



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS  
FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

NAYARA CRISTINA CARDOSO

**Entre retratos e visitas:** reflexões com famílias ciganas em  
Tupaciguara-mg

GOIÂNIA  
2025



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS  
FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS

## TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO (TECA) PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES

### E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a [Lei 9.610/98](#), o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

O conteúdo das Teses e Dissertações disponibilizado na BDTD/UFG é de responsabilidade exclusiva do autor. Ao encaminhar o produto final, o autor(a) e o(a) orientador(a) firmam o compromisso de que o trabalho não contém nenhuma violação de quaisquer direitos autorais ou outro direito de terceiros.

#### 1. Identificação do material bibliográfico

Dissertação     Tese     Outro\*: \_\_\_\_\_

\*No caso de mestrado/doutorado profissional, indique o formato do Trabalho de Conclusão de Curso, permitido no documento de área, correspondente ao programa de pós-graduação, orientado pela legislação vigente da CAPES.

Exemplo: Estudo de caso ou Revisão sistemática ou outros formatos.

#### 2. Nome completo do autor

NAYARA CRISTINA CARDOSO

#### 3. Título do trabalho

ENTRE RETRATOS E VISITAS: REFLEXÕES COM FAMÍLIAS CIGANAS EM TUPACIGUARA-MG

#### 4. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador)

Concorda com a liberação total do documento  SIM     NÃO<sup>1</sup>

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante:

- a) consulta ao(à) autor(a) e ao(à) orientador(a);
- b) novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo da tese ou dissertação. O documento não será disponibilizado durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

**Obs. Este termo deverá ser assinado no SEI pelo orientador e pelo autor.**



Documento assinado eletronicamente por **Camila Mainardi, Professor do Magistério Superior**, em 13/10/2025, às 11:23, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).

---



Documento assinado eletronicamente por **Nayara Cristina Cardoso, Discente**, em 13/10/2025, às 15:42, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).

---



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site [https://sei.ufg.br/sei/controlador\\_externo.php?acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **5717909** e o código CRC **0254A30B**.

---

NAYARA CRISTINA CARDOSO

**Entre retratos e visitas: reflexões com famílias ciganas em  
Tupaciguara-mg**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, da Faculdade de Ciências Sociais, da Universidade Federal de Goiás (UFG), como requisito para obtenção do título de Mestra em Antropologia Social.

Área de concentração: Antropologia Social

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Camila Mainardi

GOIÂNIA

2025

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Cardoso, Nayara Cristina

Entre retratos e visitas [manuscrito] : reflexões com famílias ciganas em Tupaciguara-MG / Nayara Cristina Cardoso. - 2025.  
96 f.: il.

Orientador: Profa. Dra. Camila Mainardi.  
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás,  
Faculdade de Ciências Sociais (FCS), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Goiânia, 2025.

Bibliografia.

Inclui mapas, fotografias, lista de figuras.

1. ciganos. 2. parentesco. 3. relacionalidade. 4. fotografias. 5. práticas cotidianas. I. Mainardi, Camila, orient. II. Título.

CDU 572



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS

ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

ATA DA SESSÃO DE JULGAMENTO DA DISSERTAÇÃO DE MESTRADO DE NAYARA CRISTINA CARDOSO

Aos vinte dias do mês de dezembro de 2019, às 14 horas, na sala de Webconferência do Centro de Cultura e Eventos Professor Ricardo Freua Bufaical da Universidade Federal de Goiás, realizou-se a sessão de julgamento da Dissertação de Mestrado de **NAYARA CRISTINA CARDOSO**, intitulada *ENTRE RETRATOS E VISITAS: REFLEXÕES COM FAMÍLIAS CIGANAS EM TUPACIGUARA-MG*. A Banca Examinadora foi composta pelos seguintes Professores Doutores: Camila Mainardi (PPGAS/UFG/presidente), Suzane de Alencar Vieira (PPGAS/UFG) e Carlos Roberto Filadelfo de Aquino (UFPI), com Mônica Thereza Soares Pechincha (PPGAS/UFG) como suplente. A candidata apresentou o trabalho, os examinadores a arguíram e ela respondeu às arguições. Às 16:30 horas, a Banca Examinadora passou a julgamento em sessão reservada, pelo qual foi atribuído à mestranda o seguinte resultado: **APROVADA com recomendação de reestruturação da dissertação.**

Reaberta a sessão pública, a presidente da Banca Examinadora proclamou os resultados e encerrou a sessão, da qual foi lavrada a presente ata, que vai assinada por mim pelos membros da Banca Examinadora.

TÍTULO SUGERIDO PELA BANCA



Documento assinado eletronicamente por **Camila Mainardi, Professor do Magistério Superior**, em 23/12/2019, às 10:44, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Suzane De Alencar Vieira, Professor do Magistério Superior**, em 26/12/2019, às 16:13, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Janine Helfst Leicht Collaco, Vice**, em 14/01/2020, às 16:20, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Carlos Roberto Filadelfo de Aquino, Usuário Externo**, em 27/01/2020, às 17:40, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site [https://sei.ufg.br/sei/controlador\\_externo.php?acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **1067125** e o código CRC **E2F15D2C**.

**Referência:** Processo nº 23070.046378/2019-40

SEI nº 1067125

*Às mulheres que me tanto me ensinaram  
nessa caminhada: Dona Nelci, Sônia e  
Prof.<sup>a</sup> Camila.*

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço com o coração transbordando afeto e admiração à Dona Nelci, Sônia e seus familiares por todas as histórias e vivências que compartilharam comigo.

À Prof.<sup>a</sup> Camila Mainardi por tão pacientemente me orientar neste trabalho, acreditar em mim e me encorajar com suas palavras gentis e revigorantes. Agradeço também pela generosidade e disponibilidade em compartilhar comigo tanto conhecimento. Sem a sua dedicação e incentivo esta pesquisa não seria possível.

À Lidia por me receber com tanta generosidade em sua casa, e por tornar minha estadia em Goiânia mais aprazível com sua companhia e afeto.

À Prof.<sup>a</sup> Suzane e ao Prof.<sup>o</sup> Alessandro pelos importantes comentários e sugestões proferidos durante a defesa do meu trabalho de qualificação.

Ao meu namorado Pedro pela cumplicidade durante minhas incursões em campo e por participar ativamente de mais uma etapa importante em minha jornada acadêmica.

À minha família pela paciência, atenção e compreensão. Por sofrerem e se alegrarem comigo durante todo o percurso da pesquisa.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal do Nível Superior (CAPES) pela concessão da bolsa de pesquisa que possibilitou a realização deste trabalho.

## **RESUMO**

O presente trabalho tem como objetivo compreender os modos de produção de pessoas, famílias e relações de parentesco entre ciganos mineiros. A pesquisa foi desenvolvida, entre 2015 e 2019, a partir da convivência com dois núcleos familiares no município de Tupaciguara-MG, com ênfase em práticas cotidianas como visitas, pedidos e circulação de fotografias. A análise centra-se nas formas pelas quais as noções de pertencimento e relacionalidade são construídas, reafirmadas ou desfeitas nas interações diárias, revelando o parentesco como algo processual, performativo e situado.

**Palavras-chave:** ciganos, parentesco, relacionalidade, fotografias, práticas cotidianas.

## **ABSTRACT**

This study aims to understand the modes of production persons, families, and kinship relations among Romanies from Minas Gerais. The research was conducted between 2015 and 2019, through ethnographic engagement with two family networks in the municipality of Tupaciguara-MG, with an emphasis on everyday practices such as visits, requests, and the circulation of photographs. The analysis focuses on how notions of belonging and relatedness are constructed, reaffirmed, or undone in daily interactions, revealing kinship as processual, performative, and situated phenomenon.

**Keywords:** Romanies, kinship, relatedness, photographs, everyday practices.

## LISTA DE IMAGENS

Figura 1: Localização das cidades citadas .....	18
Figura 2: Acampamento em Tupaciguara .....	19
Figura 3: Dona Nelci .....	32
Figura 4: Seu Osvaldo e Dona Nelci .....	33
Figura 5: Seu Osvaldo preparando um cigarro de palha .....	34
Figura 6: Dona Nelci com seu cachorrinho Palito.....	35
Figura 7: Talita .....	36
Figura 8: Talita e Sônia .....	36
Figura 9: Índio .....	37
Figura 10: Clarisse fotografada pela irmã, Talita .....	37
Figura 11: Sandoval, Juliana (grávida de Gabriel), Sônia, Dona Nelci e Seu Osvaldo .	39
Figura 12: Juliana, Sônia, Dona Nelci .....	39
Figura 13: Sandoval e Juliana.....	40
Figura 14: Seu Osvaldo e Sandoval.....	41
Figura 15: Cleone (sobrinho de Dona Nelci), Dona Nelci, Seu Osvaldo e Seu Onor....	43
Figura 16: Simar (esposa de Cleone), Cleone, Sandoval, Juliana e Gabriel .....	44
Figura 17: Rosilene (grávida de Rafael) e Romário .....	44
Figura 18: Os gêmeos Divino e Jorge, com a irmã Chayane .....	45
Figura 19: Chayane, Divino, Rosilene, Rafael, Jorge, Romário, Leninha, Samuel e Amarildo.....	45
Figura 20: Índio e Branca ( <i>in memorian</i> ) .....	46
Figura 21: Leninha e Rosilene.....	47
Figura 22: Gabriel aos dois meses de idade .....	52
Figura 23: Gabriel aos seis meses de vida.....	53
Figura 24: Gabriel com 1 ano de idade, dando seus primeiros passos .....	54
Figura 25: Gabriel aos 2 anos de idade, posando “como um rapaz” .....	55
Figura 26: Samuel fazendo pose.....	57
Figura 27: Os gêmeos Divino e Jorge, com os irmãos mais novos Chayane e Rafael...	58
Figura 28: Chayane e suas amigas, na festa de reis, em Monte Alegre.....	59
Figura 29: Leninha e Misael, no primeiro registro fotográfico dele .....	60
Figura 30: Momento do batizado, registrado por Sandoval .....	63

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	14
PARTE 1.....	23
ENTRE RETRATOS E VISITAS.....	23
PONTOS DE PARTIDA .....	23
1.1. Caminhos de pesquisa.....	23
1.2. Entre ciganos mineiros.....	26
1.3. Retratos de família .....	30
1.4. O acervo pessoal de Dona Nelci .....	49
1.5. Os retratos das crianças.....	51
1.6. O compadrio.....	61
PARTE 2.....	65
“QUANDO GOSTAMOS DAS PESSOAS, FICAMOS PREOCUPADOS SE ELAS NÃO APARECEM” .....	65
2.1. Das visitas .....	66
2.2. “Cada um no seu cantinho”.....	72
2.3. Ser em família: cuidando dos seus.....	77
2.4. Pedidos.....	85
2.4.1 Alianças políticas .....	89
2.4.2 Orações.....	91
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	95

## INTRODUÇÃO

Desde criança, observava com fascínio os acampamentos ciganos que surgiam e desapareciam pela cidade onde cresci, Tupaciguara – localizada no Triângulo Mineiro, a cerca de 70 km de Uberlândia. Homens e mulheres com roupas coloridas, panelas reluzentes penduradas em jiraus, crianças brincando pelo terreno. Eu os via instalando suas barracas em determinados locais da cidade, oferecendo a leitura de mãos, vendendo panos de prato e enxovais ou mesmo pedindo nas casas. As cores vivas, os gestos cotidianos e o modo como aquelas pessoas pareciam habitar o tempo de outra forma me intrigavam.

Ainda que os ciganos fossem presença constante na cidade, eram também cercados de estigmas e silenciamentos. Cresci rodeada por narrativas que, mais do que informar, restringiam o acesso a um conhecimento verdadeiro sobre suas vidas e modos de existência. Os estereótipos circulavam livremente — era fácil ouvir que eram “trapaceiros”, “enganadores”, “barulhentos” — mas uma compreensão mais acertada de suas histórias e modos de viver me escapava, mantida à distância tanto pela repetição de imagens cristalizadas quanto pelo preconceito.

Contudo, à margem desses discursos, era perceptível uma teia robusta de laços e reciprocidades exercida pelos ciganos na cidade. Se, por um lado, pareciam viver à distância e rodeados de preconceitos e narrativas pejorativas, por outro, articulavam uma circulação ativa, marcada por alianças, compadrios, trocas e visitas. Entre os ciganos de Tupaciguara, a circulação não demonstrava ser apenas deslocamento físico, mas estratégia e prática constante de atualização das relações, que fazia dos ciganos não apenas presença tolerada, mas atuante — produtores de vínculos e atores de uma cidade plural.

Assim, a aparente invisibilidade cigana escondia redes de cuidado, amizade, parentesco e negócios em permanente reconstrução, costuradas tanto nas rotinas

discretas quanto nas festas e rituais que, em determinados momentos, atravessavam e interligavam diferentes setores da cidade.

Foi a inquietação diante dessas presenças sutis e dessas redes silenciadas que despertou em mim o desejo de ir além das impressões superficiais. O anseio de conhecer mais de perto esses modos de viver e habitar o mundo me conduziu, inicialmente, à monografia em Antropologia Social e Cultural na Universidade Federal de Pelotas<sup>1</sup> e, posteriormente, a esta dissertação de mestrado.

Realizada entre 2015 e 2019, esta pesquisa desenvolveu-se junto a duas famílias que se autorreconhecem como *ciganas mineiras* — Dona Nelci e Sônia — com quem estabeleci laços que ultrapassaram o tempo formal do trabalho de campo. O caminho etnográfico se construiu não apenas pela observação, mas também pela participação em práticas cotidianas como visitas, pedidos, batizados, retratos e cuidados, elementos fundamentais na produção e atualização contínua das relações de parentesco (Carsten, 2000; Ferrari, 2010). A fotografia foi meu primeiro ponto de aproximação, mas, ao aceitar o convite para batizar Gabriel, neto de Dona Nelci, inseri-me em uma rede de parentesco que deixou de ser apenas objeto de estudo para se tornar também experiência vivida. Assim, minha atenção recaiu especialmente sobre as práticas que operam como meios de construção dessas relações familiares entre *ciganos mineiros*.

\*\*\*

Iniciar contato com ciganos nem sempre é uma tarefa simples e o pesquisador costuma encontrar grandes resistências na tentativa de se inserir em campo. Alguns trabalhos desenvolvidos com ciganos, com os quais tive contato ainda antes de me por à procura de uma família que aceitasse me receber, relatavam dificuldades referentes ao acesso a essas pessoas. Gláucia Peripolli (2013), por exemplo, descreveu suas dificuldades ao tentar se inserir em campo na pesquisa que desenvolveu junto a

---

<sup>1</sup>Em 2018, apresentei o Trabalho de Conclusão de Curso intitulado “Das fotos aos afetos: contribuições para uma etnografia cigana na cidade de Tupaciguara-MG”, que foi produzido quando já realizava o mestrado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social na Universidade Federal de Goiás. Na monografia, em diálogo com autores da Antropologia Visual, tratei de questões metodológicas sobre os “papéis” em que fui alocada em campo – primeiro como fotógrafa e, depois, como madrinha de Gabriel – que foram revisitadas nesta dissertação e me possibilitaram desenvolver as questões que orientam este texto: a produção de parentes a partir do cuidado.

mulheres ciganas da cidade de Pelotas. Recebeu muitas negativas até encontrar uma família que a recebesse como pesquisadora. Sua inserção junto à família referente à pesquisa foi facilitada por sua semelhança física com uma das filhas da matriarca que residia longe e cuja falta era bastante sentida, evento que foi relatado por Peripolli (pág. 16, 2013).

Inspirada pelos relatos de outros etnógrafos e guiada por conversas com professores e colegas, intuía que o acesso às famílias ciganas se daria pelo fio sutil de uma indicação: era preciso ser apresentada por alguém de confiança, alguém já pertencente à trama de relações da cidade. Mas esse encontro não se forjou de imediato. As redes que me sustentavam, por muito tempo, não se entrelaçavam com aquelas dos ciganos que atravessavam Tupaciguara.

Foi apenas num almoço comum, quase ao acaso, que a ligação se revelou: minha tia Edina, entre uma história e outra, mencionou seu convívio com algumas mulheres ciganas em seu estabelecimento. Esse detalhe inesperado abriu a porta que eu buscava. Por sua mediação, aproximei-me de Dona Nelci, uma das frequentadoras do açougue de minha tia. Ao saber do meu desejo de pesquisa, Dona Nelci não hesitou em se apresentar. Procurou minha casa, acolheu meu pedido e, a partir desse gesto, iniciamos um diálogo que me conduziu ao acampamento e, também, à presença dela no lar de meus pais. Nosso convívio, iniciado em agosto de 2015, foi tecido entre visitas, conversas e pequenas partilhas, marcando o início de uma experiência de campo que seria tanto observação quanto encontro.

Dona Nelci se apresentava com uma simplicidade desarmante, sempre atenta aos detalhes da conversa. Senti afinidade já no primeiro encontro, sob a sombra tranquila da varanda da casa dos meus pais. Apesar de dizer que não era “de muito conhecimento” — referindo-se à escola que nunca frequentou —, abriu espaço para o nosso diálogo. Quando lhe falei do meu desejo de compreender a vida das famílias ciganas, ela se dispôs a partilhar fragmentos de suas histórias, inaugurando ali não só um caminho de pesquisa, mas também o início de uma amizade profunda e generosa. Por meio de Dona Nelci, fui apresentada a Sônia, sua sobrinha. As duas acolheram meu interesse com generosidade e, a partir do vínculo que foi se tecendo entre nós, pude adentrar, ainda que de maneira sutil, o universo das famílias ciganas.

Dona Nelci e Sônia, matriarcas de suas famílias, carregam consigo memórias de estradas percorridas lado a lado, montadas em cavalos e carroças, com seus familiares,

vendendo panos de prato e fazendo *catira*<sup>2</sup>. Se, no passado, as longas viagens compunham o ritmo de suas existências, hoje elas se limitam a breves “passeios” — pequenas jornadas feitas de carro para visitar parentes e manter viva a rede de relações. Sônia não “viaja” há mais de quatorze anos. Durante muitos anos, foi o ir e vir pelas estradas que compunha sua rotina, mas decidiu “parar” quando os filhos alcançaram a idade escolar. Desde então, a prioridade passou a ser a permanência: acompanhar o crescimento das crianças e dedicar-se ao trabalho, que já não permite ausências prolongadas. Dona Nelci também restringiu suas distâncias, preferindo agora os “passeios” breves às antigas travessias. Ela mesma reconhece que, com a idade, a viagem se tornou mais pesada e a parada, mais desejada.

Esse deslocamento no significado e na frequência das viagens reflete não apenas transformações no ciclo de vida e nas demandas cotidianas, mas também diferentes maneiras de habitar o mundo. Como observa Florencia Ferrari (2010), entre os Calon, as categorias “viajar”, “andar”, “morar”, “passear”, “parar” e “pousar” traduzem distintas velocidades e estilos de vida, ajustando-se às necessidades do presente. Assim, as escolhas de Sônia e Dona Nelci — de transformar grandes travessias em passeios curtos — não são apenas fruto de limitações práticas, mas constituem um modo de atualizar suas redes de parentesco e sua presença na região, negociando permanência e movimento em cada etapa da vida (Ferrari, 2010).

A trama das relações familiares entre esses ciganos mineiros revela uma constelação de histórias, deslocamentos e laços que se expandem para além dos limites de um mesmo território. Em torno de Dona Nelci e Sônia, matriarcas de trajetórias entrelaçadas, desenham-se diferentes núcleos, cada qual com seus percursos, afetos e desafios. É a partir desses arranjos, entre *ranchos*<sup>3</sup>, *barracas*, casas e cidades, que se desenrola o cotidiano das famílias com quem convivi.

