 12 de outubro. Tudo acontece aqui, na Tenda Tzara Ramirez, fundada pelo cigano Juan Ramirez em 1992. Nesses momentos há uma intersecção entre tradições. Durante as cerimônias os ciganos dançam, cozinham e celebram em nome da fé, sempre com muita devoção, cores e energia. Eu indico essa leitura pra saber mais... (Espírito cigano e ciganos de espírito: o caso da Tenda Cigana Espiritualista Tzara Ramirez – Cleiton Machado Maia) Curtiu o vídeo? Curta, salva e compartilha! (Gomide, 2025)

Além disso, a presença de Santa Sara Kali, enquanto símbolo aglutinador da fé e da identidade cigana, ultrapassa os limites da Baixada Fluminense e do Rio de Janeiro. Em Pouso Alegre (MG), localiza-se o maior santuário do mundo dedicado à Santa, com mais de 16 hectares de área e elementos arquitetônicos e espirituais que mesclam tradição cigana, cristianismo popular e misticismo natural. Nesse espaço, a imagem de Santa Sara, com 14 metros de altura, está situada em um mirante energizado com cristais de quartzo rosa, simbolizando cura emocional, fertilidade e amor incondicional. A sacralização desse espaço, que passou a integrar o calendário oficial do município em 2023, exemplifica como o culto a Santa Sara funciona como uma forma de religiosidade de base territorial e afetiva, sendo vivenciada por ciganos e não ciganos como experiência de devoção, encontro e pertencimento espiritual (Reis, 2024).

Essas manifestações evidenciam como os espaços dedicados a Santa Sara Kali se tornam não apenas lugares de fé, mas também arenas públicas de resistência, reconhecimento e legitimação da cultura dos povos ciganos. Como tal, operam na interseção entre espiritualidade, etnicidade e política, constituindo territórios simbólicos nos quais os Kalderash, em especial, expressam sua memória coletiva, reafirmam sua identidade e demandam reconhecimento do Estado e da sociedade civil.

Como observa Helena Dolabela (2023), os Kalderash devem ser compreendidos como povo tradicional, com direito à preservação de seus modos de vida, saberes e territórios. Sua trajetória revela uma profunda capacidade de adaptação e resistência, sem renunciar à sua cultura nem à dignidade coletiva que sustenta sua identidade étnica. Essa resistência é mediada, sobretudo, pela memória, individual e coletiva, que atua como eixo organizador da experiência histórica dos Kalderash.

Como afirma Maurice Halbwachs (2006), a memória coletiva não é apenas um repositório de lembranças, mas também um construtor de identidades sociais, transmitido ao longo das gerações por meio de símbolos, rituais e narrativas partilhadas. No caso dos Kalderash, tais memórias se manifestam nas práticas culturais, nos códigos éticos, nas tradições linguísticas e nos rituais de passagem que marcam a continuidade do grupo. Ao mesmo tempo, a memória atua como mecanismo de resistência aos processos de apagamento histórico e de assimilação forçada, permitindo que os indivíduos e o grupo se reconheçam mutuamente como pertencentes a uma coletividade.

Complementando essa perspectiva, Ecléa Bosi (2023) ressalta que a memória social dos grupos tradicionalmente marginalizados desempenha uma função não apenas de lembrança, mas de luta por reconhecimento. Para ela, as memórias da dor e da exclusão são formas de

ressignificação do passado, que transformam o sofrimento em consciência política e em pertença. Assim, a identidade Kalderash não se baseia numa essência fixa ou atávica, mas se configura como um processo em movimento, continuamente atualizado nas fronteiras entre o pertencimento interno e os desafios impostos pela alteridade.

O processo de invisibilização dos ciganos Kalderash está profundamente enraizado em dinâmicas de marginalização impostas pela sociedade hegemônica, especialmente pelo descumprimento das normas civilizatórias estabelecidas como universais. A dificuldade histórica de se enquadrarem nas exigências do Estado-nação moderno, como a obrigação de residência fixa, nome legal, pagamento de impostos e inserção em sistemas burocráticos, fez com que fossem sistematicamente excluídos das formas “legítimas” de cidadania.

Conforme aponta Kenrick (Kenrick, 2007, p. 38-40), as autoridades civis, a Igreja e as corporações de ofício (guildas) viam nos ciganos uma ameaça à ordem estabelecida: seu nomadismo era interpretado como resistência à vigilância estatal; suas práticas religiosas e espirituais, como a quiromancia, eram tratadas como heresia; e seu modo de produção familiar, no qual mulheres e crianças também participavam, rompia com a lógica ocidental da divisão do trabalho. A alteridade Kalderash, portanto, era lida como desvio, e não como diferença legítima.

Esse quadro de marginalização se agravava devido a fatores raciais e geopolíticos. Muitos ciganos, por apresentarem um fenótipo mais escuro, eram alvos de preconceitos racializados, sendo vistos como “suspeitos” pela população europeia. Além disso, a sua vinda do leste da Europa despertava desconfiança em regiões ocidentais, que os associavam a invasores muçulmanos do Império Otomano. Mesmo quando declaravam ser cristãos e alegavam ter fugido da perseguição islâmica, os ciganos continuavam sendo vistos como ameaçadores ou oportunistas. Em muitos contextos, viviam de esmolas, o que reforçava o estigma de ociosidade e o parasitismo social, ideia construída pela cultura dominante como justificativa para sua exclusão.

Assim, o processo de invisibilização é seletivo: os povos ciganos são tornados “invisíveis” para os direitos e para a proteção do Estado, mas permanecem “visíveis” como alvo da vigilância, do controle e da estigmatização pública (Cairus, 2018).

A esse respeito, Tzvetan Todorov (1999) propõe que as diferenças culturais entre povos não são, por si mesmas, problemáticas, mas tornam-se perigosas quando são interpretadas como ameaças por sociedades que se apresentam como universais. Segundo o autor, a identidade da cultura dominante é muitas vezes construída por meio da negação do outro, seja de forma imperceptível, quando invisibiliza e silencia diferenças em nome da homogeneidade, seja de

forma descarada e proposital, quando inferioriza, exotiza ou persegue os sujeitos que não se adequam às suas normas.

No caso dos Kalderash, esse processo é visível tanto nas políticas públicas que ignoram suas especificidades quanto nos discursos midiáticos que reforçam estereótipos. Assim, as estratégias ciganas de sobrevivência e resistência, como o nomadismo, a oralidade, a religiosidade e a centralidade da família, são sistematicamente marginalizadas, quando, na verdade, expressam modos legítimos e complexos de habitar o mundo.

Inclusive, conforme argumenta Todorov (1999), o fracasso em reconhecer o outro conduz à desumanização e à dominação, pois o diferente é reduzido a um objeto a ser convertido, civilizado ou eliminado. Essa negação do outro não se limita ao plano físico da conquista, mas se estende ao simbólico, onde o outro é silenciado, inferiorizado ou tornado invisível.

Como mostra Juliana Campos (2015), ser Kalderash é também um processo, um fazer-se, que se expressa em práticas simbólicas como o casamento, a transmissão da língua, os rituais e as memórias coletivas. A identidade Kalderash, portanto, é uma forma de estar no mundo marcada não apenas pela resistência cotidiana, mas também por uma memória histórica ativa, que resgata e preserva modos de vida em contextos de constante invisibilização.

2.3 Língua e Oralidade entre os Kalderash

Entre os Kalderash, a língua e a oralidade constituem elementos centrais de sua identidade étnica. Segundo Locatelli (1981), a língua romani desempenha, entre os povos ciganos, um papel essencial como elo entre os membros do grupo, constituindo um dos elementos mais relevantes de identidade cultural coletiva. Assim como em outros subgrupos, o romani falado pelo clã Kalderash apresenta características próprias adquiridas ao longo dos deslocamentos históricos por regiões como Romênia, Rússia, Hungria e Alemanha.

A pesquisa de Elza Murata (2010), realizada em Aparecida de Goiânia, evidencia que os Kalderash ainda preservam amplamente a língua romani, sobretudo no uso cotidiano entre familiares, nas práticas religiosas e em rituais comunitários. O estudo destaca que aspectos morfológicos do idioma, como o gênero e o plural, são mantidos de forma consistente, em conformidade com o que Ian Hancock (1995) descreve em *A Handbook of Vlax Romani*. Essa continuidade linguística demonstra que o romani permanece uma prática cultural ativa e dinâmica.

A oralidade entre os Kalderash não é apenas uma forma de comunicação, mas também um sistema de conhecimento. Cristina da Costa Pereira (2003) afirma que os povos ciganos

estruturam sua transmissão de saberes por meio de narrativas, provérbios, cantos e contos, os paramiches (histórias), contados de geração em geração. Nesse processo, os mais velhos ocupam posição central, são eles os guardiões da tradição, responsáveis por preservar genealogias, códigos morais, histórias de deslocamentos e experiências de enfrentamento ao anticiganismo. A autoridade da idade, nesse contexto, não se fundamenta apenas na experiência biográfica, mas também no domínio da palavra e na capacidade de interpretar o passado à luz das necessidades do grupo.

Pode-se falar sobre a origem, a história e a tradição de um povo, sob o ponto de vista dos pesquisadores, ou seja, uma visão científica do fato e/ou sob a ótica do próprio povo. E, por se tratar de CIGANOS, a ótica do próprio povo assume um caráter de maior importância, visto que se trata de um povo de tradição oral. Neste sentido é fundamental se destacarem as histórias do povo contadas por ele mesmo, não só por refletirem essencialmente sua tradição, seus costumes, sua cosmovisão, mas também por ditarem normas de comportamento para os que as ouvem: são os mais velhos passando o seu verdadeiro ouro - os paramiches - aos mais jovens e às crianças, ao pé do ouvido, de boca em boca, de geração a geração (Pereira. 2003, p. 01).

Karpowicz (2018) observa que a oralidade funciona como eixo de uma memória coletiva estruturada na prática cotidiana e não na fixação escrita. Com base na teoria de Maurice Halbwachs (2013), a autora mostra que a memória coletiva dos Kalderash é modelada socialmente, reforçando a identidade através da experiência familiar e da prática intergeracional. Nesse contexto, a língua e a oralidade operam como práticas epistemológicas, isto é, formas legítimas de produzir e validar conhecimento.

Conforme ensina o sociólogo Maurice Halbwachs:

Não basta reconstituir pedaço por pedaço a imagem de um acontecimento passado para obter uma lembrança. É preciso que esta reconstituição funcione a partir de dados ou de noções comuns que estejam em nosso espírito e também no dos outros, porque elas estão sempre passando destes para aqueles e vice-versa, o que será possível se somente tiverem feito e continuarem fazendo parte de uma mesma sociedade, de um mesmo grupo (Halbwachs, 2013, p. 39).

Apesar da crescente exposição ao português e à cultura majoritária, os Kalderash demonstram resistência à assimilação linguística. O uso restrito do romani dentro do grupo serve como estratégia de distinção cultural e mecanismo de proteção simbólica, como explica Elza Murata (2010), os Kalderash fazem questão de manter a língua a fim de bloquear a comunicação com pessoas que não fazem parte do grupo.

Dessa forma, a oralidade entre os Kalderash deve ser compreendida à luz da Antropologia Linguística como uma tecnologia de resistência cultural. O romani não é apenas uma língua de uso interno, mas um símbolo performativo de identidade e territorialidade simbólica, conforme propõe Bourdieu (1989), ao destacar que o uso da linguagem também é um ato de poder

simbólico. Para os Kalderash, falar romani é afirmar: existimos, resistimos e temos nossa forma própria de narrar o mundo.

A oralidade não deve ser entendida como um estágio arcaico ou residual da linguagem, mas sim como uma tecnologia legítima de saber com valor epistemológico próprio. De acordo com Silva, Bicalho e Silva (2024), a hegemonia da escrita e do pensamento eurocêntrico relegou as tradições orais a um lugar de inferioridade na academia, criando um ambiente em que formas de conhecimento baseadas na oralidade são frequentemente desvalorizadas ou invisibilizadas. Essa marginalização epistemológica impacta diretamente povos cuja organização do saber se estrutura em torno da fala, da memória e da performance narrativa — exatamente como ocorre entre os Kalderash. Portanto, reconhecer a oralidade como forma legítima de produção e transmissão de conhecimento também é uma forma de romper com o monopólio eurocêntrico da escrita como critério universal de cientificidade e modernidade.

Nesse sentido, a oralidade Kalderash desempenha uma função político-cultural essencial: não apenas preserva tradições, mas também atualiza permanentemente as identidades coletivas. Como afirmam Silva, Bicalho e Silva (2024), em “Dando Voz à Resistência: a Importância da Oralidade nos Meios Acadêmicos”, a oralidade funciona como espaço de reexistência e reconexão comunitária, no qual as narrativas carregam sentidos emocionais, espirituais e éticos que não podem ser plenamente traduzidos em linguagem escrita. Quando os Kalderash transmitem seus paramiches (contos), genealogias, provérbios e rituais por meio da palavra falada, estão reafirmando sua soberania narrativa. Assim como aponta Maurice Halbwachs (2013), a memória coletiva só se concretiza socialmente quando verbalizada, e, no caso Kalderash, essa verbalização é feita por meio da língua e da oralidade ritualizada. Desse modo, a resistência à escrita não significa recusa ao conhecimento, mas, ao contrário, uma defesa do seu modo específico de saber e ser no mundo, ancorado na escuta, na relação intergeracional e na vivência compartilhada.

A língua romani, particularmente entre os Kalderash, deve ser compreendida como muito mais do que um meio de comunicação: ela é um marcador identitário fundamental, um repositório de memórias e um veículo de transmissão de valores e formas de ver o mundo. Conforme argumenta José Luiz Fiorin (2009), a linguagem é um espaço central na construção de sentidos sociais, já que é através dela que os grupos expressam suas experiências históricas e constroem pertencimentos. A manutenção do romani em contextos de urbanização e pressão assimilacionista revela seu papel como ferramenta de resistência cultural e afirmação da memória coletiva frente à hegemonia linguística e cultural dominante.

Vale recordar que, conforme trabalhado no subcapítulo “História e Etnia (Clã) Kalderash”, a experiência prolongada de escravidão vivida pelos Kalderash contribuiu diretamente para o fortalecimento da oralidade como principal forma de transmissão cultural. Impedidos de registrar sua história e inseridos em contextos de reclusão e segregação, os Rom Kalderash recorreram à oralidade como estratégia de resistência, de memória e de coesão comunitária. Essa prática foi essencial não apenas para manter vivas suas tradições e normas internas, mas também para preservar a língua romani (Moonen, 2013). Hoje, reconhecida como uma cultura viva, a língua romani entre os Kalderash representa um dos legados mais resilientes de sua trajetória histórica, consolidada justamente na adversidade.

Logo, compreender o romani como uma cultura viva implica reconhecer seu caráter dinâmico, constantemente ressignificado nos diferentes territórios da diáspora. Mesmo diante da marginalização, os Kalderash preservam a oralidade como prática essencial à sua vida comunitária. Yaron Matras (2006) destaca que, por ser uma língua em trânsito, o romani incorpora traços linguísticos dos lugares por onde circula, sem perder sua base identitária. Essa adaptabilidade revela que o idioma não representa um resquício estático do passado, mas sim uma expressão ativa e contemporânea da agência cultural cigana.

2.4 Diáspora Cigana para o Brasil e os Conflitos Excludentes

A chegada dos ciganos ao Brasil, marcada por sucessivas ondas migratórias desde o século XVI, expressa não apenas um deslocamento geográfico, mas uma experiência diaspórica profundamente atravessada por processos de exclusão, estigmatização e resistência. Dentre os grupos que compõem essa história, destacam-se os Rom oriundos da Europa Oriental, cujas trajetórias foram condicionadas por políticas coloniais, regimes de vigilância e discursos de marginalidade. A diáspora cigana para o Brasil se deu, muitas vezes, sob circunstâncias adversas – desde deportações até migrações forçadas –, e encontrou em território brasileiro um espaço ambíguo: ao mesmo tempo em que os ciganos buscavam refúgio e reconstrução de suas redes culturais, eram enquadrados em categorias normativas do Estado, que os viam como ameaças à ordem, à moral e à modernização. Este subcapítulo propõe analisar essa travessia histórica, discutindo os marcos da inserção dos Rom no Brasil, as estratégias de resistência às tentativas de assimilação forçada e os conflitos socioculturais que emergem da tensão entre tradição e repressão institucionalizada.

Nos reinos ibéricos, foram alvo de severas legislações anticiganas; no Império Português, por exemplo, tais medidas culminaram na deportação forçada de ciganos para suas colônias ultramarinas, como estratégia de "saneamento moral" e de povoamento periférico.

A utilização do degredo como ferramenta punitiva pela Coroa Portuguesa remonta ao século XVI. Conforme argumenta Débora Karpowicz (2018), o degredo era uma prática de penitência, purgação e expiação dos pecados, ao mesmo tempo em que servia para regular o comportamento e povoar as áreas inóspitas das colônias.

O primeiro registro documentado da presença cigana no Brasil data de 1574, quando João Torres, sua esposa Angelina e filhos foram degredados para o território colonial. A pena de prisão foi comutada em cinco anos de degredo. Esses indivíduos não haviam cometido crimes comuns, mas foram condenados por serem ciganos e viverem conforme seus próprios códigos culturais e religiosos.

1574* Governo de D. Sebastião I Degredo do cigano João Torres Dom Sebastiam etc. faço saber que Johão de Torres, çigwana preso no lymoeyro me eujou diser per sua petição que estamdo na villa de momtalluão morador e jmdo e vjmdo a castella fora preso he acusado pela justiça, dinzemdo que semdo ley deste Reyno que toda geração de çiguanos não vjuesem neste Reyno e delle se sahysem em çerto tempo e por elle não ser sabedor da tall ley por jr he vyr ha castella, fora preso he acusado pela justiça, elle he sua molher amgylyna e condenado per sentença da mor allçada, elle em çimquo anos de degredo pera as gualles e açoutados publicamente, cõ baraço e pregrão, e a dita sua molher se sahyrya do Reyno em dez dias, visto como se não mostrava certjdão de quando hally fora pobrcada em momtalluão, homde forão presos, como todo se mostrava da sentença que oferecia. he por que dos haçoutes, baraço he preguão hera feita execuçam e a dita sua molher hera fora do Reyno e elle ser presente, estava no lymoeiro, homde perecia ha mjmgoa, e hera fraquo he quebrado, e não hera pera serujr em cousa de mar e muito pobre, que não tjnha nada de seu, me pedia que ouuesse por bem que se sahyse loguo do Reyno ou que fose pera o brasyll pera sempre e podese levar sua molher avemdo respeito a pena que já tinha Recebyda etc.; e eu vemdo o que me asy dise he pedir emvyou, queremdo lhe fazer mercê visto hu parece com o meu pase (?), ey por bem e me praz se assy he como dis, de lhe cumutar os cimquo anos em que foy condenado pera as gualles, pelo caso de que faz menção, visto ho que halegua e declara, em outros cimquo anos pera o brasyll, homde leuara sua molher e filhos, visto outrosy como he feyta execuçam dos haçoutes; por tamto vos mando etc. na forma dada emallmeyrim a vij dias dabrill. el Rey noso snr ho mamdou pelos doutores paullo affonso e amtonjo vaaz castello etc. dioguo fernandez a dez, ano do naçimento de noso snr Jhu xpo de m vª lxxiiijº nos. Roque vieira a fez escrever. (ARQUIVO NACIONAL, Liv. 16 de Legitim. D. Seb. e D. Henri., fl. 189, *apud* Karpowicz, 2018, p. 252-253).

Essa forma de punição era acompanhada de proibições rigorosas, como o uso da língua e dos trajes típicos, a prática da quiromancia, a organização em famílias extensas e, principalmente, o nomadismo. Como observa Karpowicz (2018), tais restrições buscavam eliminar qualquer forma de manifestação étnico-cultural, baseando-se em preconceitos raciais e religiosos, e não em delitos reais.

Em 1718 chegaram à Bahia diversas famílias de ciganos, com relação às quais o rei de Portugal transmitiu ao vice-rei a seguinte ordem: 'Eu, Dom João, pela graça de Deus etc., faço saber a V. Mercê que me aprou-ve banir para esta cidade vários ciganos – homens, mulheres e crianças – devido ao seu escandaloso procedimento neste reino. Tiveram ordem de seguir em diversos navios destinados a esse porto e tendo eu proibido, por lei recente, o uso de sua língua habitual, ordeno a V. Mercê que cumpra essa lei sob ameaça de penalidades, não permitindo que ensinem dita língua a seus filhos, de maneira que daqui por diante o seu uso desapareça' (Kidder. 1980, p. 39-40).

Como é possível observar, a chegada dos ciganos ao Brasil foi marcada por políticas anticiganas transferidas do contexto europeu para o colonial. Conforme destaca Juliana Campos (2015), o modelo discriminatório europeu foi reproduzido na colônia, com leis proibitivas e muito preconceito.