Dona Nelci e seu companheiro Seu Osvaldo tiveram apenas um filho, Sandoval. Este é casado com Juliana, com quem possui um filho, Gabriel. Já Sônia e seu marido Luis, tiveram quatro filhos: Aduimar, Rosemar, Rosilene e Sirlene. Aduimar é o mais velho, solteiro, é chamado de Mudinho pela família, em referência a sua deficiência

---

<sup>2</sup> Catira é um tipo de negociação que envolve compra, venda e/ou troca de um produto em outro. Ainda que as catiras não sejam o foco deste trabalho, pois mais presente entre os homens, vale mencionar que constitui uma das formas de renda das famílias ciganas com as quais convivi.

<sup>3</sup> Segundo Dona Nelci, o *rancho* é uma estrutura de madeira fincadas no chão com lona por cima. Diferente da *barraca*, que é de estacas de madeira ou metal, pode ser desmontada com mais facilidade e carregadas na viagem.

auditiva. Rosemar é casada com Vanderli, possuem duas filhas, Talita e Clarisse, e vivem no município de Monte Alegre de Minas-MG. Rosilene é casada com Romário com quem tem quatro filhos: os gêmeos Jorge e Divino, Chayane e Rafael, e vivem na cidade de Uberaba-MG. Sirlene é a caçula, casada com Amarildo, tem dois filhos, Samuel e Misael, e vivem em Catalão, no estado de Goiás.

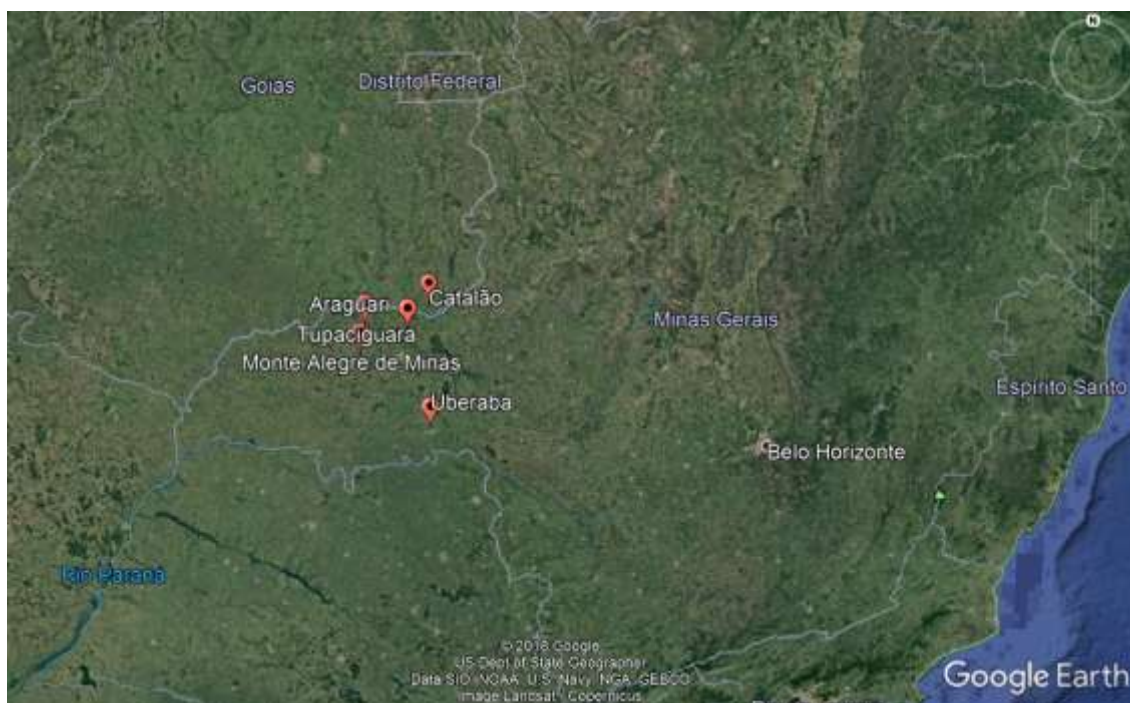


Figura 1: Localização das cidades citadas  
Fonte: Google Earth, 2019

Como sugerem Carsten (2000) e Fonseca (2012), as famílias não se apresentam apenas como estruturas fixas, mas como redes de relações em constante transformação, tecidas por práticas de cuidado, convivência e partilha. Essa dinâmica pôde ser observada de forma concreta no cotidiano do acampamento, onde conheci Dona Nelci e Sônia. A cada nova demanda — seja por questões de saúde, oportunidades de negócios ou relações de vizinhança — o arranjo das famílias se reconfigurava, evidenciando o parentesco como processo em curso, mais do que uma forma previamente dada.

Quando conheci Dona Nelci e Sônia, viviam em um acampamento em uma região periférica da cidade de Tupaciguara, com poucas casas por perto. O terreno foi cedido pela administração municipal (gestão de 2008 a 2012), que também providenciou o fornecimento de água potável e a instalação da rede elétrica. Nesse lugar, estavam acampados Dona Nelci e Seu Osvaldo, ocupando uma barraca; ao seu lado, em outra barraca, Sandoval e Juliana (grávida de Gabriel à época). Mais adiante

havia a barraca de Sônia e Luis e, ao lado deles, Branca e Índio. Havia ainda uma pequena casa em construção de Sônia e seu marido, além de outros dois *ranchos* que recebiam as filhas de Sônia, quando passavam pela cidade. Da mesma forma, outros parentes também se alocavam no terreno quando vinham visitá-los.



Figura 2: Acampamento em Tupaciguara  
Fonte: Google Earth com intervenções da autora, 2019

Essa configuração inicial se alterou várias vezes durante a pesquisa. Diversos fatores, como saúde, bem-estar e negócios, levavam a constantes mudanças e rearranjos no acampamento. Quando Sônia terminou a construção de sua casa, passou a morar nela, deixando a barraca. Dona Nelci, descontente com um casal de *moradores*<sup>4</sup> – termo usado por eles para se referirem aos não ciganos – que se fixou ao lado de sua barraca e que a incomodavam por conta do abuso de álcool, mudou-se com a família para um terreno próximo, que foi negociado por Sandoval com um parente cigano.

Após viver por um tempo nesse outro terreno, no bairro ao lado do antigo, a família de Dona Nelci decidiu mudar para a cidade de Araguari. Tupaciguara não possui hospital e isso colocava dificuldades nos momentos em que alguém precisava de atendimento de emergência especializado, o que aconteceu com Seu Osvaldo. Ele

<sup>4</sup> Como opção textual, uso de *itálico* para categorias nativas utilizadas pelos interlocutores.

passou mal, precisou dar entrada no pronto-atendimento da cidade que não oferecia estrutura para tratar de sua enfermidade, assim, acabou sendo transferido para um hospital particular de Uberlândia. A família ficou muito preocupada e abalada com seu estado de saúde. O irmão de Dona Nelci, Seu Onor, juntamente com o filho e a nora, deslocou-se de Monte Carmelo para dar suporte a Sandoval, até que Seu Osvaldo reestabelecesse sua saúde. Depois desse episódio, Sandoval considerou que estar em Araguari pudesse lhe oferecer mais tranquilidade, já que a cidade possui uma boa estrutura em relação à saúde pública. Desde então, estão na cidade de Araguari, em uma área da prefeitura, onde também vivem outras famílias ciganas.

O deslocamento de Dona Nelci para Araguari coincidiu com minha própria mudança para Goiânia, por conta do mestrado, em 2017<sup>5</sup>, desenhando entre nós novas distâncias e desencontros. As visitas, outrora frequentes, tornaram-se encontros esporádicos, ritmados pelas possibilidades de cada uma. Ainda assim, quando nossas rotas se cruzavam, os gestos de hospitalidade se renovavam: bastava que eu chegasse à barraca para que providenciassem uma cadeira e um cafezinho. As conversas se faziam entre perguntas sobre os meus, notícias da pesquisa e reafirmações de cuidado — pequenas performances que teciam reciprocidade e marcavam a minha inserção naquela rede.

Durante as visitas iniciais, mais do que respostas diretas, percebi que era preciso deixar as conversas fluírem, acolher silêncios e histórias dispersas. Nesses encontros, o parentesco se apresentava menos como estrutura e mais como processo: circulando entre conversas, gestos, trocas de mantimentos e, sobretudo, nas fotografias — elementos de mediação que ativavam lembranças, aproximavam distâncias e produziam laços. Como argumenta Carsten (2000), o parentesco se faz na materialidade dos encontros cotidianos, renovando-se nos circuitos de circulação e partilha.

Dona Nelci também desenhava seus próprios caminhos pela cidade, tecendo relações e afetos entre diferentes pontos: uma visita à prefeitura, uma passagem rápida pelo açougue ou sacolão, encontros com *amigas moradoras*<sup>6</sup> — entre as quais fui, pouco a pouco, incluída. Era no vaivém dessas caminhadas, em pequenos gestos cotidianos de cuidado e atenção, que se construía uma rede de convivência onde amizade e parentesco se confundiam. Inspirada por Overing (2005), compreendo essas

---

<sup>5</sup> Neste período residi em Goiânia para cursar as disciplinas necessárias para o cumprimento dos créditos obrigatórios no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Goiás.

<sup>6</sup> Modo como Dona Nelci se referia às mulheres não ciganas, com as quais mantinha uma relação de amizade.

relações não como simples laços dados, mas como um projeto ético e estético de viver bem com os outros, onde o parentesco é continuamente tecido no prazer da companhia e no compartilhamento do cotidiano. Assim, fui me deslocando do lugar de mera interlocutora para ser reconhecida como amiga; e, mais adiante, pelo convite para batizar Gabriel, esse vínculo foi transformado em compadrio, aprofundando minha inserção nessa rede relacional.

\*\*\*

As famílias de Dona Nelci e Sônia, com quem compartilhei o cotidiano desde agosto de 2015, tornaram-se o centro das minhas incursões etnográficas. Nosso contato seguiu por visitas, conversas, ligações e mensagens de WhatsApp, sempre atravessado pelas pequenas trocas e cuidados que marcam as redes femininas. Ainda que Sandoval, Seu Osvaldo e Luis fizessem parte desse universo, a pesquisa se enraizou sobretudo junto às mulheres: são elas que sustentam as tramas da convivência, das histórias e da memória. A experiência de ocupar um lugar nessas redes — primeiro pelas imagens, depois pelo compadrio com Gabriel — foi o que orientou meu olhar e compôs o caminho que, agora, procuro desenhar nestas páginas.

É a partir dessa inserção cotidiana e dessas relações de cuidado e reciprocidade — forjadas entre mulheres, mas que se irradiam para toda a rede de parentes — que proponho olhar para o parentesco nesta dissertação. Aqui, o parentesco não é tomado como dado, mas como algo que se faz: em gestos, deslocamentos, alianças e recusas. A noção de *relacionalidade*, proposta por Janet Carsten (2000), serve como ferramenta para compreender como relações se constroem cotidianamente, e como os vínculos podem ser produzidos e atualizados em situações específicas. Inspirada por autoras como Claudia Fonseca (2012) e Jeane Fravet-Saada (2005), proponho pensar o cuidado não como atributo essencial de gênero ou moralidade, mas como prática relacional capaz de produzir parentes.

A dissertação se organiza em duas partes. A primeira apresenta o percurso metodológico, o campo e o papel das fotografias na produção das relações. A segunda parte mergulha nas visitas, nos circuitos de cuidado, nas práticas de parentesco e nas redes que se atualizam entre *barracas*, casas, ruas e lembranças. A frase dita por Dona Nelci — “quando gostamos das pessoas, ficamos preocupados se elas não aparecem” — serve como guia etnográfico e analítico. É a partir dessa atenção às presenças e

ausências que esta pesquisa busca pensar os modos como se produzem famílias, parentes e pertencimentos.

## **PARTE 1**

### **ENTRE RETRATOS E VISITAS**

#### **PONTOS DE PARTIDA**

##### **1.1. Caminhos de pesquisa**

Lançar-se em uma pesquisa antropológica é, ao mesmo tempo, aventura e desafio. Como expus em minha monografia (Cardoso, 2018), o percurso do trabalho de campo me provocou a repensar pressupostos, categorias e expectativas. Inicialmente, minhas preocupações recaíam sobre o contraste entre mim e as famílias ciganas com quem eu pretendia me aproximar: como me vestir? Como me comportar? Como me apresentar? No entanto, como logo aprendi, esses detalhes revelavam mais sobre minhas próprias projeções do que sobre o que de fato importava na construção de uma relação em campo.

Ao longo das visitas, fotografias, conversas e partilhas, percebi que a pesquisa antropológica não exigia a anulação das diferenças, mas sim que eu aprendesse a habitá-las. Essa consciência se deu de forma gradual, à medida que fui sendo afetada pelas relações que estabeleci com Dona Nelci, Sônia e suas famílias. Como propõe Eduardo Viveiros de Castro (2002), é no confronto entre mundos conceituais distintos, mediados por trocas e relações, que o conhecimento antropológico se forma. A experiência em campo exige que abandonemos a busca por soluções prévias e nos deixemos interpelar pelas questões que o próprio campo nos oferece.

Viveiros de Castro (2002) alerta que é fundamental tomar a ideia dos nativos como conceitos. Não no sentido de interpretar o que é o “ponto de vista” deles, mas de realizar um processo que leva em consideração o Outro e o eu, através de uma noção relacional. Para o autor, o objeto da antropologia se encontra na variação das relações sociais e propõe a construção de uma antropologia que relacione problemas diferentes e suas diferentes soluções. Buscando dessa forma, achar os problemas referentes a cada cultura e não colocar soluções para os problemas postos pela nossa.

Nesse processo, tornou-se evidente que as categorias que eu trazia — como “grupo”, “família” ou “identidade” — nem sempre eram eficazes para compreender o que se passava nas relações que observava (e vivia). Roy Wagner (2010) adverte que os grupos muitas vezes são construções do pesquisador, e que sua ênfase excessiva pode encobrir dinâmicas mais finas, como os atos de conexão, distinção e circulação que compõem o social.

O autor ressalta a importância de tentar compreender as sutilezas de como os nativos conceitualizam sua própria socialidade, evitando uma perspectiva antropológica em que nossas próprias suposições culturais se tornem regra geral, presentes na forma como toda humanidade age. Para ele, os antropólogos devem tratar outros povos e outros mundos conceituais com base na igualdade e mutualidade.

Ao tentar compreender como os povos das terras altas da Nova Guiné criavam sua socialidade, Wagner (Op. Cit.) nos leva a refletir sobre uso da noção de grupos sociais em pesquisas com sociedades tribais. Ele considera que os grupos muitas vezes são um entendimento do pesquisador sobre o que as pessoas fazem e não do que elas mesmas fazem das coisas. Na cultura em que vivemos, criar, participar e se tornar membro de um grupo é intencional e importante. No entanto, ele questiona: “Por que precisamos explicar as estruturas sociais por meio dos grupos?”. Essa noção de “grupos” nem sempre é adequada e muitas vezes é uma descrição vaga de algo que poderia ser explicado de outra forma. Wagner nos alerta que quando olhamos para o campo supondo que os grupos existem e que são essenciais para a vida humana, certamente os encontraremos.

Os “grupos” e a “sociedade” formam uma espécie de idioma taquigráfico moderno para certos fenômenos sociais – eles existem como parte do “objeto de estudo”, como “fatos”, para quem acredita neles ou precisa deles. Entretanto, a questão de se esses fatos existem

onde quer que tenham sido postulados, se o “social” existe ao nível objetivo dos fenômenos, é uma questão de qual teoria decidimos seguir. Estamos habituados a confundir as formas como estudamos os fenômenos, as teorias por meio das quais os entendemos, com os próprios fenômenos. (WAGNER 2010: 255)

Essa crítica também aparece na tese de Florencia Ferrari (2010), que realiza uma etnografia entre os ciganos Calon no Sudeste brasileiro e propõe um deslocamento do olhar: em vez de partir da “ciganidade” como identidade estável, ela convida a pensar nas práticas que fazem e desfazem relações. Segundo Ferrari, a “ciganidade” se atualiza nas alianças, recusas, hospitalidades e interrupções. Assim, não há “grupo cigano” no sentido clássico, mas uma teia movente de relações que se reconfiguram no tempo e no espaço.

Esse tipo de abordagem dialoga diretamente com minha própria experiência. Desde o início, percebi que não poderia tratar “os ciganos” como uma unidade. Nas conversas com Dona Nelci, por exemplo, a referência constante era a de serem “ciganos daqui mesmo”. A distinção entre “ciganos de fora” e “os nossos” não passava por etnia, língua ou genealogia, mas por laços de reconhecimento e convivência. Essa forma de nomeação situacional ecoa as observações de Ferrari (2010), que mostra como os Calon com quem trabalhou classificam e reclassificam outros ciganos com base em relações estabelecidas no presente, e não em critérios fixos.

Foi também com base nessa crítica às categorias generalizantes que reavaliei o modo como pensava “parentesco” e “família”. A relação de compadrio que estabeleci com Juliana, Sandoval e o pequeno Gabriel me inseriu em uma rede de parentes que não se baseava exclusivamente em sangue ou casamento. A noção de relacionalidade, proposta por Janet Carsten (2000), foi fundamental para dar nome ao que eu experimentava: o parentesco como feito, produzido em práticas de cuidado, convivência e reconhecimento.

Como destaca Claudia Fonseca (2012), ao falar de famílias populares brasileiras, o parentesco pode se construir em alianças que não seguem lógicas prescritivas, mas que fazem sentido afetivo e prático. Essa produção cotidiana de parentes permite que categorias como mãe, filha, madrinha ou comadre sejam reconfiguradas com base na convivência, no cuidado e na memória compartilhada. Florencia Ferrari (2010) também chama atenção para o modo como o parentesco entre os Calon pode ser ativado ou

desativado, implicando responsabilidades e compromissos que não se reduzem à consanguinidade.

Essas reflexões teóricas me ajudaram a compreender que eu não deveria procurar “o que é a família cigana”, mas sim acompanhar como famílias e parentes vão sendo feitos em atos: nas visitas, nas festas, nas fotografias, nos batismos, nas lembranças. Como sugere Strathern (2014), é preciso deslocar o foco da “sociedade” ou do “grupo” para os processos relacionais que efetivamente criam o social.

A fotografia foi um desses atos. Ao me tornar “a menina das fotos”, fui não apenas me aproximando das famílias, mas também participando da produção de imagens que circulavam entre os parentes, sendo guardadas, ofertadas, atualizadas. As fotos não eram apenas registros, mas tecnologias de parentesco.

Como nota Rechenberg (2014), o retrato fotográfico pode produzir narrativas sobre pertencimento e visibilidade. Entre as famílias de Dona Nelci e Sônia, isso se manifestava com força: os retratos das crianças, por exemplo, serviam para afirmar laços, acompanhar crescimentos, preservar memórias. Essa prática ecoa o que Ferrari (2010) também observou entre os Calon com quem conviveu: o valor das imagens na produção de um tempo familiar, que não é linear, mas cíclico e marcado por retornos e encontros.

Outro aprendizado importante foi o reconhecimento da importância do cuidado como prática relacional. Jeane Fravet-Saada (2005) propõe que, em campo, mais do que interpretar, é preciso deixar-se afetar. Foi o que vivi ao ser incluída nos circuitos de cuidado: ao receber café, ao ser chamada para tirar fotos, ao ser acolhida como madrinha. A preocupação com minha presença, com meu bem-estar e com minha família era um modo sutil e cotidiano de produzir relações.

Essa atenção ao cuidado se manifestava, ainda, nos pedidos — prática recorrente nas relações de amizade, parentesco e compadrio. Como Ferrari (2010) aponta, o pedido pode ser lido como um gesto que aciona vínculos, produz compromissos e movimenta afetos. As visitas, por sua vez, não apenas atualizam relações, mas também configuram redes de circulação entre casas e lugares, o que será retomado no capítulo seguinte.

## **1.2. Entre ciganos mineiros**

A definição de “ciganos” utilizada pela Organização das Nações Unidas (ONU), considera que são um grupo heterogêneo distribuído em diferentes países e sob condições sociais diversas, unidos por raízes históricas e linguísticas comuns, constituindo assim, uma identidade étnica (ARRUDA, 2018). Dentre as teorias sobre a “gênese” dos ciganos elaboradas pelos pesquisadores, a mais aceita atualmente é de que se originaram no noroeste da Índia e há cerca de mil anos, iniciaram sua dispersão pelo ocidente. Essa teoria se apoia em fatores como a semelhança linguística do sânscrito com a língua romani, falada pelos ciganos.

Os teóricos dos estudos ciganos elaboraram subdivisões que levam em consideração as distinções existentes entre os ciganos, já que não existe uma homogeneidade entre eles. Dessa forma, reconheceram a existência de ao menos três grandes grupos étnicos no Ocidente: Rom, Sinti e Calon, cada um com suas subdivisões e peculiaridades (SHIMURA, 2017). Essas subdivisões indicam a língua falada e a origem de procedência europeia.

Segundo esses estudos, os Rom são demograficamente majoritários e se encontram distribuídos em um número maior de países em relação aos Calon e Sinti. São divididos em subgrupos, com denominações próprias, como os Kalderash (“caldeireiros” ou “tacheiros” devido à habilidade de forjar artefatos de cobre, como tachos), Matchuara, Lovara e Tchurara. Teriam migrado para as Américas na segunda metade do século XIX, provenientes do Leste Europeu e falam o idioma romani (TEIXEIRA, 2008).

Os Sinti, também denominados Manouch, são numericamente expressivos na Alemanha, Itália e França e falam a língua sintó. Os estudos ciganos apontam que chegaram ao Brasil também durante o século XIX. Já Os Calon, que falam a língua caló, migraram da Península Ibérica para a América, de forma voluntária ou compulsória, no século XVI. No Brasil, representam a etnia mais numerosa e acredita-se que não haja entre eles algo semelhante à complexa subdivisão dos Rom (TEIXEIRA, 2008).

Rodrigo Teixeira (2008) conta que o primeiro registro oficial da chegada de ciganos no Brasil é de 1574, quando o cigano João Torres e sua família foram degredados de Portugal para cá. Já a presença de ciganos em Minas Gerais, aconteceu após o descobrimento do ouro, a partir de 1718, quando diversas famílias ciganas chegaram juntas em território mineiro. A presença de ciganos em Minas Gerais foi

marcada por perseguições e confrontos, conhecidas como “correrias de ciganos”<sup>7</sup>. Estas ações, segundo o autor, forçavam o continuado deslocamento dos ciganos entre diversos municípios mineiros.

Os estudos teóricos a respeito dos ciganos tentam dar conta da origem e história de dispersão dos ciganos pelo mundo. Por serem ágrafos, essa reconstituição histórica acabou ficando a cargo de estudos dirigidos por não ciganos. No entanto, como apontou Flávia Arruda (2018), algumas pesquisas empíricas com ciganos revelam divergências entre as formulações produzidas pelos estudos teóricos e as histórias que eles reconhecem como suas.

Dona Nelci se diz “nascida e criada” em Tupaciguara. Contou que sua família viajava muito, “de fazenda em fazenda”, nos tempos antigos. Prestavam serviços nas roças e viveram sempre pela região. Circulou bastante por cidades mineiras próximas, como Monte Carmelo, Uberaba, Conceição das Alagoas, Araguari, Uberlândia, e Catalão no Estado de Goiás. Ela e sua família se autorreferenciam como *ciganos mineiros*, que diferem de outros ciganos também brasileiros como: *ciganos baianos*, *ciganos gaúchos*, *ciganos goianos*, *ciganos paulistas*, *ciganos maranhenses*. Já os *ciganos tacheiros*, aqueles que “mexiam” com tachos de cobre, teriam vindo de fora do país. Sandoval ponderou em uma conversa que, embora todos fossem parecidos, os *costumes* variavam de estado para estado, como o tipo de vestimenta, seus ofícios e o modo de fazer festas.

Quando são perguntados sobre sua origem, respondem que são “ciganos daqui mesmo”. Em momentos que haviam outros ciganos acampados na cidade e próximos deles, me diziam que eram conhecidos e se referiam a eles por “ciganos daqui mesmo”. Quando não conheciam as pessoas que estavam no acampamento, afirmavam serem “ciganos de fora”.

Neste sentido, a crítica elaborada por Arruda (2018) se refere à forma como o conhecimento a respeito dos ciganos é formulado pelos teóricos e afirma que esse modelo reforça a ilusão de haver unidade e homogeneidade na constituição dos ciganos. Essa postura acaba por não contribuir para uma reavaliação do preconceito sobre os ciganos, já que abre margem para generalizações.

A autora pontua também que existem muitos hiatos entre as pesquisas empíricas e as pesquisas teóricas sobre os ciganos, destaca as teorias que explicam as origens e

---

<sup>7</sup> Para saber mais sobre os ciganos em Minas Gerais ver: Teixeira (2008); Cassi Coutinho (2018).

migrações ciganas e também as nomenclaturas utilizadas para subdividir os ciganos. No Brasil, apesar de os ciganólogos<sup>8</sup> brasileiros utilizarem a subdivisão entre Calon, Rom e Sinti, algumas pesquisas empíricas demonstram que os ciganos desconhecem esses termos e utilizam subdivisões a seu próprio modo, determinados pela origem dentro do território brasileiro (Op. Cit.).

A historiografia e ciganologia adotaram formas exógenas de nomear e subdividir os ciganos e às vezes há uma incompatibilidade entre o que tem sido dito no campo teórico e o modo como os ciganos se autodenominam. Apesar de existirem várias teorias para explicar as origens e migrações ciganas, os estudos ciganos se limitam a adotar apenas um trajeto linear, como se todos os ciganos fossem descendentes de um mesmo núcleo comum (Op. Cit.).

Peter Gow (1991) propõe em seu trabalho com os Piro que valorizar o que os nativos fazem e dizem, ouvindo-os e procurando entendê-los, pode levar a conclusões mais acertadas. Em sua etnografia, adotou uma abordagem que coloca a história no centro da análise. Ao invés de fazer uma análise histórica das pessoas da região do Piro, a história é analisada a partir daquilo que as pessoas nativas evocam como sendo história. As histórias de Dona Nelci e de sua família, por exemplo, tensionam as versões oficiais sobre origens e migrações e propõem uma centralidade para o vivido, para a memória e para o pertencimento cotidiano. Ser cigano, aqui, não é principalmente uma questão de “origem”, mas de circulação, de relações e de práticas renovadas a cada novo encontro.

Como observou Gow (1991) em sua pesquisa com os Piro, é preciso explorar os discursos locais de identidade, cultura e história. Ao invés de tentar enquadrar as pessoas em uma etnia específica, é melhor explorar as categorias de identidade utilizadas pelos próprios povos locais. Indagar as pessoas locais sobre os processos e eventos que eles consideram significativos de sua história mostra-se mais eficaz do que tentar enquadrar a história da região nos esquemas pré-estabelecidos. Assim, ao longo deste trabalho, procuro privilegiar as formas de autodenominação e as narrativas das famílias com quem convivi, apostando no detalhe das histórias locais — e não apenas nas grandes sínteses acadêmicas.

---

<sup>8</sup> Ciganologia é o campo de estudos científicos dedicados aos ciganos e ciganólogos, é o termo que se refere aos pesquisadores da área.

### 1.3. Retratos de família

Segundo Tim Ingold (2013), na antropologia, estudamos com as pessoas e esperamos aprender com elas. Aquilo que chamamos de “pesquisa” ou “trabalho de campo” é, na verdade, uma longa aula onde aprendemos gradualmente a ver as coisas, e a ouvi-las e senti-las, da mesma forma que nossos mentores fazem. Esse aprendizado exige tempo, dedicação, saber lidar com as frustrações e com os constantes desarranjos que o contato com o outro proporciona. É preciso “educar a atenção” para apreender o mundo que nos é apresentado. No meu caso, a fotografia teve um papel crucial no meu aprendizado.

Escolhi recorrer ao uso das imagens como recurso metodológico para auxiliar o meu processo de aprendizagem junto aos meus interlocutores. Ainda que minha experiência com a fotografia fosse modesta, intuía que, além de registrar os dados e cenas do campo, a câmera poderia ampliar meu olhar e refinar minha percepção das dinâmicas ali vividas, como sugere Collier (1973).

As fotografias logo se tornaram elemento de troca, mediação e aproximação das redes de parentesco de Dona Nelci e, depois, de Sônia. Na segunda visita à *barraca* de Dona Sônia, um pedido singelo — “posso fotografar?” — me rendeu o apelido de “menina das fotos”. A partir de então, era chamada sempre que alguém desejava um retrato para guardar ou compartilhar com outros parentes. O gesto de fotografar, ali, deixava de ser apenas registro: tornava-se prática de mediação, convite à convivência e parte do fluxo de trocas que solidificava os vínculos entre mim e aquelas famílias.

Sylvia Caiuby Novaes (2004) discorre sobre grande relevância que a fotografia tem para a antropologia, já que funciona muito bem na pesquisa de campo, estimulando uma aproximação do pesquisador com o universo que deseja conhecer e influi em resultados de pesquisa mais acertados. Ao introduzir a câmera no trabalho de campo, pude não só estreitar minhas relações com Dona Nelci e sua família, mas também vislumbrar melhor alguns aspectos de seu mundo conceitual. Milton Guran (2011) aponta que o registro fotográfico pode ajudar a fazer emergir algumas pistas que permitirão uma melhor compreensão da dimensão social estudada.

O uso da fotografia no campo mostrou-se, desde o início, uma prática que extrapolava o mero registro documental e se inscrevia nas dinâmicas de interação, autoria e mediação entre pesquisadora e interlocutores. Ao solicitar à Dona Nelci, a possibilidade de fotografar sua *barraca* foi prontamente acolhida, mas não sem antes

um gesto de preparação e cuidado: fazia questão de ser avisada com antecedência para que o espaço estivesse em ordem, demonstrando o valor atribuído à apresentação do ambiente para a imagem. O momento do registro era, assim, compartilhado e negociado.

A sessão fotográfica se desdobrou sob o olhar atento de Dona Nelci e Seu Osvaldo, que participaram ativamente da construção das imagens, posando sozinhos ou juntos, escolhendo posições e expressões, segundo as minhas orientações. O acampamento tornou-se cenário e também personagem, à medida que outros membros da rede de parentesco, como Sônia e sua neta Talita, aproximavam-se, observavam e, por vezes, desejavam também serem retratados. A participação de Talita, inicialmente hesitante, mas logo entusiasmada, inclusive assumindo o papel de fotógrafa para registrar a irmã Clarisse, exemplifica como a circulação da câmera provocava rearranjos nas relações e nas performances cotidianas.

Assim, o ato de fotografar, mais do que coletar imagens, produziu situações de encontro, negociação de papéis e partilha de experiências, destacando a fotografia como mediadora dos vínculos e como ferramenta de atualização das redes de parentesco no contexto pesquisado.

Seguem alguns registros desse momento:



Figura 3: Dona Nelci



Figura 4: Seu Osvaldo e Dona Nelci

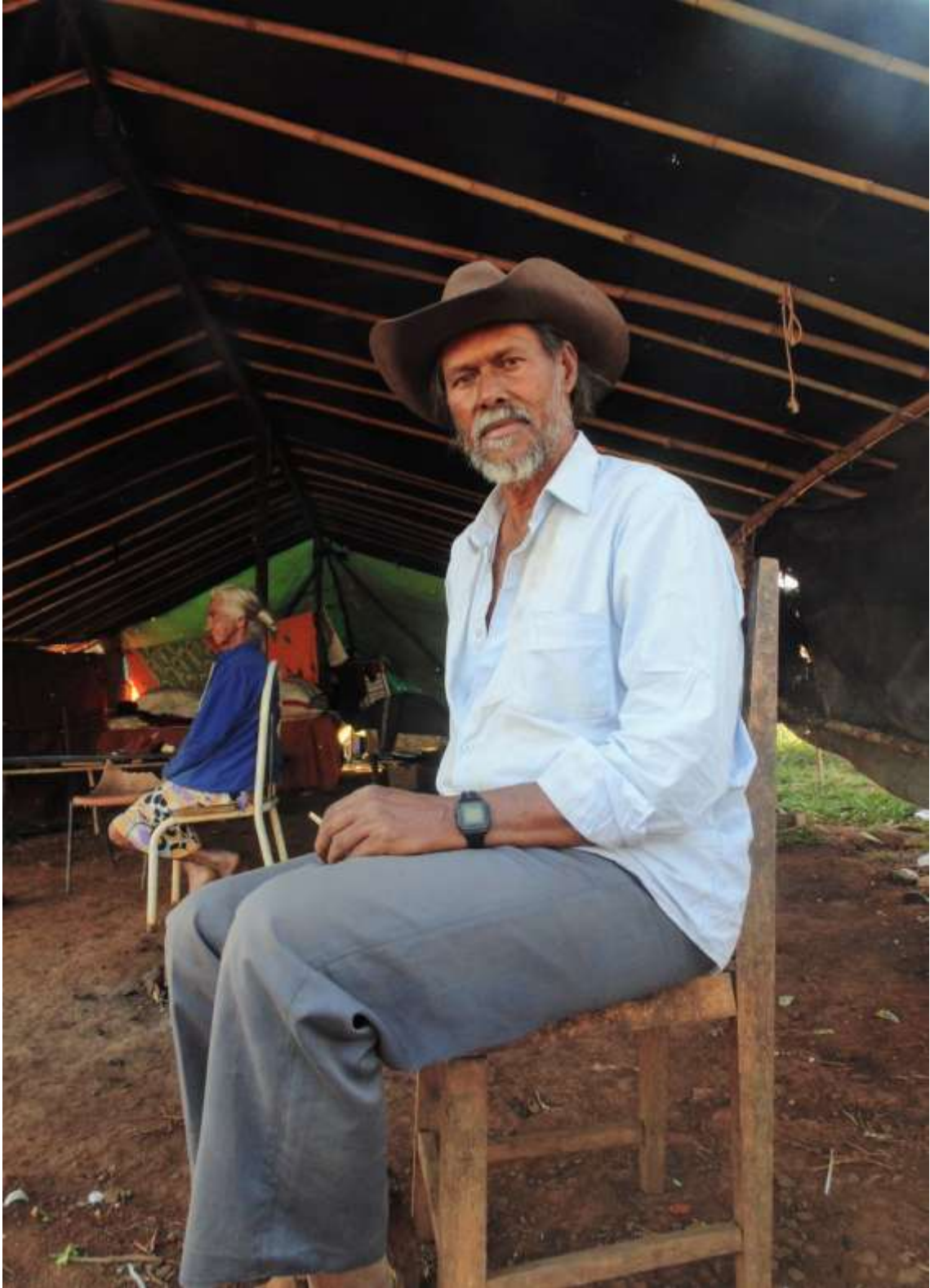


Figura 5: Seu Osvaldo preparando um cigarro de palha



Figura 6: Dona Nelci com seu cachorrinho Palito



Figura 7: Talita



Figura 8: Talita e Sônia



Figura 9: Índio



Figura 10: Clarisse fotografada pela irmã, Talita

A entrega das fotografias impressas era, por si só, um ritual de troca e apreciação coletiva. Ao levar as imagens para Dona Nelci, Seu Osvaldo, Índio, Sônia e Talita, percebia-se o entusiasmo diante do resultado: todos comentavam o colorido das fotos, destacando como as cores vibravam no papel, compondo uma estética imediatamente reconhecida e valorizada. O elogio recorrente ao “colorido bonito” evidenciava uma categoria nativa de apreciação, presente tanto nas imagens quanto no cotidiano visual: roupas, panos, lonas das barracas, tudo remetia à predileção declarada pelas cores vivas. Como me explicou Leninha certa vez, “é da natureza do cigano gostar de coisa colorida”. Essa preferência era tão marcante que, por diversas vezes, perguntaram-me se seria possível transformar fotos antigas em preto e branco para coloridas, reforçando o valor simbólico da cor na construção de memórias e identidades.

O gesto de “guardar foto” também assumia um significado relacional. Ao receberem os primeiros registros, Sandoval prontamente solicitou que eu retornasse para fotografar os outros membros da família, não querendo restringir a memória apenas aos pais. No dia marcado, arrumaram-se com esmero, escolheram a frente da barraca de Sandoval para a cena coletiva e alinharam-se — sérios, lado a lado, mas entre sorrisos contidos diante das minhas brincadeiras com a câmera. No fim, pediram cópias para cada um, além de exemplares reservados aos pais de Juliana, que veriam em breve, por conta parto de Gabriel<sup>9</sup>. Mais do que simples objetos, as fotografias tornavam-se peças de um circuito de trocas e demonstrações de pertencimento, ampliando redes e atualizando laços entre barracas, famílias e gerações.

Para ilustrar como esses momentos foram vividos e compartilhados, apresento a seguir alguns dos registros produzidos nesse segundo encontro fotográfico:

---

<sup>9</sup> Gabriel nasceu em dezembro de 2015, na cidade de Uberaba, onde viviam os pais de Juliana. Os partos que aconteceram durante o desenvolvimento da pesquisa, aconteceram todos sob a responsabilidade das avós maternas. Juliana teve seu parto organizado por sua mãe em Uberaba e mesmo vivendo em Tupaciguara com a família do marido, se deslocou para lá para dar à luz a Gabriel. Da mesma forma, Sônia foi quem organizou os partos de suas filhas Rosilene e Leninha. Nos partos de Leninha, um em 2015 e outro em 2019, Sônia viajou para Catalão para ficar com a filha e cuidar dela por alguns dias. Já o parto de Rosilene, foi organizado por Sônia em Tupaciguara, em 2016 e esta se deslocou de Uberaba para lá, para receber os cuidados da mãe.