No Reino de Portugal foi feito o seguinte registro na chancelaria Mór da Corte, e Reino no livro das leis, a fol.153; e impr. na Officina de Antônio Rodrigues Galhardo:

Eu ELREI faço saber aos que este Alvará virem, que sendo-me presente que os Siganos, que deste Reino tem hido degradadas para o Estado do Brazil, vivem tanto á disposição de sua vontade, que usando dos seus prejudiciais costumes, com total infracção das Minhas Leis, causão intoleravel incomodo aos moradores, cometendo continuados furtos de cavallos, e escravos, e fazendo-se formidáveis por andarem sempre incorporados, e carregados de armas de fogo pelas estradas, onde com declarada violencia praticão mais a seu salvo os seus perniciosissimos procedimentos; e considerando que assim para socego público, como para correcção de gente tão inútil, e mal educada, se faz preciso obrigarlos pelos termos mais fortes, e efficazes a tomar a vida civil [...] (CASA DA SUPPLICAÇÃO, 1760, p. 749)

Durante os séculos XVII e XVIII, os degredos continuaram a ser intensificados por decisões reais que determinavam o envio de ciganos para Angola e o Maranhão.

1629**** Governo de Filipe II Miguel Leitão d'Andrada sobre os ciganos Crisp. Rezão tiuerão esses senhores, e os muytos que dizeis aqui se acharão nestas festas, porque forão ellas muito pêra se ver. Porem ainda me parece vos ficou por contarm hũa dança de Ciganos que eu encontrei no caminho. Gal. Outras cousas fora dessa, feixei eu por serem miúdas, como hua fonte de vinho, que o senhor deuoto mandou por a nossa porta, que de cima corria em hua bacia por hua pena, onde estaua hua taça de prata com guarda, e bebião quantos queriam, E quanto às ciganas não as queira acceitar nesta festa o senhor deuoto antes as despedio, e elle dirá o porque. Deuot. Tenho tamanho aborrecimento a essa gente, que nem esmolla à porta quero se lhes dê, por os ter por indinos della. Crisp. Disso me marauilho eu muito, porque a esmola dada por amor de Deos ainda que seja a indino não deixará de ter o seu merecimento, por dondo se deue dar a todo o necessitado, ou que mostrar selo. E ainda que o não seja basta por amor de Deos. Deuot. Bem sei que a esmola conforme nella foy o intento, e charidade terá o seu merecimento. E quem a pudesse dar a todos por amor de Deos faria bem, quando isso não fosse occasião de pecar ou de não deixar o pecado, que o sol a todos allumia, porem quem não pode se não limitadamente, parece a deue antes de dar ao Dino, que ao indino, quais são quase todos estes Ciganos, ladrões, salteadores, matadores, sem ley, nem temor della, e ellas ladras, feiticeiras, inquietadoras da honestidade das mulheres e fazendoas mal parir. Embaidoras que por dous vinteins, ou dois pães, não duuidarão trazer á vossa escraua, ou criada a peçonha, e o mesmo solimão pêra matar seus senhores, e enganar a simplez donzella co nome de mesinha para o outro casa e com ella. E ainda à casada a titulo de o marido lhe querer bem, lhe dão com que os coitados vão ao outro mundo fazer experiencia da

mesinha, ou ficção pela nunca mais prestar. Então a descarga disto he, que digão que o marido era hum amancebado, e andaua toda a noite, e qye disso morreo assi mal. E sabe Deos, e suas próprias mulheres, o como, e aozadas, a quantos isto cada dia acontece, E seja verdade que todos somos peccadores, estes o são por officio, e por carta, e delle se mantem. E os que introduzirão em Portugal mil feitiçarias, e males que nelle não se sabião. Por onde eu aconselharia a todoo home que euitasse o fallar qualquer cousa sua com esta gente, nem ainda zombando ou com achaque de bona dicha, muito mais cautelosamente, e com mais rigor que com hum ferido de peste, e falo de sciencia certa. E he de notar, que se hum nosso Portugues vai ser morador em outro Reyno, em pouco annos logo falla a lingoa desse Reyno, e seus filhos já nella e em tudo o mais como naturais mesmos da terra. E esta gente com auer tantos centros de annos que Espanha os agasalhou, que quase elles mesmos não sabem de que nação ou Reyno procedem, porque sendo gregos que se vierão fugindo dos Turcos, se fazem Egípcios, ou Gitanos. E pello contrario, e sendo Chaldeos, como diz Iacob Philipo Bergamate no seu livro, Supplementum chronicarum que de certos pouos chamados Zigaros, se sahirão a encher toda Europa porem que nenhures os consente mais de três dias, pola sutileza de seus furtos, e que por essa causa os Venezeanos, e os terem por sospeitos os lançarão de todas as suas terras, e que nunca deixarão a sua língua Chaldea, que deue ser a que lhe ouimos falar, e parece são estes de Portugal. Os quais de Zigaros se chamão ciganos, que he o mesmo. E o não perderem nunca a sua língua não foy por certo, pera nella se lerem e vsarem de liuros Catholicos, ou de sciencias e artes que trouxessem boas, senão pêra melhor intelligencia de suas malas artes, latrocínios, e embelecocos, ou enganos, porque vsando tudo isso como vsão por officio os não possamos entender. E nós tão cegos, e descuidados, que ninguém attenta nisto, falo dos que governão, que o piderão remediar, e vendoo, e palpandoo cada dia e cada hora a nossas portas, e dentro de nossas próprias casas: paixão por isso. E não sei como os conselheiros dos Reys, e os que governão as Republicas desuelando-se tanto em novas prematicas sobre ninharias, não buscão remédio a cousa tão importante como fora não estar Portugal e Espanha toda criando em suas entranhas, estas lombrigas ou digo Biboras que o estão roendo de continuo por todas as partes de seu todo. Agasalhãdoos Portugal vindo perseguidos dos Turcos vzão tão mal desse gasalhado, e beneficio. E pudera isso ter muyto bom remédio, embarcandoos diuididos pêra o Brazil e Angola e outras nossas conquistas, e agora pera a noua pouoação do Maranhão poucos a poucos em cada nauio que fosse, e se hirião acabando de sair do Reynmo, ou delles estes maos costumes, e quando isso não parecesse, fazendoos viuer dentro no meyo das cidades repartidos pello Reyno, vedandolhes o vzo do trajo, e da lingoagem, e o sair fora das Cidades e villas. [...] Crisp. Deixemos os pobres Ciganos, e yr às cousas por onde vão, que nos não auemos de governar, nem emmendar o mundo. E pois o senhor Galacio me fes merce festejarme tanto esta tarde, e vos de me aueres de dar algumas, juntemonos aqui à manham, donde poderemos yr dar quatro passayos por recreação refrescandonos por essas fontes, e sombras. Deuot. Assim seja, e a Deos (Karpowicz. 2018, p. 259 a 262).

Nas provisões de 1718, o rei João V ordenou a deportação de dezenas de ciganos detidos no Limoeiro, em Lisboa. A cerimônia pública de embarque foi utilizada como espetáculo simbólico de poder e controle social. “1718* Governo de D. João V Decreto de 28 de Fevereiro Manda enviar para as conquistas - Índia, Angola, S. Tomé, Cabo-Verde, etc. - os muitos presos ciganos no Limoeiro” (Karpowicz, 2018, p. 279).

Ao longo dos séculos, a diáspora cigana foi marcada não apenas pela exclusão territorial, mas por um conjunto articulado de estratégias de apagamento cultural. A proibição da língua romani, o impedimento do uso de trajes tradicionais e a criminalização do nomadismo não foram apenas práticas pontuais, mas mecanismos sistemáticos de destruição das formas autônomas de vida e de organização social dos povos ciganos. Como discutido anteriormente,

no subcapítulo “História e Etnia (Clã) Kalderash”, a lógica do processo de invisibilização, com diferenças propositas das sociedades, proposta por Todorov (1999) permite compreender que a identidade da cultura dominante foi construída por meio da negação do outro nas políticas públicas que ignoram suas especificidades e nos discursos midiáticos que reforçam estereótipos.

Como destaca Débora Karpowicz (2018), o degredo de ciganos para o Brasil integrava uma lógica colonial de exclusão e controle, em que o Estado português buscava "higienizar" o corpo social metropolitano ao mesmo tempo em que aproveitava essas populações para o povoamento de áreas periféricas. Como explica Enrique Dussel (2000), o higienismo constitui um dispositivo de poder que se articula com o etnocentrismo para legitimar exclusões sociais e culturais.

Essa tentativa de apagamento pode ser compreendida no contexto de um processo mais amplo de silenciamento das memórias coletivas. Como argumenta Jacques Le Goff (1996), a memória coletiva é um território de disputa política, em que certos grupos buscam impor sua narrativa como dominante, enquanto outros são forçados ao esquecimento. No caso dos povos ciganos, o não reconhecimento de sua história nas narrativas oficiais do Estado, nos censos populacionais e na historiografia tradicional aponta para uma estratégia deliberada de invisibilização, como exemplifica Moonen (2013) ao discutir os dados manipulados de recenseamento na Europa.

O número de ciganos enviados ao Brasil, como forma de punição, foi significativo, contudo, torna-se impossível saber números exatos, pois os documentos da época relatam apenas “grandes grupos” (Karpowicz, 2018, p. 78).

Segundo dados oficiais, de 1819 a 1959 migraram para o Brasil 5,3 milhões de europeus, dos quais 1,7 milhões portugueses, 1,6 milhões italianos, 694 mil espanhóis, 257 mil alemães e 125 mil russos. No desembarque registra-se apenas a nacionalidade do imigrante, e não a sua identidade étnica. É mais do que provável que no meio dos quase dois milhões de imigrantes italianos e alemães também tenham vindo ciganos Sinti, principalmente durante a II Guerra Mundial. (Diégues Júnior, 1964, p. 26-28)

Tratando especificamente dos ciganos Rom do clã Kalderash, as primeiras chegadas ao Brasil ocorreram em maior número entre o final do século XIX e o início do século XX. Esses grupos vieram majoritariamente da Europa Oriental — especialmente da Romênia, da Hungria e da Rússia — em um contexto de perseguições e instabilidade política. Ao contrário de outros ciganos, que já estavam no Brasil desde o período colonial, os Rom constituíram um novo fluxo migratório, com práticas linguísticas, religiosas e culturais distintas, além de uma estrutura mais rígida, possivelmente fruto da reclusão, resultado de séculos de escravidão (Cairus, 2018).

Para os Rom, a emigração representava não apenas uma fuga da miséria e da hostilidade, mas também uma tentativa de reconstruir suas comunidades em contextos mais promissores, embora, muitas vezes, encontrassem nas novas terras diferentes formas de exclusão e invisibilização.

A inserção desses grupos no Brasil não se deu de forma homogênea nem livre de tensões. Em um país que já cultivava estereótipos negativos em relação aos povos ciganos, herdados da colonização portuguesa e alimentados por uma lógica nacionalista racializadas, os Rom foram imediatamente associados a imagens de vagabundagem, charlatanismo e ameaça à ordem pública. A própria legislação brasileira, como demonstra o Decreto-Lei n.º 406, de 04 de maio de 1938, durante o Estado Novo, marcado por intensificar o controle estatal sobre os "indesejáveis", explicitamente proibia a entrada de ciganos no país, revelando o grau de institucionalização do preconceito (COLEÇÃO DE LEIS DO BRASIL, 1938).

DECRETO - LEI nº 406, de 4 de maio de 1938. Dispõe sobre a entrada de estrangeiros no território nacional. O Presidente da República, usando da atribuição que lhe confere o artigo 180 da Constituição, DECRETA: CAPÍTULO I - Da Entrada de Estrangeiros. Art. 1º Não será permitida a entrada de estrangeiros, de um ou outro sexo: I - aleijados ou mutilados, inválidos, cegos, surdos-mudos; II - indigentes, vagabundos, ciganos e congêneres; Art. 2º O Governo Federal reserva-se o direito de limitar ou suspender, por motivos econômicos ou sociais, a entrada de indivíduos de determinadas raças ou origens, ouvido o Conselho de Imigração e Colonização. (COLEÇÃO DE LEIS DO BRASIL, 1938, p. 92)

A norma visava limitar o ingresso de grupos considerados "nocivos" ao projeto nacional-populista que moldava uma identidade nacional excludente e homogênea. A motivação alegada era o "interesse da ordem pública", revelando o quanto o preconceito contra os ciganos era formalizado e legalizado no Estado brasileiro (COLEÇÃO DE LEIS DO BRASIL, 1938, p.92).

Além da barreira institucional, os Rom também enfrentaram hostilidades da sociedade civil, como o impedimento à matrícula de crianças em escolas e o preconceito nos mercados de trabalho e de moradia. Conforme destaca Cairus (2018), esse conjunto de práticas reforça a produção de um "anticiganismo estrutural", que se manifesta tanto nas políticas públicas quanto nas relações cotidianas.

No entanto, apesar das tentativas de eliminação ou assimilação forçada, muitos ciganos conseguiram sobreviver e formar redes de sociabilidade, a exemplo de "Kako Rhista", importante líder Kalderash, avô de Mirian Stanescon, que ficou conhecido no Brasil e na Europa por oferecer apoio aos ciganos que chegavam ao país, figura histórica que será abordada no subcapítulo "Mirian Stanescon Batuli: Identidade, Luta e Legado de uma Cigana Kalderash" (Cairus, 2018, p.74).

Adaptando-se às condições locais, os povos ciganos passaram a atuar no comércio itinerante, na venda de cavalos e tecidos, e em práticas como a cartomancia e a música, atividades que, embora estigmatizadas, garantiram sua sobrevivência e certa autonomia cultural.

No Brasil os zíngaros (4) encontraram um país propício a suas atividades. Aqui se fixaram, em diversos Estados, os de todas as origens. Os da Iugoslávia habitam de preferência Rio Grande do Sul, Bahia, Pará e Pernambuco; os da Romênia vivem em São Paulo; os da Grécia, nesta capital e no Estado do Rio. Porém, nos Estados mencionados e nos outros, de norte a sul, existem ainda numerosos núcleos que agrupam ciganos de várias procedências, como sejam da Albânia, da Sérvia, da Polônia, da Rússia, da Bulgária, da Hungria, etc. (CHINA, 1936, p. 299).

Conforme enfatiza Fraser (1992), a sobrevivência é, em si, o grande feito histórico dos ciganos, considerando as diversas tentativas de destruição de sua diversidade cultural. No Brasil, esse processo não foi diferente, e a história das comunidades ciganas deve ser entendida como um conjunto de estratégias de resistência às tentativas de exclusão e apagamento.

Diante desse panorama histórico de exclusão, marginalização e resistência, é possível compreender como os ciganos Rom, em especial o clã Kalderash, desenvolveram formas específicas de reafirmação cultural, manutenção de sua identidade e articulação política no território brasileiro. Esses processos se intensificam no contexto urbano contemporâneo, como na Baixada Fluminense, onde grupos Rom encontram tanto obstáculos quanto possibilidades para exercerem práticas de resistência, reconhecimento e afirmação. É a partir dessa trajetória histórica de deslocamentos, proibições e ressignificações que se torna possível compreender as estratégias simbólicas, religiosas e culturais adotadas por figuras como Mirian Stanescon Batuli e sua comunidade. Assim, o próximo capítulo se debruça sobre as formas de resistência, espiritualidade e patrimonialização das culturas ciganas no estado do Rio de Janeiro, analisando como esses elementos funcionam como resposta aos processos históricos de apagamento e exclusão discutidos até aqui.

3 CIGANOS E AS IDENTIDADES NO RIO DE JANEIRO

A presença cigana no estado do Rio de Janeiro, notadamente na Baixada Fluminense, revela um conjunto complexo de experiências identitárias que articulam tradição, mobilidade, resistência e estratégias de visibilidade em contextos urbanos. Este capítulo busca refletir sobre os processos sociais e simbólicos que configuram as identidades ciganas fluminenses, especialmente no que se refere ao clã Kalderash, explorando suas formas de organização, expressões culturais, relações com a sociedade envolvente e disputas por reconhecimento. Ao

problematizar as apropriações (i)materiais da cultura cigana e os desafios da interculturalidade, a análise propõe compreender como essas comunidades transitam entre herança e adaptação, visibilidade e invisibilidade, preservação e reinvenção.

Nesse sentido, este capítulo se apoia em referências dos Estudos Culturais para compreender os modos como os ciganos Kalderash constroem suas identidades em um processo relacional e em constante transformação. Como destaca Hall (2006), a identidade cultural está sempre em trânsito, sendo formada por representações e negociações que envolvem tanto a memória coletiva quanto os contextos sociais contemporâneos.

A análise aborda apropriações imateriais da cultura cigana, como práticas religiosas sincréticas, uso simbólico das vestimentas, oralidade ritualística e celebrações públicas, entendidas como formas de resistência e expressão identitária. A partir da abordagem de Rodney William (2019), também se considera que essas expressões podem ser tensionadas por processos de esvaziamento ou exotização quando apropriadas de forma descontextualizada pela cultura dominante. Assim, o capítulo explora como as comunidades Kalderash fluminenses transitam entre herança e adaptação, articulando estratégias de visibilidade em meio à invisibilidade social imposta, bem como práticas de preservação cultural que se reinventam continuamente no espaço urbano.

3.1 Ciganos no Rio de Janeiro: Identidades e Representações

Os ciganos são parte integrante do nosso povo. Eles contribuíram para a constituição das riquezas materiais e culturais do Brasil. E, certamente, quando pudermos romper com as barreiras dos preconceitos, poderemos aprender e receber mais desse admirável povo. (Batuli, 2007, p.4)

No estado do Rio de Janeiro, as identidades ciganas se constroem em meio a disputas simbólicas que atravessam a história urbana, a mídia, as políticas públicas e as práticas cotidianas. Longe de constituírem um bloco homogêneo, os grupos ciganos fluminenses articulam pertencimentos, memórias e estratégias de afirmação que dialogam tanto com heranças diaspóricas quanto com as especificidades do contexto local. As representações sociais que recaem sobre esses grupos - frequentemente marcadas por estereótipos, exotizações ou silenciamentos - coexistem com movimentos internos de autoafirmação e visibilidade. Compreender essas dinâmicas exige observar como tradição, territorialidade e performance identitária se entrelaçam no espaço urbano carioca, configurando modos próprios de presença, resistência e negociação cultural.

Nesse contexto, é importante considerar o conceito de apropriação cultural, especialmente no que diz respeito às formas como práticas simbólicas ciganas são representadas fora de seus

contextos originais. Segundo Rodney William (2019), a apropriação cultural ocorre quando elementos simbólicos, religiosos ou estéticos de uma cultura subalternizada são retirados de seus contextos originais e reutilizados por grupos hegemônicos sem considerar seus significados, valores ou a posição social de seus detentores. Esse processo muitas vezes resulta no esvaziamento simbólico ou na exotização dessas práticas, transformando-as em produtos consumíveis, desprovidos de sua densidade histórica e política.

No caso das comunidades ciganas Kalderash no Rio de Janeiro, esse fenômeno pode ser percebido quando práticas religiosas ou vestimentas tradicionais são representadas na mídia ou em eventos públicos como meras expressões lúdicas, ignorando sua função identitária, espiritual e de resistência. William contribui, assim, para pensar criticamente as fronteiras entre celebração e expropriação cultural, e reforça a importância de reconhecer o protagonismo dos sujeitos nas formas como suas culturas são representadas e vividas.

Como parte de um movimento de resgate das memórias silenciadas na história urbana do Rio de Janeiro, iniciativas de divulgação cultural têm destacado a presença dos povos ciganos na formação social da cidade. Um desses registros, publicado pelo projeto “Rio Memórias” (2023), oferece informações importantes sobre a ocupação dos ciganos em áreas centrais da capital fluminense. A seguir, reproduz-se um trecho que sintetiza esse processo histórico e suas implicações socioculturais.

Você sabia que a Praça Tiradentes já foi conhecida como o Campo dos Ciganos? No post de hoje vamos falar um pouco sobre essa importante população na formação e história do Rio de Janeiro. A chegada dos ciganos ao Brasil foi marcada pela perseguição e intolerância, uma vez que a coroa portuguesa - que tinha no exílio forçado uma prática para se livrar dos grupos sociais indesejáveis no país - os enviou como degredados. Os primeiros ciganos desembarcaram nos portos brasileiros ainda no século XVI. No Rio de Janeiro, a comunidade cigana se estabeleceu inicialmente no chamado Largo da Lampadosa — em referência à igreja de Nossa Senhora da Lampadosa. Não demorou muito para que o local ficasse conhecido como “Campo dos Ciganos” e, por conseguinte, a atual rua da Constituição passou a ser chamada de Rua dos Ciganos. A despeito de preconceitos, os ciganos se integraram à vida cotidiana carioca. Eram comerciantes, caldeireiros, ferreiros, latoeiros, ourives e meirinhos (os atuais oficiais de justiça). As mulheres eram conhecidas pela prática da quiromancia (leitura de mãos) e cartomancia (leitura de cartas e outras práticas de previsão do futuro). Alguns chegaram a ascender socialmente com o comércio de escravizados ou mesmo atingiram alta patente militar nas milícias da corte. No período de D. João VI no Rio (1808-21), a comunidade cigana experimentou uma nova condição social, já que eles eram comumente chamados para apresentações nas festividades reais. Por outro lado, com a implementação do Largo do Rossio, com o pelourinho e o Teatro de São João, os ciganos foram em massa segregados para as extremidades da cidade, como o Campo de Santana. O preconceito contra povos ciganos não desapareceu após a independência, nem com a República. A memória oficial construída pelo Estado, optou por não incluir essas populações dentre aquelas que ajudaram a construir o país. Ainda hoje há quem insista em taxar os ciganos como charlatões e desordeiros, entretanto, é fundamental nos lembrarmos e exaltarmos essa cultura de séculos, rica em seus ritos, vestes, sabores e tradições, que incrementam o grande caldeirão sócio-cultural que é o Rio de Janeiro. (RIO MEMÓRIAS, 2023)

Com base nas obras de Moraes Filho (1981) e Coroacy (1955), é possível afirmar que a presença dos povos ciganos no Rio de Janeiro remonta, com evidências documentais, ao início do século XVIII. Inicialmente, esses grupos se estabeleceram em áreas periféricas e desprezadas da cidade, ocupando terrenos considerados impróprios tanto para cultivo quanto para construção, devido à sua condição de brejos e alagadiços. Esses espaços, frequentemente inundados pelas chuvas e associados a insalubridade por causa dos “miasmas” que se acreditava exalarem, eram considerados inutilizáveis pela população da época. Um desses locais, originalmente rejeitado por seu baixo valor econômico e simbólico, viria a se tornar conhecido como Campo dos Ciganos ou Campo de Sant’Ana e, mais tarde, a partir de 1821, o Largo do Rossio, hoje Praça Tiradentes, no centro do Rio de Janeiro (Teixeira, 2008, p.22).