Figura 11: Sandoval, Juliana (grávida de Gabriel), Sônia, Dona Nelci e Seu Osvaldo



Figura 12: Juliana, Sônia, Dona Nelci



Figura 13: Sandoval e Juliana

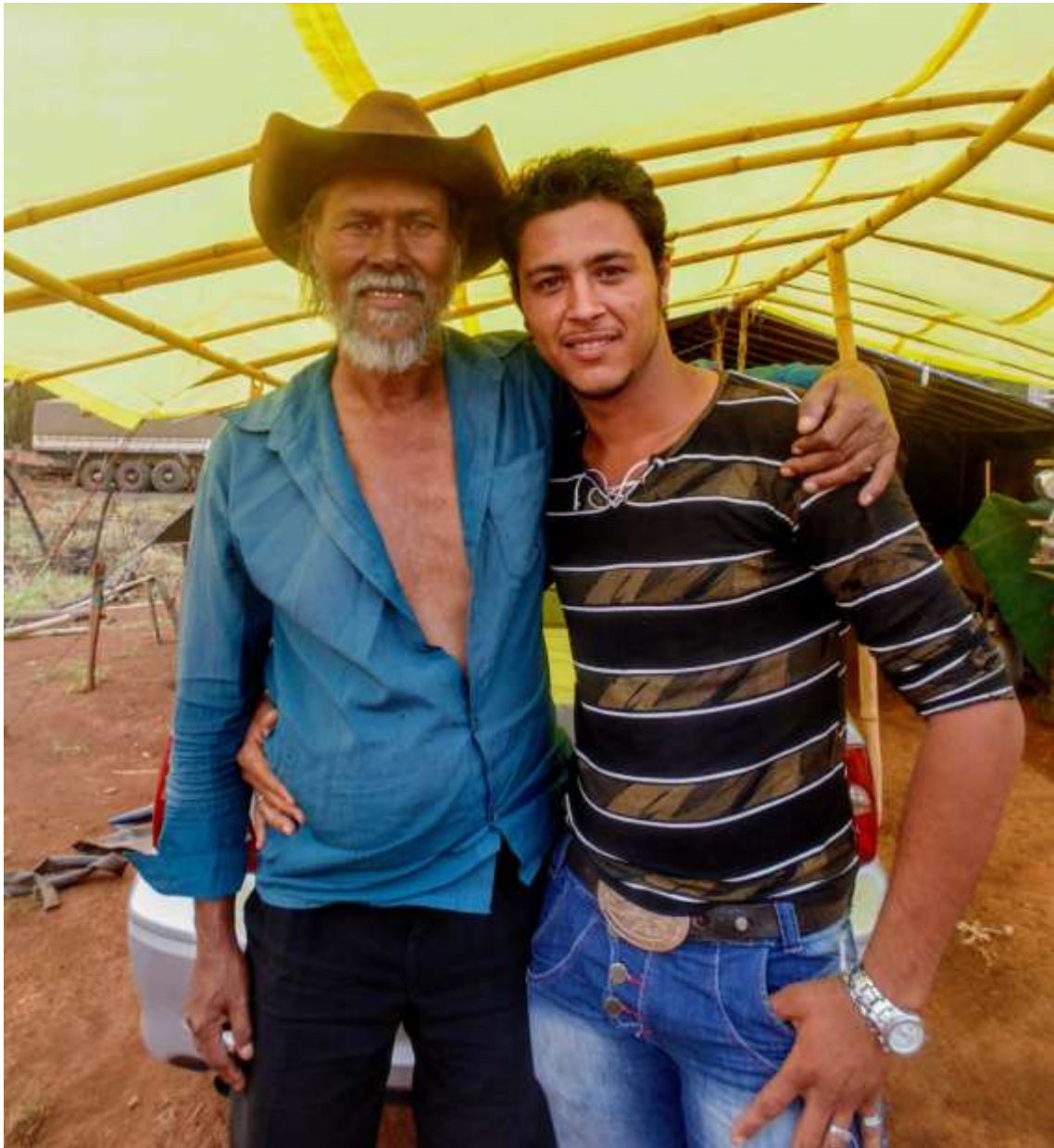


Figura 14: Seu Osvaldo e Sandoval

A produção das fotografias tornou-se um ritual recorrente, marcado por convites antecipados e arranjos coletivos. A cada visita de parentes, renovava-se a demanda pelos retratos — não como registro fortuito, mas como prática socialmente valorizada de reafirmação dos laços e pertencimentos. As sessões de fotografia eram construídas de forma participativa: os próprios interlocutores organizavam quem deveria aparecer em cada quadro, alternando arranjos que evidenciavam nuances das relações — tios com sobrinhos, pais com filhos, apenas as mulheres, apenas os mais velhos, compondo cenários que espelhavam a rede de vínculos ali presentes.

Nesses momentos, a autoria das imagens era negociada: os participantes escolhiam enquadramentos e composições, enquanto eu apenas sugeria pequenos ajustes de luz ou lembrava quem ainda não havia sido retratado. Mais do que retratos formais, cada sessão se constituía em uma performance coletiva de parentesco, como sugere Sílvia Caiuby Novaes (2004), onde a câmera media o reconhecimento, a partilha e a visibilidade dos diferentes lugares ocupados por cada pessoa no grupo.

O preparo para esses registros envolvia cuidados cotidianos: cabelos arrumados, crianças banhadas, todos atentos ao momento do retrato, valorizando a aparência para “aparecer bem na foto”. Com o tempo, a câmera do celular substituiu a máquina semiprofissional, demonstrando a flexibilidade dos meios técnicos diante da permanência do valor atribuído ao gesto de fotografar. A fotografia, assim, reafirmava-se como prática de cuidado, atualização das relações e renovação da memória coletiva — mais um elo entre teoria e vida cotidiana.



Figura 15: Cleone (sobrinho de Dona Nelci), Dona Nelci, Seu Osvaldo e Seu Onor



Figura 16: Simar (esposa de Cleone), Cleone, Sandoval, Juliana e Gabriel



Figura 17: Rosilene (grávida de Rafael) e Romário



Figura 18: Os gêmeos Divino e Jorge, com a irmã Chayane



Figura 19: Chayane, Divino, Rosilene, Rafael, Jorge, Romário, Leninha, Samuel e Amarildo



Figura 20: Índio e Branca (*in memoriam*)



Figura 21: Leninha e Rosilene

A circulação dos retratos materializava, em papel, os caminhos da rede de parentesco. As fotografias eram sempre impressas em múltiplas cópias, permitindo que cada membro guardasse a sua ou presentasse parentes distantes. Assim, as imagens não permaneciam imóveis: viajavam com quem partia, acompanhavam visitas e encontros, e

eram compartilhadas sempre que uma família chegava ao acampamento. Quando um retrato era doado a um parente que vivia longe, logo surgia o pedido por uma nova cópia, para “preencher o lugar da que se foi”. Desse modo, as fotografias participavam da mesma lógica de circulação e atualização que caracteriza as relações entre os *ciganos mineiros*, deslocando-se conforme as alianças, visitas e viagens que costuram o parentesco no cotidiano (Novaes, 2004; Guran, 2011).

Participar da produção desses retratos foi, para mim, uma forma de adentrar o universo das famílias e compreender o que, de fato, importava para eles. Nas primeiras imagens, ainda guiada pelo meu olhar de visitante, escolhia poses e composições, frequentemente registrando cada pessoa sozinha ou em duplas. Com o tempo, ficou evidente que o valor das fotos residia em outra direção: eram as imagens coletivas, que reuniam pais, filhos, tios, sobrinhos e avós em múltiplas configurações, que despertavam maior interesse e desejo. Apenas as crianças, como Gabriel, eram fotografadas sozinhas — e, mesmo assim, nunca isoladas da rede de relações que as envolvia.

Contribuir para a produção desses retratos tornou-se, então, elemento central da pesquisa. As fotografias operavam como expressão visível da centralidade do parentesco e de sua manutenção cotidiana, servindo não apenas como memória, mas como gesto de reafirmação das relações que sustentam e atualizam o modo de ser dessas famílias ciganas. Como analisa Sylvia Caiuby Novaes (2004), ao mediar trocas, deslocamentos e arranjos familiares, a fotografia torna-se também ela parte da rede de reciprocidades e afetos que caracteriza o parentesco no campo.

Para Fernanda Rechenberg (2014), o uso do retrato enquanto gênero fotográfico utilizado em contextos etnográficos oferece potencialidades interpretativas e metodológicas muito férteis. Segundo a autora:

As fotografias e as práticas do fotografar são, para usar uma expressão cara ao pensamento antropológico, “boas para pensar”. “Boas”, por revelarem valores e motivações implícitos em uma prática cultural de representação de si, “boas” como um campo privilegiado para o estudo da memória e das aspirações ao devir que a pose projeta ao futuro, “boas” para pensar a relação entre a classe social, raça, poder econômico e político, e o controle que os sujeitos retratados tinham e têm sobre a produção e circulação de suas imagens. (RECHENBERG, 2014, p.19)

Neste sentido, a produção e observação dos retratos dessa família “são boas para pensar” como esses *ciganos mineiros* constroem uma imagem de si e expressam seu lugar em um conjunto de relações afetivas. Essas fotografias não apenas registram presenças, mas tecem narrativas visuais que evidenciam dimensões fundamentais da relacionalidade cigana, em especial a centralidade da vida entre parentes e o modo como se deseja ser visto, lembrado e reconhecido no seio da família e da rede de relações.

#### **1.4. O acervo pessoal de Dona Nelci**

Além das imagens produzidas durante o trabalho de campo, tive a oportunidade de acessar o acervo pessoal de Dona Nelci — um pequeno tesouro guardado em uma malinha, envolto em plástico, que ela manuseava com orgulho e delicadeza. Cada fotografia antiga era mais que um registro; funcionava como um disparador de memórias e afetos, fazendo emergir histórias de infância, trajetórias familiares, deslocamentos e reencontros. A mediação dessas imagens ativava narrativas sobre o passado, renovando laços entre os presentes e os ausentes.

O acervo não era estático: os novos retratos produzidos em campo passavam a integrar a coleção, compondo uma memória visual em constante atualização. Como já discuti anteriormente, a fotografia, nesse contexto, assume papel central não apenas na salvaguarda da lembrança, mas também como gesto ativo de circulação e pertencimento, reafirmando a importância das relações familiares no cotidiano cigano (Novaes, 2004; Carsten, 2000).

A mediação de Dona Nelci permitia que cópias de fotos de seu acervo e de outros membros da família fossem compartilhadas com parentes distantes, especialmente com aqueles que não possuíam nenhuma imagem do ente representado, fosse ele vivo ou já falecido. Um dos exemplos mais significativos desse gesto foi a reprodução de uma fotografia em que Dona Nelci, ainda menina, aparecia ao lado do ex-cunhado — pai de Sônia. Aquela era a única foto do pai que Sônia possuía, já que ele e a mãe haviam se separado há décadas, e ele já havia falecido. Ao pedir uma cópia da imagem, Sônia não apenas buscava preservar uma lembrança do pai, mas também reforçava o valor que o acervo fotográfico assume como dispositivo de memória, conexão e cuidado, atualizando os vínculos para além da presença física.

Portar uma foto do parente que já faleceu ou que vivia longe pode ser um modo de fazê-lo presente. Segundo Sylvia Caiuby Novaes (2014),

Imagens são o resultado de sensações visuais, que nos chegam como um todo. Ao se apresentar a nossos olhos a imagem nos traz a presença daquilo que nela está representado e, neste sentido, ela é um modo de presença, pois associa o objeto ou a pessoa representada a sua presença em nós que a observamos, daí esse processo de familiarização que a imagem desencadeia. (NOVAES, 2014, p.58)

Além de cópias de fotos para compartilharem uns com os outros, também me solicitavam que ampliasse fotos antigas, como forma de obter a tal foto em um suporte melhor. Para Branca, a sogra de Sônia, fiz cópias ampliadas de duas fotografias que possuía sob sua guarda, que segundo ela, eram lembranças que ela queria conservar. As fotografias estavam bastante deterioradas pelo tempo e tê-las em outro suporte contribuiria para conservá-las por mais tempo. Eram fotos onde ela aparecia jovem com seu filho ainda criança e outra de dois de seus irmãos.

Esse ato revela o valor simbólico atribuído ao retrato como suporte de memória e afeto. Ampliar e restaurar imagens deterioradas pelo tempo não é apenas um gesto de preservação material, mas uma forma de renovar o vínculo com o passado e reinscrever essas lembranças no cotidiano familiar. As fotografias ampliadas, especialmente aquelas que retratam pessoas queridas em diferentes fases da vida, transformam-se em objetos de cuidado e valorização, reafirmando a importância do acervo como arquivo sensível da trajetória familiar.

A lógica que orienta a produção, cópia e circulação desses retratos é, sobretudo, relacional. As solicitações por fotografias não visam apenas ao registro individual, mas à possibilidade de partilha: cópias são distribuídas entre parentes próximos e distantes, presenteadas em encontros e visitas, reforçando a rede de pertencimento e atualizando vínculos.

Etienne Samain e Aldair Felizardo (2007) discorrem sobre o uso da fotografia como objeto e recurso de memória, afirmando que ela pode “ativar a memória, falar sobre um passado, permitir revivê-lo no presente, mesmo não sendo ela pertencente ao indivíduo que a observa”. Dessa maneira, a fotografia opera como objeto-memória, capaz de ativar lembranças, projetar o passado no presente e perpetuar histórias mesmo

para aqueles que não viveram diretamente o evento registrado. O gesto de compartilhar fotos — sobretudo de parentes falecidos — é, portanto, uma maneira de manter viva a presença dos ausentes e garantir a continuidade da memória familiar entre as novas gerações.

Esse acervo, como destaca Sônia, em um de seus relatos, não é patrimônio individual, mas coletivo: ao falecer uma mãe ou pai, o acervo é confiado ao filho ou filha considerada “mais zelosa”, responsável por sua salvaguarda e circulação entre os demais. A transmissão do acervo fotográfico entre gerações evidencia uma lógica de continuidade e responsabilidade compartilhada, onde o cuidado com as imagens é também cuidado com a memória do grupo e com os laços que unem os parentes.

A dimensão afetiva do acervo fotográfico se manifesta também nas pequenas histórias, como a de Dona Nelci e seu cachorrinho Palito. Quando palito faleceu, em 2017, Dona Nelci veio até mim, desejando encontrar um retrato do companheiro para guardar como lembrança. As poucas fotografias que eu tinha de Palito eram imprecisas, pois ele raramente parava quieto diante da câmera. Ainda assim, Dona Nelci escolheu a imagem que mais lhe agradou, afirmando que não buscava uma foto bonita, mas uma lembrança do cachorrinho querido.

O desejo de conservar uma lembrança visual do animal de estimação, mesmo em uma imagem tecnicamente imperfeita, revela o potencial da fotografia como marcador de experiências e afetos singulares, para além das hierarquias tradicionais da memória familiar. O retrato de Palito, escolhido entre tantas fotos, converte-se em signo de uma perda e exemplifica como o acervo se expande para além das pessoas, abarcando tudo o que se deseja lembrar e preservar.

Assim, a manutenção e circulação desse acervo cumprem dupla função: são estratégias de transmissão de uma história longínqua — apresentando aos mais jovens faces, nomes e relações que, de outro modo, se perderiam no tempo — e, ao mesmo tempo, constituem práticas cotidianas de atualização dos vínculos e da família, que não se encerra em uma lista de nomes, mas se faz e refaz nas trocas, visitas e partilhas que a fotografia torna possíveis.

## **1.5. Os retratos das crianças**

As fotografias das crianças eram bastante requeridas pelas famílias. Registrar o rosto e o crescimento dos pequenos mostrou-se mais do que um costume: trata-se de um gesto que renova e reafirma o pertencimento, servindo de ponte entre gerações e de memória para aqueles que virão. Sempre que um bebê nascia, era convocada para produzir um retrato, não apenas como forma de marcar o momento, mas para ser partilhado entre parentes próximos e distantes, atualizando laços e afetos.

No acervo de Dona Nelci, as imagens de Sandoval ainda criança constituíam verdadeiros marcos biográficos — fotografias tiradas em cidades diversas por fotógrafos ambulantes, que registravam cenas do cotidiano e etapas do desenvolvimento do filho, desde o colo até os primeiros passos e aventuras montado a cavalo. Com o neto Gabriel, esse cuidado se renovou: os registros periódicos não só guardavam o crescimento do menino, mas performavam um ritual de acompanhamento e celebração da vida em família.



Figura 22: Gabriel aos dois meses de idade



Figura 23: Gabriel aos seis meses de vida



Figura 24: Gabriel com 1 ano de idade, dando seus primeiros passos



Figura 25: Gabriel aos 2 anos de idade, posando “como um rapaz”

O mesmo se percebia entre as mulheres da família de Sônia, pois Leninha, Rosilene e as demais faziam questão de fotografar seus filhos com frequência, compartilhando e trocando as imagens em momentos festivos, encontros e visitas. As crianças, por sua vez, viviam a expectativa desses registros, preparavam-se, vestiam-se

com esmero e buscavam aparecer em diferentes poses — um ritual coletivo que revela a alegria de serem vistos e lembrados. As imagens circulavam, eram multiplicadas e entregues a avós, tias, primas, consolidando um circuito de trocas que fortalece os vínculos femininos e parentais.



Figura 26: Samuel fazendo pose



Figura 27: Os gêmeos Divino e Jorge, com os irmãos mais novos Chayane e Rafael



Figura 28: Chayane e suas amigas, na festa de reis, em Monte Alegre



Figura 29: Leninha e Misael, no primeiro registro fotográfico dele

O destaque conferido aos retratos das crianças parecia assinalar que os descendentes constituíam uma parte importante da família, sendo depositários do legado familiar, símbolos da vitalidade de do porvir. Autores que produziram trabalhos sobre os Roms, como Clarie Auzias (2001) e Paulo Sérgio Adolfo (1999), destacaram que os

filhos são muito importantes na configuração da família cigana. Segundo Auzias (2001), a família cigana dá muito valor aos descendentes e as crianças são vistas como sinônimo de esperança e continuidade. Adolfo (1999) afirma:

O cigano vive para seu grupo, sua família e sua gente. Se perguntarmos a uma criança cigana o que espera da vida, ela responderá automaticamente que espera casar-se, e ter filhos, ensinarem a eles a vida cigana para que sejam bons ciganos. O cigano vive para a continuidade de seu povo. (ADOLFO, 1999, p. 39)

Embora minha pesquisa não tenha focado diretamente nas expectativas das crianças em relação ao futuro, a análise das práticas fotográficas permite perceber que são elas as únicas a ocupar, sistematicamente, o lugar de retratadas sozinhas. Tal destaque não apenas revela a centralidade da infância nas tramas de parentesco, mas também a atenção e o cuidado contínuo que orientam a produção e circulação da memória visual nas famílias ciganas que convivi, reafirmando a importância do pertencimento e da continuidade entre gerações.

## **1.6. O compadrio**

Logo após o nascimento de Gabriel, Dona Nelci começou a tecer, com cuidado e intenção, o caminho para o batismo do neto. O rito não era apenas formalidade: era, para ela, uma passagem fundamental, quase uma salvaguarda para a vida daquele menino. Os preparativos começaram quando Gabriel ainda era recém-nascido, e, desde cedo, Dona Nelci buscou o melhor modo de realizar a cerimônia. Cogitou, inicialmente, a paróquia da cidade, mas a obrigatoriedade do curso para padrinhos tornou-se um obstáculo; preferiu então o “batizado de fogueira”, tradição viva nas festas juninas da região, realizada à margem da instituição, mas plenamente reconhecida nos circuitos populares de fé.

Nesse processo de escolha, se destaca a agência de Dona Nelci na construção dos rituais familiares: foi ela quem decidiu, sondou, conversou pela cidade, alinhou apoios e estabeleceu contatos até encontrar, finalmente, uma casa onde aconteceria o terço e o batismo ao redor da fogueira. A responsável, Luciana, acolheu o pedido de

Dona Nelci e abriu as portas para a celebração. Sandoval, filho de Dona Nelci, trouxe o convite pessoalmente, com endereço e hora marcados. A preparação foi compartilhada, envolvendo vários membros da família e da comunidade, todos mobilizados por essa ocasião.

O convite para ser madrinha de Gabriel chegou como gesto de inclusão e reconhecimento. Já havia, desde a gravidez de Juliana, um vínculo crescente de afeto e cuidado entre mim e o menino. Segundo Juliana, Dona Nelci escolheu-me justamente por perceber esse zelo, dando sentido prático ao parentesco como relação produzida e atualizada por gestos de atenção (Carsten, 2000; Fonseca, 2012).

Na noite do batismo, o cenário era composto de cadeiras em semicírculo, uma mesa central com imagens dos santos juninos e velas acesas. A reza, puxada pela anfitriã, se desenrolou entre orações, foguetes, silêncios e olhares partilhados. A fogueira, acesa ao fim do terço, era o ponto de convergência: nela, os batismos se realizariam por meio de gestos simples e cheios de sentido. A criança, nos braços da madrinha; o padrinho, com a vela; a rezadeira, com a palavra e o sal, simbolizando proteção e bênção. O ritual foi ajustado às circunstâncias: Pedro, meu namorado, só pôde confirmar presença na última hora; Índio, sogro de Sônia, foi prontamente incluído como terceiro padrinho, compondo a multiplicidade de laços que atravessam esses ritos.

No ato do batismo, a participação era compartilhada: enquanto eu segurava Gabriel, Pedro se colocava ao meu lado e Índio sustentava a vela. Luciana depositou uma pitada de sal na boca de Gabriel, aspergiu água em sua cabeça e entoou uma oração lida em voz clara. Ao final, caminhamos ao redor da fogueira — gesto de consagração, fechamento e abertura de um novo ciclo. Sandoval assumiu o papel de fotógrafo, registrando o evento para a memória da família.