A escolha (ou imposição) desses espaços para a moradia cigana revela um processo histórico de marginalização espacial, em que os grupos socialmente estigmatizados eram empurrados para áreas degradadas e afastadas do centro político e econômico da cidade. Nessas regiões, os ciganos construíram seus “miseros e toscos casebres”, como descreve Coroacy (Coroacy, 1955, p. 94), buscando refúgio em um espaço que, por sua precariedade, lhes garantia, ao menos, a relativa liberdade de não serem incomodados.

O historiador e Guia de Turismo Marcelo Alexandre (2025), em sua conta do Instagram chamada “Revelando a História”, também aponta para o Campo de Santana como um dos principais lugares onde os povos ciganos que chagavam ao Rio de Janeiro se instalavam:

Ciganos no Campo de Santana. A comunidade cigana no Rio de Janeiro vivia principalmente na Rua dos Ciganos, no Campo de Santana e no mercado de escravizados da cidade. Aqui no Rio, eram considerados uma classe inferior na hierarquia social da cidade devido a estereótipos nocivos. Relatórios policiais citam os ciganos como os principais suspeitos de muitos crimes, especialmente roubo. Isto e a manutenção das suas práticas culturais mantiveram-nos separados da classe alta branca da cidade. Enquanto muitos ciganos trabalhavam como traficantes de escravizados e faziam fortunas com a indústria da escravidão, outros eram funcionários de baixa patente ou artesãos. Enquanto a Corte Portuguesa estava no Rio, o Campo dos Ciganos era um reduto boêmio carioca, conhecido por suas festividades. O livro *Memórias de um Sargento de Milícias*, de Manuel Antônio de Almeida, ilustra detalhadamente as cenas dessas festas. Os ciganos eram convidados a participar das festividades reais. Em 1815, D. João VI levou a corte real ao setor cigano durante a celebração de três dias em que o Brasil se tornou reino unido a Portugal e Algarve. A corte e a delegação real visitaram o Campo dos Ciganos, onde participaram de danças e celebrações. Existem boatos de que D. João VI gostava especialmente dos ciganos porque teria se apaixonado por uma cigana. Até mesmo seu filho, D. Pedro, seria um frequentador assíduo das festas ciganas. Em meados do século XIX, a Rua dos Ciganos foi renomeada como Rua da Constituição, sugerindo um declínio na influência dos ciganos naquela área da cidade. (Alexandre, 2025)

O professor Thiago Simão Gomide, em seu projeto de divulgação histórica “Tá na História”, é mais um pesquisador a fazer coro com a informação de que os ciganos foram relegados a áreas específicas da cidade no final do século XVIII:

Aqui era a rua dos ciganos. Eu tô no centro do Rio de Janeiro. Por esse calçamento aqui, descoberto recentemente, passavam homens e mulheres ignorados, diminuídos pela sociedade. Estamos em 1790, em 1800. O Rei Dom José I determinou que os ciganos e ciganas só pudessem viver aqui. Nos outros cantos do Rio, não eram bem-vindos. Muitos foram deportados do Reino e tratados como de “religião infame”. A praça Tiradentes, logo ali, já foi chamada de praça dos ciganos. Você nem imagina o que esse povo, que até hoje enfrenta preconceito, foi acusado no século XVIII na então capital da colônia: ladrões de crianças, golpistas... A liberdade incomodava. Não pense você que não tinha o trabalho, tá? Muitos eram ourives e comerciantes. Houve até um que ficou, infelizmente, muito rico com mercado de pessoas escravizadas. Os ciganos foram perseguidos na idade média, no nazismo, na Romênia e por aí vai. Você quer que eu conte a história de ciganas que foram importantes pra história do Rio? Escreva nos comentários. Curtiu o Tá na história? Curta, salva e compartilha! (Gomide, 2025)

Veja, antes de se tornar o importante espaço público que hoje abriga instituições como o Arquivo Nacional e a Faculdade de Direito da UFRJ, o Campo de Santana era uma vasta e desvalorizada área de restinga, repleta de charcos e vegetação rasteira. Conhecido inicialmente como Campo da Cidade, esse território servia como limite entre o centro urbano e os manguezais da atual Cidade Nova. Devido à marginalização social que marcava sua ocupação, foi destinado a grupos considerados “indesejáveis” pela sociedade da época, como judeus, negros e ciganos - estes últimos deportados de Portugal e instalados nos arredores do Rocio Grande, atual Praça Tiradentes (Pimentel, 2017, s.p.).

Esse dado histórico permite compreender como, desde os primórdios da presença cigana na capital fluminense, se instituiu uma lógica de exclusão territorial e social, na qual os ciganos são tolerados apenas nos interstícios urbanos - nos “não-lugares” da cidade, onde a presença do outro pode ser invisibilizada. Essa dinâmica ilustra a intersecção entre a espacialização da diferença e a marginalização cultural, configurando um cenário que, mesmo transformado, ainda ecoa em práticas contemporâneas de exclusão urbana.

Contudo, a paisagem e a função do Campo de Santana mudariam radicalmente ao final do século XVIII, quando o vice-rei D. José Luís de Castro, o Conde de Resende, implementou obras de saneamento e urbanização. A drenagem dos charcos, o arruamento e o loteamento do espaço permitiram sua integração ao tecido urbano da cidade. Foi nesse contexto que surgiram casas mais sofisticadas, como a do cigano Rabelo, que enriquecera com o tráfico de escravizados, evidenciando como alguns membros dessa comunidade conseguiram ascender socialmente, apesar do preconceito. Com a chegada da família real portuguesa ao Brasil, o local

ainda recebeu um chafariz e se consolidou como área de importância estratégica para a cidade (Pimentel, 2017, s.p.).

Essas medidas permitiram que o Campo de Santana se integrasse ao espaço urbano e que construções mais abastadas fossem erguidas em seu entorno, como as casas do cigano Rabelo (que enriqueceu traficando escravos) e do sargento-mor Anacleto Elias, cuja moradia, anos depois, se transformaria na residência do Conde dos Arcos, posteriormente comprada por D. Pedro I para abrigar a sede do Senado (Pimentel, 2017, s.p.).

A trajetória dos povos ciganos no Brasil, embora marcada por estigmas e exclusões, também revela estratégias históricas de adaptação e inserção em espaços de poder e prestígio. Ainda que perseguidos por legislações anticiganas na Europa e forçados a migrações forçadas, como os degredos para o Brasil colonial, esses grupos não permaneceram à margem da dinâmica social brasileira. No contexto da escravidão - um dos pilares da economia colonial -, os ciganos encontraram uma oportunidade de ascensão, sobretudo no comércio de pessoas escravizadas. Sua mobilidade, redes familiares e experiência mercantil lhes permitiram atuar em circuitos urbanos e rurais, acumulando capital e influência. Essa participação mostra que a presença cigana no Brasil não se limitou à marginalidade, mas atravessou também os bastidores do poder econômico da época. É nesse sentido que a citação a seguir, de Teixeira (2008), ilumina um momento específico de valorização e protagonismo cigano no Rio de Janeiro oitocentista:

Nos anos que precedem a Independência, durante a permanência da Corte portuguesa no Brasil, parece ter sido o momento de maior aceitação e de valorização da comunidade cigana, ao menos no Rio de Janeiro, durante o oitocentos. Essa comunidade vivia em pleno florescimento econômico e artístico. Apesar de a comunidade do Campo de Sant'Ana ter se formado a partir de miseráveis famílias deportadas no início do século XVIII, diversos ciganos tornaram-se realmente ricos. Entre estes os que tiveram maior sucesso econômico foram os comerciantes de escravos. (Teixeira, 2008, p. 22)

Figura 5 - Interior de uma casa de ciganos, de Debret



Fonte: Fundação Biblioteca Nacional, publicada em 24 de maio de 2020 (domínio público). Disponível em: <https://www.gov.br/bn/pt-br/central-de-conteudos/noticias/optcha-hoje-e-dia-de-santa-sara-kali-a-padroeira-dos-ciganos>. Acesso em: 04 jan. 2026.

A representação da pintura “Interior de uma casa de ciganos”, de Debret, revela um recorte da vida cotidiana na paisagem urbana carioca. A cena retrata ciganas trajadas de forma exuberante, mulheres lavando roupas, escravizados nos fundos da residência e, ao fundo, a aplicação de castigos corporais. A imagem evoca uma associação simbólica entre ciganos e o sistema escravocrata, sinalizando, por meio da presença desses sujeitos em áreas como o Campo de Santana e o Valongo, o envolvimento de determinados grupos ciganos no comércio de escravizados. Tal participação, conforme os registros históricos, estendia-se até o interior do país, como Minas Gerais.

No contexto da Corte Portuguesa no Brasil, essa inserção reforça a ideia de uma ascensão socioeconômica de determinados ciganos, especialmente os que atuavam como comerciantes, artesãos e até meirinhos. Além da leitura de mãos, os ciganos eram conhecidos por seus trabalhos com metais – como caldeireiros, ferreiros, latoeiros e ourives – e pelo comércio de cavalos, constituindo um retrato multifacetado de práticas laborais e de sua presença marcante na formação urbana carioca do período (BRASIL, 2020).

No Brasil, os povos ciganos são historicamente representados a partir de imagens ambivalentes: de um lado, o encantamento romântico com o “espírito livre” e hábil para diversas atividades; de outro, a desconfiança ligada a práticas místicas e nomadismo, frequentemente

associadas à criminalização e marginalização. Conforme Miranda (2011), ao mesmo tempo que determinados grupos ciganos conquistaram oportunidades de inserção e incorporação na sociedade brasileira, outros seguiram marcados por tensões, ambiguidades e persistências discriminatórias. O autor China (1936) destaca como eram percebidos na época: “Continuam a ser astutos, velhacos, errantes e miseráveis, procurando viver da pirataria, da troca nas feiras enganando compradores e vendedores (...) Às vezes se dedicam à confecção de objetos de cobre, que procuram vender nas feiras” (CHINA, 1936, p.120).

No Rio de Janeiro, a tentativa de apagar a identidade cigana também assumiu formas simbólicas sofisticadas, como o incentivo à renúncia voluntária da identidade em troca de benefícios sociais. O caso de milhares de ciganos romenos que, entre as décadas de 1950 e 1980, deixaram de se identificar como tal para evitar perseguições e acessar educação, saúde e trabalho revela um tipo de assimilação forçada disfarçada de integração (Moonen, 2013). Nesses processos, não há necessariamente violência física, mas sim uma pressão simbólica para que o sujeito abra mão de sua cultura como condição de inclusão social.

Esses estereótipos ganham contornos específicos no contexto fluminense, onde o crescimento urbano desordenado e a precarização das políticas públicas contribuem para uma forma particular de invisibilização étnica.

No Brasil, fala-se muito na escravidão dos negros, mas poucos sabem que os ciganos foram escravizados no Egito e na Romênia, sendo sempre obrigados a fugir do próprio solo em que nasciam, adotarem nomes que não eram os seus e pior, aceitar ou pelo menos fingir, que aceitavam a religião da classe dominante. Enquanto os negros amarguravam a vergonha da escravidão a que foram cruelmente submetidos, os ciganos, além da escravidão, choravam a amarga vergonha da expulsão. Pois o costume nos países do mundo, passado através de gerações era: “Basta ser cigano para ser culpado ou no mínimo suspeito”. (Batuli, 2007, p.18)

A atuação pública de Mirian oferece uma chave interpretativa relevante para compreender as dinâmicas identitárias ciganas no estado. Em sua trajetória como ativista, conselheira de direitos humanos e mediadora cultural, Stanescon lutou para denunciar tanto a ausência de políticas públicas específicas quanto a dificuldade de reconhecimento dos ciganos como povo tradicional pelas instituições estatais (Batuli, 2021).

Segundo Brigitte Cairus (2023), o surgimento de figuras públicas como Mirian desafia os estigmas que historicamente representaram os ciganos como “desprovidos de cultura legítima”. Ao se afirmar como cigana, mulher, intelectual e representante política, sua presença nos espaços institucionais funciona como contraponto à representação homogênea e estereotipada atribuída às comunidades Romani.

Essa reconfiguração da identidade cigana na Baixada Fluminense também se dá por meio de processos internos de autoafirmação, como aponta a etnografia de Lins (2023), que identifica, nas comunidades Kalderash, formas de organização social baseadas em hierarquias familiares, códigos de conduta próprios e distinções entre grupos internos, marcadas por linhagem, práticas religiosas e uso da língua. Ao mesmo tempo, tais estruturas dialogam com a experiência urbana, em que o convívio com outros grupos sociais, o acesso precário a serviços públicos e a pressão por assimilação influenciam na reformulação contínua da identidade cigana.

Durante minha formação no ensino médio, dividida entre uma educação técnica, com disciplinas como direito, administração, estatística e contabilidade, cursada no período da manhã no extinto ABEU de Nova Iguaçu, e uma preparação voltada ao vestibular, no turno da tarde, no igualmente extinto ABEU de Nilópolis, vivenciei experiências que marcaram minha percepção sobre a presença cigana no espaço urbano. Em minhas rotinas de deslocamento, era comum atravessar a Praça da Liberdade, em frente à estação de trem de Nova Iguaçu. Nesse local, observei com frequência mulheres ciganas praticando quiromancia junto às pessoas que ali circulavam.

Essa vivência cotidiana ficou gravada na memória por representar, de forma vívida, como o imaginário social acerca dos povos ciganos se manifestava nos gestos e nos olhares dos transeuntes. Algumas pessoas se aproximavam com curiosidade e interesse em conhecer aspectos do próprio destino; outras, ao contrário, aceleravam o passo, demonstrando certo receio ou desconfiança. Esses comportamentos revelavam não apenas diferentes formas de recepção cultural, mas também os estigmas e mitos associados às identidades e representações dos povos ciganos, muitas vezes vistos com fascínio exótico por uns e com medo ou desprezo por outros.

Em entrevista ao Programa do Jô Soares, da TV Globo, o apresentador Jô Soares pergunta, “Mas por exemplo, algumas características sempre atribuídas aos ciganos, certas ligações com uma certa forma de ocultismo, por exemplo, leem mão e baralho tarô. Você é lê mão? ”. Mirian responde:

Eu leio mão, porque é uma tradição cigana. A gente é iniciado aos 07 anos. Como vocês têm a iniciação do candomblé da Umbanda, o verdadeiro cigano, ele é iniciado, as mulheres ciganas, não é? Sim, claro. A magia cigana é eminentemente da mulher. É a mulher cigana que lida com a magia. Então nós somos iniciados aos 07 anos, temos um outro ritual aos 14 e aos 21 é que realmente nós somos consideradas, como vocês chamam de magas. Sim. E aí nós estamos preparadas para trabalhar com a espiritualidade. Não é bruxa, é maga. É maga. (Batuli, 2019)

No plano simbólico, essa identidade é construída em contraposição às representações dominantes. Conforme aponta Hall (2006), a identidade é menos uma essência e mais uma posição articulada no discurso. No caso dos ciganos, essa posição é muitas vezes definida a partir da negativa: o que a sociedade diz que o cigano “não é”, não confiável, não civilizado, não moderno. A construção da identidade, portanto, opera como resistência e reinterpretação dessas negações.

Conforme discutido no subcapítulo *Língua e Oralidade entre os Kalderash*, a oralidade constitui um eixo estruturante da transmissão cultural Romani, sendo responsável pela preservação das narrativas de pertencimento e pela reafirmação identitária frente aos recorrentes processos de apagamento histórico (Karpowicz, 2014). No contexto fluminense, essa prática não se restringe ao âmbito doméstico ou familiar, mas projeta-se também na esfera pública, articulando-se às formas de mediação política e de visibilidade social empreendidas por lideranças ciganas.

As justificativas institucionais que recorrem à oralidade como elemento legitimador da cultura cigana evidenciam, ao mesmo tempo, seu reconhecimento e suas ambiguidades, ao mobilizarem noções como “verdadeiros costumes” e “tradições autênticas”. Ainda assim, tais discursos revelam como a oralidade permanece central na construção das autoidentificações ciganas e na forma como essas identidades são apresentadas e reconhecidas no espaço público.

É nesse entre-lugar - situado entre a tradição herdada e a cidade negociada - que as identidades ciganas no Rio de Janeiro se constituem: híbridas, móveis e, não raras vezes, em resistência às tentativas de enquadramento em categorias fixas de cidadania e cultura. Desse modo, o pertencimento cigano na Baixada Fluminense deve ser compreendido como um processo vivo e relacional, permanentemente tensionado entre os códigos internos do grupo e os regimes externos de visibilidade, alteridade e controle.

3.2 Mirian Stanescon Batuli: Identidade, Luta e Legado de uma Cigana Kalderash

A autora Mirian Stanescon Batuli destacou, em sua Cartilha, uma bonita frase cigana: “Minha terra é o planeta, meu teto é o universo, minha religião é a liberdade. Pensamento cigano” (Batuli, 2007, p. 4).

A compreensão das identidades ciganas no contexto fluminense exige o reconhecimento de trajetórias que, para além da coletividade, personificam resistências históricas e afirmações políticas. Como desdobramento do subcapítulo anterior, que abordou as representações e formas de existência cigana no Rio de Janeiro, esta seção volta-se à figura da falecida Mirian

Stanescon Batuli, uma das principais lideranças do povo cigano Kalderash no Brasil, cuja atuação contribuiu significativamente para dar visibilidade às lutas por reconhecimento e direitos das comunidades ciganas.

A pesquisadora Brigitte Grossmann Cairus realizou, em julho de 2007, uma entrevista com a cigana Kalderash Mirian Stanescon Batuli, falecida em 2022, para a elaboração do artigo “A construção das identidades ciganas no Brasil”, publicado na Revista USP em 2018. Ao longo do texto, a autora destaca dificuldades semelhantes às enfrentadas por mim durante o trabalho de campo, especialmente no que se refere ao acesso, à construção de confiança e à dinâmica relacional com a comunidade cigana.

Eu estava ciente das dificuldades específicas de fazer entrevistas orais com ciganos. Pela constante discriminação sofrida, eles tendem a ser muito suspeitosos de pesquisadores e de jornalistas e, geralmente, não estão muito motivados para compartilhar e divulgar as suas tradições, menos ainda entre os gadjés, ou “não ciganos”, que eles normalmente consideram como impuros e ignorantes. (Cairus, 2018, s.p.)

Filha de Elza Stanescon Batuli e Alberto Batuli, Mirian Stanescon nasceu em um contexto de forte tradição familiar cigana. Sua ancestralidade remonta a Jorge Stanescon e Yordana Stanescon, avós maternos, membros influentes do clã Kalderash. Segundo Mirian, os Stanescon, que possuem origem romena, são ciganos Rom do clã Kalderash e os primeiros chegaram ao Brasil no século XX na segunda maior onda de migração. Mirian explica que, ao chegarem ao Brasil, seus avós ficaram em acampamentos no Rio de Janeiro, mas que não sabe precisar se em Anchieta ou no Catumbi (Cairus, 2018, s.p.).

Figura 6 - Mirian Stanescon Batuli com seus irmãos Leonor e Carlinhos e sua mãe Elza Stanescon Batuli.



Fonte: Instagram @ciganamirianstanescon, Mirian Stanescon Cigana (in memoriam), data 05/09/2023, disponível em <https://www.instagram.com/p/Cwz888Kgf30/>. Acesso em: 21 set. de 2025.

Durante a Segunda Guerra Mundial, diversos grupos ciganos chegaram ao Brasil em condição de refugiados, inclusive, fugindo das perseguições nazistas na Europa. Ao desembarcarem no Rio de Janeiro, muitos procuravam o líder cigano Kako Rhista (Jorge Stanescon – avô de Mirian), figura de grande prestígio entre os Kalderash no país. Reconhecido por sua generosidade, ele trabalhava fabricando panelas, tacho de cobre, dentre outras coisas, e oferecia suporte aos recém-chegados, auxiliando na compra de tendas e emprestando recursos financeiros para que pudessem adquirir materiais como alumínio e cobre. Com esses insumos, os refugiados produziam utensílios domésticos destinados à comercialização junto às Forças Armadas brasileiras. Segundo a pesquisadora Cairus (2018), a informação prestada por Mirian sobre a atividade laboral do seu avô foi confirmada por um artigo desenvolvido por China (1936). Além disso, Kako Rhista também contribuía com o custeio das passagens de outros ciganos que ainda se encontravam em dificuldade na Europa, facilitando sua migração para um país pacífico como o Brasil (Cairus, 2018, s.p.).