A partir daquele momento, Pedro e eu passamos a ser reconhecidos como “compadre” e “comadre” por Sandoval e Juliana, e Gabriel nos saudava pedindo a bênção. A transformação não foi apenas formal: ser capturada por essa rede de compadrio significou experimentar, de dentro, a densidade e a força das relações que se tecem entre *ciganos mineiros*. Mas, para além da experiência pessoal e da participação no ritual, o batismo — e o próprio compadrio — revelam dimensões analíticas profundas sobre como se produzem e atualizam os laços de parentesco, cuidado e pertencimento nesse universo.



Figura 30: Momento do batizado, registrado por Sandoval

Entre as múltiplas formas de produzir e atualizar laços, o compadrio se destacou como um ritual que não apenas encena, mas inaugura vínculos duradouros, atravessando famílias e gerações. O convite para ser madrinha de Gabriel, neto de Dona Nelci, marcou mais que um simples gesto de confiança: foi o momento em que fui incorporada à rede de parentesco não só como pesquisadora, mas como parente, assumindo obrigações, afetos e um lugar nos circuitos de cuidado e reciprocidade.

O compadrio, longe de ser um evento apenas cerimonial, revela o parentesco como prática de relacionalidade viva, em sintonia com a ideia de Carsten (2000) de que o parentesco se constrói nas ações do cotidiano. No contexto desses *ciganos mineiros*, tornar-se madrinha é mais que um título: é comprometer-se em uma trama densa de gestos, pequenas trocas e responsabilidades partilhadas.

O ritual do batismo, embora formalizado religiosamente, se desdobra como experiência sensível e coletiva. Cada detalhe — da escolha dos padrinhos, à busca pela celebração em honra aos santos, dos registros fotográficos à distribuição das imagens entre parentes próximos e distantes — é vivido como ato de produção de vínculos. As fotografias do batismo, compartilhadas e guardadas, tornam-se também mediadoras

dessa nova posição na rede, reafirmando a importância da memória visual nas relações de parentesco (Novaes, 2004).

É nesse processo que se revela a intensidade do "ser afetado", conceito trabalhado por Jeanne Favret-Saada (2005). Ao aceitar o convite para ser madrinha, minha posição na pesquisa se transformou: deixei de ser apenas uma observadora para ser, também, atravessada pelas demandas, expectativas e alegrias das pessoas com quem convivia. Favret-Saada ensina que a etnografia só é possível quando nos deixamos afetar, permitindo que as experiências vividas nos toquem, nos mobilizem, e modifiquem nossa própria maneira de estar no mundo. No compadrio, senti na pele essa inversão de papéis: o campo se fazia dentro e fora de mim, e o laço de cuidado era, agora, tanto tema de análise quanto experiência concreta.

Se, como propõe Ingold (2013), a antropologia é uma aprendizagem pela atenção e pelo envolvimento, no compadrio aprendi que o parentesco é vivido na prática, ritualmente afirmado, mas também afetivamente experimentado — uma trama em aberto, feita de encontros, escolhas e afetos que atravessam as fronteiras do campo e do texto.

## PARTE 2

### “QUANDO GOSTAMOS DAS PESSOAS, FICAMOS PREOCUPADOS SE ELAS NÃO APARECEM”

“Quando gostamos das pessoas, ficamos preocupados se elas não aparecem” — repetia Dona Nelci, com uma mistura de afeto e leveza. Essa frase, que serve de título a esta parte da dissertação, traduz mais do que um sentimento pessoal: revela uma ética do cuidado que atravessa as relações cotidianas, desenhando os contornos do parentesco e do pertencimento.

Visitar e ser visitado não se restringem a um gesto protocolar. É, antes, uma gramática viva do cuidado. Nas idas e vindas, nos percursos traçados entre barracas, casas e cidades, que se atualizam os laços, renovam-se as alianças e se costura a trama do viver junto. Cada visita é uma possibilidade de reativar presenças, reparar ausências e experimentar, na prática, o compromisso silencioso com o bem-estar do outro.

No entanto, não são apenas as visitas que sustentam essa lógica de atenção mútua. Os pedidos — pequenos ou grandes, materiais ou simbólicos — circulam como outra linguagem do cuidado. Pedir é, aqui, tão significativo quanto oferecer: é um modo de afirmar laços, confiar, reconhecer necessidades e ativar as redes de reciprocidade que estruturam o cotidiano. Assim, pedidos e visitas se entrelaçam, compondo uma coreografia de gestos e palavras que revela, a cada encontro, o parentesco em ação.

Neste capítulo, tomo as visitas e os pedidos como fios condutores para pensar as múltiplas formas do cuidado: seja na escuta atenta, na oferta de café ou de conselho, na partilha mantimentos, nas conversas ao portão, nos favores solicitados e atendidos ou ainda na atenção vigilante às necessidades alheias. Ao descrever uma das visitas que fiz

a Dona Nelci em Araguari, busco revelar não apenas a cena em si, mas como esses gestos, por vezes discretos, por vezes explícitos, renovam e transformam os laços de pertencimento.

Quais cuidados se escondem nesses encontros? Como o movimento de ir, vir, pedir e oferecer se transforma em gesto de reconhecimento e pertença? É a partir dessas perguntas — e das experiências vividas — que convido o leitor a atravessar o cotidiano dessas redes, olhando para além do óbvio e reconhecendo, em cada percurso, o exercício do cuidado como fundamento do parentesco e da vida comum.

## **2.1. Das visitas**

Após a mudança da família de Dona Nelci para Araguari, nossos encontros tornaram-se mais raros, preservados sobretudo nas breves estadias que faziam em Tupaciguara para resolver questões práticas: atualização do Bolsa Família, negociações de Sandoval, documentos, processos de aposentadoria. As visitas eram curtas, mas carregadas de expectativas e de um cuidado atento. Quando vinham à cidade, passavam em minha casa ou ligavam para dizer que ficariam na cidade e esperavam por minha visita. Em 2018, nossos laços seguiram também por mensagens e telefonemas. Sônia, por sua vez, era ponte: sempre que eu a visitava, trazia notícias frescas da tia.

Os convites para que eu fosse a Araguari eram insistentes. Aceitei no início de 2019, em meio ao verão quente, partindo com Pedro no carro de meus pais. Sônia queria ir comigo, mas estava em Catalão, amparando a filha Leninha, que vivia uma gestação delicada — outro modo de cuidado entre mulheres, tão presente nesse universo. Combinei por telefone com Sandoval, que deu as coordenadas para chegarmos: Araguari, perto da entrada da cidade, uma “área dos ciganos”, como explicou, ocupada por eles há tempos.

A visita a Araguari foi cuidadosamente acertada por telefone com Sandoval. Na segunda-feira seguinte ao nosso combinado, Pedro e eu partimos para a cidade no carro dos meus pais, atravessando o percurso em menos de uma hora. O destino, próximo à entrada de Araguari, situava-se numa área de fácil acesso, reconhecida por Sandoval como um território ocupado por ciganos há bastante tempo.

Ao chegar, avistei as *barracas* agrupadas ao final da rua, marcas da presença cigana naquela região. Sem reconhecer nenhum rosto familiar, aproximei-me de uma mulher que surgiu à porta de uma das *barracas* e perguntei pelo paradeiro de Sandoval e sua família. Ela indicou um conjunto de *barracas* na esquina oposta, advertindo que eles haviam saído cedo para Tupaciguara e insistiu que não estavam ali no momento, perguntando, curiosa, o que nos levava até eles. Respondi que éramos de Tupaciguara e que havíamos combinado uma visita. Em meio à conversa, questioneei seu nome e se havia algum parentesco com a família que procurava. Valdirene – como se apresentou, negou inicialmente o parentesco, mas logo, entre hesitações, revelou que era prima deles, desenhando, assim, as linhas das relações que atravessam o acampamento.

No local, tinham várias barracas dispostas entre duas casas de alvenaria, compondo um cenário de vizinhanças e fronteiras sutis. Voltamos com o carro e, ao nos aproximarmos, encontramos algumas ciganas sentadas sob a sombra de uma árvore, em cadeiras dispostas na rua, próximas às casas. Perguntamos se sabiam onde Dona Nelci estava. Elas indicaram a direção da barraca dela e, curiosas, quiseram saber o motivo da visita. Expliquei que era madrinha de Gabriel e que ia visitá-los. Com um aceno, nos encorajaram a seguir, afirmando que, como o carro de Sandoval estava estacionado próximo à barraca, certamente os encontraríamos ali.

Foi então que avistei Seu Osvaldo e seguimos em direção à barraca. Fomos recebidos com gentileza por ele, Dona Nelci e Sandoval, que já nos aguardavam. Gabriel, com o sorriso largo de sempre, se aproximou, saudou-nos com um aperto de mãos e pediu a “benção” — gesto que, mais do que formalidade, reatualiza os laços de respeito e pertencimento. Entreguei a Gabriel brinquedos e chocolates, presentes singelos que ele acolheu com alegria antes de correr para dentro da casa ao lado, mais tarde soube ser de Sandoval, para guardar com cuidado suas novidades. Enquanto nos acomodávamos, Sandoval subiu em sua bicicleta para buscar algo refrescante — um gesto de hospitalidade atento ao calor do dia. Retornou em poucos minutos, trazendo uma Coca-Cola de dois litros e copos descartáveis, que distribuiu entre todos, renovando o círculo de acolhimento.

Nas visitas, fosse à Dona Nelci ou à Sônia, o cuidado se manifestava em gestos atentos e cotidianos. Havia sempre uma preocupação em garantir meu conforto: buscavam um lugar adequado para eu me sentar, limpavam a cadeira ou o banquinho, ofereciam café ou outra bebida e se dedicavam longamente à conversa, entremeando histórias, conselhos e risos. Esse zelo se estendia também a Pedro, que, nas ocasiões em

que me acompanhou, era igualmente acolhido e incluído no círculo de atenção e hospitalidade.

A presença de visitantes no acampamento não passou despercebida. Logo, outros ciganos começaram a se aproximar da barraca de Dona Nelci, movidos por uma curiosidade silenciosa sobre quem éramos e o que nos trazia ali. As crianças, as primeiras a chegar, observavam tudo em silêncio antes de desaparecerem discretamente. Pouco depois, uma mulher entrou, cumprimentou-nos e, sem rodeios, pediu dinheiro a Dona Nelci, que respondeu não ter como ajudar naquele momento. Trocaram algumas palavras em voz baixa e Dona Nelci negou com um gesto de cabeça. Na sequência, Valdirene — a mulher que nos recebera ao chegar — entrou na barraca, visivelmente constrangida, para se desculpar pela informação equivocada de que eles não estavam ali. Só então ficou claro que, de fato, a família havia estado em Tupaciguara naquela manhã, e Valdirene desconhecia o retorno.

Dona Nelci demonstrou interesse imediato pelo andamento da pesquisa. Compartilhei com ela que a monografia estava concluída e que agora me dedicava à dissertação. Para mostrar um pouco do trabalho, fui até o carro buscar o notebook, enquanto Pedro permanecia na sala conversando com Seu Osvaldo e Sandoval. Buscando um caminho mais curto, atravessei uma cerca que dividia o terreno entre a barraca de Dona Nelci e outra, situada na esquina. Assim que me aproximei do carro, fui interpelada pela dona da barraca vizinha, que questionou o que eu fazia naquele espaço. Expliquei minha ligação com Dona Nelci e a razão de estar ali, mas naquele momento compreendi algo fundamental sobre o acampamento: apesar de aparentar um conjunto integrado de barracas, o espaço é repleto de fronteiras sutis, linhas de pertencimento e privacidade que nem sempre são evidentes ao olhar de quem chega de fora. A cerca, enquanto elemento físico, traduzia divisões simbólicas e sociais que regem o convívio cotidiano — barreiras que só se revelam nos pequenos deslizos e que ensinam, na prática, sobre o respeito às regras tácitas do grupo. Essa experiência evidenciou, como aponta Carsten (2000), que os espaços e relações no parentesco são constantemente demarcados, negociados e reatualizados, e que habitar o campo etnográfico é também aprender a reconhecer e respeitar tais limites.

Retornei com o computador e, logo, Sandoval nos convidou a entrar em sua casa, observando que ali o ambiente era mais fresco do que sob a lona da barraca. Ele mesmo trouxe as cadeiras e nos acomodamos em círculo na sala, um gesto que convidava à conversa e à partilha. Juliana, até então recolhida em um dos cômodos,

juntou-se ao grupo. Enquanto ajustávamos os assentos, compartilhei que estava em meio à escrita da dissertação. Sandoval, demonstrando interesse e disponibilidade, se ofereceu para relatar episódios e histórias sobre os ciganos, acreditando que suas narrativas poderiam contribuir de alguma forma para o trabalho em andamento.

Sandoval iniciou a conversa destacando um marco temporal e geracional fundamental para compreender a trajetória dos ciganos, que ele mesmo descreveu como “dois tempos diferentes: o dos antigos e dos novos”. Essa distinção atravessa a experiência coletiva, pois os “ciganos de antes” eram marcados pelo analfabetismo, pela intensa mobilidade e pela discriminação recorrente. Ao chegarem a um terreno, os moradores, desconfiados, acionavam a polícia, levando à expulsão das famílias ciganas e à necessidade de permanecerem “mais para as roças”, afastados do convívio urbano. Com o tempo, porém, Sandoval percebe mudanças: hoje, muitos ciganos sabem ler, os próprios moradores se mostram mais abertos e a convivência cotidiana é mais frequente, reduzindo — ainda que não eliminando — as barreiras e permitindo que o cigano “possa ficar em qualquer lugar”. A separação entre *cigano* e *morador*, tão rígida “no tempo dos antigos”, cedia inclusive nos casamentos, antes restritos ao próprio grupo, agora frequentemente celebrados entre *ciganos* e *moradores*.

Essa diferenciação, narrada por Sandoval, pode ser compreendida como uma forma nativa de historicizar as mudanças sociais, revelando como categorias como “antigos” e “novos” organizam não apenas a memória coletiva, mas também os modos de pertencimento e negociação com o entorno. Além disso, ilumina os processos de adaptação, transformação e resistência, articulando saberes, práticas e vínculos que reconfiguram continuamente as fronteiras entre ciganos e *moradores*.

Enquanto a conversa se desenrolava, o movimento na casa aumentava. A dona da barraca vizinha — a mesma cujo terreno eu atravessara mais cedo — entrou trazendo uma caderneta e uma caneta, pedindo minha ajuda para transcrever dados bancários. O pedido, simples e direto, reatualizava aquela lógica de trocas cotidianas já observada em outros momentos, em que a solicitação de favores faz parte da rede de reciprocidade que sustenta a convivência no acampamento. Logo depois, dois rapazes chegaram, pediram dinheiro emprestado a Sandoval, que explicou não poder ajudar, mas autorizou que usassem o violão. Eles se retiraram para o quarto, e Gabriel, contagiado pela animação, trouxe sua própria violinha para tocar junto. Assim, a casa se enchia de pequenas cenas de cuidado, apoio e circulação de objetos e gestos, compondo um cotidiano em que pedidos, ofertas e afetos transitam de maneira viva entre familiares, compadres e

vizinhos — como já se via nas visitas, nas fotografias e nos encontros entre barracas e casas.

Durante a conversa, Sandoval compartilhou que construía sua casa aos poucos, marcando uma transição geracional: “os ciganos mais novos” tendem a preferir as casas de alvenaria, enquanto “os mais velhos” valorizam as *barracas*. Destacou, no entanto, que a *barraca* oferece algo singular: “nela, o cigano tem visão de tudo, porque é aberta. Na casa, você não sabe o que acontece em volta e só consegue ver se abrir a porta ou a janela. Na *barraca*, quando você abre o olho, você já vê tudo.” Citou o exemplo dos ciganos de Uberlândia-MG, que, mesmo vivendo em mansões, mantêm *barracas* no quintal, como a reafirmar que, independentemente da moradia, a *barraca* não deixa de ser parte central do modo de vida cigano. “É o costume, acostumou não adianta!”, resumiu Sandoval. Dona Nelci completou: “Se você der uma casa para um cigano, ele sabe cuidar e se você der uma *barraca*, ele também sabe. Agora, se você der uma *barraca* para um *morador*, ele não consegue cuidar dela, porque só sabe viver em casa.”

Essas falas revelam que as categorias nativas de *barraca* e *casa* são mais do que simples descrições materiais — são metáforas que traduzem modos de estar no mundo e de perceber o entorno. A *barraca*, aberta e permeável, representa uma disposição para a vigilância, o contato e a circulação de pessoas, enquanto a casa, com seus limites mais definidos, sugere privacidade, conforto e, ao mesmo tempo, isolamento. Ao afirmar a capacidade do cigano de habitar ambos os espaços, Sandoval e Dona Nelci evidenciam não apenas a adaptabilidade do grupo, mas também a centralidade das práticas tradicionais e da memória coletiva na afirmação de uma identidade em constante negociação. Trata-se, portanto, de uma valorização de escolhas e modos de viver que ultrapassam o aspecto funcional da moradia, reiterando a importância dos costumes, dos arranjos flexíveis e da continuidade cultural frente às mudanças do tempo e das gerações.

Em meio à conversa, Sandoval mencionou cantores ciganos de sertanejo que, para ele, eram referência de sucesso e pertencimento, exibindo orgulhoso vídeos desses artistas para Pedro no celular. Ao saber que Pedro tocava e dava aulas de violão, Sandoval se animou, recuperando o instrumento que estava com um dos rapazes no quarto e trazendo-o para a sala, convidando Pedro a tocar. O momento se transformou em uma pequena roda musical: Sandoval, curioso, perguntava sobre notas e posições dos dedos, enquanto Eduardo, o rapaz que estava com o violão, também participava,

compartilhando músicas “de raiz e muito sentimento” — aquelas que, segundo ele, despertavam emoções a ponto de fazer chorar.

Essa cena sugere como a música, além de ser uma prática de lazer e socialização, funciona como mais um elo de aproximação, partilha e transmissão de valores. O repertório sertanejo, valorizado como expressão de raiz e afeto, reafirma a dimensão performática e emotiva das relações, assim como outros elementos do cotidiano — as visitas, os pedidos, as fotografias — que vão tecendo e atualizando redes de pertencimento, orgulho e identidade. A roda de música improvisada torna-se, assim, espaço de circulação de saberes e afetos, confirmando o papel central das trocas cotidianas na produção da vida cigana.

Quando a tarde se despedia, preparei-me para retornar a Tupaciguara junto com Pedro. Antes da nossa saída, Sandoval, Dona Nelci e Seu Osvaldo reforçaram o convite para que voltássemos em outra ocasião, sugerindo que Pedro trouxesse seu violão — promessa de uma nova roda musical, talvez ainda mais animada. Em tom de acolhimento, Sandoval também se colocou à disposição para esclarecer dúvidas que surgissem durante a pesquisa, sugerindo que eu poderia entrar em contato por mensagem, caso precisasse, o que facilitaria o acesso às informações e evitaria a necessidade de deslocamentos. Ele ainda completou, com certo humor, que aquilo que ele próprio não soubesse, poderia consultar outros ciganos para me responder. Agradei a disposição e generosidade, despedimo-nos com gestos de afeto e deixamos Araguari com a sensação de que as portas — e as conversas — permaneciam abertas, prontas para serem revisitadas.

A descrição desta visita ganha destaque, pois evidencia práticas fundamentais para a construção da relacionalidade no universo desses ciganos mineiros. Ao longo desta e de outras experiências, tornou-se claro que o ato de visitar não é apenas uma rotina, mas uma engrenagem central na produção e atualização dos vínculos. As visitas não se restringem ao universo dos parentes de sangue: ampliam-se para compadres, amigos e vizinhos, mostrando que o “ser parente” é resultado de gestos reiterados, favores, conversas e partilhas cotidianas. Nessas ocasiões, pude perceber que práticas de cuidado, muitas vezes discretas, são centrais para a constituição desses laços, e que a noção de pedido, longe de ser mero interesse ou barganha, assume um papel articulador dessas relações, mobilizando reciprocidades e afetos que atravessam as fronteiras formais do parentesco.