Mirian Stanescon: Mandava dinheiro daqui pra lá pra que eles viessem aqui pro Brasil porque o Brasil como tu sabe é sempre um país pacífico, né? E é onde realmente o cigano, de todos os países, inclusive da Europa, foi onde o cigano foi menos maltratado. Foram maltratados? Foram, mas em comparação aos outros lugares do mundo era um lugar que a gente vivia com mais liberdade. (Cairus, 2018, p.74)

Figura 7 - Avós maternos de Mirian Stanescon Batuli.



Bibi Yordana, Kako Rhista e Jorge Stanescon, avós maternos e primo de Mirian.

Fonte: Stanescon (2007)

Fonte: Revista USP nº 117 (2018). Disponível em: <https://jornal.usp.br/especial/revista-usp117-a-construcao-das-identidades-ciganas-no-brasil/>. Acesso em: 21 set. de 2025

Nascida no bairro de Olaria, no ano de 1947, Mirian relembrou, durante a entrevista, a infância quando a sua família ainda era nômade e vivia em acampamentos pela Baixada Fluminense até chegar ao Município de Nova Iguaçu, onde fixou residência. Mirian afirmou ainda que a família tem a primeira casa de alvenaria construída pelo seu avô no município de Nova Iguaçu. Veja o trecho da entrevista realizada pela pesquisadora Brigitte Grossmann Cairus:

Brigitte Grossmann: E quando você nasceu em Olaria aonde que você morava? Mirian Stanescon: Nós morávamos... aí eu não sei se nós estávamos morando no Catumbi e do Catumbi aí fomos andando... eu me lembro assim de quando garota, o primeiro acampamento que eu me lembro é ali na Anchieta, eu devia ter uns dois aninhos. De Anchieta fomos para Olinda - todo estado do Rio de Janeiro que hoje chamam Baixada Fluminense – fomos pra Olinda, depois Nilópolis, Mesquita e por fim Nova Iguaçu onde estamos erradicados até hoje. (Cairus, 2018, p.74)

Em entrevista ao extinto “Programa do Jô” (2012), exibido pela Rede Globo, Mirian Stanescon esclareceu que até os seus dez anos de idade, a sua família era nômade. Aos onze anos de idade, os seus avós construíram a primeira casa de alvenaria na Baixada Fluminense, no município de Nova Iguaçu.

Mirian cresceu imersa nas práticas culturais de seu povo, mas também enfrentou uma infância marcada por privações e discriminações, em um Brasil onde a identidade cigana era (e ainda é) alvo de estigmas persistentes.

Em matéria intitulada “Os ciganos modernos”, publicada pela revista Istoé, em 18/06/2008, é relatado que, aos doze anos de idade, Mirian vivenciou um episódio marcante de discriminação no ambiente escolar, que evidencia o anticiganismo de Moonen (2013), presente nas relações cotidianas.

No Brasil, a palavra ‘Anticiganismo’ é recente, mas já existe há algum tempo em outras línguas: em francês ‘antitsiganisme’, em inglês ‘antigypsyism’, em alemão ‘Antiziganismus’. À semelhança de anti-semitismo, anticiganismo poderia ser definido como “doutrinas ou atitudes hostis aos ciganos e que contra eles propõem medidas discriminatórias”. Ou então: “atitudes, atos ou políticas contrárias aos interesses e direitos ciganos”. (Moonen, 2013, p. 05)

Durante uma aula no colégio, após o desaparecimento de uma caneta de ouro pertencente a uma colega de classe, Mirian foi imediatamente acusada com base exclusivamente em sua identidade étnica. Sendo a única aluna submetida à revista de seus pertences diante da turma, experimentou uma situação de exposição e humilhação pública, embora nenhum objeto tivesse sido encontrado. No dia seguinte, constatou-se que a caneta havia sido localizada pela própria colega, que, ao ser interpelada, reafirmou o estigma ao justificar a acusação com base em preconceitos contra os ciganos.

O conflito resultante levou à intervenção da direção escolar e ao comparecimento dos responsáveis, “O cigano Alberto, pai de Mirian, acostumado a ser ofendido, ficou calado e de cabeça baixa, mesmo ciente de que a filha era a vítima” (Istoé, 2008, s.p.). Mesmo diante da evidência de injustiça, Mirian precisou defender-se sozinha para garantir sua permanência na escola. Esse episódio tornou-se decisivo em sua trajetória, contribuindo para a escolha do Direito como instrumento de enfrentamento às discriminações vivenciadas ao longo de sua vida.

Ela estava na sala de aula quando uma menina da sua turma perdeu uma caneta de ouro e, imediatamente, apontou a culpada. “Foi a cigana!”, acusou. Mirian, a única aluna que teve a sua mochila revistada na turma, chorava num canto, enquanto as colegas assistiam à humilhação pública. Nada foi encontrado. No dia seguinte, a menina achou a caneta. “Não vai me pedir desculpas?”, questionou Mirian. A resposta veio com arrogância: “Não. Porque cigano é ladrão mesmo”. (Istoé, 2008, sp)

Radicada em Nova Iguaçu, na Baixada Fluminense, por muitos anos, Mirian iniciou sua trajetória profissional como técnica em contabilidade, formada pelo já extinto Instituto Filgueiras. Posteriormente, em 1973, graduou-se em Direito pela Universidade Gama Filho, sendo a primeira mulher cigana Kalderash a se formar em Direito no Brasil. Essa formação impulsionou sua atuação em defesa dos direitos humanos, com ênfase nas questões de gênero e identidade étnica (Istoé, 2008, s.p.).

Figura 8 - Mirian Stanescon Batuli em sua formatura em 1973.



Fonte: BATULI, Mirian Stanescon [Instagram], 02 dezembro 2025. Disponível em <https://www.instagram.com/p/DRxHquzDenT/>. Acesso em: 05 jan. 2026.

Veja que a experiência de discriminação vivenciada por Mirian, na infância, apesar de nada sutil, revela um mecanismo de dominação simbólica que opera por meio da educação e da cultura para a formação de uma estigmatização social, conforme analisado por Pierre Bourdieu (1989). A simples enunciação “foi a cigana!” (Istoé, 2008, s.p.) reproduz, de forma performativa, uma expectativa social negativa historicamente atribuída aos povos ciganos, atribuindo-lhes a marca da suspeição e da desonestidade. Este tipo de violência simbólica contra as minorias étnicas é eficaz justamente por ser internalizado tanto por quem a pratica quanto por quem a sofre, tornando-se sutilmente naturalizada nas relações cotidianas.

Tal estrutura de preconceito ressoa no conceito de anticiganismo, formulado por Frans Moonen (2013), que o define como uma forma persistente e sistêmica de exclusão, sustentada por estereótipos profundamente enraizados no imaginário ocidental. Assim, a trajetória de Mirian, desde o enfrentamento isolado do preconceito até sua formação jurídica e ativismo político, representa uma resposta contra-hegemônica ao processo de marginalização histórica dos povos ciganos.

Mirian atuou como procuradora no município de Nova Iguaçu, advogada, militante política, líder religiosa, cartomante, conselheira da Secretaria dos Direitos Humanos da União, palestrante, escritora e assumiu um protagonismo político inédito ao ser Delegada Nacional dos Direitos Humanos representando o povo cigano, bem como Delegada Nacional do Movimento da Mulher e da Conferência de Promoção da Igualdade Racial (Gomes, 2021).

Mirian também se destacou como autora do livro *Lilá Romaí – Cartas Ciganas*, considerado o primeiro escrito por uma cigana Kalderash no Brasil. A obra, que resgata o oráculo tradicional de uma parte dos povos ciganos, é marcada pela transmissão oral dos saberes ancestrais, contribuindo para o reconhecimento da cultura Romani como saber legítimo e autônomo, fora dos moldes eurocentrados de validação científica.

Sua militância foi reconhecida em diversas ocasiões. Em 2014, a Câmara Municipal do Rio de Janeiro lhe concedeu a Medalha Pedro Ernesto, uma das principais honrarias da cidade, em reconhecimento à sua atuação em prol dos direitos das minorias e da cultura cigana. Também foi homenageada com moções parlamentares em diversas instâncias (Maia, 2019, p. 2-3).

Outro marco simbólico de sua liderança foi a construção do templo dedicado a Santa Sara Kalí no Arpoador, na zona sul do Rio de Janeiro. A iniciativa não apenas celebrou a religiosidade cigana como parte do patrimônio imaterial da cidade, mas também visibilizou a presença dos povos Romani em espaços urbanos de prestígio histórico e turístico.

[...] em 2003, conseguiu, através da Secretaria das Culturas e da Prefeitura do Rio de Janeiro, fazer o assentamento de Santa Sara Kalí no Parque Garota de Ipanema Arpoador – Rio de Janeiro, sendo assim, o 1º templo de Sara Kali (Padroeira Universal do povo Cigano) na América Latina e o 1º ponto de referência para o povo cigano no Brasil. (Carneiro, 2014, p.2)

Mirian Stanescon foi uma das responsáveis pela articulação política que levou à criação do Dia Nacional do Cigano, comemorado em 24 de maio, data associada à celebração da padroeira dos povos ciganos, Santa Sara Kali. Esse marco está consolidado na legislação brasileira por meio do Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003, que promove a igualdade racial e valoriza a diversidade étnico-cultural.

A elaboração da Cartilha “Povo Cigano – o direito em suas mãos” foi mais uma das contribuições de Mirian para o resgate da história, da cultura, defesa da dignidade e da autoestima do povo cigano no Brasil. A Cartilha é um material educativo que visa informar e educar sobre a cultura e os direitos dos ciganos; desta forma, tem sido utilizada em escolas e comunidades para promover uma melhor compreensão das tradições ciganas e combater estereótipos negativos.

Além disso, o trabalho de Mirian estimulou a curiosidade e o interesse acadêmico sobre os povos ciganos. Sua visibilidade contribuiu para romper estereótipos e fomentar pesquisas como essa dissertação, criando pontes entre a oralidade, a cultura popular e a universidade. Sua trajetória é frequentemente citada em textos acadêmicos como exemplo de protagonismo feminino cigano Kalderash.

Ao considerar a trajetória de Mirian Stanescon Batuli, percebe-se que sua vida expressa o entrelaçamento entre identidade, memória e política. Sua atuação reafirma a existência cigana como um direito, e não como concessão. Com isso, este subcapítulo estabelece uma ponte para a próxima discussão sobre as apropriações da cultura cigana e os desafios da interculturalidade, mostrando que, mesmo diante das tentativas de apagamento, a cultura Romani se reconfigura e resiste em diferentes territórios, como o estado do Rio de Janeiro.

3.2.1 A Celebração de Santa Sara Kali em 2025 no Rio de Janeiro: Tradição, Representatividade e Resistência Cultural dos Ciganos

No último dia 24/05/2025, às 16h, o Rio de Janeiro contou com uma programação especial em homenagem ao dia de Santa Sara Kali, padroeira dos povos ciganos. Caracterizado por ser um evento gratuito e aberto ao público, a homenagem se tornou uma das celebrações religiosas mais tradicionais do estado.

A luta de Mirian Stanescon Batuli para a representação política da cultura cigana começou no fim dos anos noventa, quando se dedicava à Cruzada pela Paz Mundial, evento criado para a representação e defesa das minorias, como os negros, os judeus, os indígenas e os ciganos.

A ligação de Mirian com Santa Sara ultrapassou o espiritual e resultou na criação e desenvolvimento desta linda homenagem a Santa. Durante a gestão do ex-prefeito Cesar Maia, em 2003, ela conseguiu transformar a gruta no Parque Garota de Ipanema em um lar fixo e oficial para Santa Sara Kali, o parque está localizado em frente à praia do Arpoador, em Ipanema, no Rio de Janeiro. Desta forma, tornando-se, o primeiro Templo oficial de Santa Sara Kali ao ar livre na América Latina e o segundo Templo no Mundo (o primeiro foi em Saint Marie de La Mer, no Sul da França) (Batuli, 2023).

A data da Santa Padroeira dos Ciganos - 24 de maio - é comemorada na Gruta desde 1998. E, em 2003, a Santa Sara Kali foi assentada, definitivamente na Gruta, através da Secretaria das Culturas da Prefeitura do RJ e, posteriormente, o Estado reconheceu o Templo como Patrimônio Histórico-cultural e faz parte do Roteiro de Turismo Religioso do Rio de Janeiro. (Batuli, 2023).

A liderança de Mirian, criando um evento para homenagear a Santa Sara Kali, além de ter captado carisma espiritual entre adeptos ciganos e não ciganos (gadjes) da sociedade carioca, contribuiu e muito para divulgar aspectos culturais dos povos ciganos e gerar políticas étnicas junto ao governo Lula.

Com base na reportagem de João de Carvalho (2023), disponível no portal G1, conheça a história da Padroeira do Povo Cigano:

Desde sua infância, Sara tinha muitas intuições e passava por situações nas quais utilizava sua sensibilidade. Ela conheceu as palavras do Cristo por meio das palestras de João e nunca parou de estudá-las, pois acalentava seu coração e ainda muito jovem tornou-se seguidora dele. Sara, junto com Maria Salomé, Maria Jacobina, Maria Madalena e outros seguidores do Cristo, foi jogada ao mar para que morresse de sede e de fome. Como ela conhecia as palavras do Cristo e as seguia, começou, juntamente com as Marias, a orar com muito fervor. Em meio aos louvores, Sara fez a promessa de usar um lenço em homenagem ao Cristo caso fossem salvos. Assim, Sara Kali, sem duvidar, colocou o manto e naquele momento os ventos começaram a soprar em águas mansas e esse barco foi levado suavemente, como se estivessem sobre as nuvens, sem tempestades. E eles conseguiram desembarcar em uma terra chamada Petit Rhône, hoje conhecida como Saint Marie De La Mer, que significa “Santas Marias do Mar”, em homenagem a este acontecimento. Lá, cada um seguiu seu caminho e Sara seguiu sua jornada. Primeiro em uma pequena gruta, onde acolhia viajantes e ciganos. Assim, identificou-se com a maneira livre e amorosa deste povo e viveu em função de ajudá-los e foi também acolhida por eles. Sua história, seus relatos nunca foram escritos, pois os ciganos não as escrevem, apenas passam-nas de pais para filhos, de geração para geração. Sara Kali nunca mais tirou seu véu. Uma vida de penitências, de fé e de exemplo. (Carvalho, 2023, s.p.)

No dia 25 de maio de 2006, em audiência com o Presidente Luiz Inácio Lula da Silva, Mirian conseguiu a aprovação do dia Nacional dos Povos Ciganos através do Decreto Presidencial nº 10.841, que instituiu o dia 24 de maio como o Dia Nacional do Povo Cigano em reconhecimento à contribuição da etnia cigana na formação da identidade cultural brasileira. A escolha da data deve-se ao fato de o dia 24 de maio ser dedicado à Santa Sara Kali, padroeira dos povos ciganos (TRF da 3ª Região, 2021, s.p.).

A foto abaixo é um registro da primeira comemoração pelo Dia Nacional do Cigano ocorrida em vinte e quatro de maio de dois mil e sete.

Figura 9 - Mirian Stanescon entre o Presidente Lula e a Primeira-Dama Marisa, em 2007



Fonte: CAIRUS, Brigitte Grossmann. Ciganos Roms no Brasil: imagens e identidades diaspóricas na contemporaneidade (Tese) – UDESC. P.73. 2018.

Em 2018, Mirian conseguiu que fosse incluído no anexo da Lei nº 5.645, de 06 de janeiro de 2010, que consolida a legislação das datas comemorativas do Calendário Oficial do Estado do Rio de Janeiro, o “*Dia de Santa Sara Kali e do Povo Cigano*”, a ser comemorado, anualmente, no dia 24 de maio. Essa legislação nasceu do Projeto de Lei nº 4.329 de 2018 formulado pelo deputado estadual Carlos Minc com a seguinte justificativa:

A Comissão de Combate às Discriminações e Preconceitos de Raça, Cor, Etnia, Religião e Procedência Nacional, cabe discutir as diversas situações de discriminação que ocorrem em nosso Estado, tomar as providências cabíveis e pensar estratégias para evitar que novas situações ocorram. Ao presidirmos esta Comissão, no que tange às religiões, nosso foco tem sido uma atuação bem ativa, pois identificamos cotidianamente ocorrências de intolerância religiosa, que em muito prejudicam nossa vida harmoniosa em sociedade. Os discursos de ódio e comportamentos extremistas incitados pelo fundamentalismo religioso são os responsáveis pela maior parte dos conflitos e guerras no mundo. Membros de religiões minoritárias são naturalmente mais vulneráveis, e, portanto, vítimas frequentes de constrangimentos, discriminação, perseguição, agressões físicas e mortes violentas. No Brasil, o número de crimes motivados pelo preconceito religioso vem aumentando drasticamente nos últimos anos. Esta situação preocupante, divide famílias, prejudica indivíduos, destrói lares e vidas, e por isso, a cada dia se torna mais urgente combatê-la em todas as suas manifestações. Dentro desse contexto, encontramos os seguidores da tradição cigana, que de forma clara, vem sendo perseguidos e discriminados ao longo dos séculos no mundo inteiro e também no Brasil, tendo sua imagem, fé e história vilipendiada. Há vinte anos, é realizado no Parque Garota de Ipanema, no Arpoador, a Cruzada Nacional Pela Paz Mundial – Projeto Santa Sara Kalí, que tem como objetivo a união entre os povos, credos e religiões, através de Ato Ecumênico, palestras, música, dança, artesanato, roupas e comidas típicas, traduzindo a realidade dos costumes, crenças e tradições do povo cigano. Este evento foi idealizado pela líder cigana, Mirian Stanescon, Cigana do Clã Kalderash; Advogada; Delegada Nacional do Movimento da Mulher; Delegada Nacional dos Direitos Humanos; Delegada e Conselheira da Comissão de Direitos Humanos da Ordem dos Advogados do Brasil – OAB-RJ; Delegada Nacional da I Conferência de Discriminação e Promoção de Igualdade Racial; Ex-Conselheira Nacional da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial da Presidência da República (SEPPIR); Ex-Conselheira Nacional de Promoção da Igualdade Racial da Presidência da República (CNPIR); Membro do Grupo de Trabalho de Enfrentamento a Intolerância e Discriminação Religiosa e Promoção dos Direitos Humanos – Superintendência de Dir. Individuais, Coletivos e Difusos da Secretaria de Assistência Social e Dir. Humanos – Gov. RJ. Em 2003, Mirian Stanescon conseguiu junto a prefeitura o assentamento definitivo da imagem de Santa Sara Kalí, Padroeira Universal do povo cigano, na Gruta de Santa Sara Kali localizada no Parque Garota de Ipanema, Arpoador, RJ. Tornando-se, o primeiro Templo de Santa Sara Kali ao ar livre na América Latina e o segundo Templo no Mundo (o primeiro foi em Saint Marie de La Mer, no Sul da França). Em 2006, Mirian solicitou ao Presidente da República que o dia 24 de maio fosse decretado Dia Nacional do Cigano, por ser o Dia de Santa Sara Kali. E depois de muita luta conseguiu. Um sonho que virou realidade para quase um milhão de ciganos residentes no Brasil. Agora, queremos com este projeto de lei o reconhecimento do dia 24 de maio como Dia Estadual de Santa Sara Kali e do Povo Cigano, entrando a data para o calendário oficial do Estado. (MINC, 2018, s.p.)

Em 2019, Mirian conseguiu que fosse instituído no Rio de Janeiro o Dia Estadual do Cigano através da Lei nº 8.447/2019 cujo artigo 1º diz: “Fica incluído no anexo da Lei nº 5.645, de 06 de janeiro de 2010, que consolida a legislação das datas comemorativas do Calendário Oficial do Estado do Rio de Janeiro, o “*Dia de Santa Sara Kali e do Povo Cigano*”, a ser

comemorado, anualmente, no dia 24 de Maio”. Além disso, conseguiu também que a Gruta de Santa Sara Kali fosse tombada como Patrimônio Cultural Imaterial do Estado do Rio de Janeiro através da Lei nº 8.446/2019, cujo artigo 1º diz: “Fica reconhecida como Patrimônio Cultural Imaterial do Estado do Rio de Janeiro a Gruta de Santa Sara Kali, localizada no Parque Municipal Garota de Ipanema, no Arpoador, cidade do Rio de Janeiro”. (ALERJ, 2019)

Autor das últimas três leis citadas, o deputado estadual Carlos Minc marcou presença na celebração em 2025, trajando o seu habitual colete, e reforçou o seu gosto e identificação pelas danças, músicas e alegria contagiante dos povos ciganos. Na sua rede social disse:

“ALMA CIGANA - Participo da celebração de Santa Sara Kali em todos os anos. Algumas pessoas me perguntam se sou cigano, por causa do meu hábito de usar coletes. Na verdade, acho que tenho um pouco da alma cigana. Gosto das suas danças, das músicas e dessa alegria contagiante, pois são um povo de muita resistência. Sempre foram perseguidos e ainda sofrem muita discriminação. Sou autor da lei que criou o Dia Estadual do Povo Cigano e o de Santa Sara, e transformei a Gruta de Santa Sara Kali, situada no Parque Garota de Ipanema, no Arpoador, em Patrimônio Cultural Religioso. Tenho uma forte identificação com essa linha alegre de resistência cultural. Porque é preciso transformar a nossa dor em aprendizado, contra toda a forma de preconceito e de opressão”. (MINC, 2025, s.p.)

Durante o discurso, o deputado fez uma ótima reflexão: “Como pode um povo historicamente tão perseguido ser tão alegre? ”. (MINC, 2025)

Atualmente, além da homenagem celebrada todos os anos no dia 24 de maio, a gruta localizada no Parque Garota de Ipanema, no Rio de Janeiro, se tornou um dos pontos de turismo religioso da cidade e entrou no calendário oficial de eventos da prefeitura do Rio de Janeiro. (Maia; Campos, s.a.)

A celebração que nasceu sendo organizada pela Mirian permaneceu assim até o seu falecimento em 06 de setembro de 2022, quando passou a ser organizada pelos seus filhos. (Batuli, 2023).

Em 2025, in loco no evento para homenagear Santa Sara Kali, padroeira dos povos ciganos, vivenciei uma incrível celebração marcada por muita devoção, alegria, rituais como a bênção das sete ervas e a distribuição dos pães bentos, danças, músicas e comidas típicas, oferendas, quiromancia (leitura de mãos) e a cartomancia (leitura de cartas).

Em uma das reportagens veiculadas no programa Globo Repórter, da TV Globo, a liderança cigana Mirian Stanescon é retratada em um momento íntimo de preparação ritualística, no qual realiza um banho com um chá de sete ervas, prática ancestral carregada de simbolismo e pertencente à cultura dos povos ciganos. Essa preparação antecede os atendimentos que realiza por meio da leitura das cartas, atividade que integra o repertório tradicional de saberes transmitidos pelas mulheres de sua linhagem. Ao ser questionada pela

repórter sobre os elementos utilizados, Mirian responde de forma enigmática e protetiva: “É o segredo que só posso passar para as minhas filhas, como as ciganas também [fazem]”. A cena, gravada em sua residência em Copacabana, ilustra não apenas a permanência das práticas culturais diante do tempo e da urbanização, mas também o caráter restrito e intergeracional da transmissão de saberes entre as mulheres Kalderash. A resistência dessa tradição, vinda da Ásia e da Europa, atualiza-se no contexto urbano carioca, revelando o modo como o corpo, a espiritualidade e o cuidado se entrelaçam na construção de identidades ciganas contemporâneas. (Batuli, 2019)

Já o pãozinho da Santa distribuído durante a homenagem, segundo Manuella explica em sua conta do Instagram Flor de Manuella (2025):

Hoje é dia de Santa Sara Kali, padroeira do povo cigano e símbolo de fé, liberdade e proteção. Sua história é envolta em lendas e mistérios... Algumas narrativas contam que ela poderia ter sido uma escrava egípcia que acompanhou mãe Maria desde o nascimento de Jesus, há também relatos de sua fé em uma travessia perigosa pelo mar Mediterrâneo, e outras crenças a colocam como parte da linhagem de Maria Madalena... Não há registros concretos, pois sua história foi passada de boca a boca principalmente pelos povos ciganos, e o que sabemos, é força da fé que ela carregava, e sua potência espiritual que segue viva, guiando até hoje o coração e os caminhos de seus devotos, inclusive o meu. Conheci a tradição do pão cigano há alguns anos, com a dirigente espiritual e amiga @silmarapeç, que compartilhou com muito carinho esse axé. E hoje, como forma de honra e gratidão, preparamos por aqui o pão cigano, também chamado de Kolaco. Um pão ritualístico que representa fartura, alegria e bênçãos partilhadas. Fizemos três pães, porque pela tradição, esse pão não se corta com faca... se reparte com as mãos, levando axé e abundância pra cada lar que o recebe. Compartilho essa receita como um gesto de partilha, para que esse ritual possa florescer em outros cantinhos, espalhando bênçãos, saberes e boas intenções. E que as bênçãos dessa tradição toquem seus caminhos com leveza, alegria e propósito. E que a fé continue sendo alimento vivo na sua jornada. Se essa partilha ressoar aí dentro, sinta-se à vontade pra levar adiante. Porque bênção boa é aquela que a gente espalha. Optchá. (FLOR DE MANUELA. [Instagram] 24 maio 2025. Disponível em: <https://www.instagram.com/reels/DKDNCsjSTFv/>. Acesso em 2025)

Em seu livro, Mirian escreve que “os pãezinhos de farinha de trigo simbolizam o sopro e a bênção de Deus” (Batuli, 2007, p. 96).

Escrito pela Cigana Kalderash Mirian Stanescon Batuli - *Rorarni* (nome cigano), o fragmento citado acima faz parte do livro *Lilá Romani – Cartas Ciganas* e confirma o simbolismo, comentado durante a homenagem, do pão e do trigo para a cultura cigana (Batuli, 2007, p. 02). Em outra passagem do livro, tratando sobre o casamento cigano, a autora diz: “Ao lado dos casais, temos uma mesa com uma bandeja de prata e uma broa de trigo, que para o cigano simboliza o corpo de Cristo” (Batuli, 2007, p. 31).

Durante a sua fala no palco, Lhuba uma das filhas de Mirian disse que o trigo, um dos ingredientes do pãozinho, era considerado pelos povos ciganos o sopro de Cristo.

Dentre os pratos tradicionais, o sarmá chamou bastante a atenção por parecer bastante apetitoso. Ao experimentar, confirmei se tratar de uma receita saborosa que combinava ingredientes como o arroz, a lentilha, a carne seca desfiada e ainda nozes.

O evento estava repleto de famílias ciganas vestidas com roupas típicas, inclusive crianças e bebês, simpatizantes e devotos, além disso, curiosos que passavam pelo parque ou saiam da praia fizeram questão de conferir aquele evento bonito, colorido e com músicas tão agradáveis que tanta despertava a atenção.

Durante o evento, conversei com um cigano Calón, fonte anônima, trajando sapato social preto, chapéu preto, calça preta, camisa de botão vermelha, cordões e pulseiras. Ele, nitidamente, se mostrou muito simpático e satisfeito em saber que há uma pesquisa acadêmica em curso com a pretensão de contribuir socialmente para a promoção e a compreensão da importância dos povos ciganos para formação da identidade cultural fluminense, além de propagar informação para a promoção da igualdade e do respeito à diversidade cultural através da conscientização.

O cigano Calón começou explicando que ser cigano não é uma religião e que assim como cada grupo e cada clã tem os seus próprios costumes, cada cigano é livre para escolher a sua própria religião. Acrescentou que ele próprio é devoto de Santa Sara Kali e de Nossa Senhora Aparecida. Completou que a homenagem a Santa Sara Kali era uma devoção e que as pessoas ali presentes entregavam oferendas como flores, frutas e velas para agradecer os pedidos atendidos.

Informou que infelizmente ainda há muito preconceito e discriminação contra os povos ciganos, relatando, inclusive, que para se preservar prefere expor o mínimo possível para gadjes que é cigano. Deu sequência falando que os ciganos foram marginalizados ao longo da história por diversas mentiras, dentre elas, a de que os ciganos roubavam crianças. Explicou que essa falácia surgiu em uma época em que alguns senhores de terra, em relacionamentos extraconjugais, tinham filhos não planejados e que para minimizar os problemas desse adultério, entregavam as crianças aos ciganos para que estes os ajudassem criando as criando fora de suas terras.

Quando perguntei a esse cigano Calón o que vinha a ser cigano, o mesmo respondeu que dentre outras coisas seria levar uma vida simples e seguir lutando contra o sistema. Desta vez perguntei a ele qual seria o aspecto cultural dos povos ciganos que mais influenciou a cultura no Rio de Janeiro, em resposta, o cigano Calón disse que pensa ser a música em razão da mistura de ritmo e instrumentos.

Não demorou muito para que a contagiante música cigana colocasse as pessoas para dançar. Observei que as músicas além de lindas, são ritmadas com a presença marcante de violão e violino. Dentre as mulheres ciganas que dançavam, notei uma que usava um vestido vermelho longo, lenço vermelho, uma flor amarela no cabelo, muitas pulseiras em ambos os braços e em determinadas partes da dança usava um leque que parecia tradicional e em outras sacava um pandeiro para dar mais vida a música. Os homens, por sua vez, estavam vestidos, via de regra, com sapatos pretos, calça preta, camisa de botão vermelha, blazer preto e chapéu preto.

Figura 10 - Trajes, danças e músicas ciganas.



Fonte: Registro de Fábio Rísperi, 2025.

A minha mãe, que me acompanhou no evento, como uma pessoa sem qualquer conhecimento sobre as tradições, se mostrou encantada com esse primeiro contato com a cultura cigana. Relatou ter ficado impressionada com a maneira leve com a qual fomos recebidos, se mostrou admirada com o tanto de cores em cada um dos vestidos, um mais bonito que o outro, e com os movimentos suaves e delicados das mãos das moças durante as danças.

Mais do que compor uma estética festiva, os trajes observados na celebração revelavam uma dimensão simbólica profundamente enraizada na tradição cigana. As cores intensas, os adornos, os lenços e acessórios não apenas ornamentavam os corpos, mas comunicavam pertencimento, identidade e continuidade cultural. Naquele espaço ritual, o vestir tornou-se também um ato de afirmação pública, no qual o corpo se convertia em suporte visível da memória coletiva Kalderash (Silva, 2016).

A filha de Mirian, Lhuba, durante a sua fala no palco, disse que a sua mãe, devido a opção por fazer faculdade, casou-se tarde, para os padrões de sua cultura, aos 32 anos de idade. Completou em um tom descontrado que depois de poucos meses casada, achou que estava demorando para engravidar, então, tratou de fazer uma promessa a Santa Sara Kali, de que se não demorasse a engravidar lutaria para tornar o nome de Santa Sara Kali conhecido em todo o Brasil (CELEBRAÇÃO EM HOMENAGEM A SANTA SARA KALI, 2025).

Figura 11 - Casamento de Mirian Stanescon e Fernando Siqueira em 1980.



Fonte: BATULI, Mirian Stanescon. [Instagram]. 29 outubro 2025. Disponível em < https://www.instagram.com/p/DQaE7xLDgLJ/?img_index=1>. Acesso em: 20 jan. 2026.

Na supracitada entrevista ao programa Globo Repórter, da TV Globo, Mirian disse:

Eu sou uma escrava de Santa Sara. E eu casei. Cinco meses depois eu não engravidava, fiquei desesperado. Eu me ajoelhei nos pés de Santa Sara e pedi se ela me desse um filho. Que eu ia fazer ela ser conhecida aonde eu fosse. No mês seguinte eu estava grávida. (Batuli, 2019)

Junto com a professora de dança e coreógrafa Nair Babo, Lhuba relembrou algumas histórias de sua mãe Mirian, dentre elas, do sucesso que foi o evento de dança organizado por ambas, em formato de show, para apresentação da dança cigana ao público na antiga casa de show Rio Sampa situada no município de Nova Iguaçu. (CELEBRAÇÃO EM HOMENAGEM A SANTA SARA KALI, 2025)

Junto com o carnavalesco e arquiteto Fran Sérgio, que Mirian chamava de filho do coração, Lhuba relembrou da homenagem feita aos povos ciganos pela escola de samba Beija-Flor de Nilópolis no ano de 2013. No site Galeria do Samba, Fernanda Alves (2013) destacou:

A escola, que leva para a Avenida o enredo 'Amigo Fiel, do Cavalo do Amanhecer ao Mangalarga Marchador', vai contar a forte ligação deste povo com o animal em uma alegoria. De quebra, representará os gitanos na bateria e na ala das baianas. Para que nada dê errado na hora H, a cigana mais conhecida do Brasil, Mírian Stanescon, fez ritual de sete dias para pedir autorização aos ancestrais para participar do Carnaval. "É uma festa profana, e não podemos falar sobre nossa cultura sem pedir autorização. Fiz o ritual, oferecendo comida para os ancestrais, e vamos chamar só coisas boas para o desfile", revela Mírian. Em 1992, com enredo falando sobre ciganos, o último carro da Viradouro pegou fogo. Na, a suposta falta de 'autorização espiritual' para abordar o tema foi apontado como causa do acidente. O carro será reeditado este ano no desfile da escola, na Série A. "Se falar sobre nosso povo sem fazer o ritual, algo pode acontecer", diz Mírian, apostando no sucesso da Azul e Branca de Nilópolis, que tem na Comissão de Carnaval um cigano legítimo, Fran Sérgio. "Na Beija-Flor, todas as religiões são tratadas com muito respeito. A primeira coisa que fiz foi falar com a Mírian e saber o que deveria ser feito", conta ele, que construiu dentro do barracão um altar de sua fé. Serão ao todo 35 ciganos na alegoria que vão reproduzir no acampamento. Uma ligação histórica com o cavalo. Os ciganos serão destaque no enredo da agremiação pela importância do cavalo em sua cultura. Anos atrás, quando os líderes dos acampamentos morriam, os equinos eram sacrificados, pois sofriam sem seus donos e, segundo a cultura gitana, eram responsáveis por guiá-los ao paraíso. Mírian conta que os ciganos ficaram honrados com a homenagem. 'É muito importante divulgar a cultura do nosso povo. Como somos nômades, não podemos ir a todos os ensaios, mas pedi que comprem o CD do samba para treinar no acampamento', contou ela, torcedora da escola da Baixada desde criança, pois morou no acampamento de Nova Iguaçu. (Santiago, 2013)

Lhuba contextualizou a razão de colocar a cultura cigana no ano em que a Beija-Flor iria homenagear o cavalo mangalarga explicando que para os povos ciganos, diferente dos gadjes, o cavalo é o animal considerado melhor amigo do homem (CELEBRAÇÃO EM HOMENAGEM A SANTA SARA KALI, 2025).

Figura 12 - Mirian Stanescon desfilando no carnaval de 2013 pela escola de samba Beija-Flor de Nilópolis



Fonte: BATULI, Mirian Stanescon. [Instagram]. 02 dezembro 2025. Disponível em <<https://www.instagram.com/p/DRxzSV3jdW4/>>. Acesso em: 20 jan. 2026.

2 de Dezembro - Dia nacional do Samba. Uma lembrança muito feliz do Carnaval de 2013 - Desfile da Escola de Samba Beija-Flor de Nilópolis, onde nossa amada e saudosa rainha cigana Mirian Stanescon foi homenageada e destaque no carro alegórico todo seu, montado e decorado especialmente por nosso amado amigo de todas as horas e carnavalesco @fransergiocarnavalesco . Quanto amor, carinho e capricho. E não podia ser diferente, né? Porque ele sempre arrasa. Foi uma homenagem e tanto, a qual Mirian amou e se emocionou muito. A Beija-Flor era sua escola de samba de coração. Foi muito lindo e emocionante, do início ao fim. O samba-enredo foi "Amigo Fiel, do Cavalo do Amanhecer ao Mangalarga Marchador". (Batuli, 2025)

Sobre o falecimento de sua mãe Mirian, Lhuba, completou que, para os povos ciganos, a passagem (falecimento) de um familiar deve ser alegre, que não pode chorar e deve-se evitar falar o seu nome à noite. (CELEBRAÇÃO EM HOMENAGEM A SANTA SARA KALI, 2025)

A própria Mirian Stanescon Batuli (2007), em seu livro, explica o valor simbólico dos rituais realizados após a morte:

Quando morre um cigano, após nove dias de seu sepultamento é oferecido um almoço, com as comidas de que o morto mais gostava. Na cabeceira da mesa senta-se uma pessoa representando o falecido, vestida com as roupas que ele preferia, ou roupas novas, sendo reverenciadas por todos, servindo-se em primeiro lugar. Neste almoço todos rezam, pedindo a Deus que receba a alma do nosso ente querido em seu reino. Pedimos também que Deus perdoe todos os erros e pecados que ele tenha cometido em sua passagem aqui na terra. A POLMANA significa uma missa cigana, em que se pede perdão e misericórdia a Deus em nome do morto. Após o almoço, juntamos os restos de comida e depois os depositamos sobre uma toalha aberta, na margem de um

rio ou perto de uma cachoeira. Em seguida, uma cigana coloca sobre as águas um barquinho com três pãezinhos ou rosquinhas de farinha de trigo. Na rosquinha ou pãezinho do meio, põe-se uma vela acesa. As roscas ou pãezinhos de farinha de trigo simbolizam o sopro e a bênção de Deus. Acreditamos que essa oferenda fará com que o espírito do morto se desprenda dos bens terrenos. Assim saciado da fome e da sede, o espírito dele não precisará voltar à Terra procurando comida ou água, e seguirá em paz a sua nova jornada. O barquinho tem a finalidade de levar o espírito do morto através das águas e a vela é para que se faça a luz, afugentando os espíritos das trevas, a fim de que eles não se aproximem do espírito do nosso morto. A pomba branca só é utilizada se a pessoa que morreu era um jovem, uma moça virgem ou uma criança. Este ritual é repetido após o quadragésimo dia do falecimento, quando passamos então a evitar pronunciar o nome da pessoa falecida, principalmente à noite. Quando acontece de se falar sobre o morto, dizemos as seguintes palavras: THIE AVEL HERTÔ (que Deus o salve e o guie) (Batuli, 2007, p. 95-96)

Conforme explica Lucas Medeiros De Araújo Vale e Lourival Andrade Júnior (2013), a “*pomana*” é um rito fúnebre realizado por alguns povos ciganos para homenagear seus entes queridos no falecimento. O autor Frans Moonen (2013) explica que essa tradição tem origem na região da atual Romênia e foi incorporada, principalmente, pelo Clã Kalderash. Nesta homenagem fúnebre, amigos e familiares se despedem daquele que teve a sua vida interrompida. “Dá-se, então, um banquete com as comidas e bebidas preferidas do antepassado” (Pereira. 2009, pág. 76).

Ela conta ainda que durante a cerimônia, era proibido fazer tudo aquilo que o falecido repudiava. Exemplo, caso o cigano falecido repudiasse a ingestão de álcool, em respeito a ele, ninguém poderia ingerir álcool. Cristina Pereira explica:

No centro da mesa do banquete, ficam a *pogatsha* com uma vela acesa em memória do antepassado e uma garrafa de vinho fechada. Depois de tudo terminado, com a partida dos convidados, o que estava sobre a mesa, oferecido ao morto, será jogado num riacho, numa cachoeira ou mar (Pereira. 2009, pág. 77).

O extremo respeito aos mortos produziu várias “regras” específicas de moral e conduta diante da morte e do morto. “O luto pode ser guardado de uma maneira muito rígida durante três, oito, nove dias, ou então durante 12 ou 15 anos...” (Martinez, 1989, p. 94-95). Pereira (2009) conta-nos que em alguns grupos ciganos o nome do falecido jamais deverá ser pronunciado novamente após o seu falecimento, sendo feita raríssimas exceções, usando-se, para se referir a ele, circunlóquios e termos de parentesco.

Voltando a homenagem a Santa Sara Kali, depois das 20:00h, seguindo um dos santinhos distribuído, Lhuba fez a “Oração ou Pedido a Deus” em romanês ou romani e o público, acompanhando a tradução, voltados para a foto de Mirian, repetia em português. Da mesma forma foi feito com a “Oração à Santa Sara Kali”, localizada em outro santinho, desta vez voltados para a imagem da Santa. (CELEBRAÇÃO EM HOMENAGEM A SANTA SARA KALI, 2025)

Figura 13 - Santinho com oração à Santa Sara Kali.

Manglimôs Katar e Sunto Sara Kali	Oração à Santa Sara Kali
<u>Oração em Romanês (Idioma cigano)</u>	<u>Oração em Português</u>
Tu ke san pervo Icana romli anelumia.	Tu que és a única santa cigana do mundo.
Tu ke biladiato le gajê anassogodi guindanças.	Tu que sofrestes todas as formas de humilhação e preconceitos.
Tu ke daradiato le gajê, tal chudiato anemaria, thie meres bi paesco tal bocotar.	Tu que fostes amedrontada e jogada ao mar para que morresses de sede e de fome.
Janes so si e dar, e bock, thai o duck anò ilô.	Tu sabes o que é o medo, a fome, a mágoa e a dor no coração.
Thiená mekes murre dusmaia thie assal mandar thai thie bilavelma.	Não permitas que meus inimigos zombem de mim ou me maltratem.
Thie aves murri dukata angral o Dhie!	Que Tu sejas minha advogada perante Deus.
Thie dhiesma bar, sastimôs, thai thie blagois murrô traio.	Que tu me concedas sorte, saúde e que abençoe a minha vida.
Thie diel o Dhie!	Amém.
	Oração escrita por Mirian Stanescon

FONTE: Registro fotográfico de Fábio Rísperi 2025.

Finalizando o evento, houve a queima do incenso, que segundo explicado na homenagem, acredita-se que a fumaça tem a função de conduzir os nossos pedidos a Deus. (CELEBRAÇÃO EM HOMENAGEM A SANTA SARA KALI, 2025)

3.3 Apropriações da Cultura Cigana na sua Diversidade (I) Material

A cultura cigana é marcada por uma riqueza simbólica e material que, ao longo dos séculos, vem sendo apropriada, reinterpretada e, por vezes, estigmatizada nos mais diversos contextos sociais e históricos. No entanto, é justamente nesse constante trânsito cultural – entre visibilidade e marginalização, que emergem importantes expressões culturais que transitam entre o material e o imaterial, reforçando estratégias de resistência e afirmação identitária.

As manifestações culturais ciganas extrapolam uma única linguagem estética, sendo compostas por expressões como a música, a dança, o vestuário, a religiosidade, a oralidade e o artesanato. Essas práticas não apenas estruturam o cotidiano e a cosmovisão cigana, como também são apropriadas frequentemente por culturas hegemônicas, esvaziadas de seus sentidos originais e transformadas em produtos de consumo cultural (Cairus, 2021; Geertz, 2008).