## 2.2. “Cada um no seu cantinho”

Entre os ciganos mineiros com quem convivi, as palavras “família” e “parente” não se apresentaram como conceitos rígidos. Ao contrário, percebi — tanto nas visitas quanto nas fotografias — que família e redes de parentesco possuíam um valor central na produção da relacionalidade cigana, mas seus limites eram sempre contextuais e abertos à negociação. Em certas conversas, a noção de família restringia-se ao núcleo composto por pai, mãe e filhos; em outras ocasiões, expandia-se para abarcar sogros, noras, netos, compadres, amigos próximos — e, não raramente, a totalidade dos ciganos era referida como “família”, especialmente para marcar oposição ao não cigano.

Essa elasticidade era visível nos agrupamentos para as fotos, nas listas de visitas e nos rituais de cuidado: ora família significava “os de dentro da barraca”; ora incluía “os de fora, mas de sangue”, ora ainda atravessava fronteiras para englobar quem, pela convivência, já era “como de casa”. Os próprios termos oscilavam: “parente é quem está junto”, ou “é parente só de nome, não de sangue”; “amigo que vira família”. Assim, percebi que tanto família quanto parente eram categorias vividas — moldadas pelas situações, pelos afetos, pelas alianças e pelas histórias compartilhadas.

Essa maleabilidade dialoga com discussões antropológicas que questionam definições fixas de família e parentesco. Como observa Carsten (2000), o parentesco é produzido continuamente por práticas e escolhas cotidianas; Fonseca (2012) sugere que, nas relações populares brasileiras, “ser parente” frequentemente resulta mais da convivência, do cuidado e da partilha, do que do sangue ou do direito. No universo desses *ciganos mineiros*, os sentidos de família e parente parecem se articular menos como um dado genealógico fixo e mais como uma experiência vivida, moldada por gestos reiterados e pela possibilidade de produzir pertencimento em diferentes escalas. No que segue, procuro ilustrar essa elasticidade a partir dos relatos e cenas colhidos em campo, mostrando como os próprios ciganos constroem, negociam e redefinem os limites e sentidos de ser família e ser parente.

Em uma conversa com Sônia e Leninha, em que narravam questões que consideravam importantes na vida cigana, o casamento apareceu como um evento que dava início a formação de uma nova *família*. Sônia contou que “casam todos novinhos”, com 13 ou 14 anos, “vão formando os filhinhos e as familinhas, e vão vivendo”. A

família, nesse caso, constitui-se de pai, mãe e filhos, vivendo “cada um no seu cantinho”, conforme destacou Leninha.

O “cantinho”, a que Leninha se referiu, diz da separação das unidades domésticas após o casamento, já que pais e filhos solteiros vivem juntos e os casados passam a viver em suas próprias *barracas*. A ordenação das *barracas* e casas no acampamento levava em consideração essas separações. Os filhos casados dispunham suas *barracas* sempre perto dos pais e circulavam livremente entre elas. É possível concluir então, que a disposição das barracas e casas no acampamento, não apenas reflete essa lógica de separação e proximidade, mas também inscreve no espaço as relações de pertencimento e autonomia que atravessam as famílias.

Em minhas visitas ao acampamento, Dona Nelci e Seu Osvaldo estavam quase sempre na *barraca* de Sandoval, conversando ou assistindo TV. Quando eu chegava, regressavam para sua *barraca* para me receberem. Da mesma forma, a presença de Sandoval e Juliana na *barraca* de Dona Nelci era comum, já que faziam as suas refeições lá. Quando voltavam de viagem, Sandoval e Juliana costumavam ficar na *barraca* de Dona Nelci por alguns dias, até que a *barraca* deles fosse montada. Assim, as fronteiras entre os “cantinhos” se mostravam porosas, evidenciando que o cotidiano das famílias era tecido por movimentos constantes de aproximação, convivência e apoio mútuo.

Aduimar, filho solteiro de Sônia e Luis, vivia na casa dos pais. Suas três irmãs, por outro lado, residiam com seus esposos perto das sogras, demonstrando uma tendência à virilocalidade<sup>10</sup>. Quando vinham visitar Sônia, as filhas, junto dos maridos e dos filhos, alternavam entre ficar na casa materna ou montar as suas próprias *barracas* imediatamente ao lado. A escolha dependia do tempo de permanência: em visitas curtas, de até uma semana, optavam por permanecer na casa da mãe; para estadias mais longas, montavam suas *barracas* ao lado. Quando ficavam em suas *barracas*, costumavam fazer as refeições e atividades domésticas separadamente, mas quando ficavam com Sônia, a comida e os afazeres eram compartilhados. O que também não era uma regra, já que acontecia de compartilharem as refeições em ambas as situações.

Segundo Sônia:

---

<sup>10</sup> Sobre isso, Sônia me explicou que “a naturalidade é nora ficar com sogro”. Os filhos homens ficam com os pais.

Cada um faz seu serviço. Mas nós somos assim Nayara, vamos supor que tem quatro barracas aqui, *barracados* perto de mim. Aí eu faço comida e se eles quiserem comer, eles vêm e comem. Eles fazem comida lá, se eu quiser eu vou lá e como. O café... Faz o café todo mundo bebe. Aí eu faço o café aqui e todo mundo bebe. É desse jeito. Mas cada um faz o seu serviço, cada um faz.

A fala de Sônia evidencia como a convivência entre as *famílias* é marcada pela solidariedade cotidiana: os membros destas, como pais e filhos, frequentavam-se mutuamente. No entanto, entre parentes mais distantes, notei que respeitavam certas formalidades – havia gestos de respeito e pequenas mediações. Quando eu ia até a *barraca* de Dona Nelci entregar fotos, por exemplo, ela pedia que Sandoval ou Juliana chamassem a sobrinha Sônia na casa dela para que ela fosse a sua *barraca* ou me levava até a casa de Sônia antes de eu ir embora, e, assim, pudesse lhe entregar as fotografias. Quando era chamada na *barraca* de Dona Nelci, Sônia recebia as fotografias e me convidava para ir à sua casa depois de visitar a Dona Nelci ou em outro dia. Apesar de saber que eu estava na *barraca* de Dona Nelci, dificilmente, Sônia se deslocava até lá sem ser convidada. Uma cerca de arame marcava visualmente a separação entre as *barracas* de Dona Nelci e Sandoval e o espaço de Sônia e suas filhas. Separação que só se tornou perceptível para mim algum tempo depois.

Na cena da visita ao acampamento de Dona Nelci em Araguari que descrevi anteriormente, a cerca figurava também como elemento que marcava uma fronteira entre a *barraca* de Dona Nelci e a casa de Sandoval das demais. Os ciganos que se deslocaram até lá, o fizeram rodeando os espaços cercados e em ocasiões específicas, onde trataram de algum assunto, pediram algum favor ou empréstimo. No entanto, os ciganos de Araguari, não eram considerados parentes por Dona Nelci. Sandoval me disse que ali viviam alguns parentes distantes de Seu Osvaldo, e que “se fosse conversar com cada um e ver, no final sempre tem um parentesco”. Já Dona Nelci pontuou, em outra visita, que ninguém ali era seu *parente*, enquanto demonstrava seu descontentamento com a moça da *barraca* ao lado da sua, que acusou de pedir favores demais. Eu questionei se a moça era da *família* ou possuía algum parentesco, já que pedia tantos favores e Dona Nelci negou enfaticamente dizendo que não tinha *parentes* ali.

Essas situações revelam que as fronteiras entre família e parentesco são, muitas vezes, menos institucionais e mais vividas — fronteiras invisíveis, desenhadas não só pelos laços de sangue ou casamento, mas pelo modo como se circula, visita, compartilha ou se mantém certa distância.

Se, no interior das *famílinhas*, o trânsito é livre e marcado pela espontaneidade, entre parentes mais distantes ou vizinhos, a circulação exige convites, avisos e gestos que produzem e mantêm uma etiqueta relacional. Aqui, como sugere Fonseca (2012), a fronteira da casa — ou da barraca — não é apenas física, mas social: não se entra sem ser chamado, nem se participa dos circuitos de troca sem que haja uma autorização implícita. As cercas, assim como os convites e avisos, materializam esse espaço de negociação e respeito mútuo.

A fala de Sandoval sobre “sempre haver algum parentesco se for olhar bem” evidencia como as redes se expandem, mas não se confundem com o convívio cotidiano da família mais próxima. Já Dona Nelci, ao demarcar quem é “parente” e quem é apenas “vizinha”, mostra que o parentesco, aqui, é menos uma linha genealógica contínua e mais um processo de reconhecimento situacional, atravessado por afetos, alianças, favores e — não menos importante — pelo controle das fronteiras simbólicas e concretas entre barracas.

Essa dinâmica remete ao que Marilyn Strathern (1992) propõe em sua análise sobre parentesco: os vínculos não são apenas herdados, mas também “ativados”, “atualizados” ou até mesmo “suspensos” a depender do contexto, das circunstâncias e das práticas do cotidiano. Assim, o parentesco pode ser ativado no convite para um café, em uma partilha de comida, ou na entrega de uma fotografia — mas também pode ser suspenso, silenciado ou negado diante de pedidos excessivos ou desconfortos, como ilustra Dona Nelci.

Por fim, as cercas de arame, as caminhadas em torno do terreno, e a necessidade de mediação para atravessar de um espaço ao outro, tornam-se metáforas materiais das fronteiras invisíveis que regulam o jogo delicado entre familiaridade e distância, pertencimento e alteridade no cotidiano dos *ciganos mineiros*.

Os relatos colhidos em campo mostram que os sentidos de “família” e “parente” entre os *ciganos mineiros* acompanhados são, mais do que categorias fixas, noções atravessadas por experiências, contextos e negociações. Familiares como primos e primas de primeiro grau ou com maior proximidade, além de tios e tias, podiam ser referidos também como *família*. Quando Dona Nelci me apresentou o acampamento que

vivia em Tupaciguara, perguntei se as pessoas que estavam lá eram seus parentes e ela disse “é sim, tudo *família*”. Em uma conversa com Leninha, sobre seu casamento, perguntei como ela havia conhecido seu marido, Amarildo, e ela contou que ele era primo de sua mãe e o conhecia desde criança. “É *família*, Nayara”, afirmou se referindo ao rapaz. Em outros momentos, a própria oposição entre ciganos e não ciganos pode embaralhar ou tensionar essas classificações, como ilustram situações de festas e rituais coletivos.

Durante uma festa de reis, que eu e Pedro acompanhávamos, na cidade de Monte Alegre, promovida pela filha de Sônia, Rosemar, e o marido, juntamente com mais outros três festeiros, um homem cigano se aproximou de nós para dizer que ficássemos à vontade, enfatizou que “a festa não era só para a *família*, mas era para todos”. A *família* que ele se referia, eram aos ciganos, marcando uma diferenciação entre nós, não ciganos e eles. O convite, ao mesmo tempo que abria espaço para o outro, evidenciava a linha simbólica que separa o “nós” do “eles”, sempre sujeita a negociações e atravessamentos.

Assim, *família* e *parente* são categorias relacionais. A *família* é produzida e atualizada por ações no presente em que, inclusive, *moradores* podiam ser capturados. Os casamentos entre ciganos e *moradores* são eventos que podem inserir um não cigano na rede de parentes ou excluir um cigano dela. A irmã de Dona Nelci, Joana D’arc casou-se com um *morador* após se separar do primeiro marido e “foi viver vida de *moradora*”. Ela levava uma vida comum de *moradora*, vivendo em uma casa e não *viajou* mais. Isso afastou Joana do convívio com o restante de seus familiares e fez com que os laços com a rede de parentes ciganos enfraquecessem. Quando Dona Nelci ou Sônia se referiam a ela, diziam que ela havia “deixado de ser cigana” e passado a “viver como *moradora*”.

Já o caso de Índio demonstra com não ciganos podem ser incluídos na *família* através do casamento. Branca casou-se com Índio após ficar viúva ainda jovem. Índio era *morador*, mas foi viver com Branca junto à *família* dela, morando em *barraca* e *viajando* com eles. Uma vez, perguntei à Sônia se ele era cigano e ela disse que sim, mas afirmou que seus pais não eram. Contou que ele “*virou*” cigano quando se casou com Branca e foi viver junto aos ciganos. Apesar de não ter nascido entre os ciganos, Índio era reconhecido como um.

Dessa forma, os dois casos permitem pensar que a pessoa cigana é produto do convívio diário em família. Estar junto, viver em *barracas* próximas, *viajar* junto, mas também visitar os parentes, era fundamental para a pessoa cigana.

Além dos vínculos criados pelo casamento, observei que as redes de relações ciganas também se ampliam por meio da amizade e do compadrio, produzindo outros modos de pertencimento. Minha própria inserção no universo de Dona Nelci e Sônia ilustra esse movimento: inicialmente reconhecida como amiga — e assim tratada em nossas trocas, visitas e conversas —, fui gradualmente incorporada como comadre, quando fui convidada para batizar Gabriel. A experiência do compadrio não apenas redefiniu meu lugar naquela rede, mas também me permitiu compreender, por dentro, o quanto essas relações são tecidas em gestos cotidianos de confiança, cuidado e circulação. Participar dessas práticas tornou visível a plasticidade dos laços, mostrando que família e parentesco, ali, não são dados fixos, mas realidades continuamente (re)atualizadas nos encontros, nas alianças e nos afetos que se constroem ao longo do tempo.

Assim, compreender como se constroem e se atualizam essas redes de pertencimento exige olhar com atenção para as práticas de cuidado, que atravessam e sustentam o cotidiano familiar. É nesse cenário, onde laços se tecem entre visitas, compadrios e convivências, que o cuidado aparece como fundamento do “ser em família” — tema ao qual me volto a seguir.

### **2.3. Ser em família: cuidando dos seus**

Viver “cada um no seu cantinho”, como disse Leninha, não significa viver sozinho ou isolado. O “cantinho” consiste em um lugar vinculado à família expandida: trata-se de um espaço próprio, mas em constante diálogo com os demais. A noção de *família* e *parente* percebida em campo estava atrelada a uma vida compartilhada, em que se comiam juntos, festejavam, se visitavam, faziam negócios e se apoiavam. Em contrapartida, viver sozinho possuía um valor negativo, associado ao abandono e à ausência de cuidado.

Em síntese, viver entre os parentes era valorizado. Por meio de visitas, conversas telefônicas, pela circulação de fotos e pessoas, pelos recados recebidos por mensagens de WhatsApp, as conexões entre parentes eram produzidas e reforçadas. As festas eram momentos importantes que reuniam a família. *Parentes* de diferentes lugares se

juntavam para beber, dançar, comer e se divertir. A festa era uma oportunidade para visitarem parentes e se atualizarem da vida uns dos outros. Participei de duas festas durante minha pesquisa, uma festa de reis em Monte Alegre e um casamento em Tupaciguara. As duas festas estavam ligadas à Sônia e fui convidada por ela.

A festa de reis foi promovida por Rosemar e seu marido junto de outros três “festeiros”. Sônia, sua mãe, mostrou-se especialmente contente com a realização do evento, que definia como um momento de muita alegria e diversão. Coube a ela, juntamente com outras mulheres, o preparo da comida – tarefa que, segundo contou, exigia confiança e experiência, sendo todas “escolhidas a dedo”. A seleção criteriosa das cozinheiras revela que o preparo da comida ultrapassava o aspecto operacional: tratava-se de um gesto de cuidado, de responsabilidade com os seus, e de atenção ao bem-estar dos convidados.

Comida boa e farta, a música, dança e cerveja garantiram o sucesso do evento. A festa, que durou três dias, contou com a presença de ciganos de vários lugares, tanto conhecidos, como *parentes*, além de *moradores* das proximidades. Era, ao mesmo tempo, espaço de convívio, de partilha e de atualização das redes de cuidado que sustentam a vida em família.

Em outro episódio festivo, ciganos de diversas cidades também se reuniram para celebrar o casamento do qual participei em Tupaciguara. A festa, realizada em um sábado, começou a ser preparada ainda na terça-feira, e já nos primeiros dias da semana era possível perceber uma intensa movimentação de parentes chegando e se instalando nos arredores. Famílias acamparam em terrenos próximos ao local da celebração, reforçando o caráter coletivo e expansivo do evento. Duas grandes tendas foram montadas na rua, e a festa foi aberta a todos que quisessem participar.

Segundo Sônia, o noivo — primo de Amarildo — era de Araguari, e a noiva — prima de Sônia — de Goiânia. Tupaciguara foi escolhida como ponto de encontro por estar no meio do caminho, facilitando o deslocamento das *famílias* dos dois lados. Com fartura de comida, música sertaneja e dança, a celebração atravessou a noite, reunindo ciganos e *moradores* da cidade em um espaço marcado pela hospitalidade e pela alegria partilhada.

As pessoas responsáveis por organizar as festas, assumiam também o compromisso de acolher os parentes que vinham de outras cidades. Cabia a elas não apenas garantir a realização do evento, mas também providenciar a estadia e o bem-estar dos que se deslocavam para participar — indicando locais adequados para montar

as barracas e oferecendo refeições aos que vinham de longe, enquanto durasse sua permanência. Esse acolhimento, longe de ser um detalhe logístico, expressava uma forma de *apoio* entre parentes, entendido como um compromisso ético e afetivo de cuidar uns dos outros.

Uma festa considerada boa era aquela que assegurava fartura, diversão e momentos de comunhão, sem brigas ou desavenças — valores que reforçavam os laços entre os presentes e reafirmavam a coesão familiar. O apoio material e simbólico envolvido nesse tipo de evento se configurava, assim, como uma dimensão concreta do que significa *ser parente*: estar disponível, prover, acolher e, sobretudo, garantir que o outro se sentisse bem.

O *apoio* entre parentes era entendido como condição fundamental para se viver bem. Sua ausência, por outro lado, podia gerar frustração, incômodo e até a decisão de romper temporariamente com um lugar. Em uma das vezes que a família de Dona Nelci estava em Tupaciguara, uma situação vivida como *desapoio* a deixou bastante aflita e desgostosa, levando à antecipação da partida deles para Araguari-MG.

Eles retornavam de uma viagem a Goiatuba-GO, onde pretendiam visitar alguns parentes e participar de uma festa, o que não aconteceu por conta de uma enfermidade que acometeu Gabriel. Preocupados com a saúde da criança, seguiram para Uberlândia-MG para consultar o médico de confiança da família e se instalaram em Tupaciguara, onde permaneceriam até que Gabriel estivesse recuperado. O menino foi diagnosticado com uma infecção intestinal e aguardava melhora do quadro para uma nova consulta. Sandoval, por sua vez, estava debilitado por uma forte infecção de garganta. Além disso, as tábuas que ficavam no terreno e eram usadas como cama, haviam sido roubadas e todos estavam dormindo no chão. A água, negociada com o vizinho, era trazida em baldes, já que a mangueira havia ficado em Araguari. A tarefa de cozinhar também preocupava Dona Nelci, que alegava dificuldades em encontrar lenha suficiente.

Toda essa situação aborrecia Dona Nelci, que considerou estarem muito *desapoiados* no local. Pode-se supor que a experiência de doença de Gabriel e Sandoval, somada à precariedade das condições materiais — ausência de cama, água encanada e lenha para cozinhar — não dissesse respeito apenas à infraestrutura em si, mas à possível ausência das redes de *apoio* que, em outros contextos, sustentariam a vida entre parentes. O *desapoio*, nesse caso, pareceu ganhar contornos que não se limitavam ao aspecto físico, mas também atravessavam dimensões afetivas e

relacionais, sendo talvez vivenciado como a falta de amparo daqueles com quem se compartilham vínculos. É possível que essa ausência de cuidado partilhado — comumente atualizada por meio de pequenas ajudas, visitas, trocas e atenção — tenha contribuído para um sentimento de desconforto e vulnerabilidade. Nessa perspectiva, o *apoio* entre parentes poderia ser entendido como aquilo que possibilita “viver bem entre os seus”, ao passo que o *desapoio* configuraria um momento de suspensão ou falha nessa trama de relações que tece a vida cigana cotidiana.