No contexto europeu, por exemplo, a chamada “contribuição cultural” deve ser entendida não apenas como uma “influência” pontual, mas como participação ativa, constante e criativa dos ciganos nas práticas culturais, artísticas e sociais das sociedades onde viveram. Como aponta Jean-Pierre Liégeois (1989), o erro comum da historiografia foi tratar os ciganos como

meros receptores da cultura dominante, quando na verdade eles são agentes de transformação, diálogo e reinvenção.

Essa abordagem dialoga com Stuart Hall (2007), que entende a cultura como “um conjunto de práticas significativas” e, portanto, como um campo de disputas, resistências e ressignificações. As manifestações ciganas se inserem nesse campo como formas de resistência cultural frente à marginalização, e como marcos identitários que contestam as narrativas de exclusão.

A música cigana é uma das formas mais poderosas de expressão cultural e resistência identitária dos povos Romani. Mais do que entretenimento, ela carrega uma historicidade marcada por mobilidade, repressão e resiliência (Liégeois, 1989). Instrumentos como o violino, o tambor, a sanfona e a guitarra foram símbolos sonoros da diáspora cigana e foram incorporados a diversos gêneros musicais locais.

Ainda assim, pode-se discernir um novo fascínio pela cultura Romani ao mesmo tempo, um resultado da investigação dos Românticos sobre as tradições folclóricas. O brilhantismo da música e dança Romani não passou despercebido. O compositor húngaro Franz Liszt publicou um livro de grande influência sobre sua música em 1859. Na Áustria, Johannes Brahms utilizou melodias Romani para suas belas “Danças Húngaras” (1869, 1880). Razões mais profundas além da apreciação pela grande arte promoveram esse fascínio (Dawsey, 2020, s.p.).

Na França, conforme Paim (2019), um exemplo icônico da influência musical cigana é o jazz manouche, também conhecido como jazz cigano. Um de seus desenvolvedores mais importantes é o belga Django Reinhardt, um guitarrista cigano de ascendência Romani “O Jazz Manouche, também conhecido como Gypsy Jazz, Romani swing ou hot club jazz, é um estilo de música que surgiu na Europa nos anos de 1930, com base na música cigana, na música argentina e no jazz americano” (SALÃO MUSICAL DE LISBOA, 2023, s.p.).

O gênero combina elementos do jazz tradicional americano com ritmos, melodias ciganas europeias e argentinas, criando um estilo único e universalmente reconhecido. As improvisações do jazz manouche e seu uso característico da guitarra como instrumento de destaque são uma celebração da liberdade artística cigana (Paim, 2019).

O flamenco espanhol é outro exemplo paradigmático dessa simbiose cultural. Com raízes nos bairros pobres e marginalizados conhecidos como gitanerías andaluzas, na região da Andaluzia na Espanha, o flamenco é uma arte forjada na dor e na resistência, transmitida oralmente pelas gerações (Leblon, 1985). Conforme aponta Hall (2007), a tradição oral atua como um vetor da memória coletiva e da identidade, o que se revela no canto profundo e visceral do flamenco. A oralidade, nesse contexto, é tanto um arquivo histórico quanto um mecanismo de enfrentamento simbólico às exclusões.

Entre as manifestações materiais da cultura cigana, o vestuário ocupa lugar de destaque como marca identitária e elemento de distinção simbólica. Diferentemente de uma leitura preconceituosa que o reduz a fantasia ou exotismo, os trajes ciganos constituem linguagem social que comunica pertencimento étnico, papéis de gênero, valores morais e vínculos familiares. As saias amplas, as cores vibrantes, os lenços, os coletes, os chapéus e os adornos metálicos não operam apenas como escolhas estéticas, mas como signos culturalmente compartilhados que estruturam a visibilidade do grupo no espaço público. Nesse sentido, o vestir-se é também um modo de narrar a própria história e reafirmar a continuidade de tradições transmitidas intergeracionalmente (Araújo, 2017).

Quando esses elementos passam a ser apropriados por mídias, produções televisivas, festividades não ciganas ou pela indústria da moda, frequentemente são deslocados de seus sentidos originais e transformados em mercadoria estética. Tal processo evidencia uma tensão entre reconhecimento e esvaziamento simbólico: ao mesmo tempo em que amplia a visibilidade da cultura cigana, pode também descontextualizar e simplificar seus significados. Assim, o vestuário torna-se campo de disputa simbólica, no qual se confrontam identidade, mercado e representação, revelando que as expressões materiais da cultura cigana não são estáticas, mas atravessadas por negociações constantes entre tradição, resistência e reinvenção (Silva, 2016).

A contribuição cultural dos povos ciganos não se limita às expressões musicais, artísticas e vestuárias, ela também se manifesta de forma profunda na literatura e nas narrativas orais. A oralidade constitui um dos pilares da transmissão cultural Romani e uma importante ferramenta de resistência identitária frente aos processos históricos de marginalização e apagamento. Em vez de registros escritos, os Romani preservaram sua memória coletiva por meio de contos, lendas, provérbios e canções transmitidas de geração em geração, sustentando um sistema próprio de significação do mundo. Conforme aponta Leite (2014) “Nesse tipo de comunicação, o suporte da transmissão de experiência de A a B é a fala. Portanto, as lendas e os mitos representam o conteúdo realmente tradicional, enquanto a nossa história de povo cigano é marcada pela efemeridade das palavras ditas” (Leite, 2014, p. 129).

Sob essa perspectiva, recorreremos às contribuições de Jack Goody e Ian Watt (2006), que argumentam que a linguagem, ao longo da história humana, desempenhou um papel fundamental na constituição de formas de sociabilidade. Segundo os autores, a linguagem “habilitou o homem a estabelecer uma forma de organização social”, sendo essa forma de organização “aprendida e transmitida verbalmente por meio da herança cultural” (Goody; Watt, 2006, p. 11).

A oralidade, portanto, não apenas veicula informações, mas constitui a base simbólica e prática da reprodução das culturas, especialmente daquelas que, como os povos ciganos, historicamente se estruturam a partir da transmissão oral dos conhecimentos.

[...] os elementos mais significativos de qualquer cultura humana são indubitavelmente canalizados por meio de palavras e fazem parte do conjunto particular de sentidos e de atitudes que se acrescentam aos símbolos verbais dos membros de quaisquer sociedades (Goody; Watt, 2006, p. 13).

Como explica Hancock (2002), essa tradição oral funciona como um “arquivo vivo”, na qual a história, a ética e os valores coletivos se condensam, resistindo à imposição de narrativas hegemônicas que frequentemente os silenciaram ou distorceram. O autor destaca que a oralidade cigana não deve ser vista como ausência de cultura escrita, mas como uma opção histórica de resistência diante das formas dominantes de controle da memória e do saber.

As representações literárias e midiáticas dos povos ciganos muitas vezes oscilam entre dois pólos: a romantização e a criminalização. Na literatura ocidental, é comum encontrarmos personagens ciganos descritos como misteriosos, sensuais, livres e espirituais, o que pode parecer positivo, mas frequentemente os reduz a estereótipos exóticos.

Um bom exemplo é o livro *O Corcunda de Notre-Dame*, um romance histórico escrito por Victor Hugo (2020). Neste clássico da literatura francesa, a personagem Esmeralda, uma jovem cigana, é retratada como uma figura exótica, encantadora e misteriosa. Embora seja uma obra que romantiza aspectos da cultura cigana, ela também perpetua estereótipos, associando os ciganos a práticas de magia e sedução, o que contribuiu para consolidar ideias errôneas sobre a comunidade.

Nesse momento, um rumor se ergueu por toda a súa: — Esmeralda! Esmeralda! Gringoire estremeceu, virando-se para a direção de onde vinha o clamor. A multidão se abriu, dando passagem a uma pura e deslumbrante figura. Era a cigana. — Esmeralda! — disse Gringoire estupefato, em plena emoção pela brusca maneira como essa palavra mágica fazia a ligação de todas as suas lembranças daquele dia. A rara criatura parecia exercer, inclusive no Pátio dos Milagres, o império do seu encanto e beleza. Homens e mulheres da Gíria naturalmente se comprimiam à sua passagem e aquelas brutais figuras pareciam resplandecer ao vê-la. (Hugo, 2020, p. 124)

Outro exemplo está em “Explode Coração” (1995), uma telenovela escrita por Glória Perez, produzida e exibida pela TV Globo em 1995. Ao mesmo tempo que a telenovela “popularizou” um pouco da cultura cigana exibindo seus capítulos em horário nobre, gerou insatisfação por generalizar alguns aspectos culturais como se fossem comuns a todos os grupos.

Ambientado nas tradições ciganas, o enredo da novela gira em torno das famílias Sbano e Nicolich, que firmaram um contrato de casamento para seus filhos, quando os dois ainda eram crianças. A novela tem início com a iminente chegada do noivo ao Brasil, emigrado da Espanha, para a celebração da união. Todos aguardam ansiosos o enlace, exceto Dara, que não aceita o compromisso assumido pelos pais e o destino tradicionalmente reservado às mulheres ciganas. O caráter transgressor de Dara, que enfrentou a família para estudar, e sua história de amor proibido com um gadje conquistaram a empatia do espectador, transformando “Explode Coração” em mania nacional (Andrade, 2016, p.76).

Durante a exibição da telenovela, a informação de que a cigana Mirian Stanescon Batuli – Rorami (nome cigano), do Clã Kalderash, teria inspirado a escritora Glória Perez para composição da personagem principal Dara, interpretada pela atriz Tereza Seiblitiz, foi veiculada em alguns meios de comunicação, a exemplo do Portal Notícias da TV (LIMA, 2023).

Figura 14 - Dara (Tereza Seiblitiz) e Igor (Ricardo Macchi) em Explode Coração



Fonte: FOLHA DE SÃO PAULO. 17 janeiro 2018. Disponível em:
<<https://fotografia.folha.uol.com.br/galerias/1589767682337800-explodecoracao#foto-1589767682388884>>
Acesso em: 23 jan. 2026.

Apesar da negativa da autora da telenovela, segundo Débora Lima (2023), a atriz Tereza Seiblitiz que interpretou a protagonista Dara confirmou que a cigana Mirian teria inspirado a composição da personagem:

Conheci Mirian nas pesquisas para uma novela. Ela me recebeu em sua casa de braços abertos e com um coração imenso. Me apresentou sua família e me contou sua história. Rorarni é uma mulher cigana que estudou (como a minha personagem) e se formou em Direito. Lutadora das causas femininas, sem jamais perder sua forte conexão com as tradições ciganas milenares, Rorarni foi fonte de inspiração constante e luminosa para mim durante todo o trabalho”, declarou a atriz ao site dedicado ao trabalho de Mirian (Lima, 2023, s.p.).

A escritora Débora Lima (2023) noticiou que Mirian teria ficado insatisfeita com as cenas quentes entre Dara e o gadjé Júlio (interpretado pelo ator Edson Celulari) que resultaram na perda da virgindade da personagem antes do casamento. Mirian ingressou com uma ação judicial para impedir a exibição dos capítulos com as cenas mais quentes por sentir que a história depreciava a sua imagem e um valor tradicional de seu povo.

Conforme explica Andrade (2016), a virgindade, em algumas culturas ciganas, é tão importante que o casamento só pode ser concluído após a prova de virgindade com a exposição de um pano manchado com o sangue da esposa. Em seu livro *Lilá Romái – Cartas Ciganas*, publicado em 1996, Mirian explica o valor do casamento cigano:

O casamento para o cigano é um dos passos mais importantes da vida, pois é a garantia da preservação e perpetuação do povo. O casamento para o povo cigano é um acontecimento que merece solenidade e comemoração. As famílias esperam sempre o bom resultado das suas mais nobres aspirações: que aquela união traga a felicidade não só para o novo casal, mas também para a família dos noivos, a qual, a partir daquele momento, passa a ser uma única. É também um motivo de conagração entre diversos dás, sendo convidados, muitas vezes, ciganos de diversos países. Quando casei, por exemplo, havia ciganos vindos da Espanha, do Chile, da Argentina e do Paraguai. Em geral, a moça cigana casa com um rapaz cigano e vice-versa; mas há exceções, como no meu caso. Meu marido, um GAJE, passou anos tentando conseguir o consentimento dos meus pais para o casamento. É preciso que a Comunidade Cigana tenha muita confiança em um não-cigano para aceitar e abençoar esta união. (Batuli, 1996, p. 31-32)

Embora Mirian tenha conseguido uma liminar que proibiu a TV Globo de transmitir os capítulos 50 e 51, na qual a personagem perderia a virgindade antes do casamento (Castro, 1996), a medida gerou reações divergentes entre os próprios ciganos: alguns apoiaram a iniciativa, identificando-se com a defesa da tradição, enquanto outros criticaram a censura, reconhecendo na novela uma representação legítima da realidade contemporânea vivida por parte das mulheres ciganas.

Na ocasião, cerca de 40 ciganos se reuniram em frente ao Fórum do Rio para protestar contra a advogada Miriam Stanescon Batuli e defender a autora da novela "Explode Coração", Glória Perez (Mattos, 1996). Esse episódio ilustra, na prática, a ideia de que uma mesma etnia pode abrigar interpretações múltiplas, e até mesmo conflitantes, sobre o que constitui sua cultura. Como argumenta Joane Nagel (1994), a identidade étnica é um processo contínuo de construção e reconstrução, influenciado por disputas internas, dinâmicas de poder e contextos sociais específicos. Não se trata, portanto, de um núcleo fixo e homogêneo de valores e costumes, mas de um campo em constante negociação, onde diferentes vozes e interpretações coexistem e disputam legitimidade.

Ainda sob esse viés, Michel Foucault (1995) nos lembra que o discurso é um instrumento de poder: a quem se dá o direito de falar sobre o “autêntico” e o “inautêntico” cigano? A questão de quem representa a cultura e com que autoridade é uma chave fundamental para se compreender as lutas simbólicas em torno da identidade Romani. O sociólogo Pierre Bourdieu (1989) reforça que as formas de dominação simbólica se reproduzem na linguagem e na cultura. Quando um grupo interno, como parte dos Rom Kalderash, passa a se autodefinir como o “verdadeiro cigano”, marginalizando outros grupos, reproduz internamente a hierarquia cultural que o próprio mundo gadje lhes impõe.

Esse “rom-centrismo”, denunciado por autores como Acton (1989) e Moonen (2013), não apenas estabelece uma dicotomia problemática entre os chamados ciganos “autênticos” e “falsos”, mas também reforça estereótipos internos que alimentam práticas discriminatórias externas. Assim, a legitimação de determinados grupos como mais “puros” ou “tradicionais” cria uma escala de valor etnocultural que contradiz o caráter plural e heterogêneo dos povos ciganos, resultado de séculos de diáspora, contato intercultural e adaptação local.

Dessa forma, é preciso extremo cuidado ao tentar sugerir um modelo ideal de cigania, pois corre o risco de reforçar o “rom-centrismo”, fomentando o nascimento de práticas discriminatórias internas e perpetuando aquelas externas já existentes.

Apesar do debate levantado, a atuação de Mirian ajudou a desconstruir o estereótipo de que apenas alguns grupos seriam ciganos “verdadeiros”, ao afirmar a pluralidade de modos de ser cigano e a legitimidade dos diversos subgrupos dentro da diversidade Romani. Veja o seu discurso na Comissão de Direitos Humanos e Minorias que ocorreu em 2012:

O Governo agora está tomando conhecimento das necessidades do meu povo. Quando eu digo do meu povo, é que agora dizem que a Rrom Kalon, não é um grupo cigano. Nossos somos sete clãs: Calderash, Modovanos, Cibiano, Coracanê, Calê, que são os Kalões, e cada um, dentro das suas especificidades, tem as suas demandas. Cada cigano de cada Estado tem suas demandas. Então, gostaria de aproveitar a oportunidade para dizer aos meus irmãos ciganos que tenham como exemplo o povo negro que se uniu, tenham como exemplo o povo indígena que, de várias tribos, estão aqui lutando por um bem comum, que é o direito de vocês. Que todos se unam, independentemente do clã a que pertençam, e reivindiquem seus direitos como cidadãos brasileiros que são. (Batuli, 2012, s.p.)

Do ponto de vista antropológico, Mirian Stanescon se tornou um exemplo do que Clifford Geertz (2008) chama de “leitura densa” da cultura: ela transformou sua vivência pessoal em um espaço de significação coletiva. Sua fala, suas práticas religiosas, sua vestimenta e suas intervenções públicas eram carregadas de símbolos que comunicavam não apenas uma tradição cultural, mas também um enfrentamento direto às formas de estigmatização e exotização históricas sofridas pelo povo cigano.

No Brasil, esbarramos em outro exemplo de apropriação cultural, onde elementos da cultura cigana foram incorporados em práticas como o circo itinerante, cujas raízes podem ser traçadas a tradições nômades, nas feiras e mercados populares (Ramirez, 2023).

O imaginário coletivo em torno do circo é perpassado por elementos simbólicos profundamente enraizados nas memórias afetivas de diferentes gerações. A lona colorida, o picadeiro, os palhaços, malabaristas, trapezistas e outros artistas formam um repertório visual e sensorial que transcende o tempo e os contextos sociais. Embora a institucionalização do circo moderno no Brasil tenha ocorrido apenas no século XIX, com a chegada de trupes europeias como o Circo Giuseppe Chiarini em 1834, há evidências de que famílias ciganas já traziam práticas performáticas similares desde períodos anteriores (BLOG GENERA, 2022). “A história do Circo no Brasil se iniciou no século XIX, período em que muitas famílias Europeias chegavam ao país e se reuniam em guetos onde, além de compartilharem uma vida coletiva, também manifestavam suas habilidades circenses” (PACO EDITORIAL, 2021).

A trajetória histórica do circo remonta a manifestações artísticas milenares registradas em diversas culturas. Na China antiga, por exemplo, acrobacias com objetos variados já estavam associadas a rituais religiosos, enquanto no Egito e na Grécia antigas há registros visuais de contorcionistas e equilibristas. A própria etimologia da palavra “circo” deriva do grego *kirkos*, que remete à ideia de círculo — referência direta ao formato dos picadeiros e arenas romanas como o *Circus Maximus*, que abrigavam espetáculos populares como corridas de bigas e combates entre gladiadores (BLOG GENERA, 2022).

A relação entre o circo e as comunidades ciganas no Brasil vai além da presença nos espetáculos: ela envolve uma troca cultural marcada por contribuições artísticas, familiares e estéticas. No artigo chamado “Qual é a origem do circo e como ele chegou ao Brasil?”, publicado em vinte e sete de março de dois mil e vinte e dois, segundo a pesquisadora Ermínia Silva, mencionada por Maria Emília Tortorella, muitos dos saberes e práticas que se consolidaram no circo brasileiro foram incorporados a partir das vivências e deslocamentos de famílias ciganas que migraram da Europa fugindo de guerras e crises econômicas. Esses grupos trouxeram consigo uma tradição oral de espetáculo, música, dança e encantamento, que dialoga diretamente com o ethos circense (BLOG GENERA, 2022). “No Brasil, a história do Circo está muito atrelada com as comunidades ciganas que, com sua cultura nômade, apresentavam-se ao público de diversos lugares mostrando algumas de suas habilidades, como o ilusionismo e a doma de animais ferozes” (PACO EDITORIAL, 2021).

Além disso, a estrutura familiar dos circos, composta por núcleos que mantêm o espetáculo vivo ao longo das gerações, guarda semelhanças com os modos de organização

familiar das comunidades ciganas, para as quais a transmissão intergeracional de saberes e a mobilidade são dimensões centrais da cultura. Essa fusão de elementos culturais contribuiu significativamente para o fortalecimento do circo como uma expressão artística popular e acessível no Brasil (BLOG GENERAL, 2022).

Documentos apontam que no século XVIII, antes mesmo da criação do circo moderno, já havia grupos circenses no Brasil. Normalmente, essas companhias eram formadas por ciganos, expulsos da Península Ibérica. Em suas apresentações eles faziam de tudo: doma de animais, números de ilusionismo e até teatro de bonecos. O circo moderno só chegou ao Brasil a partir de 1830. Incentivadas pelos ciclos econômicos do café, borracha e cana-de-açúcar, grandes companhias européias vinham apresentar-se nas cidades brasileiras. Foram essas companhias que ajudaram a formar as primeiras famílias de circo, que passaram a ser as responsáveis pelo desenvolvimento do circo moderno no Brasil. (FACOM UFBA, 1999)

Apesar disso, todos esses elementos foram incorporados pela cultura hegemônica nacional de forma desvinculada de sua origem étnica, tornando invisível a contribuição dos ciganos para o imaginário e a prática do circo no Brasil. Configurando, assim, um processo de apropriação cultural (Hall, 2003), na medida em que elementos significativos de uma cultura minoritária foram utilizados por uma cultura dominante sem o devido reconhecimento ou respeito à origem e ao contexto cultural original.

Neste sentido, iniciativas que partem de dentro das comunidades, como a celebração do Dia do Cigano, a organização de feiras culturais e a publicação de obras por autores ciganos, representam formas legítimas de reafirmação identitária e resistência simbólica. Elas não apenas confrontam o apagamento histórico, como também desafiam as lógicas de apropriação despolitizada da cultura.

Por fim, é necessário afirmar que as apropriações culturais, materiais e imateriais, são inevitáveis em sociedades plurais, mas devem ser analisadas sob o critério da interculturalidade ética, que reconhece a autoria, o contexto e o direito à representação. No Rio de Janeiro, a presença viva das comunidades Kalderash, aliada à resistência de lideranças como Mirian Stanescon, aponta para a possibilidade de produzir visibilidade sem submissão à lógica lúdica.

3.4 As Comunidades Ciganas no Rio de Janeiro e o Desafio da Interculturalidade

A realidade das comunidades ciganas no estado do Rio de Janeiro, especialmente na Baixada Fluminense, evidencia os impasses e as potencialidades da interculturalidade em contextos urbanos periféricos. Longe de se restringir à mera convivência entre culturas distintas, a interculturalidade, aqui, deve ser entendida como um processo dinâmico de negociação

simbólica, de reconhecimento mútuo e de disputa por legitimidade nos espaços públicos e institucionais (Dolabela, 2018).

Essa dinâmica intercultural torna-se particularmente visível quando observamos a presença cigana em municípios como Nova Iguaçu, na Baixada Fluminense. Como ressalta o professor Thiago Simão Gomide, do canal “Tá na História”:

A presença cigana em Nova Iguaçu é daquelas histórias que pouca gente conhece, mas que enche a cidade de cor e fé. Durante anos, famílias ciganas chegaram fugindo do preconceito e encontraram aqui um lugar para viver sua cultura e espiritualidade. Com isso vieram danças, sonhos, comida farta... Um exemplo dessa presença cigana, é a Tenda Tzara Ramirez, que nasceu em 1992. Muitas pessoas vêm aqui atrás de cura e conselhos. Os grandes dias de festas são: 24 de maio para a Santa Sara Kali e 12 de outubro para Nossa Senhora Aparecida. A rua enche, a música sobe e todo mundo sente a energia. Tem gente da Umbanda, do candomblé e até do catolicismo, tá? Em 2021, essas festas viraram patrimônio imaterial da cidade. Já veio aqui? Como é que foi a experiência? Escreva nos comentários, curta, salva e compartilha o “Tá na história”! (Gomide, 2025)

No caso das comunidades Kalderash em Nova Iguaçu e adjacências, os desafios da interculturalidade se colocam de maneira concreta: como se manter fiel aos modos de vida e códigos tradicionais diante da normatividade urbana, das burocracias estatais e dos estigmas que ainda cercam a identidade cigana? Como acessar políticas públicas sem renunciar à autonomia dos laços familiares e da organização interna? Essas são perguntas que atravessam o cotidiano de famílias ciganas que, mesmo fixadas territorialmente, continuam sendo percebidas como “fora do lugar” (Bhabha, 2007).

O que é teoricamente inovador e politicamente crucial é a necessidade de passar além das narrativas de subjetividades originárias e iniciais e de focalizar aqueles momentos ou processos que são produzidos na articulação de diferenças culturais. Esses "entrelugares" fornecem o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação – singular ou coletiva – que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação, no ato de definir a própria ideia de sociedade. (Bhabha, 2007, p.20)

Um dos principais entraves à construção de relações interculturais justas reside na persistente invisibilidade institucional dos povos ciganos. O Estado brasileiro ainda carece de políticas específicas voltadas para essa população, e nos raros momentos em que ela é incluída nos planejamentos governamentais, isso se dá sob a lógica da assistência emergencial, e não do reconhecimento cultural. Apesar de a jornalista cigana Yáskara Guelpa (2008) afirmar na reportagem especial da Rádio Câmara chamada “Especial Ciganos 1 - Conheça o fascínio do povo cigano”, escrita pela repórter Daniele Lessa e publicada em oito de outubro de dois mil e oito:

O Brasil foi o único país do mundo que se saiba que teve um presidente cigano, que foi Juscelino Kubistchek, e mesmo assim não existem políticas anti ou pró-ciganas, e nem leis que tratem especificamente das minorias ciganas. Oficialmente os rom, sinti e kalon, que são os chamados ciganos, sequer são considerados minorias étnicas. (Lessa, 2008, p.1)

Como aponta Stanescon (2007), não basta "incluir" os ciganos em programas sociais; é preciso reconhecer sua especificidade cultural como critério de elaboração de políticas públicas. Isso envolve compreender que a organização social cigana não se pauta pelas categorias ocidentais de família nuclear, tempo linear e residência fixa. Ao contrário, trata-se de formas de vida centradas em redes extensas de parentesco, na oralidade como transmissão do saber e em valores que nem sempre coincidem com os parâmetros estatais.

Ainda assim, experiências concretas de mediação cultural vêm emergindo em alguns países, sobretudo por meio da atuação de lideranças locais. A trajetória de Mirian é exemplo disso: ao atuar como conselheira da Secretaria dos Direitos Humanos da União, ela atua como ponte entre o universo romani e os aparatos do Estado, enfrentando tanto o racismo institucional quanto os desafios internos de representação legítima.

Outro campo onde a interculturalidade se manifesta, com tensões e oportunidades, é o da educação pública. Muitas crianças ciganas enfrentam obstáculos de permanência nas escolas, seja por discriminação a exemplo da vivida pela própria Mirian, seja pela falta de residência fixa, seja por choques entre o currículo escolar e os saberes tradicionais. Iniciativas como a criação de materiais pedagógicos destinados a sensibilizar crianças, jovens e seus familiares em alguns países da Europa, como Portugal, veja:

Romano Atmo, que na língua romanon significa «Alma Cigana», foi um projeto desenvolvido em alguns países europeus e também em Portugal com a duração de 9 meses. Visou a criação de materiais pedagógicos destinados a sensibilizar crianças e jovens, assim como as suas famílias (comunidade cigana em geral), para a necessidade de usufruir de uma escolaridade obrigatória e para a valorização e divulgação da cultura cigana como forma de preservar a identidade e promover uma melhor inclusão, através da compreensão das semelhanças e diferenças da cultura cigana e da cultura maioritária. Por outro lado, o projeto teve como finalidade promover a informação e sensibilizar os docentes e restante comunidade educativa para a importância da promoção de um diálogo intercultural, através de um melhor conhecimento sobre aspetos da cultura cigana. (DIREÇÃO-GERAL DA EDUCAÇÃO, s.d.)

No Brasil, a ênfase está na produção de matérias que abordam a história e a cultura dos povos ciganos como a Cartilha “Povo Cigano – O direito em suas mãos”, escrita pela própria Mirian Stanescon Batuli, Cartilhas voltadas para professores como a “Povos Ciganos Não Brasil”, escrita pela Natally Chris da Rocha Menini e publicações acadêmicas como essa como caminhos possíveis para um diálogo mais horizontal.

No entanto, a interculturalidade não se limita ao campo educacional. Como destacam Bhabha (2007) e Geertz (2008), o espaço urbano é, em si, um lugar de tradução e confronto de significados culturais. Nesse sentido, os ciganos do Rio de Janeiro vivem o desafio de habitar uma cidade que frequentemente os exila simbolicamente, mesmo quando fisicamente presentes. São “cidadãos de margem”, cuja legitimidade é constantemente negociada, e cuja presença denuncia os limites da suposta universalidade das normas urbanas.

Por fim, é preciso ressaltar que a interculturalidade não é uma condição dada, mas um projeto político e ético. Implica reconhecer o outro não apenas como diferente, mas como produtor legítimo de saberes, normas e valores. No contexto do Rio de Janeiro, esse projeto exige a escuta ativa das comunidades ciganas, o respeito às suas formas próprias de organização e a garantia de que suas vozes estejam presentes na formulação de políticas públicas. Só assim será possível construir uma cidade verdadeiramente plural, não apenas em discursos, mas nas práticas cotidianas de convivência e reconhecimento.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente dissertação teve como objetivo central compreender de que maneira as referências culturais, religiosas e comportamentais associadas à figura pública de Mirian Stanescon Batuli, bem como ao clã Kalderash, contribuem para a formação e afirmação das identidades ciganas no estado do Rio de Janeiro. A investigação, de natureza qualitativa, interpretativa e interdisciplinar, apoiou-se em fontes documentais, midiáticas, históricas e acadêmicas, estabelecendo conexões entre os campos da História, Antropologia, Estudos Culturais e Políticas Públicas.

A partir de um percurso dividido em três capítulos interligados, buscou-se construir uma narrativa coerente e crítica sobre as experiências dos ciganos Kalderash em contexto urbano. O Capítulo 1 revisitou a formação histórica e simbólica das identidades ciganas na Europa e sua diáspora, identificando os processos de marginalização e exotização que marcaram a trajetória do povo Romani. Embasado em teóricos como Stuart Hall, Edward Said e Tzvetan Todorov, demonstrou-se como as imagens do "outro" foram socialmente construídas como forma de consolidar uma identidade hegemônica, reforçando exclusões históricas.

No Capítulo 2, o foco deslocou-se para o processo de inserção dos Kalderash no Brasil, com ênfase na Baixada Fluminense. A análise mostrou como, mesmo diante de legislações discriminatórias e da persistência do anticiganismo estrutural, esses grupos conseguiram consolidar espaços sociais e simbólicos relevantes. A patrimonialização da festa de Santa Sara

Kali e a valorização das tradições linguísticas, religiosas e orais foram analisadas como formas de resistência cultural, permitindo à comunidade articular herança e reinvenção diante das pressões assimilacionistas do meio urbano.

O Capítulo 3 aprofundou as estratégias contemporâneas de resistência identitária. A atuação pública de Mirian Stanescon Batuli, a manutenção dos códigos de conduta Kalderash e as práticas espirituais que unem elementos do catolicismo, das religiões de matriz africana e das tradições Romani evidenciam a vitalidade de uma cultura viva, que articula visibilidade e preservação. A mobilização por reconhecimento, a luta por direitos e a reinvenção dos modos de ser cigano em meio à cidade também foram abordadas como formas legítimas de agência política e cultural.

Dessa forma, a pergunta norteadora da pesquisa foi satisfatoriamente respondida: as práticas culturais, espirituais e comportamentais da família Stanescon Batuli funcionam como formas ativas de resistência frente ao apagamento histórico e à marginalização. A hipótese inicial foi confirmada, e os objetivos específicos, que incluíam a análise das práticas simbólicas, das estratégias de patrimonialização e das expressões de memória, foram integralmente contemplados.

Contudo, a pesquisa também evidenciou uma lacuna importante: a necessidade de aprofundar a análise crítica sobre as políticas públicas voltadas aos povos ciganos no Brasil. Ainda que documentos legais e registros institucionais tenham sido mobilizados, faltam estudos mais densos sobre os efeitos concretos dessas políticas, seus limites, contradições e o grau de protagonismo efetivamente concedido às comunidades na definição e execução dessas medidas. Esse campo de investigação, voltado à formulação, implementação e avaliação crítica das políticas públicas para povos ciganos, representa uma agenda promissora para futuras pesquisas, inclusive em nível de doutorado.

Portanto, esta dissertação não se encerra em si mesma, mas abre caminhos para novos olhares sobre a cultura cigana Kalderash no Brasil, propondo uma escuta ativa às vozes historicamente silenciadas e contribuindo para o reconhecimento da diversidade étnica como um elemento estruturante da sociedade brasileira.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACTON, T. **Gypsy politics and social change**. London: Routledge and Kegan Paul, 1974.

AIDAR, Laura. **Flamenco**. Toda Matéria, [s.d.]. Disponível em: <<https://www.todamateria.com.br/flamenco/>>. Acesso em: 1 fev. 2025.

ALERJ. **Lei Ordinária nº 8.446, de 3 de julho de 2019**. Disponível em: <<https://leisestaduais.com.br/rj/lei-ordinaria-n-8446-2019-rio-de-janeiro-reconhece-como-patrimonio-cultural-imaterial-do-rio-de-janeiro-a-gruta-de-santa-sara-kali-localizada-no-parque-municipal-garota-de-ipanema>>. Acesso em: 8 jan. 2026.

ALERJ. **Projeto de lei nº 4329/2018**. Rio de Janeiro, 21 ago. 2018. Disponível em: <https://www3.alerj.rj.gov.br/lotus_notes/default.asp?id=144&url=L3NjcHJvMTUxOS5uc2YvMGM1YmY1Y2RlOTU2MDFmOTAzMjU2Y2FhMDAyMzEzMWlvM2VhOTI4ZjQxNGE5ZmUyYzgzMjU4MmVmMDA2YTIwYWY>. Acesso em: 8 jan. 2026.

ALEXANDRE, Marcelo. **Revelando a História**. Instagram, 12 fev. 2025. Disponível em: <<https://www.instagram.com/p/DF-RfbMRu9O/>>. Acesso em: 27 out. 2025.

ALMEIDA, Manuel Antônio. **Memórias de um Sargento de Milícias**. São Paulo: Bibliotecas de Literatura Brasileira, 1854.

ALVES, Rogério Eduardo. **Diversidade da culinária cigana está em São Paulo**. Folha de São Paulo, 29 out. 1999. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrad/fq2910199931.htm>>. Acesso em: 14 mar. 2025.

ARAÚJO, João Gabriel Farias Barbosa de. **Arquitetura por um fio: vestes e abrigos de povos ciganos e nômades**. 2017. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

BAGCHI, Tista. **Línguas romani**. Enciclopédia Britannica, 16 nov. 2024. Disponível em: <<https://www.britannica.com/topic/Romany-languages>>. Acesso em: 8 nov. 2025.

BARTH, Fredrik. **Etnicidade e o conceito de cultura**. Antropolítica, n. 19, p. 15–30, 2007.

BARTH, Fredrik. **Los grupos étnicos y sus fronteras**. México: Fondo de Cultura Económica, 1976.

BATAILLARD, Paul. **De l'apparition et de la dispersion des Bohémiens en Europe**. Paris: Typographie de Firmin Didot Frères, 1844.

BATULI, Mirian Stanescon. **Lilá Romái: cartas ciganas**. Rio de Janeiro: Fundação Santa Sara Kali, 1996.

BATULI, Mirian Stanescon. **Discurso na audiência pública ordinária da Comissão de Direitos Humanos e Minorias da Câmara dos Deputados**. Brasília, 8 maio 2012. Disponível em: <<https://www.camara.leg.br>>. Acesso em: 29 dez. 2025.

BATULI, Mirian Stanescon. **Povo cigano: o direito em suas mãos**. Brasília: Câmara dos Deputados, 2007.

BATULI, Mirian Stanescon. **Publicação de 03 maio 2023**. Instagram. Disponível em: <<https://www.instagram.com/p/CrzCIHRvyox/>>. Acesso em: 25 jun. 2025.

BATULI, Mirian Stanescon. **Cigana Mirian Stanescon – Entrevista Globo Repórter**. YouTube, 27 nov. 2019. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=VxKQOO6rqew>>. Acesso em: 27 mar. 2025.

BATULI, Mirian Stanescon. **Cigana Mirian Stanescon – Entrevista no Programa Jô Soares**. YouTube, 27 nov. 2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=FEwVj-_c4-o>. Acesso em: 27 mar. 2025.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade e ambivalência**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

BBC. **Alemanha cria memorial em homenagem a ciganos vítimas do Holocausto**. BBC Brasil, 23 jun. 2024. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2012/10/121024_memorial_rp>. Acesso em: 27 jan. 2025.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 2007.

BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade: lembranças de velhos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2023.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. 9. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

BRASIL. **Decreto-Lei nº 406, de 4 de maio de 1938**. Disponível em: <<https://www2.camara.leg.br>>. Acesso em: 7 fev. 2025.

BRASIL. **Decreto nº 10.841, de 25 de maio de 2006**. Institui o Dia Nacional do Povo Cigano. Diário Oficial da União, Brasília, 25 maio 2006.

BRASIL. Fundação Biblioteca Nacional. **Optchá! Hoje é dia de Santa Sara Kali, a padroeira dos ciganos**. Rio de Janeiro, 2020. Disponível em: <<https://www.gov.br/bn>>. Acesso em: 27 jan. 2026.

BRITANNICA EDITORS. **Roma**. Encyclopedia Britannica, 25 out. 2025. Disponível em: <<https://www.britannica.com/topic/Rom>>. Acesso em: 8 nov. 2025.

CAIRUS, Brigitte Grossmann. **A construção das identidades ciganas no Brasil**. Revista USP, São Paulo, n. 117, 2018.

CAIRUS, Brigitte Grossmann. **Ciganos Roms no Brasil: imagens e identidades diaspóricas na contemporaneidade**. 2018. Tese (Doutorado em História) – UDESC, Florianópolis, 2018.

CALDEIRA, Hugo. **A bíblia e os ciganos**. Belo Horizonte: O Escriba, 1996.

CÂMARA DOS DEPUTADOS. **Legislação Informatizada – Decreto-Lei nº 406, de 4 de maio de 1938**. Coleção de Leis do Brasil, Brasília, 1938. Disponível em:

<<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/declei/1930-1939/decreto-lei-406-4-maio-1938-348724-publicacaooriginal-1-pe.html>>. Acesso em: 23 jan. 2025.

CAPELLA, Mikka. **Romani Dromá** – Caminhos Ciganos. Kalderash. Disponível em: <<https://caminhosciganos.org/kalderash/>>. Acesso em: 2 abr. 2025.

CARNEIRO, Laura. **Requerimento nº 665/2014**: requer a concessão da Medalha Pedro Ernesto a Mirian Stanescon Batuli de Siqueira. Câmara Municipal do Rio de Janeiro, 2014. Disponível em: <<https://mail.camara.rj.gov.br/APL/Legislativos/scpro1316.nsf/>>. Acesso em: 13 dez. 2025.

CARVALHO, João de. **Sara Kali**: conheça a história da Padroeira do Povo Cigano. G1 Sul de Minas, 28 abr. 2023. Disponível em: <<https://g1.globo.com/mg/sul-de-minas/>>. Acesso em: 8 jan. 2026.

CASA DA SUPPLICAÇÃO. **Registro na Casa da Supplicação**. Livro XVI dos Decretos, fl. 749, 1760. Disponível em: <<https://governodosoutros.ics.ul.pt>>. Acesso em: 21 jan. 2025.

CASTRO, Paulo Cesar. **Advogada não inspirou cigana, diz Glória Perez**. Folha de São Paulo, 2 jan. 1996. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br>>. Acesso em: 27 jan. 2025.

CHINA, José B. D'Oliveira. **Os ciganos do Brasil**. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1936.

CIRCUS. **Circus**. Online Etymology Dictionary, [s.d.]. Disponível em: <<https://www.etymonline.com/word/circus>>. Acesso em: 23 mar. 2022.

COELHO, Francisco Adolpho. **Os ciganos de Portugal**: com um estudo sobre o calão. Lisboa: Imprensa Nacional, 1892.

CONRAD, B.; GRAF, T. P.; WILLE, A. **A experiência europeia**: uma história multiperspectiva da Europa moderna. Londres: Open Book Publishers, 2023. Disponível em: <<https://www.academia.edu>>. Acesso em: 14 mar. 2025.

COROACY, V. **Memórias da cidade do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1955.

COSTA, Elisa Maria Lopes da. **Contributos ciganos para o povoamento do Brasil (séculos XVI–XIX)**. Al-Ulyã, n. 9, 2003.

COUTINHO, Cassi Ladi R. **Os deslocamentos ciganos pelas regiões de Minas Gerais**. Áltera – Revista de Antropologia, João Pessoa, v. 2, n. 7, p. 179–208, jul./dez. 2018.

CROWE, M. David. **A history of the Gypsies of Eastern Europe and Russia**. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2007.

CÂMARA MUNICIPAL DO RIO DE JANEIRO. **Entrega da Medalha Pedro Ernesto à Cigana Mirian Stanescon**. Rio de Janeiro, 2014.

DANDARA, Luana. **Festa cigana terá show gratuito de Elymar Santos**. O Dia, 24 maio 2019. Disponível em: <<https://odia.ig.com.br>>. Acesso em: 20 set. 2025.

DAWSEY, Jason. **Fascinação e ódio: os ciganos na cultura europeia**. The National WWII Museum, 10 out. 2020. Disponível em: <<https://www.nationalww2museum.org>>. Acesso em: 27 jan. 2025.

DIREÇÃO-GERAL DA EDUCAÇÃO. **Kit Pedagógico Romano Atmo (Alma Cigana)**. República Portuguesa, [s.d.]. Disponível em: <<https://www.dge.mec.pt>>. Acesso em: 29 dez. 2025.

DIÉGUES JUNIOR, Manuel. **Imigração, urbanização e industrialização**. Rio de Janeiro: Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais, 1964.

DOLABELA, Helena. **Ciganos como povos e comunidades tradicionais: reconhecimento e direitos territoriais**. Revista de Direito Agrário e Ambiental, Brasília, n. 7, 2018.

DUSSEL, Enrique. **Ética da libertação – na idade da globalização e da exclusão**. Petrópolis: Vozes, 2000.

ENCICLOPÉDIA BRITANNICA. **Roma**: pessoas, significado, história, língua, estilo de vida e fatos. Última atualização: 19 mar. 2025. Disponível em: <<https://www.britannica.com/topic/Rom>>. Acesso em: 26 mar. 2025.

ESCÓCIA, Fernanda. **Advogada cigana inspira personagem**. Folha de São Paulo, 5 nov. 1995. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1995/11/05/tv_folha/5.html>. Acesso em: 7 jan. 2026.

FACOM UFBA. **Na corda bamba**: história. Salvador, 1999. Disponível em: <<https://facom.ufba.br/cordabamba/histo5.html>>. Acesso em: 30 dez. 2025.

FAZITO, Dimitri. **A identidade cigana e o efeito de nomeação**: deslocamento das representações numa teia de discursos mitológico-científicos e práticas sociais. Revista de Antropologia, São Paulo, v. 49, n. 2, 2006.