O caso da irmã de Dona Nelci e mãe de Sônia oferece pistas sobre como a experiência de viver sozinho pode ser associada ao abandono. Conforme relataram Sônia e Dona Nelci, Joana D’arc havia “deixado a vida cigana” quando se separou do primeiro marido, ainda jovem, e “passou a viver como *moradora*”. Após a separação, sua filha Sônia foi morar com a avó materna, mãe de Dona Nelci, enquanto Joana casou-se novamente com um *morador* e teve outros cinco filhos, todos residentes em Tupaciguara. Quando conheci Dona Nelci, Joana vivia sozinha em sua casa, já que o marido havia falecido há alguns anos e os filhos moravam residências próprias.

Sônia, visitava a mãe — que possuía uma saúde debilitada — aos domingos, cuidando da faxina, preparando o almoço, fazendo-lhe as unhas e os cabelos, como me contou em conversa. Dona Nelci também costumava visitar a irmã com frequência, mas demonstrava constante descontentamento com a situação em que ela se encontrava. Nas conversas que tivemos após suas visitas a Joana, Dona Nelci mencionava com indignação o estado da casa da irmã, que, segundo ela, deveria ser cuidada pelas filhas. A ausência dos filhos — especialmente das filhas — era percebida por Dona Nelci como um sinal claro de negligência.

Entre os comentários mais recorrentes de Dona Nelci sobre a irmã, estava a ausência de cuidado. O fato de Joana morar sozinha, longe da presença cotidiana dos filhos, parecia deixá-la em uma posição de fragilidade, física e moral. Para Dona Nelci, estar entre os filhos garantiria à irmã o amparo necessário que uma mãe idosa deveria receber. A solidão de Joana, portanto, era entendida como abandono — não apenas pela ausência de companhia, mas pela falha nos circuitos de cuidado e reciprocidade que, no seu entendimento, deveriam sustentar os vínculos familiares.

Nesse sentido, o desconforto expresso por Dona Nelci não dizia respeito apenas à condição material da irmã, mas ao rompimento de um valor fundamental: o de “cuidar dos seus”. A cena nos convida a pensar que, no contexto etnográfico descrito, viver junto, visitar, cozinhar, arrumar e zelar por um parente — especialmente por uma mãe

— não é apenas um gesto afetivo, mas uma prática que atualiza os laços de pertencimento e reitera o compromisso ético entre parentes. A ausência de *apoio*, ou seja, de cuidado pode ser interpretada como falha grave naquilo que constitui o próprio ser em família. Se o cuidado aparece como fundamento da vida em família, sua ausência pode ser percebida como um sinal de ruptura do que sustenta o pertencimento.

Outro ponto que chama atenção, se refere à saúde como um dos bens mais preciosos, frequentemente associada à ideia de viver bem e estar amparado pelos seus. A doença, por sua vez, configura-se como um momento delicado, capaz de testar os vínculos de cuidado. Quando eu visitava Dona Nelci e perguntava como estavam as coisas, ela costumava responder que “tudo estava bem porque estavam com saúde”. Em outra conversa, ao discorrer sobre o que considerava viver bem, apontou que a “vida do cigano é boa quando está fazendo seus negócios, vendendo suas coisinhas e com saúde”. Para ela, a doença configurava a maior dificuldade que podiam enfrentar.

Em situações de enfermidade, a rede de *parentes* tinha um papel fundamental, sendo acionada rapidamente para ajudar os *familiares* afetados. Sobre isso, Sônia argumentou:

Vamos supor, nós ficamos aqui só eu o Luis e o Índio. Se acontecer alguma coisa, Nayara, os parentes ficam tudo sabendo. Liga pros parentes, quando é fé, encosta cinco ou seis carros aqui. Se ligar e falar que tá acontecendo isso e isso, vem de Goiânia, vem de onde for. Eles chegam de madrugada, chegam de noite... Eles não têm horário, não. Eles são desse jeito.

A fala de Sônia reforça a ideia de que o cuidado com a saúde não é apenas uma responsabilidade individual, mas uma prática coletiva. Doenças não isolam, ao contrário, mobilizam. Nesse sentido, os momentos de adoecimento evidenciam tanto a força quanto os limites das redes de apoio, podendo consolidar vínculos ou expor tensões e ausências.

Como mencionei, quando Seu Osvaldo adoeceu, todos ficaram muito abalados, especialmente Sandoval, que só se tranquilizou com a chegada do Tio Onor. Vindo de Monte Carmelo-MG, Onor foi até Tupaciguara *apoiar* a irmã e sua família, gesto que foi interpretado como fundamental naquele momento. A presença de Onor aponta para a

importância do *apoio* entre irmãos e para a centralidade dos vínculos familiares no enfrentamento da doença. Esse episódio teve um peso enorme na decisão de se mudarem para Araguari, tendo em vista que a cidade oferecia mais recursos médicos.

Acontecimentos relacionados à saúde, como enfermidades recorrentes ou situações de emergência, podiam ou não resultar no deslocamento das famílias, a depender da gravidade percebida da situação. Em uma conversa, Sônia contou ter sugerido à filha Rosilene que deixasse a cidade de Uberaba-MG, após relatar que seus filhos vinham adoecendo com frequência. Preocupada, Sônia interpretava a persistência das doenças como um sinal de que “o lugar não era bom para eles”, o que justificaria uma possível mudança de cidade. Apesar da sugestão materna, Rosilene e o marido decidiram permanecer em Uberaba, vendendo o carro da família para arcar com o tratamento das crianças em um hospital particular.

A situação sugere que as decisões sobre mobilidade, bens e investimentos eram avaliadas à luz do bem-estar da família, sobretudo quando se tratava da saúde de crianças pequenas. A relação com os bens materiais parecia menos orientada por uma lógica de acúmulo do que por uma ética de cuidado e proteção dos seus. A *catira* de carros, casas, terrenos e objetos variados, assim como o empréstimo de dinheiro a juros — práticas comuns entre os ciganos com quem convivi — também se organizavam em torno de critérios de valor. Segundo Sônia, os juros variavam conforme a quantia emprestada e o prazo para pagamento, podendo atingir entre 5%, 8% e 10%. Esses empréstimos eram feitos tanto a ciganos quanto a *moradores*, mas quando a solicitação envolvia questões médicas ou emergências familiares, o juro costumava ser abrandado.

Esse tipo de escolha também aparece na experiência com o nascimento dos netos gêmeos de Sônia, Divino e Jorge. Prematuros, os bebês permaneceram semanas hospitalizados antes de receber alta. O parto de Rosilene, que já havia sido planejado com o médico de confiança da família, foi antecipado por complicações e ela foi encaminhada a um hospital particular em Uberlândia-MG. Os custos com a internação e o parto foram altos, mas Sônia não hesitou em vender a casa em que morava para custear as despesas médicas. Após a venda, passou a viver em uma *barraca*, no mesmo terreno em que reside atualmente. Apesar de mencionar certa frustração por ter vendido o imóvel por um valor abaixo do esperado em decorrência da emergência, reforçava que sua prioridade era garantir a saúde dos netos.

Esses episódios permitem sugerir que, no universo das *famílias* com as quais convivi, os bens circulam de maneira sensível às necessidades dos *parentes*,

especialmente quando envolvem cuidado, saúde e bem-estar. O gesto de vender um bem ou abonar um juro diante de uma doença grave pode ser interpretado como parte dos esforços despendidos aos parentes, atualizando o valor do apoio mútuo como princípio relacional e moral da vida em família.

Assim como nas situações de enfermidade, a perda de um ente querido também mobilizava intensamente os laços de parentesco, revelando o quanto o apoio mútuo era considerado essencial para enfrentar momentos de vulnerabilidade. O cuidado, entendido como presença, atenção e partilha, não cessava diante da morte — ao contrário, tornava-se ainda mais visível nas práticas que envolviam o luto e a despedida. Joana, irmã de Dona Nelci e mãe de Sônia, faleceu no início de 2016, e sua morte foi um momento particularmente difícil para ambas. A presença dos parentes que vieram de outras cidades para participar da cerimônia fúnebre foi destacada com emoção por Dona Nelci, reforçando a importância do *apoio* familiar também nesse contexto.

Quando Branca, a sogra de Sônia, faleceu no final de 2018, o sentimento de desolação era visível na família de Sônia. Vítima de um infarto, ela faleceu enquanto realizava seus afazeres domésticos do lado de fora de sua *barraca*. Soube do ocorrido alguns dias depois, ao visitar a casa de Sônia. Tinha encontrado Branca pouco antes de sua morte, quando fui até sua barraca perguntar sobre Leninha e Rosilene. Ela me disse que as netas chegariam em breve. Ao retornar, haviam se passado sete dias de seu falecimento.

Luis, filho de Branca, estava profundamente abalado. Contou que o luto era um momento delicado entre os ciganos, marcado por uma série de restrições: sete dias sem carne vermelha, seis meses sem peixe. Sônia e Leninha acrescentaram que, durante esse período, também não se podia usar roupas vermelhas, ouvir música ou dançar — expressões cotidianas de alegria que deveriam ser suspensas em respeito à perda.

Casos em que o falecimento do familiar ocorria em circunstâncias mais dramáticas — como acidentes ou homicídios — também mobilizavam intensamente os sentimentos e ações da rede familiar, exigindo cuidados específicos e respostas imediatas. Um primo de Sônia faleceu em um acidente de carro quando eles viviam na cidade de Monte Carmelo. A família do rapaz, segundo contou Sônia, “entrou em desespero” e queimou tudo o que pertencia a ele, inclusive a *barraca* em que ele vivia. No dia seguinte, a família do rapaz alugou um caminhão e foram todos embora. Sônia possuía uma casa e um terreno na cidade, que foram vendidos em poucos dias, deixaram também a cidade e não voltaram mais.

Nessas situações, o sofrimento se expressava não apenas no luto, mas também em gestos simbólicos e decisões radicais, como o abandono de lugares e a destruição de pertences do falecido ou o abandono do local onde o evento ocorreu. Esses atos indicam a gravidade da perda e a tentativa de romper com aquilo que pudesse reavivar a dor, ou ainda, de evitar o prolongamento do sofrimento e afastar influências consideradas negativas associadas à morte inesperada. É possível que, ao lidar com esses acontecimentos por meio de deslocamentos e rupturas materiais, busquem-se formas de preservar os que permanecem. Assim, o cuidado com os vivos também se expressa na forma como se lida com a memória e os rastros deixados pelos mortos, sendo parte constitutiva do que significa ser família e apoiar “os seus” — mesmo quando isso implica partir.

Assim como o luto e a doença, os conflitos também podiam provocar deslocamentos, reorganizando a configuração dos espaços e das relações entre os ciganos. Situações percebidas como desrespeitosas, invasivas ou ameaçadoras mobilizavam decisões que buscavam restaurar o bem-estar e a integridade do convívio familiar. Um dos motivos que levaram a família de Dona Nelci a mudar do terreno cedido pela prefeitura em Tupaciguara foi o conflito estabelecido pela presença de um casal de *moradores* ocupando o espaço. O casal havia construído um barraco no terreno, imediatamente ao lado da *barraca* de Dona Nelci, e isso a incomodava bastante. Primeiro, porque ela considerava que apenas ciganos deveriam ocupar o espaço, dessa forma, os *moradores* estariam ali de forma irregular e invadiam um espaço que não era deles. E segundo, porque o casal tinha problemas com abuso de álcool e brigavam frequentemente. Tendo em vista a grande insatisfação com os “maus vizinhos”, Dona Nelci se mudou para o outro terreno, negociado com um *parente* cigano.

Se em muitos casos os deslocamentos respondiam a conflitos com não ciganos ou à precariedade das condições materiais, havia também situações em que desentendimentos entre *famílias ciganas* produziam rupturas duradouras e exigiam ações imediatas. Em uma conversa, Sônia recordou um episódio marcante em sua trajetória: o assassinato cometido por um primo de Luis, seu marido, contra um *cigano baiano*, ocorrido durante um desentendimento entre eles.

Por conta disso, passaram muitos anos fugindo, já que o parente que cometeu o assassinato foi jurado de morte pelos parentes da vítima. Andavam de “tropa<sup>11</sup>” nessa

---

<sup>11</sup> A tropa era um conjunto de pessoas viajando juntas em carroças e cavalos.

época e precisavam se esconder junto com o primo, ficando em regiões mais isoladas, longe das cidades, “só pelos matos”. Quando decidiam entrar em uma cidade, não demorava que fossem avisados de que parentes do cigano assassinado estavam por perto e precisavam sair em retirada o mais rápido possível.

Na época, Sônia estava grávida de oito meses do filho mais velho e não aguentava mais a situação. Pedia ao marido para que fossem para Tupaciguara viver próximo à família dela e assim, escapar das ameaças, mas Luis não quis. Com o *apoio* de Dona Nelci, ela fugiu para a casa da mãe de ônibus, com o dinheiro que a tia havia lhe mandado. Segundo contou, Dona Nelci sempre a acolheu e aconselhou. A tia recomendou que ela largasse a “vida sofrida” e voltasse para a casa da mãe e assim ela fez, pois estava cansada de viver fugindo. Depois disso, Luis foi ao seu encontro e juntos decidiram se mudar para o interior de São Paulo.

Esse tipo de narrativa sugere que, em contextos nos quais o pertencimento à família implica responsabilidades compartilhadas, as ações de um único membro podem gerar efeitos que ultrapassam sua individualidade. Um gesto isolado pode repercutir sobre todo o grupo, comprometendo a possibilidade de permanência em determinados lugares, a circulação entre eles e a manutenção de relações com outros parentes.

As situações de doença, morte e conflito descritas ao longo deste tópico evidenciam que o cuidado não pode ser compreendido apenas como uma resposta instrumental a necessidades pontuais, configura-se como um princípio relacional que orienta ações e sustenta o pertencimento. A presença, o deslocamento, a partilha de bens e o acolhimento material e emocional dos parentes expressam uma disposição coletiva que atualiza continuamente os laços familiares. Em diálogo com Veena Das (2015), pode-se compreender o cuidado como um modo de estar no mundo que se realiza nas rotinas ordinárias da vida, sobretudo quando o sofrimento e a crise exigem a intensificação dos vínculos. Nessa perspectiva, o *apoio* não apenas revela a densidade das conexões parentais, como também se constitui enquanto critério moral que estrutura o “ser em família”. Sua ausência, por outro lado, é percebida como falha significativa, produzindo sensações de abandono e enfraquecimento dos vínculos. Assim, os esforços despendidos aos *parentes*, observados em diferentes contextos, iluminam a dimensão ética do cuidado como prática social fundamental.

#### **2.4. Pedidos**

Ao longo da minha vivência em campo, os pedidos surgiram em diferentes contextos e situações. Na visita a Araguari, que descrevi anteriormente, alguns deles se destacaram: o empréstimo de dinheiro, a transcrição de uma informação para o papel, o pedido do violão. Esses momentos não foram isolados. Ao contrário, com o tempo percebi que os pedidos eram frequentes nos encontros com as famílias, envolvendo desde itens alimentícios, roupas usadas, objetos variados até cópias de fotografias. A variedade e a constância dessas solicitações despertaram em mim certo estranhamento – talvez comum a uma *moradora* de Tupaciguara – e me levaram a desconfiar da minha própria noção de pedir, abrindo espaço para investigar os sentidos e efeitos que esses pedidos produziam na construção e manutenção das relações entre esses ciganos mineiros.

O ato de pedir, muitas vezes, é compreendido de forma negativa. Entre os *moradores* de Tupaciguara, essa prática remete a um estereótipo amplamente difundido sobre pessoas ciganas. É recorrente escutar falas que os classificam como “pidões”, associando os pedidos à mentira, ao oportunismo ou à exploração. Em uma ocasião em que se realizaria um casamento cigano na cidade, comentei com meu avô sobre o evento e ele relatou que uma cigana havia passado em sua casa pedindo dinheiro. Segundo ele, embora ela alegasse estar arrecadando fundos para despesas médicas, a verdadeira intenção era financiar a festa que aconteceria em breve. Convicto de estar diante de uma tentativa de engano, meu avô negou o pedido e compartilhou comigo sua desconfiança, reforçando a imagem negativa que circulava sobre essas práticas.

Entre os próprios ciganos, o ato de pedir também parece carregar camadas de sentido distintas. Ferrari (2010) e Arruda (2018) relatam que dentre os ciganos Calon com os quais conviveram durante o desenvolvimento de suas pesquisas, alguns consideravam o ato de pedir vergonhoso. Entre os Rom de Pelotas, Peripolli (2013) conta que esta é uma estratégia das mulheres cujos esposos não conseguem prover sozinhos as necessidades da família, funcionando como uma forma de complementar a renda, uma estratégia de sobrevivência.

A dimensão que o ato de pedir assumia na construção e manutenção dos vínculos entre os ciganos com os quais convivi revelou-se um aspecto curioso a ser investigado. Os pedidos pareciam operar como um dispositivo relacional, capaz não apenas de acionar solidariedades em momentos de necessidade, mas, sobretudo, de produzir e atualizar vínculos.

Foi justamente por meio de um pedido feito por minha tia que tive acesso à rede de relações dessas famílias e iniciei minha inserção em campo. Como relatei anteriormente, Dona Nelci frequentava com certa regularidade o açougue de minha tia Edina para *pedir* pequenas porções de carne. Esse gesto reiterado estabeleceu um vínculo entre as duas, de modo que ao saber do meu interesse pela temática da pesquisa, foi natural que minha tia recorresse a Dona Nelci e pedisse a ela que me recebesse. O pedido de minha tia foi atendido e, a partir de então, se iniciou uma relação que resultou na colaboração ativa de Dona Nelci com meu trabalho de graduação.

A partir da primeira visita de Dona Nelci em minha casa, passei a integrar uma rede de *apoio* que ela agenciava junto a outras mulheres não ciganas da cidade. As visitas tornaram-se frequentes, assim como os pedidos. Diante de contratempos cotidianos, era comum que Dona Nelci recorresse às *amigas moradoras* para obter auxílio.

Quando Gabriel, ainda bebê, apresentou uma reação alérgica a um sabão, ela recorreu a uma de suas amigas para conseguir outro tipo de produto. Ao saber do ocorrido, eu também lhe ofereci um sabão neutro, para que pudesse testar o mais adequado às roupas do neto. Em outra ocasião, ao acompanhar Juliana à prefeitura para tirar a carteira de trabalho, Dona Nelci descobriu que precisava de uma foto 3x4 e não estava preparada para arcar com os custos, já que não portava consigo nenhuma quantia em dinheiro. Tendo em vista a proximidade da minha casa com a prefeitura e o estúdio fotográfico, ela passou em minha casa e pediu emprestado o valor necessário para as fotos. Isso facilitaria resolver tudo imediatamente, pois não precisaria retornar ao acampamento e se deslocar até a prefeitura novamente. Emprestei o valor solicitado e na semana seguinte, ela retornou para devolver o dinheiro.

Episódios como esses, mostram como os pedidos operavam como uma linguagem prática do cuidado, ativando vínculos fundados na confiança e no reconhecimento mútuo. Mais do que demandas pontuais, os pedidos expressavam modos de estar com o outro e produziam continuidade nas relações que se mantinham vivas justamente por meio desses gestos cotidianos de ajuda e reciprocidade.

Esse modo de produzir relações também operou de forma semelhante na construção do meu vínculo com Sônia e suas filhas. No início da mudança de Dona Nelci para Araguari, ainda era comum encontrá-la durante suas idas a Tupaciguara, que aconteciam com alguma regularidade. No entanto, à medida que esses deslocamentos foram se tornando mais espaçados e breves, nossos encontros se tornaram mais difíceis.