FAZITO, Dimitri. **A identidade cigana e o efeito de nomeação**. In: **Ciganos: olhares e perspectivas**. João Pessoa: UFPB, 2021.

FERREIRA, Letícia. **Espírito cigano e ciganos de espírito: o caso da Tenda Cigana Espiritualista Tzara Ramirez**. 2023.

FIORIN, José Luiz. **Língua, discurso e política**. Alea, v. 11, n. 1, jan./jun. 2009.

FLOR DE MANUELA. **Publicação de 24 maio 2025**. Instagram. Disponível em: <<https://www.instagram.com/reels/DKDNCsjSTFv/>>. Acesso em: 4 jan. 2025.

FONSECA, Isabel. **Bury Me Standing: the gypsies and their journey**. New York: Vintage, 1996.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

- FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. Petrópolis: Vozes, 1987.
- FRASER, Angus. **The Gypsies**. Oxford: Blackwell, 1992.
- FRASER, Angus. **The Gypsies**. 2. ed. Oxford: Blackwell, 1995.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos, 1989.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- GIPSY PEOPLE. **Povos Ciganos**: infographic. 17 jun. 2013. Disponível em: <<https://www.behance.net/gallery/9347095/>>. Acesso em: 12 jan. 2025.
- GODELIER, Maurice. **A produção dos grandes homens**. Madrid: Ediciones Akal, 1986.
- GOMES, Carliane Sandes Alves. **Geo-biografia de Mirian Stanescon – a Rainha dos Ciganos**: (re)visitando seu(s) lugar(es). In: **ENANPEGE**, 14., 2021, Rio de Janeiro. Anais [...]. Rio de Janeiro: UERJ, 2021. Disponível em: <<https://editorarealize.com.br/>>. Acesso em: 10 mar. 2025.
- GOMIDE, Thiago Simão. **Ciganos na Baixada Fluminense**: cura e conselhos. Instagram, 19 ago. 2025. Disponível em: <<https://www.instagram.com/reels/DNismpauefT/>>. Acesso em: 22 dez. 2025.
- GOODY, Jack. **Production and reproduction**: a comparative study of the domestic domain. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- GUIMARÃES, Marcos Toyansk Silva. **O associativismo transnacional cigano**: identidades, diásporas e territórios. 2012. Tese (Doutorado em História) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.
- HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2006.
- HALL, Stuart. **Cultura e representação**. Rio de Janeiro: PUC-Rio; Zahar, 2019.
- HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2007.
- HALLSTRÖM, Lasse. **Chocolate**. Direção: Lasse Hallström. Estados Unidos: Miramax Films, 2000. Filme.
- HANCOCK, Ian. **On Romani origins and identity**. Austin: University of Texas, 2005–2006.
- HANCOCK, Ian. **We are the Romani people**. Hatfield: University of Hertfordshire Press, 2002.
- HANCOCK, Ian. **The pariah syndrome**: an account of gypsy slavery and persecution. Ann Arbor: Karoma Publishers, 1987.
- ISTOÉ. **Os ciganos modernos**. Revista IstoÉ, São Paulo, 18 jun. 2008. Disponível em: <https://revista.istoe.com.br/5055_osciganosmodernos>. Acesso em: 12 dez. 2025.

KARPOWICZ, Débora S. **Aspectos sobre a construção da identidade cigana**. In: **Ciganos: história, identidade e cultura**. João Pessoa: UFPB, 2014.

KARPOWICZ, Débora Soares. **Ciganos: história, identidade e cultura**. Porto Alegre: Editora Fi, 2018.

KENRICK, Donald; PUXON, G. **The destiny of Europe's Gypsies**. London: Sussex University Press, 1972.

KENRICK, Donald. **Historical dictionary of the Gypsies (Romanies)**. 2. ed. Lanham: Scarecrow Press, 2007.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: um conceito antropológico**. 14. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. 4. ed. Campinas: UNICAMP, 1996.

LEITE, Nicolas Ramanush. **Palavras ciganas**. [S.l.]: Seminário Ibero-Americano de Diversidade Linguística, 2009. Disponível em: <<https://dspace.unila.edu.br>>. Acesso em: 26 mar. 2025.

LESSA, Daniele. **Especial Ciganos 1** – conheça o fascínio do povo cigano. Brasília: Rádio Câmara, 8 out. 2008. Disponível em: <<https://www.camara.leg.br>>. Acesso em: 7 fev. 2025.

LIMA, Débora. **Cigana tentou impedir Globo de exibir cena de sexo em novela de Glória Perez**. Notícias da TV, 3 maio 2023. Disponível em: <<https://noticiasdatv.uol.com.br>>. Acesso em: 27 mar. 2025.

LINS, Jéssica. **Na estrada com os ciganos: novas formas de configuração das caravanas ciganas na Baixada Fluminense do RJ**. Rio de Janeiro, 2023.

LIÉGEOIS, Jean-Pierre. **Gypsies and travellers**. Strasbourg: Council of Europe, 1988.

LOCATELLI, Moacir Antônio. **O caso de uma cultura: uma análise antropológica dos ciganos**. Santa Rosa: Barreto Livreiro e Editor, 1981.

LOPES, Mayara Sandim. **Caminhando com os povos ciganos: aproximações entre processos históricos e interculturais do anticiganismo e descolonização da psicologia**. 2021. Trabalho de Conclusão de Curso (Psicologia). Disponível em: <<https://repositorio.unifesp.br>>. Acesso em: 16 mar. 2025.

LUCASSEN, Leo. **The immigrant threat: the integration of old and new migrants in Western Europe since 1850**. Illinois: University of Illinois Press, 2005.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **As estruturas elementares do parentesco**. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

MACHADO, Laura Carneiro. **Discurso de homenagem a Mirian Stanescon**. Câmara Municipal do Rio de Janeiro, 2014.

MAIA, Cleiton Machado. **Minha cigana querida!** A entrega da Medalha Pedro Ernesto na Câmara Municipal do RJ. In: **RAM**, 13., 2019, Porto Alegre. Porto Alegre: ABANT, 2019. Disponível em: <<https://www.abant.org.br>>. Acesso em: 4 jan. 2026.

MAIA, Cleiton Machado. **Mirian Stanescon Batuli**. In: **O direito em suas mãos**. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2019.

MAIA, Cleiton Machado; CAMPOS, Ana Paula de Souza. **O Dia Nacional do Cigano na Gruta de Santa Sara Kali**: ciganos, religião e espaço público no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: IFCS/UFRJ, 2022. Disponível em: <<http://ppcis.com.br>>. Acesso em: 8 jan. 2026.

MARTINEZ, Nicole. **Os ciganos**. Campinas: Papyrus, 1989.

MARTINS, Carlos. **Devotos lotam Igreja de Santa Sara Kali, em Nova Iguaçu**. Correio da Manhã, 28 maio 2024. Disponível em: <<https://www.correiodamanha.com.br>>. Acesso em: 14 mar. 2025.

MATRAS, Yaron. **I met lucky people**: the story of the Romani Gypsies. London: Penguin, 2015.

MATRAS, Yaron. **Romani**: a linguistic introduction. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

MATTOS, Cláudia. **Ciganos fazem manifestação de apoio à novelista Glória Perez**. Folha de São Paulo, 3 jan. 1996. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br>>. Acesso em: 27 mar. 2025.

MAYALL, David. **Identidades ciganas 1500–2000**: dos egípcios e homens-da-lua aos romanis étnicos. London: Routledge, 2003–2004.

MEDELEANU, Luiza. **Um eterno migrante**: o pertencimento dos ciganos à Europa. Green European Journal, 2022. Disponível em: <<https://www.greeneuropeanjournal.eu>>. Acesso em: 26 mar. 2025.

MELLO, Marco Antônio da Silva. **Os ciganos do Catumbi**: de andadores do rei a oficiais de justiça no Rio de Janeiro. Cidades: Comunidades e Territórios, Lisboa, n. 18, 2009.

MENDIZABAL, Isabel *et al.* **Reconstructing the Indian origin and dispersal of the European Roma**: a maternal genetic perspective. PLoS ONE, v. 6, n. 1, 2011. Disponível em: <<https://doi.org/10.1371/journal.pone.0015988>>. Acesso em: 20 jan. 2026.

MENINI, Natally Chris da Rocha. **Os assim chamados ciganos na Capitania da Bahia (século XVIII)**. Seropédica: UFRRJ, 2015.

MESA À MODA CIGANA. **Explorando a culinária cigana ao redor do mundo**. 31 jan. 2025. Disponível em: <<https://novo2024.mesaamodacigana.com.br>>. Acesso em: 27 mar. 2025.

MEU GRANDE CASAMENTO CIGANO. **Meu grande casamento cigano**. Produção: Firecracker Films. Estados Unidos: TLC, 2014. Série de televisão.

MILTON, Sybil. **Fitting memory**: the art and politics of Holocaust memorials. Detroit: Wayne State University Press, 1992.

MINC, Carlos. **Publicação de 25 maio 2025**. Instagram. Disponível em: <<https://www.instagram.com/p/DKGBUwZSC71/>>. Acesso em: 8 jan. 2026.

MINORITY RIGHTS GROUP INTERNATIONAL. **Diretório Mundial de Minorias e Povos Indígenas – Alemanha**: Roma/Ciganos/Sinti. 2008. Disponível em: <<https://www.refworld.org>>. Acesso em: 25 mar. 2025.

MOONEN, Frans. **Ciganos Calon no sertão da Paraíba**. Cadernos de Ciências Sociais, 1993.

MOONEN, Frans. **Anticiganismo e políticas ciganas na Europa e no Brasil**. Recife: [s.n.], 2013. Disponível em: <<http://www.dhnet.org.br>>. Acesso em: 14 jan. 2025.

MOONEN, Frans. **Anticiganismo e cidadania**. Brasília: IPEA, 2013.

MOONEN, Frans. **Anticiganismo**: os ciganos na Europa e no Brasil. 3. ed. Recife: [s.n.], 2011. Disponível em: <<http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br>>. Acesso em: 13 maio 2024.

MORAES FILHO, A. F. Mello. **Os ciganos no Brasil & Cancioneiro dos ciganos**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1981.

MORAES FILHO, Mello. **Cancioneiro dos ciganos**. Rio de Janeiro, 1885–1886.

MORENO, Belém. **La Gran Redada de 1749**: imaginando as identidades nacionais. El Salto, 31 jul. 2024. Disponível em: <<https://www.elsaltodiario.com>>. Acesso em: 14 mar. 2025.

MOURÃO, Jorge da Silva. **O casamento cigano**: estudo sócio-jurídico das normas ciganas sobre as uniões conjugais. 2011. Dissertação (Mestrado em Estudos de Minorias) – Universidade Fernando Pessoa, Porto, 2011. Disponível em: <<https://bdigital.ufp.pt>>. Acesso em: 14 mar. 2025.

MURATA, Elza Kioko Nakayama Nenoki. **O romanês falado pelos ciganos Kalderash do município de Aparecida de Goiânia – Goiás**. Revista Via Litterae, UFG, 2010.

MÚSICOSMOS. **A história de Django Reinhardt e o Jazz Manouche**. 3 out. 2025. Disponível em: <<https://musicosmos.com.br>>. Visitado em: 16 jan. 2025.

NAGEL, Joane. **Constructing ethnicity**: creating and recreating ethnic identity and culture. Social Problems, v. 41, n. 1, p. 152–176, 1994.

OKELY, Judith. **The Traveller-Gypsies**. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

ORWELL, George. **1984**. Curitiba: Gazeta do Povo, 2009.

OSTENDORF, Ana. **História Romani é História Americana**. Miscelânea EAS, 16 mar. 2022. Disponível em: <<https://web.sas.upenn.edu>>. Acesso em: 14 mar. 2025.

PACO EDITORIAL. **Qual a importância do circo para a cultura e educação?** 27 mar. 2021. Disponível em: <<https://editorialpaco.com.br>>. Acesso em: 30 dez. 2025.

PAIM, Ellen. **Jazz Cigano? Conheça o Jazz Manouche!** 25 jan. 2019. Disponível em: <<https://gypsycraftblog.wordpress.com/2019/01/25/jazz-cigano-conheca-o-jazz-manouche/>>. Acesso em: 26 mar. 2025.

PAIVA, Sérgio Rosa. **Mulheres do Rio Grande do Sul: diversidade.** São Paulo: Editora SFERASRP, 2008.

PELLISSARI, Raphael. **Música – A Arte Musical Cigana.** Revista The Bard, set./out. 2022. Disponível em: <<https://revistathebard.com/musica-a-arte-musical-cigana/>>. Acesso em: 17 mar. 2025.

PEREIRA, Cristina da Costa. **Os ciganos ainda estão na estrada.** Rio de Janeiro: Rocco, 2009.

PEREIRA, Lucas. **Ciganos: quem são, a cultura e origem deste povo.** Toda Matéria. Disponível em: <<https://www.todamateria.com.br/ciganos/>>. Acesso em: 3 fev. 2025.

PIERONI, Geraldo. **Detestáveis na metrópole e receados na colônia.** Varia História, Belo Horizonte, n. 12, p. 114–127, 1993.

PIMENTEL, Márcia. **Campo de Santana: o lugar que viu o Império e a República nascerem.** Portal da Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro, 2017. Disponível em: <<https://prefeitura.rio/web/arquivohistorico/-/campo-de-santana-o-lugar-que-viu-o-imperio-e-a-republica-nascerem>>. Acesso em: 27 jan. 2026.

PORTUGAL. **Alvará régio sobre os ciganos de 13 de dezembro de 1647.** In: Ius Lusitaniae: Fontes Históricas de Direito Português. Disponível em: <<http://www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt>>. Acesso em: 6 fev. 2025.

PUXON, G. **Roma: ciganos da Europa.** Grupo de Direitos das Minorias, 1987.

Registro na Chancelaria-Mór da Corte e Reino. Livro das leis, fl. 153. Lisboa: Officina de Antônio Rodrigues Galhardo. Disponível em: <https://governodosoutros.ics.ul.pt/?menu=consulta&id_partes=105&id_normas=30806&acao=ver&pagina=772>. Acesso em: 27 out. 2025.

REIS, Júlia. **Padroeira do povo cigano, Santa Sara Kali tem mirante energizado com quartzo gigante em MG.** G1 Sul de Minas, 24 maio 2024. Disponível em: <<https://g1.globo.com>>. Acesso em: 14 mar. 2025.

RESENDE, Dimitri Fazito de Almeida. **Transnacionalismo e etnicidade: a construção simbólica do Romanesthàn (Nação Cigana).** 2000. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2000.

RIO DE JANEIRO (Estado). **Lei nº 5.645, de 6 de janeiro de 2010.** Consolida a legislação relativa às datas comemorativas do Estado do Rio de Janeiro. Diário Oficial do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

RIO DE JANEIRO (Estado). **Lei nº 8.447, de 3 de julho de 2019.** Inclui no anexo da consolidação de datas comemorativas do Estado do Rio de Janeiro o dia 24 de maio como Dia Estadual de Santa Sara Kali e do Povo Cigano. Disponível em: <<https://leisestaduais.com.br/rj/lei-ordinaria-n-8447-2019-rio-de-janeiro>>. Acesso em: 7 fev. 2026.

RIO MEMÓRIAS. **Você sabia que a Praça Tiradentes já foi conhecida como o Campo dos Ciganos?** Instagram, 8 maio 2023. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/Cr_wFi3pq0x/>. Acesso em: 23 jan. 2026.

SAID, Edward W. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente.** São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SALÃO MUSICAL DE LISBOA. **O que é Jazz Manouche?** Breve história do Jazz Manouche ou Gypsy Jazz. Lisboa, 20 jul. 2023. Disponível em: <https://www.salaomusical.com/pt/blog-instrumentos-musicais/445_o-que-e-jazz-manouche-breve-historia-do-jazz-manouche-ou-gypsy-jazz.html>. Acesso em: 15 mar. 2025.

SAMBATI, Douglas Neander. **O Holocausto cigano durante a Segunda Guerra Mundial.** Café História, 19 mar. 2018. Disponível em: <<https://www.cafehistoria.com.br/holocausto-cigano/>>. Acesso em: 20 jan. 2025.

SANTIAGO, Rafael. **Marcha Cigana na Beija-Flor.** 27 jan. 2013. Disponível em: <<https://galeriadosamba.com.br/espaco-aberto/topico/marcha-cigana-na-beija-flor/175511/>>. Acesso em: 8 jan. 2026.

SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de Linguística Geral.** São Paulo: Cultrix; EDUSP, 1969.

SCARPELINI, Laura. **Ciganos: tradição e cultura em Ribeirão Preto.** Revide, 25 dez. 2016. Disponível em: <<https://www.revide.com.br/noticias/cultura/ciganos-tradicao-e-cultura-em-ribeirao-preto/>>. Acesso em: 25 mar. 2025.

SILVA JÚNIOR, Aluizio de Azevedo. **A liberdade na aprendizagem ambiental cigana dos mitos e ritos Kalon.** 2009. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá, 2009.

SILVA, Ana Carolina da; BICALHO, Poliene Soares dos Santos; SILVA, Wisley Micael Soares da. **Dando voz à resistência: a importância da oralidade nos meios acadêmicos.** Revista UFG, Goiânia, v. 24, 17 dez. 2024. Disponível em: <<https://revistas.ufg.br/index.php/revistaufg/article/view/80368>>. Acesso em: 14 mar. 2025.

SILVA, Bruna Fernanda Felix da. **O resgate cultural da identidade cigana aplicada ao vestuário feminino.** 2016. Trabalho de Conclusão de Curso

(Tecnologia em Design de Moda) – Universidade Tecnológica Federal do Paraná, Apucarana, 2016.

SILVA, Ermínia. Apud: Qual é a origem do circo e como ele chegou ao Brasil?

Blog Genera, 27 mar. 2022. Disponível em:

<<https://www.genera.com.br/blog/qual-e-a-origem-do-circo-e-como-ele-chegou-ao-brasil>>. Acesso em: 30 dez. 2025.

TEIXEIRA, Rodrigo Corrêa. **Ciganos no Brasil**: uma breve história. Belo Horizonte: Crisálida, 2009.

TEIXEIRA, Rodrigo Corrêa. **Correrias de ciganos pelo território mineiro (1808-1903)**. 1998. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1998.

TEIXEIRA, Rodrigo Corrêa. **História dos ciganos no Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia, 2008.

TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América**: a questão do outro. 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2019.

TORTORELLA, Maria Emília. Apud: Qual é a origem do circo e como ele chegou ao Brasil? **Blog Genera**, 27 mar. 2022. Disponível em:

<<https://www.genera.com.br/blog/qual-e-a-origem-do-circo-e-como-ele-chegou-ao-brasil>>. Acesso em: 30 dez. 2025.

TRIBUNAL REGIONAL FEDERAL DA 3ª REGIÃO. **24 de maio – Dia Nacional do Cigano**. Publicado em 25 jun. 2021. Disponível em:

<<https://www.trf3.jus.br/emag/30-anos/efemerides/24-de-maio-dia-nacional-do-cigano>>. Acesso em: 8 jan. 2026.

TV GLOBO. **Explode Coração**. Produção: TV Globo. Texto: Glória Perez. Direção geral: Dennis Carvalho *et al.* Rio de Janeiro: TV Globo, 1995.

TV GLOBO. **Programa do Jô**. Mirian Stanescon é a primeira mulher cigana formada numa universidade. Rio de Janeiro: TV Globo, 14 ago. 2012. Disponível em: <<https://globoplay.globo.com/v/1897944/>>. Acesso em: 9 dez. 2025.

UNIÃO BRASILEIRA DE CIRCOS ITINERANTES. **Cartilha do 2º Seminário Nacional de Circos Itinerantes**. 2015. Disponível em:

<<https://www.circonteudo.com/wp-content/uploads/2016/03/CARTILHA-2015-.pdf>>. Acesso em: 23 mar. 2022.

VALE, Lucas Medeiros de Araújo; JÚNIOR, Lourival Andrade. Cem maneiras de dizer adeus: os ciganos e a morte. In: **SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – ANPUH**, 27., 2013, Natal. Anais [...]. Natal: ANPUH, 2013.

VAN KAPPEN, O. **Geschiedenis der zigeuners in Nederland**: de ontwikkeling van de rechtspositie der heidens of egyptenaren in de noordelijke Nederlanden (1420–1750). Assen: Van Gorcum, 1965.

VEKERDI, József. **Os ciganos e o problema cigano na Hungria**. Revisão de Estudos Húngaros, v. 15, n. 2, p. 13–26, 1988.

WILLEMS, Wim. **Em busca do verdadeiro cigano**: do esclarecimento à solução final. Londres: Frank Cass, 1997.

WILLIAM, Rodney. **Apropriação cultural**. São Paulo: Pólen, 2019. (Coleção Feminismos Plurais).

YOUNG, Jock. **Sociedade excludente**: exclusão social, criminalidade e diferença na modernidade recente. Londres: Sage, 2002.

ZANG, Ted. **Destroying ethnic identity**: the gypsies of Bulgaria. New York: Human Rights Watch, 1991.

ZIMMERMANN, Michael. Jews, Gypsies and Soviet Prisoners of War: comparing Nazi persecutions. In: STAUBER, Roni; VAGO, Raphael (Org.). **The Roma, a minority in Europe**: historical, political, and social perspectives. Budapest: Central European University Press, 2007. p. 31-53.