Como eu não conseguia encontra-la mais em seu terreno, decidi buscar notícias na casa de sua sobrinha Sônia. Fui atendida por Rosilene, filha de Sônia, que me informou que a tia havia se mudado para a cidade vizinha e quase não visitava Tupaciguara mais. Na ocasião, Rosilene aproveitou a visita para me pedir que tirasse algumas fotografias de seus filhos. Combinamos um dia para realizá-las, e assim iniciou-se uma nova aproximação.

A partir desse pedido, minha relação com a família de Sônia se aprofundou e, com o tempo, fui sendo incorporada aos seus circuitos de visitas e cotidianos. Como ocorrera com Dona Nelci, o gesto de pedir – nesse caso, vinculado à fotografia – parece ter operado como um modo de me inserir, pouco a pouco, em sua rede de relações, reafirmando o papel dos pedidos como operadores de vínculo e abertura.

No dia combinado para as fotos, fui até a casa de Sônia no fim da tarde, imaginando que seria um bom momento, já que as crianças costumavam tomar banho e se arrumar nesse horário. Ao chegar, encontrei-as assistindo a um jogo de futebol no campo em frente. Sugeri reagendar as fotos para não interromper a brincadeira, e Rosilene me convidou a entrar em sua barraca. Conversamos por mais tempo e combinamos novas visitas. A partir dessas idas para as fotografias, fui me aproximando de Sônia, Rosilene e Leninha. As visitas se tornaram frequentes e, quando estavam na cidade, sempre me chamavam. As crianças passaram a me receber com entusiasmo, corriam ao meu encontro, me abraçavam, faziam perguntas e costumavam pedir pequenos presentes. A relação que começara com um pedido foi, pouco a pouco, se consolidando em laços de afeto e convivência.

Os netos de Sônia frequentemente me pediam coisas quando me viam: guloseimas, roupas, calçados, lápis de colorir, cadernos. Esses pedidos, no entanto, nem sempre eram bem recebidos pelas mães ou pela avó, que os repreendiam por estarem sendo “pidões” e por incomodarem a visita. Em certa ocasião, Sônia se referiu a uma de suas netas mais velhas como “interesseira”, dizendo que ela só se aproximava quando queria alguma coisa. Isso revela que, embora pedir seja uma prática recorrente, há normas e expectativas que regulam sua legitimidade. Não se trata apenas do ato em si, mas do momento, da forma, da finalidade e, especialmente, da relação entre quem pede e quem é solicitado. Quando esses elementos não são bem calibrados, o pedido pode ser percebido como inadequado ou mesmo como um desvio de conduta.

Essas tensões em torno do pedir — entre o gesto legítimo de cuidado e a possibilidade de ser percebido como interesse ou incômodo — mostram que, embora

amplamente praticado, o pedido não é um ato neutro. Ele está ancorado em expectativas relacionais, em hierarquias e no reconhecimento mútuo entre aqueles que pedem e aqueles que são solicitados. É nesse sentido que os pedidos não são apenas formas de obter recursos, mas também modos de se posicionar na rede de relações, de afirmar vínculos e de cuidar dos seus. Essa complexidade é evidenciada quando o pedido surge em situações de necessidade, como exemplificou Sônia:

Vamos supor, tanto faz ser o homem como a mulher, às vezes se tiver precisando ele não tem vergonha de chegar na sua casa e falar "ó cê tem isso aí pra me dar?". Não tem vergonha mesmo. Se precisar chega em qualquer casa, cigano se precisar ele fala "cê tem um arroz aí pra me dar?"

Ao comentar sobre como os ciganos enfrentam as dificuldades cotidianas, Sônia destacou a criatividade e a prontidão para buscar alternativas. Se falta gás, improvisa-se com lenha; se falta água, esquentam-se no fogão; se falta comida, pede-se ajuda a alguém. Para ela, o pedido não é motivo de vergonha, mas uma forma de assegurar o bem-estar da família. É melhor pedir do que deixar que alguém passe necessidade. Ainda assim, essa prática é regida por critérios relacionais: é preciso saber como, quando e a quem pedir. Assim, o pedido emerge como linguagem do cuidado e do pertencimento, uma chave importante na produção e sustentação das relações entre parentes e aliados.

#### **2.4.1 Alianças políticas**

Os pedidos também se dirigiam ao universo da política local, especialmente a prefeitos e vereadores. Como mencionei anteriormente, o terreno em que viviam as famílias de Dona Nelci e Sônia, em Tupaciguara, havia sido cedido por uma gestão anterior da prefeitura. Tanto Dona Nelci quanto Sônia se referiam com apreço ao ex-prefeito, afirmando que era alguém com quem “os ciganos podiam contar”. Em contraste, criticavam severamente a administração em vigor, por entenderem que “não fazia questão de ajudá-los”. Essa diferença de tratamento era atribuída ao fato de que, nas eleições anteriores, suas famílias haviam apoiado a reeleição do candidato derrotado.

A relação estabelecida com o ex-prefeito era compreendida como uma aliança política, sustentada por trocas simbólicas e práticas: o voto e o reconhecimento público em troca de acesso a políticas públicas distributivas. Através dessa aliança, era possível recorrer com maior facilidade aos serviços do setor social da prefeitura, especialmente cestas básicas e apoio para moradia. Quando essa aliança se desfazia, como ocorreu após a derrota do candidato apoiado, o acesso aos recursos se tornava mais restrito, e o “apoio” político precisava ser renegociado.

As eleições municipais em Tupaciguara costumam ser bastante acirradas e o apoio de setores específicos, como os ciganos, podem influenciar diretamente nos resultados. Foi o que aconteceu nas eleições de 2012, onde a candidata da oposição venceu por uma margem inferior a 50 votos. Cientes do peso que o seu apoio pode ter, os ciganos procuravam estabelecer alianças durante o período eleitoral com os candidatos e reivindicar direitos e favores durante o mandato. Os períodos de campanha eram percebidos como momentos cruciais, em que alianças podiam ser construídas a partir de promessas e garantias que se estenderiam por todo o mandato. Como disse Dona Nelci em uma de nossas conversas, era “no tempo da política que se decidia como seria a vida nos próximos quatro anos”.

Mesmo em contextos de ausência de aliados na gestão municipal, Dona Nelci buscava formas de interlocução com o poder público. Frequentava com assiduidade o setor de serviço social da prefeitura, pleiteando a inclusão da família nos programas de distribuição de benefícios. Como essas políticas públicas eram frequentemente usadas como moeda de troca para eleitores da base do governo em exercício, sua família ficou de fora enquanto a administração era comandada pela candidata de oposição. Diante da negativa oficial, Dona Nelci recorria a outros interlocutores com quem mantinha vínculos — vereadores, assessores ou conhecidos — pedindo que intercedessem em seu favor.

Assim, a relação com políticos pode ser compreendida como uma extensão das estratégias de cuidado discutidas ao longo deste trabalho. Os pedidos, quando dirigidos a autoridades, mantinham-se como linguagem de produção de relações. Através deles, buscava-se garantir o bem-estar familiar, reafirmando que, também nesse plano, o cuidado com os “seus” dependia da ativação de vínculos e alianças — mesmo em contextos marcados por desigualdade e exclusão.

## 2.4.2 Orações

Certa vez, falava com Dona Nelci por telefone, pedi que ela me respondesse algumas perguntas para tirar dúvidas relacionadas à pesquisa. Ela, gentilmente, disse que eu poderia perguntar qualquer coisa e contou que não tinha um só dia em que não pedisse a Deus por mim e pela minha pesquisa. Ao final da ligação, agradei pela ajuda e pelas orações, dizendo que contaria quando o trabalho fosse aprovado. Dona Nelci então, afirmou que seria aprovado sim, pois ela estava pedindo a Deus que fosse e eu poderia ficar tranquila. Em nossas despedidas, ela não deixava também de pedir que Deus me abençoasse, dizia sempre “vai com Deus” e “Deus abençoe você e sua família”.

Nessas preces diárias, a oração configura-se como uma forma de cuidado espiritual — um recurso relacional em que Dona Nelci expressa afeto e solidariedade. Para ela, Deus atua como um ponto de apoio generoso que nunca nega seus pedidos; essa crença sustenta uma “rede de cuidado espiritual” que, embora invisível, fortalece a confiança mútua. Ao enfatizar que “nada do que ela pedisse ficava sem receber”, ela revela como as orações se entrelaçam com as práticas cotidianas de cuidado, garantindo conforto e esperança mesmo diante das incertezas.

Misael, neto de Sônia, nasceu com uma hérnia no umbigo e segundo as avaliações médicas, precisaria de uma cirurgia quando ficasse mais velho para a retirada. Leninha e Sônia ficaram bastante preocupadas com o bebê e buscaram a cura dele por meio de orações, simpatias e promessas. Sônia consagrou uma foto do neto no altar da Capela do Divino Pai Eterno, pedindo pela cura e prometeu que caminharia a pé até a igreja para agradecer se a graça fosse alcançada.

Em suas buscas por alívio, Leninha visitou igrejas pentecostais e em uma delas, na cidade de Monte Alegre, o filho recebeu uma oração que declarava a cura de sua hérnia. Conforme seu relato, durante a pregação, o pastor anunciou que uma criança com “doença na barriga” fosse trazida até o altar para receber oração. Leninha ergueu o bebê e o conduziu até ele; então, o pastor impôs as mãos e, em suas palavras, “fez uma cirurgia” sobre a hérnia, removendo-a simbolicamente. Nos dias seguintes, Leninha percebeu a redução gradual da protuberância, até que a hérnia se tornou quase imperceptível. Esse episódio ilustra como, para Leninha, a oração atua não apenas como pedido, mas como intervenção que materializa o cuidado — um gesto espiritual que se traduz em alívio físico e fortalece os vínculos de fé e confiança em sua rede de relações.

Como a hérnia de Misael estava praticamente imperceptível, e os médicos descartaram a necessidade de cirurgia. Para honrar sua promessa, Sônia ingressou na romaria anual ao Divino Pai Eterno, realizada na comunidade da Samambaia (BR-452, a 24 km de Tupaciguara). Durante quatro dias de celebrações, devotos peregrinam a pé, pagando promessas e agradecendo graças alcançadas. Em um domingo, ainda de madrugada, Sônia partiu em companhia de conhecidas e percorreu cerca de cinco horas até a capela. Após o almoço festivo, retornaram de táxi. Embora exausta, Sônia manifestou grande satisfação: havia testemunhado a cura do neto e cumprido seu voto, revelando como o cuidado espiritual se encarna num compromisso corporal e coletivo.

O adoecimento de Misael, ainda bebê, reforça este mesmo padrão de cuidado familiar em face da vulnerabilidade. Assim como Dona Nelci e Sandoval se deslocaram até Araguari para garantir o tratamento de Seu Osvaldo, Sônia e Leninha mobilizaram práticas de fé — orações, simpatias e promessas — para proteger a saúde do neto. Essas ações revelam que o cuidado não se resume a gestos materiais, mas também se expressa por meio de rituais e vínculos espirituais, oferecendo recursos simbólicos para enfrentar as adversidades cotidianas.

O que se evidencia a partir dos relatos é uma contraposição entre dois modos de formular pedidos: aqueles direcionados a políticos e os dirigidos a Deus. No primeiro caso, o atendimento é incerto e condicionado a alianças frágeis, que podem se romper com a mudança de mandatos e interesses, como se viu na experiência de Dona Nelci junto ao serviço social da prefeitura. Já as orações, segundo seu testemunho, jamais deixavam de ser ouvidas. Deus – descrito como “generoso” – atendia seus pedidos, reforçando a ideia de um vínculo estável e confiável no campo espiritual.

Essa contraposição permite pensar o atendimento aos pedidos a partir da noção de *apoio*: espera-se que esse *apoio* venha da família, dos aliados políticos ou das instâncias do sagrado, especialmente em momentos de adversidade, como enfermidades, conflitos ou necessidades materiais. Quando o *apoio* falha, seja pela recusa de um político, pela ausência de cuidado familiar ou pela quebra de alianças, o que se torna visível é a experiência da solidão, como no caso de Joana – cujos filhos moradores deixaram de visitá-la e cuidar dela. Assim, o êxito ou fracasso de um pedido revela mais do que sua resposta prática: ele explicita os contornos das relações que sustentam (ou não) o cuidado com “os seus”.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao ingressar no mestrado, propus uma investigação centrada na identidade cigana e no estigma, tomando o corpo como categoria de análise. No entanto, logo nos primeiros contatos em campo, percebi que essas categorias, levadas de antemão, não davam conta de compreender a complexidade das experiências que se desdobravam nas relações cotidianas com as famílias ciganas com quem passei a conviver. Outras questões se impuseram, e foi necessário redimensionar os caminhos da pesquisa.

A produção de retratos de família e a relação de compadrio construída com Sandoval e Juliana, por meio de Gabriel, permitiram-me perceber que as relações de parentesco constituíam um eixo central nas formas de viver e conviver entre aquelas famílias. Toda a minha inserção em campo era mediada por relações familiares, e isso me levou a recentrar a investigação em torno das práticas que produzem e sustentam tais vínculos.

As discussões teóricas acessadas ao longo do curso, especialmente aquelas mobilizadas nas disciplinas de Etnologia Indígena e Teoria Antropológica, foram fundamentais para que eu reformulasse o olhar e encontrasse instrumentos analíticos mais ajustados à experiência de campo. Leituras como a de Joana Overing (1999), que propõe atenção às práticas cotidianas na produção de pessoas e mundos relacionais, foram decisivas para deslocar meu interesse da identidade para as formas concretas de viver junto e construir pertencimento.

Passei a adotar a noção de relacionalidade, conforme elaborada por Janet Carsten (2000), como ferramenta analítica central. Em vez de buscar definições fixas de “família” ou “parentesco”, procurei compreender como os laços eram produzidos, reforçados ou fragilizados no cotidiano, a partir de atos de cuidado, circulação de bens, visitas, alianças, conflitos e pedidos. Os dados de campo mostraram que ser parente

implicava compartilhar a vida em sua materialidade — comer juntos, ajudar-se, frequentar os mesmos espaços, celebrar, dividir o tempo. Viver sozinho, por outro lado, surgia como figura da ausência de apoio e da quebra dos compromissos esperados.

A centralidade do cuidado com os seus e a importância de reiterar esse compromisso de forma cotidiana marcaram profundamente minha experiência etnográfica. Diante de um mundo que valoriza o individualismo e a acumulação, surpreendeu-me a relevância atribuída à vida compartilhada, à redistribuição de recursos e à manutenção de vínculos. As relações observadas me levaram a questionar categorias tidas como universais e a repensar, inclusive, meus próprios valores e formas de conceber o que é “viver bem”.

Assim, mais do que compreender o universo das famílias *ciganas mineiras* com quem convivi, a pesquisa se tornou uma oportunidade de rever pressupostos, tensionar fronteiras conceituais e experimentar outras possibilidades de existência, onde os vínculos, o cuidado e a reciprocidade ocupam lugar central na produção da vida.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADOLFO, Sérgio Paulo. **ROM: uma odisséia cigana**. Londrina: Ed. UEL, 1999.
- ARRUDA, Flávia Marcarine. Hiatos entre as pesquisas teóricas e empíricas sobre os ciganos. **Áltera Revista de Antropologia**, João Pessoa, v. 2, n. 7, p. 209-230, jul. / dez. 2018.
- \_\_\_\_\_. **Territorialidades ciganas na Região Metropolitana de Vitória**. 2018. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo. Universidade de São Paulo, São Carlos.
- AUZIAS, Claire. **Os ciganos ou o destino selvagem dos Roms do leste**. Lisboa: Edições Antígona, 2001.
- CARDOSO, Nayara Cristina. **Das fotos aos afetos: contribuições para etnografia de uma família cigana na cidade de Tupaciguara-MG**. 2018. 57f. Trabalho de Conclusão de Curso – Departamento de Antropologia e Arqueologia, Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2018.
- CARSTEN, Janet. **Cultures of Relatedness: new approaches to the study of kinship**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- COLLIER, J. Jr. Antropologia Visual: a fotografia como método de pesquisa. In: **Coleção Antropologia e Sociologia**. São Paulo, EPU EUSP, 1973.
- COUTINHO, Cassi Ladi Reis. Os deslocamentos ciganos pelas cidades de Minas Gerais. **Áltera Revista de Antropologia**, João Pessoa, v. 2, n. 7, p.179-208, jul. / dez. 2018.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado (tradução de Paula de Siqueira Lopes). **Cadernos de Campo**, n. 13, p. 155-161, 2005.
- FELIZARDO A.; SAMAIN E. A fotografia como objeto e recurso de memória. **Discursos fotográficos**, Londrina, v.3, n.3, p.205-220, 2007.
- FERRARI, Florencia. **O mundo passa: Uma etnografia dos Calon e suas relações com os brasileiros**. 2010. Tese de Doutorado – Departamento de Antropologia Social. Universidade de São Paulo, São Paulo.

\_\_\_\_\_. Como estudar nômades com um pensamento nômade. **Sugestões para definir um campo em antropologia**, 2006.

FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado (tradução de Paula de Siqueira Lopes). **Cadernos de Campo**, n. 13, p. 155-161, 2005.

GOW, Peter. **Of Mixed Blood**, Kinship and History in Peruvian Amazonia. Oxford: Clarendon Press Oxford, 1991.

GURAN, Milton. Considerações sobre a constituição e a utilização de um corpus fotográfico na pesquisa antropológica. **Discursos fotográficos**, Londrina, v.7, n.10, p.77-106, jan./jun. 2011

INGOLD, Tim. Antropologia não é etnografia. In: **Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição**. Petrópolis: Vozes, 2015.

\_\_\_\_\_. **Making: Anthropology, Archaeology, Art and Architecture**. Londres: Routledge, 2013.

NOVAES, Sylvia Caiuby. O silêncio eloquente das imagens fotográficas e sua importância na etnografia. **Cadernos de Arte e Antropologia**, Vol. 3, n.2, p. 57-67, 2014.

**MARQUES, Inês; LEAL, Joana Sousa**. Práticas e saberes do cuidado em tempos de crise: uma abordagem a partir da antropologia feminista. **Etnográfica**, v. 22, n. 3, p. 559-577, 2018.

OVERING, Joana. Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica. **Mana**. Rio de Janeiro, v.5, n.1, p. 81-107. 1999.

PERIPOLLI, Gláucia Casagrande. **As Raízes das Flores: Uma Etnografia de Mulheres Ciganas em Pelotas, RS**. 2013. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Universidade Federal de Pelotas, Pelotas.

RECHENBERG, Fernanda. **Imagens e trajetos revelados: estudo antropológico sobre fotografia, memória e circulação das imagens junto a famílias negras em Porto Alegre, RS**. 2012. Tese de doutorado – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

\_\_\_\_\_. Notas etnográficas sobre o retrato: repensando práticas de documentação fotográfica em uma experiência de produção compartilhada das imagens. In: **Cadernos de Arte e Antropologia**, Vol.3, n. 2, p. 9-22, 2014.

SHIMURA, Igor. **Ser cigano: a identidade étnica em um acampamento calon itinerante**. Maringá: Amazon, 2017.

TEIXEIRA, Rodrigo Corrêa. **História dos Ciganos no Brasil**. Recife: Núcleo de Estudos Ciganos, 2008.

DAS, Veena. **O sofrimento cotidiano: uma antropologia da dor, da moral e do mundo comum**. Tradução de Paula Siqueira Lopes. Florianópolis: Editora da UFSC; São Paulo: Editora 34, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. **Mana**. Rio de Janeiro, v.8, n. 1, p. 113-148, 2002.

\_\_\_\_\_. Cogito Canibal (Quarta parte). **Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural**. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

WAGNER, Roy. Existem Grupos Sociais nas Terras Altas da Nova Guiné? **Cadernos de Campo** n.19: 237-257, 2010. [1974]